

AKTA SPOLEČNOSTI TOMÁŠE AKVINSKÉHO

1 (2001)

Obsah:

Štěpán Filip O.P.:

Čeští žáci sv. Tomáše Akvinského /2/

Roman Cardal:

Tomášovo pojetí Boha vzhledem k současné filosofii /15/

Štěpán Filip O.P.:

Úloha filozofie v teologii podle encykliky
Fides et ratio /22/

Efrém Jindráček O.P.:

Filosofie bytí a formulace dogmatu /39/

Dodatek:

Stanovy Společnosti Tomáše Akvinského
(SITA) /45/

Praha 2002

Úvodem

S.I.T.A. - Společnost Tomáše Akvinského

V sobotu 19. května 2001 se v Praze, v dominikánském klášteře v Husově ulici, ustanovila Společnost Tomáše Akvinského, jako česká variace S.I.T.A. – Mezinárodní společnosti Tomáše Akvinského (Societas Internationalis Thomae Aquinatis).

Společnost vznikla v Itálii roku 1978 jako výsledek celosvětového tomistického kongresu konaného v Římě a v Neapoli roku 1974 při příležitosti 700. výročí úmrtí sv. Tomáše Akvinského. Kongresu se tenkrát zúčastnilo přes 2000 badatelů z celého světa, včetně papeže Pavla VI. a kardinála Karola Wojtyly. Za čtyři roky nato se ustanovila tato společnost, která si klade za cíl vytvořit po celém světě studijní skupinky, s Tomášovými myšlenkovými pozicemi vstoupit do současného filosofického a kulturního dialogu a solidním způsobem zpřístupnit jeho dílo. S.I.T.A. dnes působí v 15 zemích světa a kromě publikace akt jednotlivých národních sekcí vydává v Barceloně roční bulletin.

Společnost od svého založení prošla čtyřmi obdobími, které je možno vymezit čtyřmi dosavadními kongresy a funkčními obdobími čtyř prezidentů této mezinárodní kulturní asociace. V prvním období za předsednictví Vincence de Couesnongela, magistra dominikánského řádu, převažovalo téma lidská duše jako předmět filosofického bádání, které se rovněž stalo tématem prvního mezinárodního kongresu. Couesnongelovým nástupcem se stal italský novotomista Cornelio Fabro; druhý kongres se věnoval významu papežské encykliky Aeterni Patris, která koncem 19. století vyjádřila a zároveň podnítila velkou renesanci tomismu. Třetí etapa byla věnována etice a současné společnosti a předsedal jí současný italský filosof Battista Mondin. Dnešním, čtvrtým prezidentem S.I.T.A. je španělský dominikán prof. ThDr. Abelardo Lobato Casado, prezident Papežské akademie Tomáše Akvinského v Římě, který se během své čtyřdenní návštěvy v Praze zúčastnil i zmíněného založení české sekce.

Společnost je otevřena ke spolupráci se všemi dalšími zájemci. Prezidentem této sekce byl zvolen PhDr. et ThLic. Štěpán Filip, ředitelem Mgr. Roman Cardal PhD. Sídlo Společnosti je totožné s jejím sekretariátem na adrese: Husova 8, Praha 1, 110 00.

*Mgr. Efrém Jindráček O.P.
sekretář*

ČEŠTÍ ŽÁCI SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

Tématem našeho pojednání jsou *čeští žáci sv. Tomáše Akvinského*, čili přijetí a rozvoj nauky sv. Tomáše Akvinského v našem českém prostředí.¹ Toto pojednání není v žádném případě vyčerpávajícím probráním daného tématu, nýbrž jeho prvním informativním přiblížením.

Hledíme-li na osudy nauky sv. Tomáše v našich zemích globálně, je třeba hned na začátku podotknout, že na jedné straně tyto země nepatřily nikdy ke střediskům a ohniskům tomistického myšlení, jakými byly a jsou románské a do značné míry i angloamerické země, což je dáno i tím, že nepatříme ke kulturním velmocem. Nelze také říci, že by zde byl souvislý a nepřerušovaný proud tomistického myšlení, jak tomu bylo, i když s určitými výkyvy, opět v románských zemích: ještě uvidíme, že nauka Andělského učitele více či méně sdílela nelehké osudy Církve u nás. Na druhé straně musíme ovšem říci, že zde v rámci našich možností byli dobří a někdy i vynikající představitelé tomistické tradice, na něž můžeme být hrdí a na které můžeme jistým způsobem – způsobem, o němž se ještě zmíníme – navazovat.

I. Středověké období do husitských válek

První osudy nauky sv. Tomáše Akvinského u nás jsou více méně spjaty s osudy dominikánského řádu v českých zemích, i když samozřejmě ne hned od jeho počátku, neboť počátky dominikánů u nás zhruba splývají s dobou narození samotného sv. Tomáše: jsou jimi totiž dvacátá léta 13. století. Zdejší dominikánské kláštery patřily původně do polské řádové provincie, a to až do roku 1301, kdy vznikla samostatná česká provincie, *Provincia Bohemiae*. Nejstarším klášterem je zřejmě konvent v Praze, založený nejprve kolem roku 1225 u sv. Klimenta na Poříčí a brzy poté přestěhovaný k sv. Klimentu na Starém Městě pražském, tj. na místo dnešního Klementina.² Při tomto klášteři existovalo již ve

¹ Vyjadřujeme svou vděčnost a uznání profesorovi Dr. Stanislavu Sousedíkovi, jehož přednáškou téhož názvu, pronesenou o svátku sv. Tomáše Akvinského 28. ledna 2001 v dominikánském klášteře v Olomouci, jsme se při přípravě tohoto pojednání nechali velmi inspirovat. Celkově o tomto tématu píše také KOUDELKA, V. S. Tommaso d'Aquino e la Bohemia. In *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli - 17/24 aprile 1974)* 2. S. Tommaso nella storia del pensiero. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1975, s. 348-353. Užitečné bibliografické údaje podává HRACHOVSKÝ, F. *Pramenná heuristika křesťanské filosofie v Čechách a na Moravě*. Olomouc: tisk. Kníž. arcib. knih- a kamenotiskárna, 1916. Zvl. otisk z Vychovatelských listů.

² O počátcích dominikánského řádu u nás srv. JAKUBÍČKA, M. ID. Původ a počátky dominikánského řádu v našich vlastech. *Sborník historického kroučku [Vlasti]*, 1916, roč. 17, s. 210–216; ID. Původ prvních Dominikánů do naší vlasti. In *Pamětní spis k sedmistyletému výročí založení řádu*

13. století kvetoucí studium s dobrými lektory³, které bylo na žádost císaře Karla IV. roku 1347 generální kapitulou řádu v Bologni povýšeno na *studium generale*.

Proč Karel IV. inicioval toto povýšení pražského dominikánského studia na *studium generale*? Souvisí to s tím, že císař dosáhl od papeže Klementa IV., svého bývalého učitele a vychovatele⁴, svolení, aby univerzita, kterou měl založit v Praze o rok později, přesněji 7. března 1348, měla i teologickou fakultu. Jednalo se opravdu o mimořádné svolení a velké privilegium, neboť, jak píše církevní historik Jaroslav Kadlec, „avignonští papežové, zcela oddaní francouzským zájmům, žárlivě střežili teologický monopol pařížské Sorbonny“⁵. A právě za tím účelem, aby měl dostatečně kvalifikované vyučující pro teologickou fakultu nově zakládané univerzity, podporoval Karel IV. rozvoj studií řeholních řádů v Praze: vedle studia minoritů, augustiánů-eremitů, karmelitánů a cisterciáků se jednalo především o studium dominikánů. Nejlepší lektoři těchto řeholních studijních středisek se pak skutečně stali profesory na pražské teologické fakultě.⁶

Spojení mezi teologickou fakultou a dominikánským *studium generale* v Praze bylo ještě více utuženo 8. prosince 1383, kdy byla podepsána smlouva mezi pražskou univerzitou a blah. Rajmundem z Kapuy, generálním magistrem dominikánského řádu: podle ní bylo dominikánské *studium generale* přímo inkorporováno do univerzity.⁷

Ve druhé polovině 14. století a ještě na počátku 15. století můžeme tak najít české žáky sv. Tomáše Akvinského mezi lektory generálního studia při dominikánském konventu sv. Klimenta v Praze, kteří byli zároveň profesory na teologické fakultě pražské univerzity. Jmenujme z nich alespoň některé: Na

kazatelského 1216–1916. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna V. Kotrba, 1916, s. 24–38; KOUDELKA, V. Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter II. Die Männer- und Frauenklöster. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1956, vol. 26, s. 127–160.

³ Srv. KADLEC, J. Řeholní generální studia při Karlově univerzitě v době předhusitské. *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 1966, tom. 7, fasc. 2, s. 65.

⁴ Vlastním jménem se jmenoval Pierre Roger a pro nás je důležité, že byl velkým obdivovatelem sv. Tomáše Akvinského (srv. LAURENT, M.-H. Pierre Roger et Thomas d'Aquin. *Revue thomiste*, 1931, t. 36, s. 157–173). Tento svůj obdiv pro sv. Tomáše předal zřejmě i svému žákovi Karlovi IV. (srv. KOUDELKA, S. Tommaso, s. 349–350).

⁵ KADLEC, Řeholní, s. 63.

⁶ O povýšení studia u sv. Klimenta v Praze na *studium generale* a o jeho vztazích s pražskou univerzitou srv. JAKUBIČKA, M. D. Styky řádu kazatelského s Karlem IV. a pražskou univerzitou v XIV. věku. In *Pamětní spis*, s. 39–48; KOUDELKA, V. Karlova universita a dominikáni. *Filosofická revue*, 1948, roč. 16, č. 2–3, s. 82–91; KADLEC, Řeholní, s. 63–65; SPĚVÁČEK, J. *Karel IV. Život a dílo [1316–1378]*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1979, s. 203.276–277.373–379; ČERNUŠÁK, T. Dominikáni a pražská univerzita ve středověku. *Salve*, 2001, roč. 11, č. 2, s. 29–33.

⁷ Srv. KOUDELKA, V. Raimund von Capua und Böhmen. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1960, vol. 30, s. 206–213; KADLEC, Řeholní, s. 65–66; ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*. 2. vyd. Praha: Karolinum, 1993, s. 184.199–200.

prvním místě je to **Jan Moravec**, který studoval v Paříži, Oxfordu a na jiných školách. Sám Karel IV. prosebným listem z 10. srpna 1348 žádal papeže, aby byl Jan promován na mistra teologie.⁸

Pak je to zvláště **Mikuláš Biceps** (+1389/1390), mistr svobodných umění a teologie a děkan fakulty svobodných umění. Od velkého pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna, jehož byl Biceps osobním přítelem, máme svědectví o jeho hluboké zbožnosti a učenosti a také o tom, že byl jmenován blah. Rajmundem z Kapuy vikářem české dominikánské provincie v záležitosti řádové reformy: tomu však učinila konec jeho předčasná smrt. Máme od něho zachovaný jeho komentář ke čtyřem knihám Sentencí Petra Lombardského, *Super quattuor libros Sentenciarum Petri Lombardi*, který vyniká jasným stylem a velkou erudicí – samotný Mistr Jan Hus ho nazývá „*argumentator acutissimus*“ –, kde se Biceps často výslovně odvolává na sv. Tomáše a kde také již ostře polemizuje s Janem Viklesem.⁹

Svou učeností, reformním zápallem a přátelstvím s arcibiskupem Janem z Jenštejna je s Bicipsem duchovně sblížen další velký mistr, **Jindřich z Bitterfeldu** (+1404–1406). Z jeho spisů jmenujme alespoň dílo *De contemplatione et vita activa* a známý traktát o odpustcích *De anno jubileo*.¹⁰ Mistra Mikuláše Bicepse a Mistra Jindřicha z Bitterfeldu můžeme označit za nejvýznamnější dominikánské profesory a žáky sv. Tomáše Akvinského na pražské univerzitě předhusitské doby.

Od devadesátých let 13. století se na pražské univerzitě začíná prosazovat české reformní hnutí, šířící myšlenky už zmiňovaného anglického myslitele Jana Viklefa i s jeho radikálním realismem: šíření těchto myšlenek stojí, jak je známo, u kořene husitského hnutí. Zde je potřeba zdůraznit, že dominikánští mistři bystře a prorocky nahlédli nebezpečí těchto názorů a jasně proti nim vystoupili. Toto upozornění na nebezpečí národní katastrofy, jakou pak byla bezpochyby husitská rebelie, není nepodobné, a to bez všeho anachronismu, vystoupení

⁸ O Janu Moravcovi srv. KOUDELKA, V. Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter III. Bischöfe und Schriftsteller. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1957, vol. 27, s. 57–59; KADLEC, Řeholní, s. 67–68.

⁹ Srv. STEIN, E. Mistr Mikuláš Biceps, jeho osobnost historická a literární, doba, prostředí, význam. *Věstník Královské české společnosti nauk. Třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*, 1928, č. IV, s. 1–94; KOUDELKA, V. J. Heinrich von Bitterfeld O. P. (+ c. 1405), Professor an der Universität Prag. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1953, vol. 23, s. 17–18, pozn. 9; KADLEC, Řeholní, s. 70; DAŇHEL, M. heslo Mikuláš Biceps. In GABRIEL, J. (red.) *Slovník českých filozofů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1998 [dále SČF], s. 393.

¹⁰ Srv. STEIN, E. Mistr Jindřich z Bitterfeldu. *Český časopis historický*, 1933, roč. 39, s. 36–56. 259–296. 473–504; KOUDELKA, Heinrich, s. 5–65; KADLEC, Řeholní, s. 71–73.

českých tomistů proti marxismu-leninismu před tzv. Vítězným únorem (ale o tom bude řeč ještě později).

Zmiňovali jsme již polemiku Mistra Mikuláše Bicepse s viklefovskými názory. Z dalších dominikánských odpůrců Viklefa na pražské univerzitě musíme uvést Mistra **Jana Hübnera**, který roku 1403 vystoupil proti šíření viklefismu v Praze.¹¹ Byl to on, kdo sestavil z Viklefových spisů soubor 45 heterodoxních článků, který pak sehrál důležitou roli v procesu odsouzení Viklefova učení na Kostnickém koncilu, respektive na jeho osmém sezení 4. května 1415. Všem je známá kniha *Enchiridion symbolorum*, uváděná častěji podle jména svého prvního sestavovatele jako *Denzinger*¹², a i její nejnovější edice obsahují soubor 45 omylů Jana Viklefa¹³, jehož původcem je jeden z raných žáků sv. Tomáše Akvinského u nás, Mistr Jan Hübner.

Z dalších antiviklefovců nemůže být opomenut Mistr **Petr z Uničova**, profesor na artistické fakultě pražské univerzity a lektor teologie na dominikánském generálním studiu u sv. Klimenta. Odešel i do Kostnice, kde pracoval proti Husovi, jenž v něm viděl svého úhlavního nepřítele. Za své protiutrakvistické názory byl uvržen do vězení.¹⁴

II. Období od husitských válek do Bílé hory

Druhé období, období od husitských válek do Bílé hory, je dobou nepříliš radostnou, dobou prvního většího přetržení kontinuity učení sv. Tomáše Akvinského u nás. Husitské války způsobily totiž nejenom zánik výuky na pražské univerzitě, ale též zničení značné části české dominikánské provincie, která platila doslova krví za své antiviklefóvské a antihusovské postoje: provincie přišla o mnoho svých členů, které husité upálili a pobili, a také – s výjimkou konventu budějovického – o všechny své kláštery v Čechách. Pražský konvent sv. Klimenta byl zničen 8. srpna 1420 jako jeden z prvních pražských řeholních domů.¹⁵ Tamější generální studium bylo zřejmě zrušeno už dříve a přeneseno jinam:

¹¹ Srv. KADLEC, Řeholní, s. 74–75.

¹² Jedná se o Heinricha Josepha Dominika Denzinger (1819–1883), profesora novozákonní exegeze a pak dogmatiky na univerzitě ve Würzburgu, který v tomto městě roku 1854 vydal poprvé knihu *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt*. Od té doby se pod změněným názvem *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* dočkala až do současnosti 37 vydání, vždy doplňovaných a upravovaných. Poslední úpravy jsou dílem Petra Hünermanna. Srv. WALTER, P. heslo Denzinger, Heinrich Joseph Dominikus. In *Lexikon für Theologie und Kirche* [dále LfTK]. 3. völlig bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1995, Bd. 3, col. 99.

¹³ V současných edicích je to pod č. 1151–1195, ve starších edicích (do roku 1963) pod č. 581–625.

¹⁴ Srv. SEDLÁK, J. Počátkové kalicha. *Časopis katolického duchovenstva*, 1914, roč. 55, s. 315–322; KOUDELKA, Zur Geschichte III, s. 69–75; KADLEC, Řeholní, s. 77–78.

¹⁵ Srv. KOUDELKA, Zur Geschichte II, s. 139.

nemůžeme s jistotou říci kam, možná do Plzně či na Moravu¹⁶, jejíž dominikánské kláštery – s výjimkou kláštera uherskobrodského – zůstaly před husity uchráněny.

Po husitských válkách byla sice pražská univerzita císařem Zikmundem roku 1437 znovu uvedena do chodu, ale byla jen stínem zašlé slávy: ze všech jejích čtyř fakult byla obnovena pouze fakulta artistická, jejíž zaměření bylo navíc výrazně praktické, totiž učit budoucí městské písaře, učitele na městských školách apod. Speklativní metafyzické myšlení tak na ní přišlo zkrátka. To vše bylo ještě posíleno tím, že po počátečním společném působení utrakvistů a katolíků a také Čechů, Němců a Poláků stala se tato jednofakultní univerzita po roce 1462, kdy papež Pius II. zrušil platnost basilejských kompaktát, konfesijně výlučně utrakvistickou a národně výlučně českou.¹⁷ Tato situace přetrvávala až do Bílé hory. Též řeholní řády u nás, a tedy i řád dominikánský, byly tak zdecimované, že nebyly schopné vyvíjet nějakou vědeckou činnost.

Co se týká tomistického myšlení, je ovšem v tomto pustém období jedna světlá výjimka, i když nepřilíší velkého významu. V době poděbradské, tj. v letech 1450–1460, se v českých sbírkách objevuje relativně velký počet rukopisů tomisty Jeana le Tourneura, známějšího pod latinizovaným jménem **Joannes Versor**. Versor byl profesorem filozofie na pařížské univerzitě kolem poloviny 15. století. Nebyl velkým filozofem, ale dobrým pedagogem a plodným autorem, jehož spisy se v tehdejší době velmi rozšířily. Pražská utrakvistická univerzita patřila k těm institucím, které myšlenky pařížského tomisty ochotně přijaly a přejaly. Proč? Důvod mohl spočívat v tom, že Versor – a v tomto směru se rozcházel s učením sv. Tomáše Akvinského – byl galikanistou, tedy zastáncem učení o nadřazenosti světské moci, zvláště francouzské královské moci, nad mocí duchovní, čímž se blížil církevně-politickému smýšlení utrakvistů.¹⁸

III. Období baroka

K zvratu politickému, náboženskému a kulturnímu dochází u nás vítězstvím katolické strany v bitvě na Bílé hoře roku 1620. Následná doba, období baroka, byla spisovatelem Aloisem Jiráskem označena za období *temna*. Historická a kulturní bádání ukázala, jak je tento obraz pokřivený: Nejprve, na přelomu 19. a 20. století, byla vyzdvížena krása výtvarného umění českého baroku. Pak, v období mezi I. a II. světovou válkou, byla objevena krása české barokní literatury. A nakonec v současnosti zvláště studie profesora Dr. Stanislava Sousedíka¹⁹ ukázaly,

¹⁶ Srv. JAKUBIČKA, Styky, s. 48.

¹⁷ Srv. SOUSEDÍK, S. *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 21–22.

¹⁸ O osudech Versorových myšlenek u nás srv. *ibid.*, s. 22–28.

¹⁹ Mnohaletou badatelskou a publikační činností profesora Sousedíka o české barokní filozofii shrnuje jeho výše citovaná kniha *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*.

že tato doba byla plodnou i co se týká filozofie, zvláště srovnáme-li se suchopárným obdobím předbělohorským.

Katolická strana chtěla v českých zemích, které byly jakousi výspou v okolní nekatolické Evropě, vědomě ukázat svou duchovní a vědeckou převahu nad protestantským severem. Do našich zemí přišli zahraniční myslitelé, kteří vychovali domácí žáky a vytvořili myšlenkové systémy někdy evropského či světového ohlasu²⁰, jako byl například filozofický systém u nás působícího španělského jezuita Rodriga de Arriagy²¹ či díla některých skotistů, působících na františkánském studiu u Panny Marie Sněžné v Praze²².

Pro obnovu tomistického myšlení je pak důležité, že u sv. Jiljí v Praze, kam se dominikáni přestěhovali roku 1626, bylo brzy obnoveno dominikánské studium. Toto studium však dlouho zápasí s organizačními potížemi a k jeho vnitřní stabilizaci dochází až v padesátých a šedesátých letech 17. století, tedy v době, kdy se konečně dovršuje reforma české dominikánské provincie pod vedením belgického dominikána Gottfrieda Marquise, který se stal roku 1653 českým provinciálem. Tak generální kapitula řádu potvrzuje roku 1656 studium u sv. Jiljí v Praze jako generální studium. Tam se přednáší filozofie a spekulativní teologie podle zásad sv. Tomáše Akvinského.²³

Celkově ovšem musíme říci, že v barokním období zůstává tomistická filozofie a teologie, zvláště srovnáme-li ji s jezuitskou scholastikou a skotismem, poněkud na druhé koleji, a to nejenom v našich zemích, ale i v celé střední Evropě.²⁴ Projevuje se to v tom, že zmíněné generální studium u sv. Jiljí relativně málo publikuje²⁵ a také v tom, že dominikáni nemohou dlouho proniknout jako

²⁰ Srv. *ibid.*, s. 97–99.

²¹ Srv. *ibid.*, s. 100–138; SAXLOVÁ, T. – SOUSEDÍK, S. (Hrsg.) *Rodrigo de Arriaga (+ 1667). Philosoph und Theologe. Prag 25. – 28. Juni 1996*. Praha: Karolinum, 1998; PAVLINCOVÁ, H. heslo Rodrigo de Arriaga. In *SČF*, s. 16.

²² Srv. SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus – doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989, II. Scotismus a jeho ohlasy v českých zemích, s. 143–201; ID., *Filosofie*, s. 216–226.

²³ ORLICKÝ, M. J. Krátký přehled dějin české provincie dominikánské. In *Pamětní spis*, s. 62–63. Zřejmě nejobsáhlejší práci o pobělohorské obnově české dominikánské provincie je lektorátní práce V. KOUDELKY *Obnovení české provincie dominikánské za provinciála Bohumíra Marquise v 17. století*. Olomouc, 1947. Je však uchována pouze v původním strojopise, jehož vlastníkem je česká dominikánská provincie.

²⁴ Srv. SOUSEDÍK, *Filosofie*, s. 245.

²⁵ Vědomě jsme napsali „relativně málo publikuje“, neboť KOUDELKA, S. Tommaso, s. 351, s odvoláním na třetí svazek známého díla *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, píše, že v 17. a 18. století byli autory rukopisných či tištěných tomistických děl následující čeští dominikáni: Tomáš Eliáš Willinger (+1703), Augustin Adler (+1711), Norbert Schneider (+1711), Antonín Pfrenger (+1717), Reginald Lautterbach (+1720), František Kottol (Gottol) (+1722), Martin Schindler (+1722), Václav Oew (+1727), Albín Prödl (+1727), Cyprián Liesch (+1729), Albert Panhans (+1731), Vít Kahl (+1735), Lukáš Häller (+1739), Konštanc Lemmichen (+1740), Česlav Stixa (+1740), Tomáš Beran

profesoři na univerzity, a to pro odpor jezuitů, kteří je mají v té době ve svých rukou. Úspěšní byli až za Marie Terezie, kdy je na příkaz této císařovny jmenován roku 1760 profesorem tomistické dogmatiky na pražské univerzitě otec **Norbert Göpfert** a na olomoucké univerzitě otec **Ignác Světecký**.²⁶

I když tomistická tradice nedosahuje u nás v barokní době nějakého vynikajícího významu, jsou zde určité výjimky, které se vymykají průměru. Tou je určitě brněnský rodák **Cyril Riga** (1689–1758), který se v moravské metropoli nejenom narodil, ale v ní i zemřel a byl převorem tamějšího dominikánského konventu u sv. Michala. Proslavil se jako učený profesor na vídeňské univerzitě a později v Římě, kde se z něho stal samotný *theologus Casanatensis*.²⁷

Musíme ještě zmínit, že tomismus se v této době nepěstoval pouze u dominikánů, ale také v rámci piaristického řádu, jehož generální kapituly v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let 17. století rozhodly, aby filozofií a teologií vyučovanou na vyšších školách řádu byla filozofie a teologie tomistická. Tato nařízení se snažili uskutečňovat i čeští piaristé, a tak se od osmdesátých a devadesátých let 17. století až do roku 1725 objevují filozofické učebnice tomistického ražení publikované českými piaristy. Z nich jmenujme alespoň **Matyáše Jelínka** (1688–1720) a **Antonína Ignáce Walprechta** (1692–1747).²⁸

Od třicátých a čtyřicátých let 18. století pronikají do českých zemí stále intenzivněji myšlenky německého osvícence Christíana Wolffa (+1754), které vytěsňují z univerzit i řádových učilišť scholastiku. Filozofickou scénu katolických škol tak postupně ovládla tzv. eklektická filozofie, *philosophia eclectica*, tedy jakýsi filozofický „guláš“ bez vnitřní koherence (situace byla tedy ne nepodobná situaci současné).²⁹

(+1742) a Oswald Keller (+1742).

²⁶ Srv. KOUDELKA, V. Čeští bratři kazatelé. In *Dominikáni. Co jsou a co chtějí*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1941, s. 86–87.

²⁷ Patřil tedy k prestižnímu mezinárodnímu kolegiu dominikánských tomistických teologů, zřízenému na základě odkazu kardinála Girolama Casanate (1620–1700). Tento kardinál, který byl v posledních sedmi letech svého života bibliotékářem římské církve, odkázal dominikánskému řádu také svou přebohatou knihovnu. Srv. WALZ, A. heslo Casanate, Girolamo. In LfTK. Freiburg im Breisgau: Herder, 1958, Bd. 2, col. 962. KOUDELKA, S. Tommaso, s. 351, uvádí, že *theologi Casanatenses* byli i další čeští dominikáni, totiž Antonín Hoffman (1709), Vavřinec Brikner (1718) a Josef Pomněna (1754). O Cyrilu Rigovi píše stručně JEŘÁBEK, F. *Dějiny chrámu sv. Michala archanděla v Brně*. Brno: Redemptoristé, 1929, s. 53–54.

²⁸ O českých piaristických tomistech srv. SOUSEDÍK, *Filosofie*, s. 245–249.

²⁹ Srv. *ibid.*, s. 262–280.

IV. 19. a 20. století³⁰

V období po tzv. Velké francouzské revoluci si někteří katoličtí myslitelé uvědomují, že situace, kterou jsme právě naznačili, totiž situace, že se na katolických školách vyučuje filozofie, která je více či méně neslučitelná s Božím zjevením, je neudržitelná. V Itálii a ve Španělsku, tedy v zemích, kde tomistická tradice nebyla nikdy zcela přerušena, vzniká tedy obrodné hnutí usilující o návrat k nauce sv. Tomáše Akvinského. Toto hnutí ze skromných počátků stále více sílí, až vrcholí vydáním encykliky papeže Lva XIII. *Aeterni Patris* v roce 1879: tato encyklika byla tudíž určitým vyvrcholením předchozího vývoje a zároveň se stala, jak je dobře známo, počátkem a povzbuzením k novému rozvoji tomismu.³¹

Zmiňované obrodné tomistické hnutí zasáhlo české země poměrně pozdě – dlouho zde převládá eklektická filozofie –, ale na druhé straně se začíná projevovat už před vydáním encykliky *Aeterni Patris*. Zde náleží čestné místo pionýru **Josefu Pospíšilovi** (1845–1926), rodákovi z Velkého Meziříčí na Moravě. Přednášel fundamentální a dogmatickou teologii na bohosloveckém učilišti v Brně, ale brzy pochopil, že studium teologie je bez filozofického základu nemožné, a tak od roku 1876 začal učit základy aristotelsko-tomistické filozofie. Nejprve přednášel podle cizích učebnic, ale již roku 1883 vydal první díl své knihy *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*, kterou později, roku 1897, doplnil o kosmologii. Pospíšilovu dílu se dostalo mimořádného ohlasu jak od Akademie sv. Tomáše Akvinského v Římě, jejímž členem se stal, tak například od T. G. Masaryka, který v časopise *Atheneum* napsal: „... pokládáme jej za jeden z nejlepších spisů české filosofické literatury vůbec.“³² Pospíšil nebyl jen filozofickým autorem, ale i teologickým: vydal dogmatické traktáty *O Bohu vtěleném* (1922), *O Bohu jednom*

³⁰ Celkově o vývoji novotomismu v našich zemích v 19. a 20. století pojednávají SKALICKÝ, K. *Katolická filosofie a teologie, zvláště tomistická, v české společnosti XIX. a XX. století*. In *Slovo a naděje*. Řím: Křesťanská akademie, 1978. Ed. Studium, sv. 28, s. 45–79; SOUSEDÍK, S. *Tschechoslowakei*. In CORETH, E. – NEIDL, W. M. – PFLIGERSDORFFER, G. (Hrsg.) *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz: Styria, 1988, s. 837–845; SKALICKÝ, K. *Katolické filosoficko-teologické myšlení 19. a 20. století*. *Teologické texty*, 1998, roč. 9, č. 6, s. 189–191; PIKHART, M. *Český novotomismus od vydání encykliky Aeterni Patris do 50. let XX. století*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2000. Ed. Prométheus, sv. 38; GABRIEL, J. – PAVLINCOVÁ, H. – ZOUHAR, J. *Česká filosofie mezi dvěma světovými válkami*. Náčrt. 1. vyd. Brno: Vydavatelství Masarykovy univerzity, 2001, s. 44–49.

³¹ O tomto novotomistickém hnutí před encyklikou *Aeterni Patris* a po ní existuje bohatá literatura: srv. např. KRATOCHVIL, J. *Novoscholasticismus*. Brno: Vychovatelské listy, 1930. Zvl. otisk z Vychovatelských listů; LIVI, A. *Il movimento neotomista*. In LIVI, A. – FABRO, C. – OCÁRIZ, F. – VANSTEENKISTE, C. M. J. *Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'enciclica „Aeterni Patris“*. Milano: Ares, 1979, s. 19–49.

³² Cit. in SKALICKÝ, K. *Katolická filosofie*, s. 58.

podle přirozenosti (1923), *O Bohu Stvořiteli* (1923) a *O Bohu trojjediném podle osobnosti* (1924) a knihu *Co jest Církev?* (1925).³³

Z první generace novodobých tomistů u nás musíme ještě zmínit alespoň pražského gymnaziálního profesora **Václava Hlavatého** (1842–1910), který v roce 1885 vydal svůj *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského* (důležité je, že v jejím úvodu byl otištěn český překlad encykliky *Aeterni Patris*)³⁴; dále rajhradského benediktina **Pavla Josefa Vychodila** (1862–1938), překladatele Aristotelových spisů a autora díla *Apologie křesťanství* (díl I: 1893, díl II: 1897)³⁵, a konečně „obráceného“ herbatiána, profesora filozofie na pražské teologické fakultě a premonstráta **Eugena Kadeřávka** (1840–1922), který svou bohatou publikační činností dovršil vydáním třídílného kursu všech filozofických disciplín *Soustava filosofie křesťanské čili aristotelsko-tomistické* (1919–1920). Jednalo se ovšem, jak píše profesor Stanislav Soušedík, o „závěrečné slovo zakladatelské generace neoscholastické filozofie v českých zemích“³⁶.

Z novější generace českých tomistů je třeba uvést **Josefa Kratochvila** (1882–1940), který získal doktorát z filozofie na Papežské gregoriánské univerzitě v Římě a byl pak knihovníkem Zemské knihovny v Brně a profesorem dějin filozofie na pražské teologické fakultě. Byl plodným spisovatelem: jeho knihy jsou převážně učebnicového charakteru nebo se týkají dějin filozofie, jak je tomu v případě známého čtyřsvazkového díla *Meditace věků* (1927–1932).³⁷

Dalším významným myslitelem je **Jaroslav Beneš** (1892–1962), který vyučoval filozofii na pražské teologické fakultě. Určitého ohlasu i za hranicemi našich zemí dosáhl jeho spis z dějin středověké filozofie *Valor possibilium apud S.*

³³ Srv. VYCHODIL, P. J. *Josef Pospíšil. Životopis*. Brno: Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje, 1928; GABRIEL, J. heslo Josef Pospíšil. In SČF, s. 469–470.

³⁴ Srv. PAVLINCOVÁ, H. heslo Václav Hlavatý. In SČF, s. 178.

³⁵ Srv. GABRIEL, J. heslo Pavel Josef Vychodil. In SČF, s. 630.

³⁶ „...das Schlußwort der Gründergeneration der neuscholastischen Philosophie in den böhmischen Ländern.“ SOUSEDÍK, Tschechoslowakei, s. 839.

³⁷ Srv. ŠTURSA, A. (ed.) *Filosofický sborník věnovaný moravskému filosofu Dru Jos. Kratochvilovi k 50. narozeninám*. Brno: Barvič & Novotný, 1932; GAJDOŠ, A. (usp.) *Moravský filosof PhDr. Josef Kratochvil*. Brno, 1941; VALÁŠEK, E. Josephus Kratochvil: il pioniere della filosofia moderna in Cecoslovacchia. In *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III. L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981. Studi tomistici, 12, s. 418–421; MÁCHA, K. *Philosophia perennis*. K stoletému výročí narození Josefa Kratochvila. Studie (Řím: Křesťanská akademie), 1982, č. 81 (III/1982), s. 219–244; GABRIEL, J. – KUBÍČEK, J. (usp.) *Nad Meditacemi věků. Sborník k 110. výročí narození Josefa Kratochvila*. Brno: Masarykova univerzita – Státní vědecká knihovna, 1992; GŁOMBIK, Cz. *Český novotomismus třicátých let. Iniciativy, kulturní kontext, polemiky*. Přel. V. Burian. Olomouc: Votobia, 1995, s. 109–141; GABRIEL, J. heslo Josef Kratochvil. In SČF, s. 303–305.

Thomam, Henricum Gandavensem, B. Iacobum de Viterbio (Piacenza, 1926–1927). Z jeho dalších děl zmiňme aspoň knihu *René Descartes či Tomáš Akvinský?* (1935).³⁸

V tomto období novější generace se ovšem tomistické hnutí soustřeďuje při olomouckém dominikánském klášteře. Česká dominikánská provincie, obnovená právně roku 1905 blah. Hyacintem M. Cormierem, generálním magistrem řádu, a duchovně obnovená hlavně pod vedením provinciála Odilona Pospíšila³⁹, začala vydávat i své intelektuální plody, připravené studiem některých otců na Angelicu v Římě a ve francouzském Le Saulchoir.⁴⁰

Jména českých dominikánských tomistů, kteří měli velký vliv na celý život Církve v Československu, jsou dobře známá. Je to otec **Silvestr Brait** (1898–1962), zakladatel a redaktor revue pro duchovní život *Na hlubinu*⁴¹, autor knihy *Církev* (1946) a mnoha jiných spisů.⁴² Dále otec **Metoděj Habáň** (1899–1984), zakladatel a redaktor *Filosofické revue*⁴³, autor *Psychologie* (1936) a mnoha jiných knih a článků,⁴⁴ otec **Reginald Dacík** (1907–1988), autor populárních, a přitom solidních a hlubokých teologických kompendií (*Věrouka pro laiky*, 1936–1941; *Mravouka*, 1946; *Prameny duchovního života*, 1947),⁴⁵ a další otcové.

Vedle časopisů vydávali olomoučtí dominikáni i knihy ve své edici *Krystal*. Zde byl též v letech 1937–1940 vydán český překlad Teologické summy sv. Tomáše Akvinského pod vedením Otce **Emiliána Soukupa** (1886–1962)⁴⁶. Dílo je to monumentální a obdivuhodné, i když byla poněkud nešťastně zvolena zásada, že

³⁸ Srv. PAVLINCOVÁ, H. heslo Jaroslav Beneš. In SČF, s. 34.

³⁹ Srv. BLAISE, A. P. *Odilo Pospíšil*. Olomouc: tisk. Lid. závody tiskařské a nakladatelské, 1935. Vítězové, roč. II, sv. 6.

⁴⁰ O dominikánských novotomistech novější generace pojednává souhrnně GŁOMBIK, Český.

⁴¹ Srv. NEKVINDA, L. *Na hlubinu. Bibliografie revue pro duchovní život*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2000. Ed. Prométheus, sv. 39.

⁴² Srv. ROTREKL, Z. *Skrytá tvář české literatury*. Brno: Blok, 1991, s. 28–31; KAŠIČKA, Z. *Otec Brait*. *Životopis olomouckého dominikána 1898 – 1962*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 1993; NEKVINDA, L. (ed.) *Silvestr M. Brait 1898 – 1962. Příspěvek k českému tomismu*. 1. vyd. Hradec Králové: Ústav filosofie a spol. věd Pedag. fakulty Vysoké školy pedag., 1998. Ed. Prométheus, sv. 14; PAVLINCOVÁ, H. heslo Silvestr Maria Brait. In SČF, s. 51–52; SCHMIED, M. *Život S. M. Brait*. OP. *Salve*, 2001, roč. 11, č. 3, s. 28–42.

⁴³ Srv. PAVLINCOVÁ, H. *Filosofická revue 1929–1948. Bibliografie časopisu olomouckých dominikánů*. Praha: Filosofia, 1994.

⁴⁴ Srv. *Jsmetotíž v Jeho rukou, my i naše slova. Sborník k 10. výročí úmrtí otce Metoděje Habáně OP*. Praha: Krystal OP, 1994; PAVLINCOVÁ, H. heslo Metoděj Habáň. In SČF, s. 151–152; MUSIL, J. V. (red.) *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899 – 1984) – jak jsme ho znali. Sborník příspěvků ze vzpomínkového semináře k životním výročím v roce 1999*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2000.

⁴⁵ Srv. ROTREKL, *Skrytá*, s. 44–48; PAVLINCOVÁ, H. heslo Reginald Dacík. In SČF, s. 94.

⁴⁶ Srv. PAVLINCOVÁ, H. heslo Emilián Soukup. In SČF, s. 527–528.

každé latinské slovo Summy má být doslova přeloženo do češtiny: překlad je tak nečeský a někdy těžko srozumitelný. Jedním z největších počinů českých dominikánských tomistů bylo pak svolání mezinárodního tomistického kongresu do Prahy, který se konal 6. – 8. října 1932.⁴⁷

Slibný rozvoj tomistického myšlení u nás byl rázně ukončen komunistickým pučem v roce 1948, jehož důsledkem bylo drastické uzavření klášterů roku 1950. Jak jsme již naznačili výše, v době, kdy se schylovalo k této národní tragédii, byli čeští žáci sv. Tomáše Akvinského těmi, kdo soustavně upozorňovali na nebezpečí a omyly marxismu-leninismu. Tato jejich činnost je o to záslušnější, že ostatní nemarxistická česká filozofie – až na jednu výjimku – nic podobného neučinila. Ze všech počinů v tomto směru uveďme alespoň knihu dominikána **Antonína Čaly** (1907–1984) *Marxismus v myšlení a životě* (1947).⁴⁸ Její autor, jakož i další čeští žáci sv. Tomáše, museli svůj křesťanský a antimarxistický postoj zaplatit vězením.

I v období komunistické pouště vykvetly tajně některé květiny tomistického myšlení, jako byla trojsvazková antropologie *Člověk* (1970–1971) od **Dominika Pecky** (1895–1981), která vyšla v exilu v Římě,⁴⁹ a samizdatový několikasvazkový *Kurs aristotelsko-tomistické filosofie* od **Miloslava Skácela** (1914–1974)⁵⁰. Svým významem přesahuje hranice naší země monumentální spis *Metafisica della sostanza* (Bologna, 1991) od otce **Tomáše Týna** (1950–1990). Její autor, který vstoupil do dominikánského řádu v exilu a byl pak profesorem morální teologie na dominikánském studiu v Bologni, následoval svého milovaného mistra, sv. Tomáše Akvinského, nejenom svou hlubokou naukou, ale také a především svatostí svého života. Při svém kněžském svěcení papežem Pavlem VI. v Římě roku 1975 nabídl svůj život Bohu jako smírnou oběť za svobodu Církve v tehdejší Československu. Bůh tuto oběť přijal a otec Týn umírá 1. ledna 1990 na rakovinu. V současnosti se podnikají první kroky směřující k jeho beatifikaci.⁵¹

⁴⁷ O tomto kongresu píše podrobně GLOMBIK, *Český*, s. 20–50.

⁴⁸ Srv. PAVLINCOVÁ, H. heslo Antonín Čala. In SČF, s. 75–76.

⁴⁹ O D. Peckovi srv. FALKENHAUER, F. (red.) *Dominik Pecka 1895–1945. Sborník k padesátinám*. Brno: Student. apoštolát brněnské diecése, 1945; ROTREKL, *Skrytá*, s. 98–110; Portrét: Dominik Pecka. *Dialog – Evropa XXI*, říjen 1992, roč. 3, č. 2, s. 18–25 [soubor článků o D. Peckovi a od něho]; JEMELKA, P. Příroda, technika a člověk v díle Dominika Pecky. *Filosofický časopis*, 1996, roč. 44, č. 6, s. 937–942; GRYGAR, J. Dominik Pecka jako popularizátor filosofie a teologie. *Universum*, jaro 1996, č. 20, s. 46–48. Sám D. Pecka vylíčil svůj život v autobiografických knihách *Z deníku marnosti*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1993, a *Starý profesor vzpomíná. Vlastní životopis*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996.

⁵⁰ Srv. PAVLINCOVÁ, H. heslo Miloslav Skácel. In SČF, s. 511–512.

⁵¹ Srv. *Bollettino di S. Domenico*. LXXI–1990, pp. 21–22; 51; 109–110; MAČEK, P. – K.: P. Tomáš Týn OP – oběť života za svobodu Církve u nás, in *Světlo*. 41/99 (1999), p. 13.; A dieci anni dalla scomparsa del P. Thomas Tyn. in *Dominicus*. 2/2000, p. 85; RISO, P.: P. Thomas tyn, il domenicano che al

Z českých exilových myslitelů tomistického ražení nemůžeme opomenout teologa **Vladimíra Boublíka** (1928–1974), profesora fundamentální teologie na Lateránské univerzitě v Římě a děkana tamější teologické fakulty. Je autorem četných knih a článků, publikovaných v časopisech *Divinitas*, *Divus Thomas* a jiných, které jsou psány převážně italsky a z nichž se část začíná nyní vydávat v českém překladu. Jeho zájem byl především zaměřen na hluboké tajemství predestinace, jemuž věnoval svou doktorskou tezi (*La predestinazione. San Paolo e Sant'Agostino*. Řím, 1961) a jiné studie, a na témata fundamentální teologie, jak vyplývala z jeho vyučování na Lateránské univerzitě a jimž věnoval například svůj spis *L'azione divina „praeter ordinem naturae“ secondo S. Tommaso d'Aquino. Filosofia del miracolo* (Řím, 1968). Také význam Mons. Boublíka, stejně jako otce Týna, přesahuje náš místní rámec.⁵²

K současným žijícím českým žákům Andělského učitele na poli filozofickém patří profesor **Stanislav Sousedík** (*1931), z jehož bohaté publikační činnosti má pro nás význam – vedle již zmiňovaných prací z dějin české barokní filozofie – jeho jasný úvod do četby sv. Tomáše Akvinského *Jsoucnost a bytí* (1992; obsahuje také překlad Tomášova opuscula *De ente et essentia*) a jeho snaha o navázání dialogu se soudobým směrem analytické filozofie⁵³; dále **Karel Šprunk** (*1928), velký obdivovatel francouzského tomistického filozofa Jacquesa Maritaina (v roce 1993 založil Českou společnost Jacquesa Maritaina), který má především velké zásluhy na poli překládání filozofické literatury⁵⁴; **Jiří Fuchs** (*1947), zakladatel a redaktor kritického časopisu *Distance*, který se soustřeďuje především na noetickou problematiku hodnoty poznání; doktor **Roman Cardal** (*1965), který přednáší filozofii na pražské Katolické teologické fakultě a je autorem výborné učebnice filozofické teologie *Bůh ve světle filosofie* (2001), a další. Ze současných českých tomistických teologů jmenujme profesora **Václava Wolfa**

momento dell'ordinazione sacerdotale ha offerto la sua giovane vita per la libertà delle Chiese dell'Est. in *Osservatore Romano*. 11. novembre 2000.; CARDAL, R. Abelard v interpretaci T. Týna. *Distance*, 2001, roč. 4, č. 1, s. 30–41.

⁵² Srv. ARTIGAS, L. Un'esistenza teologica: Vladimír Boublík. *Divinitas*, 1975, an. 19, fasc. 1, s. 89–108; MÁCHA, K. heslo Vladimír Boublík. In SČF, s. 49–50; SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (přípr.) *Česko-římský teolog Vladimír Boublík. Symposium k jeho nedožitým 70. narozeninám*. 25. – 26. listopadu 1998. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 1999. Studie Teologické fakulty Jihočeské univerzity, sv. 9.

⁵³ Srv. ŠPRUNK, K. Český filozof Stanislav Sousedík. *Teologické texty*, 1992, roč. 3, č. 5, s. 193; ID. heslo Stanislav Sousedík. In SČF, s. 529–530.

⁵⁴ Srv. SOUSEDÍK, S. K výročí dr. Karla Šprunka. *Filozofický časopis*, 1995, roč. 43, č. 2, s. 330–332; ID. heslo Karel Šprunk. In SČF, s. 571.

(*1937), dogmatického teologa, a dominikana docenta **Alberta Beneše** (*1949), morálního teologa.

Jak jsme se pokusili ukázat naším pojednáním, tito současní čeští žáci sv. Tomáše Akvinského nezačínají od nuly, nýbrž navazují na dlouhou tomistickou tradici u nás. Tato tradice byla sice někdy přerušována, ale na druhé straně dosáhla ve svých představitelích dobrých a někdy i výjimečných intelektuálních plodů. Nebylo však správné navazovat na tyto předchozí české tomistické myslitele přímo: vždyť oni sami nám svým příkladem ukazují na to, že pravá obnova nauky sv. Tomáše Akvinského u nás může nastat tehdy, obrátíme-li se k světovým tomistickým střediskům a budeme odtud čerpat. A k tomu nám jistě může napomoci i česká sekce Mezinárodní společnosti Tomáše Akvinského (SITA).

TOMÁŠOVO POJETÍ BOHA VZHLEDEM K SOUČASNÉ FILOSOFII

Pokud chceme hovořit o Tomášově koncepci Boha vzhledem k současné filosofii, musíme nejprve alespoň orientačně vymezit, jak o Bohu hovoří tento středověký myslitel a jakou povahu mají reflexe o Bohu ve filosofii současné. Tomášovo pojetí Boha má „dvě tváře“. Ta první je filosofická a ta druhá teologická. Obě tato pojetí spolu úzce souvisí. Teologická vize Boha vyrůstá z racionální reflexe nad Zjevením. Tomáš kultivuje filosofii právě s výhledem k teologickému horizontu skutečnosti, ale ponechává jí vlastní autonomii, která se projevuje v tom, že jí nelze upřít vlastní předmět a metodu nezávislé na teologii. Teologické myšlení se dokonce dostává do pozice závislosti na filosofii, protože filosofie se ukazuje být jedním z jejích konstitutivních momentů. Pro Tomáše platí metodologická nadřazenost filosofie nad teologií. Teolog z Aquina organizuje své myšlenkové postupy v často nenápadných, přece však lehce zviditelnitelných sylogismech, v nichž premisu major tvoří určitá filosofická pravda a v premise minor se objevuje pravda víry. Z této konstelace antecedentů pak plyne teologický závěr. Tvrdí-li Kristus „já a Otec jsme jedno“, jde o pravdu víry. K ní může přistoupit filosofická pravda o jednotě jakožto o transcendentální proprietě jsoucna. Výsledkem je teologická konluze, v níž se nám odhaluje, že Kristus a Otec jsou jedno v samotném bytí, že se jedná o jednu Bytost. Na právě uvedeném příkladu si lze uvědomit, že teologie reprezentovaná závěrem teologického sylogismu se nikdy nemůže ustavit bez filosofie a Tomáš si toho byl velice jasně vědom. Jeho teologické pojetí Boha stojí proto na víře a na filosofii.

V rámci čistě filosofického diskurzu o Bohu můžeme u Tomáše rozlišovat pět základních tematických oblastí. Na prvním místě tu jde samozřejmě o dokazování existence Boha. Pak přichází na pořad reflexe problém Božích atributů, problém vztahu Bůh – svět (což je víceméně otázka Boží transcendence) a problém stvoření. Pátou, neméně důležitou tematickou oblastí je kritická reflexe nad možnostmi našeho poznávání Boha.

Co se týče pojetí Boha v současné filosofii, netroufal bych si v tak krátkém čase, který máme k dispozici, podat nějaké jeho vyčerpávající vymezení. Snad je ale dobré načrtnout základní demarkační linii, která bude oddělovat filosofické proudy nerealistické (např. transcendentalistické) od proudů realistických. Nerealistické filosofie samozřejmě přímo kontrastují s Tomášovou filosofií a teologií, tedy nutně i s jeho pojetím Boha. Naopak směry realistické mohou harmonicky navazovat na Tomášovo dědictví, i když to ne vždy činí.

Chceme-li srovnávat výše ohlášené koncepce, bylo by zapotřebí zkoumat, jak se jednotlivé filosofie dneška staví k oněm pěti zmíněným problémovým

okruhům, které charakterizují Tomášovo filosofické pojetí Boha. Musíme si uvědomit, že současná filosofie nevyrostla na zelené louce, ale že v mnohém navazuje na dědictví filosofie moderní, za jejíhož zakladatele se považuje René Descartes. Víme, jak se tento francouzský myslitel konfrontuje např. s první tematickou oblastí, tj. s problémem dokazování existence Boha. Descartes je racionalista a v základní intenci chce být bezesporu realistou. *De facto* je ovšem idealista, protože předmětem myšlení u něj není objektivní skutečnost, ale idea myslí. Ne náhodou, ale právě pro tento zmíněný aspekt jeho myšlení preferuje ontologický důkaz Boží existence. Extramentální skutečnost má totiž v jeho očích příliš problematickou povahu, že o ní nelze opírat nějaký jistý důkaz existence Boha. Proto zcela zákonitě tíhne ke konstrukci ontologického důkazu, který čerpá svoji jistotu z analytických pojmových vztahů.

Některé směry současné filosofie v sobě nesou dědictví novověkého empirismu a v závislosti na něm se také staví k dokazování existence Boha. Buď zde propadají absolutní skepsi, anebo se sice o jakýsi důkaz pokoušejí, ale ne s příliš dobrými vyhlídkami na úspěch. Sám zakladatel britského empirismu John Locke se navzdory své teorii poznání pokouší o konstrukci kauzálního důkazu existence Boha, ale v kontextu jeho filosofie je to naprosto nepřipustné. Otec britského empirismu není ještě příliš radikální. Jeho myšlení obsahuje jisté relikty realismu. Teprve Hume si uvědomil dosah empiristických tezí alespoň v tom, že prohlásil jakékoliv filosofické dokazování existence Boha za nemožné. V jeho myšlení ztrácejí obecné pojmy kontakt s realitou, klasické filosofické kategorie typu substance a kauzality přestávají reflektovat strukturu skutečnosti.

Kant, další základní kámen mnohých současných filosofických směrů, transponuje nutnostní dimenze, které pro klasické myšlení kvalifikují samotnou realitu, do lidského myšlení. Po koperníkánském obratu se teoretická cesta k Bohu uzavírá a zbývá se vydat už jen po cestě praktické. Boha dosahujeme prostřednictvím etického postulátu. Pokud jde o Hegela, bez něhož není velká část současné filosofie vůbec myslitelná, je známo, že nerozlišuje logiku od ontologie a tak samozřejmě i on preferuje ontologický (= logický) důkaz existence Boha. Ani existencialistické myšlení se v otázce Boha nedostává do blízkosti Tomášova pojetí. Ti existencialisté, kteří si zachovali smysl pro transcendentní skutečnost, odmítají tradiční scholastickou metodu k jejímu dosažení. Existenci Boha podle nich nelze dokazovat nejen proto, že se obecné pojmy zcela mívají s konkrétní historickou realitou, ale i proto, že každé dokazování kontrastuje s osobními kvalitami víry, důvěry a podřízení. Dokázat Boha je svatokrádež (Marcel), či dokonce rouhání (Frankl). Je jisté, že dnešní filosofie, nakolik participuje na základních omylech novověké filosofie (racionalismus-idealismus, empirismus, transcendentalismus, dialektika atd.), stojí v příkrém kontrastu s Tomášovým pojetím Boha.

Jak Tomáš dokazuje existenci Boha, není třeba připomínat. Připomeňme ale jednu věc – důkazy, které předkládá v obou svých Sumách a v Prologu k evangeliu sv. Jana, trpí jistou logickou zanedbaností. V jeho době byla totiž existence Boha všeobecně přijímána, takže neexistovala takřikajíc nějaká silnější poptávka po dokonale vypracovaném důkazu na tomto poli. Proto Tomáš pouze načrtává a nastiňuje. Zde se tudíž otevírá velická oblast působnosti pro všechny současné realistické filosofické směry, které by měly svými prostředky Tomášovo dědictví rozvinout. Sem spadá úkol tzv. rigorizace. Co tím míníme? V souvislosti s tím, co jsme řekli o logické nevypracovanosti Tomášových důkazů, se jedná o snahu dovést Tomášův náčrt do nezvratitelné podoby. Žádná realistická filosofie by neměla na řešení této nelehké úlohy abdikovat.

Kritická reflexe nad našimi možnostmi poznávat Boha patří k silným stránkám Tomášovy filosofie. Vyhýbá se úskalí, které do značné míry ovládá moderní filosofickou scénu, totiž antimetafysickému agnosticizmu. Do něj upadají ti myslitelé, kteří se nedokázali vypořádat s empiristicko-nominalistickou zátěží. Z takových předpokladů nemůže než plynout volba negativní teologie – o Bohu nelze pozitivně hovořit, protože je absolutně přesažný vůči našemu světu (*der ganz Andere*), nemůžeme mu smysluplně, nemetaforicky přisoudit žádný kladný predikát. Tomášovi je takový postoj k Bohu znám a proto se s ním snaží vyrovnat. Při prvním zkoumání vyhlíží negativní teologie velmi sympaticky, působí skromně a poučeně. Vždyť Bůh je absolutní a svět relativní, Bůh je Stvořitel a svět svořený. Obě skutečnosti se tedy radikálně liší, přechod ze světa k Bohu je pro nás uzavřen. Všechny lidské myšlenkové obsahy pocházejí z oblasti relativního světa, který není ztotožnitelný s nerelativním-absolutním Bohem. To je myšlenkové pozadí, které vede některé autory k zastávání skepse ohledně atributů Boha, ohledně jejich poznatelnosti čistě filosofickou cestou. Tomáš ovšem dobře věděl, že je tato cesta teoreticky neprůchodná. Nahlížel, že kdyby byl Bůh totálně jiný než náš svět (nazvěme tento postoj *teorií totální alterity*), pak by v lůně samotného světa sídlila neodstranitelná kontradikce (tj. svět by nebyl a nebyl by ani možný). Neboť jestliže svět a Bůh jsou dva termíny nemající nic společného a jsou tudíž totálně jiní, pak mezi nimi není a nemůže být žádný reálný vztah, protože dva termíny, které spolu nemají nic společného, postrádají jakýkoli základ (fundament) reálného vztahování. Jestliže ale mezi světem a Bohem není žádný reálný vztah, pak mezi těmito dvěma skutečnostmi není ani kauzální závislost (ta je jednou z forem reálného vztahu). To znamená, že teorie totální alterity je rozporná, protože implikuje absolutnost světa, který prokazatelně obsahuje relativní momenty (mnohost a dění). Z řečeného plyne, že Boha a svět nelze koncipovat na způsob dvou absolutně rozdílných entit. Kdyby tomu tak bylo, nešlo by ani tvrdit existenci Boha. „Kategorii“ existence si vytváříme v kognitivním kontaktu s naším světem, takže při platnosti teorie totální alterity je zapovězeno aplikovat ji na zcela jinou skutečnost Boha. Tím jsme upozornili na

základní problém negativní teologie, která se ve své čisté podobě hroutí pod rozporem. Tomáš Akvinský si zmíněné souvislosti jasně uvědomoval a proto zdůrazňuje, že každá negace má svůj fundament v afirmaci, což pro pojednávané téma znamená, že pokud chceme o Bohu něco negovat, tak o něm musíme zároveň něco pozitivního poznávat.

Dalším úskalím, o něž se tříští některé současné filosofické proudy, jsou určité formy antropomorfismu, které se objevují například v rámci tzv. křesťanského existencialismu. V základě tohoto postoje stojí přesvědčení o velmi blízké podobnosti člověka a Boha. Vyznavači křesťanského existencialismu se nezdělají přisuzovat Bohu predikáty, které mu prý náleží z titulu jeho příbuznosti s lidskou osobou. Bůh je blízký lidem už tím, čím je. Strnulá metafysická podoba Boha prý musí být nahrazena dynamickou tváří Osoby, s níž se setkáváme v konkrétních historických událostech. K čemu jsou spekulace o nadsvětné transcendenci Boha, když žijeme v imanenci pozemských skutečností? Živý Bůh trpí stejně jako my, mění se stejně jako my, touží a zápasí, je „solidárně“ limitovaný a bezmocný. Odstraněním metafysiky se odstraňují i kritické bariéry, které brání vstupu svévolných výpovědí do oblasti rozumně zajištěných filosofických závěrů o Bohu. Nevraživost existencialistů vůči metafysice je bohužel vydává všanc nespoutané libovůli, která se více ohlíží na náladu doby než na požadavky pravdy. Antropomorfizace Boha se rovná relativizaci Absolutna, tedy čiré kontradikci.

Tomáš Akvinský se vyhýbá oběma přehnanostem (negativní teologie, antropomorfizace) a volí střední cestu analogie. Analogie je logický nástroj umožňující pozitivní vypovídání o Bohu a přitom zohledňující závratnou jinost Boha ve srovnání s naším světem. Ve světle analogie se ukazuje, že svět je podobný a nepodobný Bohu zároveň, přičemž aspekt nepodobnosti jednoznačně dominuje. Analogický predikát je přisouditelný jak omezeným skutečnostem našeho světa, tak i Bohu. Analogický atribut tedy snese jak podmínky relativna, tak podmínky Absolutna, neztrácí v proměnných situacích svoji základní identitu, ale mění se pouze modálně, pouze ve způsobu svého uskutečnění. Základní podobnost světa a Boha je zajištěna ontologickými dimenzemi esence a existence. Jakákoliv skutečnost světa je něčím určitým, je ustavena esencí a existencí a to samé platí i pro Absolutno. V tomto ohledu jsou na tom Bůh a svět stejně. Nesmíme ovšem zapomenout, že zmíněná stejnost je proniknuta hlubokou nestejností. Zatímco v omezeném jsoucnu se esence a existence reálně liší, v Absolutnu se slévají v naprostou identitu. Jak jsme již řekli, zachycuje Tomáš tuto podobnost v nepodobnosti prostřednictvím analogie.

Tomášovo pojetí Boha se dostává do sporu s některými proudy současné filosofie i v tom, jaké atributy lze Bohu přisoudit a jaké nikoliv. Tomášova pozice zastává nutnost reflektování se Absolutna v relativnu. Svět, v němž žijeme, odráží podle Tomáše dokonalosti svého Tvůrce, Bůh se ve světě zrcadlí. Jak je to možné?

Jen tak, že se ve světě omezeným (závislým) způsobem realizuje to, co je *de jure* nezávislé a neomezené. Patří sem tzv. transcendentální určení, které sice současná filosofie vypustila ze zřetele, ale v nichž Tomáš vidí cestu k dosažení Boha. Jde např. o jsoucno, jednotu, dobro, pravdu atd., které se rozpínají do všech regionů jsoucího a tak slouží jako pojítka všech skutečností. Mimo jsoucno a jeho propriety (transcendentálie) se nachází jenom nicota, ale ta nijak neomezuje, právě proto, že je ničím. Čili jsoucno je společně se svými proprietami *de jure* neomezené, ačkoliv se v nám známém světě *de facto* realizuje omezeně. Když se tedy tyto hodnoty ve světě uskutečňují limitovaným způsobem, nejde o jejich původní realizaci. A to Tomáš velice dobře nahlíží. Ontologická analýza skutečnosti, která je vedena přes transcendentální určení, vrcholí v potvrzení existence Boha. Proto Tomáš v této souvislosti jasně rozlišuje *modus limitatus perfectionis*, tj. omezený způsob uskutečnění nějaké dokonalosti, a *perfectio ipsa*, tj. samotnou dokonalost v její původní podobě.

Rád bych zájemce o téma upozornil na Tomášův brilantní 13. článek první části Teologické sumy věnovaný možnostem pozitivního poznávání Boha. Článek obsahuje celou řadu dílčích problémů a zde bych se chtěl ještě zmínit o tom, který zohledňuje jednoduchost Boha na jedné straně a fragmentárnost našich pojmových záběrů Boha na straně druhé. Bůh je nesložený, ale my si jeho podobu skládáme jako mozaiku spojováním semanticky omezených pojmů, což ohrožuje objektivitu našeho pohledu na Absolutno. Přesto Tomáš ukazuje, že naše pojmy zachycující totéž (jednu a vždy tu samou skutečnost Boha) nejsou synonymní. Neupadá zde středověký myslitel do rozporu? Tomáš z této tísně uniká rozlišením významu a způsobu vyjádření (*significatio* a *expressio*). To mu dovoluje tvrdit, že některé naše pozitivní výpovědi znamenají skutečně, co Bůh je, ale že samozřejmě plně nevyjadřují jeho transcendentní ontologickou plnost. Mnohost našich výpovědí o Bohu znamená jednoduchou dokonalost Absolutna a přesto se ony predikace nestávají synonymy, tj. každá z nich má novou informativní hodnotu. To je možné proto, že všechny kriticky vypovídané pozitivní predikáty o Bohu v něm nalézají svůj reálný základ a to navzdory tomu, že se v Bohu reálně neliší. Kdyby jeden každý pozitivní atribut neměl v Bohu svůj reálný základ, pak by opět došlo k přetržení kauzální vazby mezi Bohem a dokonalostmi našeho světa, což je rozporné.

V otázce atributů Boha se současná filosofie odklání od Tomášova řešení. Již jsme se zmínili o křesťanském existencialismu, který bezstarostně přisuzuje Bohu některé predikáty, jenž mu ontologicky nemohou náležet a zároveň mu odmítá přiznat kvality, které mu naopak nutně patří. Existencialisté se například zdráhají hovořit o Bohu v kauzální terminologii. Je Bůh příčinou, anebo není? Existencialisté nám odpoví záporně a zdůvodní to tím, že kategorie příčiny má své místo v pozitivní vědě. Jde o kategorii, jejímž prostřednictvím klasifikujeme věci,

fenomény a jejich souvislosti. Není přípustné, abychom tak „zvěčnělou“ kategorii aplikovali o absolutním personálním Bytí.

Chtěl bych naznačit, jak vést dialog se současným existencialismem v tomto závažném bodě. Personalističtí existencialisté zdůrazňují, že Boha nelze zvěčňovat, neboť Bůh není žádná věc. Bohužel se v této kritice ohlašuje neznalost mentality Tomáše Akvinského a klasické metafysiky vůbec. Pro Tomáše je věc (*res*) transcendentálním určením skutečnosti. Má obecný význam „něčeho určitého“ a tudíž je aplikovatelný na úplně všechno, od nerostů přes rostliny, živočichy, člověka až k Bohu. Toto transcendentální rozpětí termínu *věc* se nedá libovolně zužovat v existencialistickém stylu. Proto Tomáš nijak nezvěčňuje Boha, když o něm hovoří na způsob *věci*, a stejně tak se nedopouští žádné dehonestace, mluvil-li v souvislosti s Absolutnem v kauzální terminologii. Kdo hovoří pozitivně o Bohu a přitom odmítá užívat příčinnou terminologii, dostává se do rozporu se svými vlastními předpoklady. Křesťanští existencialisté předpokládají, že existuje Bůh, že je stvořitel, že působí na adresu člověka, že je smyslem naší existence, že jsme utvořeni k jeho podobě atd. Uniká jim, že v tom všem předpokládají platnost principu kauzality. Kauzalita je pro klasickou metafysiku analogickým pojmem, realizuje se na různých úrovních a ve filosofii se zvláště počítá s jejími čtyřmi projevy (materiální, formální-exemplární, eficientní a finální). Vyloučíme-li kauzální terminologii z diskurzu o Bohu, pak existencialisté nemohou konzistentně trvat např. na tom, že svět je stvořen. Neboť co znamená pravda o stvoření světa? Existencialisté nám řeknou, že stvořením Bůh dává veškeré bytí jak nám, tak celému světu apod. Ovšem právě to předpokládá kauzální působení. Dávat něco, čili „fysicky“ působit něco od sebe rozdílného, je vymezením eficientní příčiny. Podobně odmítneme-li hovořit o Bohu na způsob příčiny, zbavujeme se tím možnosti smysluplného zastávání teze o zakotvenosti smyslu lidského života v Bohu. Proč? Protože zaměření směrem k Bohu, které je vepsáno do samotné lidské přirozenosti, má povahu finální příčiny (cíl-destinace směřujícího). Je tedy zřejmé, že považovat Boha za smysl života a přitom odmítat kauzální terminologii ústí do kontradikce. Mohli bychom pokračovat v předvádění dalších nekonzistencí, do nichž antimetafysicky ladění křesťanští filosofové bezděky upadají, ale raději už přenechám jejich kritické odhalování a zkoumání mým posluchačům.

Tomisté by se v setkávání se současnou filosofií měli zamyslet nad modalitami různých kontaktů a měli by též přehodnocovat některé pokusy o reinterpetaci Tomášova díla pod tlakem jistých moderních filosofických teorií. Např. z pokusu reagovat na požadavky moderního a současného existencialismu se zrodil tzv. existenciální tomismus. Někteří tomisté berou velmi vážně výtky moderních existencialistů a snaží se před nimi obhájit výsledky Tomášova myslitelského úsilí. Existencialisté znehodnocují abstrakci a obecné pojmy a vyjadřují se o klasické metafysice jako o nekonkrétním a zkosnatělem

myšlenkovém systému, který není schopen postihnout to, co je konkrétní, životné, historické, tj. vpravdě skutečné, a proto je prý třeba hledat nové cesty k dosahování reality. Existenciální tomisté na to reagují tak, že zdůrazňují existenciální profil Tomášova myšlení. Například zvýrazňují originalitu jeho teorie bytostného aktu, majícího povahu imanentní a transcendentní (historickou a nadhistorickou) závoveň. Teorie bytostného aktu jim slouží jako štít proti nařknutí z „esencialismu“ a „substancialismu“ na adresu „starého“ způsobu myšlení, neboť bytostný akt není esencí a není tudíž zachytitelný v obecném pojmu. Ukazuje se jako nutné nepodléhat takovým cizorodým a málo konzistentním tlakům, což jinak bohužel ústí do přijímání omylů, jimiž je např. onen zmíněný existencialismus neblaze zatížen. Českému tomismu dnes naopak chybí vypracovaná teorie esence a substance. Kdo se pustí do vyplňování tohoto prázdného prostoru, bude muset počítat s nepřízní a s nepopularitou, protože půjde proti silným „antiesencialistickým“ a „antisubstancialistickým“ trendům doby.

Přirozeného spojení by tomisté měli hledat mezi všemi současnými realistickými filosofickými proudy, které mohou nabídnout nové nástroje k rozvíjení filosofického učení o Bohu. Zvláště logicky kultivované směry by měly sloužit jako stimul pro prověřování logické konzistence Tomášova pojetí Boha a pro objevování nových pravd, které jsou virtuálně skryty v principech Tomášem užívaných.

«NEMO THEOLOGUS NISI PHILOSOPHUS»

Úloha filosofie v teologii podle encykliky *Fides et ratio*

Obsahem našeho pojednání bude, jak napovídá jeho podtitul, úloha filosofie v teologii podle encykliky papeže Jana Pavla II. *Fides et ratio*. Tato tematika, i když je pouze jedním aspektem tohoto papežského dokumentu, je zde probrána poměrně široce a hluboce. Nejprve se však zastavme u samotné encykliky *Fides et ratio*, abychom alespoň trochu pronikli do jejího celkového ducha.

I. Encyklika *Fides et ratio*

Encyklika *Fides et ratio* je zatím poslední, třináctou encyklikou současného papeže Jana Pavla II.¹ Nese datum 14. září 1998, tedy datum svátku Povýšení sv. Kříže. Veřejnosti byla představena ovšem až 15. října 1998 a publikována byla následujícího dne, 16. října 1998, v oficiálních vatikánských novinách *L'Osservatore Romano*.² Toto datum nebylo zvoleno náhodně, neboť na něj připadlo dvacáté výročí pontifikátu Jana Pavla II. Encyklika byla proto sdělovacími prostředky prezentována a veřejností přijímána jako jakýsi druh osobní „závěti“ Jana Pavla II.³ Například známá rozhlasová stanice BBC převzala od jedné vatikánské osobnosti vyjádření, že se jedná o „osobní dokument, dílo lásky“.⁴

V této souvislosti je vhodné poukázat na skutečnost, kterou v jednom svém článku⁵ podtrhl otec Abelardo Lobato OP, prezident celé SITA, že totiž Jan Pavel II. je jedním ze dvou profesních filosofů, kteří kdy zasedli na papežský

¹ JAN PAVEL II. Encyklika *Fides et ratio* (14. 9. 1998): *Acta Apostolicae Sedis* [dále *AAS*], 1999, vol. 91, s. 5–88 (čes. vyd.: Přel. J. Koláček a M. Kyrlová. Odborná recenze K. Šprunk. 1. vyd. Praha: Zvon, 1999; dále budeme uvádět pod zkratkou *FR*, potom bude následovat číslo příslušného článku encykliky a stránka v *AAS*, v závorce pak stránka českého vydání encykliky).

² IOANNES PAULUS PP. II. Litterae encyclicae *Fides et ratio* cunctis catholicae Ecclesiae Episcopis de necessitudinis natura inter utramque. *L'Osservatore Romano*, 16. 10. 1998, s. 25–34.

³ Srv. MOROS, E. R. La Encíclica *Fides et ratio*. Notas sobre su recepción. *Scripta Theologica*, 1999, vol. 31, fasc. 3, s. 867–889 [867].

⁴ Srv. *ibid.*, s. 867, pozn. 1.

⁵ Srv. LOBATO, A. La Encíclica *Fides et ratio* y el futuro de la teología. *Rivista teologica di Lugano*, 1999, a. 4, n. 1, s. 115–137 [118–120].

stolec.⁶ Byl profesorem filosofie na Katolické univerzitě v Lublinu a je autorem několika filosofických děl. Tato skutečnost se jistě nemohla neodrazit v textu samotné encykliky *Fides et ratio*, neboť, jak napsal ve svém komentáři k encyklice polský filosof Tadeusz Styczeń, „*non obiit Carolus, quando convocatus est Joannes Paulus II*”.⁷

To, že encyklika *Fides et ratio* nese výrazné osobnostní rysy Jana Pavla II., nám však na druhé straně nemůže dát zapomínat na to, že se nejedná o soukromé filosofické dílo Karola Wojtyly, ale o oficiální dokument papeže Jana Pavla II., tedy o dokument učitelského úřadu Církve, jehož autorita není vědecky lidská, jak je tomu u osobních děl filosofů a jiných vědců, nýbrž charismaticky svátostná⁸: to znamená, že vychází z poslání učit, obdrženého při biskupském svěcení, a je zaštitěna zvláštním charismatem Ducha Svatého. To je pak důvodem toho, proč tuto encykliku máme přijímat – stejně jako ostatní vyhlášení řádného učitelského úřadu Církve – s „náboženským souhlasem rozumu a vůle”⁹ (mimo některé body, které přijímáme se souhlasem víry, totiž ty, v nichž encyklika opakuje to, co již dříve magisterium neomylně vyhlásilo).

Fides et ratio je vědomým navázáním na významnou encykliku papeže Lva XIII. *Aeterni Patris*, publikovanou 4. srpna 1879.¹⁰ *Fides et ratio* jí věnuje celý svůj 57. článek, kde se mimo jiné říká: „*Po více než jednom století neztratily mnohé výroky tohoto dokumentu nic na svém významu jak z praktického, tak z pedagogického hlediska; platí to především o nesrovnatelné hodnotě filosofie sv. Tomáše.*”¹¹ Encyklika *Fides et ratio* tedy nechce být překonáním a odmítnutím encykliky *Aeterni Patris*, ale navázáním na ni a jejím dalším rozvinutím. Nic totiž není dokumentům učitelského úřadu Církve tak cizí jako jakési revoluční skoky; je jim naopak drahý princip živé, rozvíjející se tradice, který samotný Jan Pavel II. ve svém

⁶ Tím druhým byl papež Jan XXI., který vládl krátce v letech 1276–1277. Byl to jediný Portugalec na Petrově stolci, jmenoval se vlastním jménem Pedro Julião, byl nazývaný *Petrus Hispanus* a byl lékařem a filosofem: známý je především svými logickými traktáty *Summulae logicales*.

⁷ „*Nezemřel Karol [Wojtyla], když byl povolán Jan Pavel II.*” STYCZEŃ, T. Un filosofo cristiano legge la «*Fides et ratio*». In *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*. Città del Vaticano: L'Osservatore Romano, 1999. Quaderni de «L'Osservatore Romano», n. 45, s. 208–221 [211].

⁸ Srv. OCÁRIZ, F. – BLANCO, A. *Revelación, fe y credibilidad*. 1. ed. Madrid: Palabra, 1998. Col. Pelicano, s. 115.

⁹ „... *religiosum... intellectus et voluntatis obsequium...*” *Codex iuris canonici* [1983], can. 752.

¹⁰ LEV XIII. Encyklika *Aeterni Patris* (4. 8. 1879): *Leonis XIII P. M. Acta*, vol. I, s. 255–284 (čes. vyd. in HLAVATÝ, V. *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1885, s. V–XLV).

¹¹ „*Uno plus post saeculo complura illius scripti indicia sive re sive paedagogico usu nihil amiserunt utilitatis; primum ex omnibus est id quod ad incomparabilem sancti Thomae philosophiae praestantiam spectat.*” FR, 57: s. 51 (s. 61).

apoštolském listě *Tertio millenio adveniente* vyjádřil slovy: „V dějinách Církve se «staré» a «nové» vzájemně propojuje. «Nové» vzniká ze «starého», «staré» se jasněji naplňuje v «novém».”¹² Jan Pavel II. ilustruje v témže apoštolském listě tento princip na příkladu II. vatikánského koncilu, který bývá někdy neprávem označován za příklad revoluce v Církvi: „Říká se, že II. vatikánský koncil znamená novou dobu v životě Církve. To je pravda, ale zároveň si nelze nevšimnout, že přejal mnoho ze zvyků a způsobů myšlení předchozí doby, hlavně z učení Pia XII.”¹³ Encyklika *Fides et ratio* je tudíž zároveň «stará» a «nová»: je «stará», protože navazuje na učení *Aeterni Patris* i na další výroky magisteria o víře a rozumu a o jejich vzájemné harmonii a potřebnosti, a potvrzuje ho, a je «nová», protože toto učení dále rozvíjí a aktualizuje, tj. reaguje v něm na současnou situaci filosofie a kultury vůbec.¹⁴ Právě především v oblasti reakce na dobovou situaci můžeme vidět hlavní rozdíl mezi těmito dvěma encyklikami, protože kulturní situace v době publikování encykliky *Aeterni Patris* byla odlišná od situace současné.

Jaké bylo kulturní klima v době vzniku *Aeterni Patris* ve srovnání se současností? Obě doby se shodují ve velkých krizových jevech, na které encykliky důrazně poukazují a na něž nabízejí lék. Liší se však v tom, v čem tyto krizové jevy spočívaly a spočívají. Druhá polovina XIX. století, tedy doba vzniku encykliky *Aeterni Patris*, se vyznačovala odmítáním náboženských a metafyzických jistot, ale zároveň nastolením hodnot zástupných: optimistické víry v pokrok, ve vědu, v národ apod.¹⁵ Rozum tehdejší doby je značně sebejistý a odmítá to, co ho překračuje.

„Tyto náhradní ideály se ale natrvalo neosvědčily”¹⁶: zklamaly a ukázaly se iluzorní. Naši dobu, dobu vzniku encykliky *Fides et ratio*, musíme tak považovat „za dobu velkých společenských frustrací”,¹⁷ které jsou v encyklice označovány výstižně jako „krize smyslu”¹⁸ a „nihilismus”.¹⁹ Rozum, který byl na sebe předtím tak

¹² „In Ecclesiae annalibus «vetus» et «novum» penitus inter se implicantur. «Novum» enim ex «vetere» surgit, «vetus» in «novo» planius impletur.” JAN PAVEL II. Apoštolský list *Tertio millenio adveniente* (10. 11. 1994), 18: AAS, 1995, vol. 87, s. 16 (čes. vyd.: Přel. I. Zachová. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995, s. 23).

¹³ „Concilium Vaticanum II novam aetatem in Ecclesiae vita designare dicitur. Hoc verum est, at simul difficile est non animadvertere conciliarem congressionem ex superioris aevi usibus et deliberationibus multum sumpsisse, ex doctrina praesertim Pii XII.” Ibid.

¹⁴ Srv. MELENDO, T. *Para leer la «Fides et ratio»*. Madrid: Rialp, 2000. Biblioteca de Iniciación Teológica, I. Planteamiento introductorio: Tradición y renovación, s. 13–19.

¹⁵ Srv. SOUSEDÍK, S. *Fides et ratio*. Nová encyklika Jana Pavla II. *Katolický týdeník*, 28. 2. 1999, roč. 10, č. 9, příloha *Perspektivy*, č. 2, s. I.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ „... «discrimen significationis».” FR, 81: s. 68 (s. 81).

¹⁹ Srv. FR, 46: s. 42 (s. 50); 90: s. 75 (s. 89).

hrdý, nyní pochybuje sám o sobě a o své schopnosti poznat pravdu: „*vrhl se do prázdna jak spekulativního, tak existenciálního*“.²⁰

Jan Pavel II. nechce svou encyklikou *Fides et ratio* pouze podpořit jistější a autentičtější způsob myšlení, jak se o to snažil Lev XIII., nýbrž mu jde o něco ještě radikálnějšího: o samotné myšlení, o samotnou pravdu.²¹ Kardinál Ratzinger tak nejednou zdůraznil, že „*prvním a sjednocujícím předmětem encykliky je pravda*“,²² pravda, jejíž klasickou definici přebírá encyklika ve svém 82. článku od velkých scholastických mistrů, zvláště od sv. Tomáše Akvinského a sv. Bonaventury: pravda je „*adaequatio rei et intellectus*“.²³

Profesor Soušedík poněkud specifikuje předmět encykliky, když píše, že je to „*obrana lidského rozumu z pozic víry*“.²⁴ Můžeme také říci, že encyklika ukazuje především na to, jak víra v Ježíše Krista uzdravuje a umocňuje lidský rozum, jak je pro něj spasitelná. Přímo v encyklice se píše: „*Příchod Krista byl spasitelnou událostí, která osvobodila rozum od jeho slabosti a vyprostila z pout, do nichž se sám uvrhl*“.²⁵ Encykliku *Fides et ratio* bychom tak mohli také nazvat *Redemptor humanae rationis* – *Vykupitel lidského rozumu*. To ukazuje, že encyklika vlastně jen rozvíjí do určité oblasti, tj. do oblasti lidského poznání, program pontifikátu Jana Pavla II., načrtnutý již v jeho první encyklice *Redemptor hominis*²⁶ a na samém počátku jeho pontifikátu vyjádřený dramatickým zvoláním: „*Nebojte se otevřít brány Kristu!*“²⁷

²⁰ „... se ha precipitado en un vacío tanto especulativo como existencial.“ ILLANES, J. L. Fe y razón, filosofía y teología. Consideraciones al hilo de la *Fides et ratio*. *Scripta Theologica*, 1999, vol. 31, fasc. 3, s. 783–820 [786].

²¹ Srv. *ibid.*

²² „... l'oggetto primario e unitario dell'Enciclica è la verità“. RATZINGER, J. Il Magisterio dei Padri nell'Enciclica *Fides et ratio*. *L'Osservatore Romano*, 13. 11. 1998, s. 4 (čes. vyd.: Učení církevních Otců v encyklice *Fides et ratio*. Přel. N. Koulová. *Salve*, 2001, roč. 11, č. 2, s. 21–28 [22]; čes. překlad je upraven). Srv. také ID. La presentazione del documento pontificio. L'intervento [projev při prezentaci encykliky 15. 10. 1998]. In *Per una lettura*, s. 9–15 [9]: „Il problema centrale dell'Enciclica *Fides et ratio* è infatti la questione della verità...“ („Ústředním problémem encykliky *Fides et ratio* je vskutku otázka pravdy...“)

²³ Srv. *FR*, 82: s. 69 (s. 82).

²⁴ SOUSEDÍK, *Fides*, s. I. *FR*, 56: s. 50 (s. 60), píše přímo: „*Fides sic rationis fit certus atque suadens advocatus*.“ („Věra se tak stává spolehlivým a přesvědčivým obhájcem rozumu.“)

²⁵ „*Christi dein adventus salutis eventus fuit quo sua ex infirmitate erepta est ratio atque impedimentis liberata quibus ipsa sese omnino incluserat*.“ *FR*, 22: s. 23 (s. 28).

²⁶ Srv. JAN PAVEL II. Encyklika *Redemptor hominis* (4. 3. 1979): *AAS*, 1979, vol. 71, s. 257–324 (čes. vyd.: Překlad zrevidovala a upravila M. Kyrlová. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996). Srv. také ILLANES, Fe, s. 784; RATZINGER, La presentazione, s. 12: „... *Fides et ratio si ricollega alla prima Enciclica, quella programmatica, di Giovanni Paolo II, Redemptor hominis*...“ („... *Fides et ratio navazuje na první, a to programovou encykliku Jana Pavla II. Redemptor hominis*...“).

²⁷ JAN PAVEL II. Promluva během slavnostního obřadu na zahájení pontifikátu (22. 10. 1978): *AAS*, 1978, vol. 70, s. 947. Srv. také ILLANES, Fe, s. 809.

Skutečnost, že se v encyklice *Fides et ratio* jedná především o obranu lidského rozumu z pozic víry či o vykoupení lidského rozumu, ukazuje na to, že výchozím bodem encykliky, neboli „místem“, odkud se dívá na své otázky a odkud hovoří, je Boží zjevení, a to i tehdy, když se zabývá lidským rozumem a filosofií.²⁸ Ve svém 6. článku to encyklika *Fides et ratio* potvrzuje výslovně: „S kompetencí, která jí jako strážkyni zjevení Ježíše Krista náleží, chce nyní Církev potvrdit nutnost tohoto uvažování o pravdě.“²⁹ Stejným způsobem, totiž poukazem na Boží zjevení a na jeho střežení Církví, začíná i encyklika *Aeterni Patris*.³⁰ Ostatně jiné místo Církvi ani nepřísluší: Církev není přece filosofkou – encyklika *Fides et ratio* jasně říká, že „Církev nepředkládá nějakou vlastní filosofii“³¹ –, ale je strážkyní a vykladatelkou Božího zjevení.

První kapitola encykliky *Fides et ratio* – a tím již přicházíme k stručnému náčrtu obsahu encykliky – je tak věnována samotnému Božímu zjevení v jeho současné transcendenci a pravdivosti. Druhá kapitola, nadepsaná mottem sv. Augustina *Credo ut intellegam* (*Věřím, abych pochopil*), zdůrazňuje, jak již v Písmu svatém věřit znamená zároveň poznávat a chápat. Ve třetí kapitole se mění perspektiva, neboť se z oblasti víry přenášíme na rovinu rozumu a obecného lidského poznání, a pod vedením druhé části Augustinova motta *Intellego ut credam* (*Chápu, abych věřil*) si uvědomujeme, jak lidské myšlení, neustále hnané vpřed hledáním pravdy, se takřka spontánně a přirozeně otevírá víře. Tyto dva duchovní pohyby, totiž od víry k poznání a od poznání k víře, i když jsou odlišné, se vzájemně doplňují a vedou k setkání víry a rozumu, jehož různým historickým vyjádřením, jak pozitivním, tak i negativním, je věnována čtvrtá kapitola. Touto čtvrtou kapitolou se tak dospívá k formulaci těla či srdce encykliky. Je proto příznačné, že je uzavřena slovy, která byla i mnohými sdělovacími prostředky

²⁸ Srv. FISICHELLA, R. Rapporti tra teologia e filosofia alla luce di «*Fides et ratio*». In MANTOVANI, M. – THURUTHIYIL, S. – TOSO, M. (a cura di) *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* Roma: LAS, 1999. Biblioteca di Scienze Religiose, n. 148, s. 177–185 [178].

²⁹ „*Ecclesia vigens auctoritate illa, quae ei obtingit quod Revelationis Iesu Christi est custos, confirmare cupit huius meditationis necessitatem super veritate.*” FR, 6: s. 10 (s. 12).

³⁰ Srv. LEV XIII. Encyklika *Aeterni Patris*: ed. cit., s. 255–256 (čes. vyd. : s. V–VI). Srv také FINANCE, J. de. I grandi temi dell'enciclica. In D'AMORE, B. (a cura di) *Tommaso d'Aquino nel I centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»*. Atti del convegno organizzato a Roma dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino e dalla Pontificia Università «S. Tommaso d'Aquino». Roma 15–16–17 novembre 1979. Roma: Società Internazionale Tommaso d'Aquino, 1981, s. 49–70 [50]: „*Sin dall'inizio vengono indicati il perché del documento, il suo scopo e, implicitamente, il «luogo» donde il suo autore parla. Si rifà infatti alla missione da Cristo affidata alla chiesa, e quindi alla Sede apostolica, di insegnare agli uomini la verità liberatrice e salvifica...*” („*Již od počátku je ukázáno «proč» dokumentu, jeho cíl a zavinutě «místo», odkud jeho autor hovoří. Odvolává se totiž na poslání svěřené Kristem Církvi, a tedy Apoštolskému stolci, učít lidi osvobozující a spasitelné pravdě...*”)

³¹ „*Suam ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia...*” FR, 49: s. 44 (s. 53).

označena za emblematická pro celou encykliku³²: „*Parrhesii*» víry musí odpovídat odvaha rozumu.“³³ Poslední tři kapitoly encykliky jsou jen rozvinutím či praktickou aplikací toho, co bylo jako v základech formulováno v prvních čtyřech kapitolách: pátá kapitola je věnována výroků magisteria v oblasti filosofie, šestá kapitola – pro nás významná – vzájemnému vlivu teologie a filosofie a sedmá současným požadavkům a úkolům. Celá encyklika se tak vyznačuje jednotnou strukturou.³⁴

II. Úloha filosofie v teologii podle encykliky *Fides et ratio*

Po uvedení do struktury encykliky můžeme přejít k našemu vlastnímu tématu, kterým je úloha filosofie v teologii podle této encykliky. Je to již téma speciálnější a užší, a to v tom smyslu, že je aplikací obecnějšího vztahu mezi vírou a rozumem na speciálnější vztah mezi teologií a filosofií. Navíc se v tomto vztahu omezíme pouze na jeden směr, a sice od filosofie k teologii, přestože encyklika *Fides et ratio* věnuje pozornost i opačnému směřování – od teologie k filosofii³⁵. Nejprve se však krátce zastavme u toho, co encyklika píše o samotné filosofii a teologii.

1. Filosofie

Sledujeme-li, jak encyklika užívá pojem *filosofie* a pojmy příbuzné, musíme konstatovat, že tak nečiní způsobem jednoznačným, univokálním, nýbrž analogickým. V encyklice, zvláště v jejím 4. článku³⁶, se tak můžeme setkat s různými rovinami významu tohoto pojmu.

³² Srv. MOROS, La Encíclica, s. 871.

³³ „*Fidei parrhesiae respondere debet rationis audacia.*” FR, 48: s. 43 (s. 52).

³⁴ V přehledu obsahu encykliky vycházíme především z toho, jak jej podává ILLANES, Fe, s. 790, pozn. 16. Dobrý přehled obsahu encykliky přináší také MACHAN, R. *Fides et ratio*. Představení struktury, formy a obsahu encykliky. In POSPÍŠIL, C. V. (usp.) *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem*. Soubor příspěvků přednesených v Olomouci dne 10. 2. 1999 na představení encykliky *Fides et ratio* a dokumentu *Ad tuendam fidem* pořádaném katedrou systematické teologie CMTF UP ve spolupráci s katedrou filosofie CMTF UP. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999, s. 3–14.

³⁵ Srv. např. FR, 101: s. 83–84 (s. 98–99).

³⁶ Na tyto různé, i když analogické, významy pojmu filosofie v encyklice poukazují ILLANES, Fe, s. 790–792, a zvláště ODERO, J. M. Hacer filosofía y pensar teológicamente. *Scripta Theologica*, 1999, vol. 31, fasc. 3, s. 853–865 [855–857].

³⁷ FR, 4: s. 7 (s. 9), píše přímo o slově filosofie: „*Quidquid autem id est, notetur oportet sub uno nomine diversas latere significationes.*” („Je však třeba říci, že v jednom slově se skrývají různé významy.”)

a) V prvním významu je termínu filosofie užito ve smyslu *filosofie spontánní*. Je jí myšlena spontánní činnost, která je a má být charakteristickou známkou každé lidské osoby, při níž se „člověk, puzeý touhou objevit konečnou pravdu existence, snaží nabýt těch všeobecných poznatků, které mu dovolují, aby lépe chápal a dále pokročil ve zdokonalování sebe.“³⁸ Tato spontánní filosofie vyvěrá z „z údivu, který v něm vzbuzuje pozorování stvoření“³⁹, a rozum člověka je jí přiváděn „k objevování stále nových oblastí poznání“.⁴⁰

Tuto spontánní filosofii má na mysli i 30. článek encykliky, kde se píše: „Každý člověk... je jistým způsobem filosof a má vlastní filosofické názory, kterými se ve svém životě řídí. Tím či oním způsobem si vytváří obecný názor a odpověď týkající se smyslu vlastní existence: v tom světle interpretuje svou osobní situaci a řídí své jednání.“⁴¹ A 27. článek mluví o „jiných formách vyjádření“,⁴² jimiž se lidé snaží vyjádřit svou spontánní filosofii, přičemž jde o „osobní přesvědčení nebo zkušenosti, o rodinné a kulturní tradice nebo o vlastní životní cesty, na nichž se člověk svěřuje autoritě nějakého učitele“.⁴³

b) Filosofii ve druhém významu můžeme označit jako *filosofii vědeckou*, jež následuje po filosofii spontánní a je jejím zdokonalením: její vznik je spojen s objevením logické metody. Je to schopnost, *habitus „přesného myšlení“*.⁴⁴ Co pak filosofii odlišuje od jiných vědeckých disciplín, je podle encykliky snaha dosáhnout poslední pravdy, posledních příčin.⁴⁵

c) Třetí význam pojmu filosofie je vlastně plodem předchozího: je to filosofie jako *filosofický systém*, neboli „systematická disciplína s logicky uspořádanými poznatky a s pevnou soudržností nauky“.⁴⁶ V tomto smyslu mluvíme o určité filosofii, např. stoické, platónské či aristotelské. Obvykle se s ní setkáváme v podobě filosofických pojednání.

³⁸ „Concupiscens extremam vitae veritatem homo adipisci, illas universales studet comparare cognitiones quae ei facultatem dant melius se comprehendi ulteriusque progrediendi ad se perficiendum.“ FR, 4: s. 7 (s. 9).

³⁹ „... illa ex admiratione emanant quam rerum creaturarum contemplatio in eo excitat...“ Ibid.

⁴⁰ „... ad novos usque cognitionis orbes detegendos.“ Ibid.

⁴¹ „Omnis homo... quodam sub modo philosophus est et suas possidet philosophicas notiones, quibus vitam gubernat suam: aliter atque aliter universum quisque sibi efformat conspectum responsumque de propriae exsistentiae sensu: hoc sub lumine rem personalem interpretatur atque sese gerendi modum gubernat.“ FR, 30: s. 29 (s. 35).

⁴² „... aliae expressiones...“ FR, 27: s. 27 (s. 33).

⁴³ „... de suasionibus vel experienciis privatis, de familiae culturaeque traditionibus vel de viis exsistentiae propriis, in quibus quisque alicuius magistri auctoritati se committit.“ Ibid.

⁴⁴ „... exactae cogitationis...“ FR, 4: s. 8 (s. 9). V tomto druhém významu užívá pojem filosofie i FR, 42: s. 38 (s. 45): „... munus rationis ad philosophiam institutae...“ („... úloha filosoficky vzdělaného rozumu...“).

⁴⁵ Srv. např. FR, 27: s. 27 (s. 32–33); 56: s. 50 (s. 60); 81: s. 68–69 (s. 81–82).

⁴⁶ „... ordinata... disciplina logico affirmationum consensu atque solido doctrinarum contextu distincta.“ FR, 4: s. 8 (s. 9).

Encyklika přitom zdůrazňuje prioritu filosofického myšlení, tedy filosofie v našem prvním a druhém významu, před filosofickým systémem, a to nikoliv pouze prioritu chronologickou, nýbrž především teleologickou, cílovou⁴⁷: „*Ve skutečnosti musí každý filosofický systém, i když je úctyhodný jako celek bez jakýchkoli chyb, přiznat prioritu filosofickému myšlení, z něhož odvozuje svůj původ a jemuž má přiměřeně sloužit.*”⁴⁸ Je tomu tak proto, že člověk je vždy více než jeho díla.⁴⁹

d) Ve čtvrtém významu můžeme užít termínu filosofie pro tzv. *implicitní filosofii*, jak ji nazývá přímo encyklika⁵⁰: je to „*jádro filosofických poznatků, jejichž přítomnost je v dějinách myšlení stálá,*”⁵¹ „*souhrn poznatků, v nichž je možno zahlédnout jakési duchovní dědictví lidstva.*”⁵²

Tento poslední význam slova filosofie je úzce spojen s prvním významem spontánní filosofie, neboť se zde jedná o principy, jež „*zná každý člověk, i když jen obecně a neuvědoměle.*”⁵³ Můžeme říci, že tak jako filosofie ve smyslu filosofického systému je plodem přesného filosofického myšlení, je tato implicitní filosofie výsledkem spontánní filosofie. Encyklika vypočítává také některé principy této implicitní filosofie: „*princip sporu, účelnosti, příčinnosti,... pojem osoby jako svobodného a inteligentního subjektu a jeho schopnost poznat Boha, pravdu a dobro, ...některé základní mravní normy.*”⁵⁴

2. Teologie

I když v encyklice *Fides et ratio* nenalezneme výslovnou definici teologie, přesto její text obsahuje různá vyjádření, která nám mohou pomoci pochopit, co je podstatou teologie. Zvláště tři místa jsou v tomto směru velmi významná:

a) 64. článek mluví o teologii jako o „*repercussa et scientifica elaboratio intellectus huius verbi sub fidei lumine*”– „*reflektovaném a vědeckém vypracování porozumění tomuto slovu* [z kontextu je jasné, že se jedná o Boží slovo] *ve světle víry.*”⁵⁵

⁴⁷ Srv. ODERO, Hacer, s. 856, pozn. 4.

⁴⁸ „*Revera quodque philosophiae corpus, quantumvis reverendum sua in summa et amplitudine sine ullis abusibus, agnoscere debet principatum philosophicae cogitationis, ex qua et suam ducit originem et cui congruenter serviat necesse est.*” FR, 4: s. 8 (s. 9).

⁴⁹ Srv. ODERO, Hacer, s. 856, pozn. 4.

⁵⁰ „*... philosophiam implicitam...*” FR, 4: s. 8 (s. 10).

⁵¹ „*... nucleum quendam philosophicarum notionum, quae nonnumquam adsunt in hominum cogitantium historia.*” Ibid.

⁵² „*... corpus... cognitionum in quibus introspecti potest genus quoddam spiritalis hominum patrimonii.*” Ibid.

⁵³ „*... quisque homo se possidere sentiat, tametsi sub forma omnino universali neque conscia.*” Ibid.

⁵⁴ „*... principia non contradictionis, finalitatis ac causalitatis nec non cogitatum personae veluti subiecti liberi et intelligentis eiusque facultas Deum veritatem bonumque cognoscendi;... nonnullae normae morales...*” Ibid.

⁵⁵ FR, 64: s. 55 (s. 66; český překlad je zde poněkud nepřesný, takže ho citujeme značně upravený).

b) Další místo nalezneme v 73. článku: „*Pro teologii je vždy výchozím bodem a prvotním zdrojem Boží slovo zjevené v dějinách, zatímco posledním cílem nevyhnutelně bude jeho pochopení, které se postupem času pozvolna prohlubuje.*”⁵⁶

c) A konečně v 93. článku se říká: „*Hlavním cílem, ke kterému teologie směřuje, je poskytovat porozumění zjevení a obsah víry.*”⁵⁷

Jan Pavel II. tedy prezentuje teologii v její tradiční podobě, totiž jako proces, jímž věřící rozum usiluje o stále plnější pochopení a vyložení pravdy, v níž věří.⁵⁸ Teologie se však podle encykliky nejen zabývá tajemstvími víry, ale též ukazuje, jak tato tajemství osvětlují veškerý celek skutečnosti a naší existence.⁵⁹ Můžeme v tomto směru citovat například slova z 80. článku: „*... lidský život a svět mají smysl a jsou zaměřeny ke svému dovršení, které se uskutečňuje v Ježíši Kristu. Tajemství vtělení zůstane vždy středem, na který je třeba se odvolávat, abychom mohli pochopit záhadu lidské existence, stvořeného světa a samého Boha.*”⁶⁰

Už z toho, co jsme si říkali, je jasné, jak encyklika zdůrazňuje spekulativní ráz teologie, onu „*rationis audaciam*” – „*odvahu rozumu*” i v oblasti teologie či především v oblasti teologie, neboť právě v teologii odvaha rozumu dosahuje a má dosahovat v jistém slova smyslu svého vrcholu,⁶¹ aniž by byla něčím protichůdným křesťanské pokore. Naopak s ní tvoří harmonickou jednotu: jde o pokornou odvahu rozumu a o pokoru zakládající se na rozumové odvaze a otevřenosti.⁶² V této souvislosti encyklika říká: „*Zjevení uvádí do dějin skutečnost, kterou nemůže člověk opominout, chce-li dospět k pochopení tajemství své existence; na druhé straně však toto poznání stále odkazuje k tajemství Boha, jež nemůže rozum nikdy vyčerpát, nýbrž jen přijmout ve víře. Mezi těmito dvěma momenty má rozum svůj zvláštní prostor, který mu dovoluje zkoumat a chápat, aniž by byl omezován něčím jiným než svou konečností tváří v tvář nekonečnému tajemství Boha.*”⁶³ Teologie se proto nemůže

⁵⁶ „*Theologiae initium atque primigenius fons est Dei verbum in historia revelatum, dum ultimum propositum necessario erit ipsius intellectio quae sensim est perspecta succedentibus aetatibus.*” FR, 73: s. 62 (s. 73).

⁵⁷ „*Propositum princeps quod explere vult theologia in eo consistit, ut Revelationis intellectus praebeatur fideique doctrina.*” FR, 93: s. 78 (s. 92).

⁵⁸ Srv. ILLANES, Fe, s. 810.

⁵⁹ Srv. *ibid.*, s. 811–813.

⁶⁰ „*... humana vita et mundus ipse aliquid significant et ordinantur ad sui perfectionem, quam in Christo Iesu eveniunt. Incarnationis mysterium manebit semper veluti medium punctum ad quod quis referatur ut comprehendere possit arcanum vitae humanae, orbis conditi et Dei ipsius.*” FR, 80: s. 67 (s. 80).

⁶¹ Srv. ILLANES, Fe, s. 815.

⁶² Srv. *ibid.*, s. 789.

⁶³ „*In hominum historiam inducit Revelatio necessitudinis punctum quoddam quo carere non potest homo, si ad suae vitae comprehendendum mysterium pervenire voluerit; aliunde vero haec cognitio continenter ad Dei refertur mysterium quod plane exhaustire mens non valet, sed dumtaxat percipere et in fide complecti. Intra haec duo tempora peculiare habet ratio humana spatium unde investigare ei licet atque comprehendere, quin tamen nulla alia re circumscribatur nisi finita natura suae indolis coram Dei infinito mysterio.*” FR, 14: s. 16–17 (s. 20).

omezovat na pouhé převyprávění událostí, o kterých se píše v Bibli, neboť „tyto texty ... podávají zprávu o událostech, jejichž pravda leží za prostou dějinnou událostí: spočívá v jejich významu v dějinách spásy a pro dějiny spásy.“⁶⁴

3. Filosofie v teologii

Konečně tedy docházíme k vlastnímu jádru naší úvahy. Už z toho, co jsme řekli doposud, vysvítá, že filosofie je pro teologii nutná. To, co hlásal klasický aforismus „*nemo theologus nisi philosophus*” – „nikdo není teologem, není-li filosofem”,⁶⁵ potvrzuje opět svou autoritou Svatý otec.

a) Víra je «výkonem myšlení»

Nejhlubší důvod, proč je filosofie pro teologii nutná, spočívá v tom, že samotná víra, již je teologie vědou, je „výkonem myšlení”. Encyklika v tomto smyslu cituje ve svém 79. článku slova sv. Augustina: „*Et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare... Omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit... quoniam fide si non cogitatur nulla est.*” – „Věřit není nic jiného než v myšlení souhlasit... Každý, kdo věří, myslí, a když myslí, věří... Není-li víra myšlena, není vůbec.”⁶⁶ O něco dříve, ve 43. článku, odkazuje Jan Pavel II. na podobné učení sv. Tomáše Akvinského: „*I když «Doctor Angelicus» silně zdůraznil nadpřirozený charakter víry, nezapomněl na hodnotu její rozumnosti; dokázal dokonce sestoupit ještě hlouběji a upřesnit smysl takové rozumnosti. Víra totiž je jistým způsobem «výkon myšlení»; lidský rozum se tedy souhlasem s obsahem víry neruší ani neumenšuje...*”⁶⁷ A nakonec citujeme výzvu encykliky, „*aby si věřící důkladněji uvědomili, že hloubce a neporušenosti víry prospívá, když se spojí s myšlením, a ne když se jej zřekne.*”⁶⁸

⁶⁴ „*Hi... loci proponunt eventus, quorum veritas ponitur ultra simplicem historiae casum: in eorum significatione in et pro salutis historia reperitur.*” FR, 94: s. 79 (s. 93). Srv. také ILLANES, Fe, s. 814.

⁶⁵ Cit. in IZQUIERDO, C. Creer y saber: la autoridad de la verdad. In ARANGUREN, J. – BOROBIA, J. J. – LLUCH, M. (Eds.) *Fe y razón*. I Simposio Internacional «Fe cristiana y Cultura contemporánea». 1. ed. Pamplona: EUNSA, 1999, s. 327–344 [343].

⁶⁶ FR, 79: s. 66–67 (s. 79); citát je z díla SV. AUGUSTINA, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963.

⁶⁷ „*Etsi in luce vehementer ponit supernaturalem fidei indolem, Doctor Angelicus non est oblitus ipsius rationabilitatis praestantiam; immo, penitus descendere scivit et sensum illius sapientiae circumscribere. Fides quidem quodam modo est «exercitium cogitationis»; ratio hominis nec abrogatur nec minuitur, cum fidei veritatibus assentit...*” FR, 43: s. 39 (s. 47).

⁶⁸ „... ut fideles sibi sint altius conscii altitudinem sinceritatemque fidei iuvare dum nectitur cum cogitatione dumque eam non recusat.” FR, 79: s. 66 (s. 79). Srv. TOSO, M. Le fede se non è pensata è nulla. In MANTOVANI, *Fede e ragione*, s. 119–130. Srv. také BIFFI, I. Senza filosofia nessuna teologia. In *Per una lettura*, s. 228–235 [228]: „*Il pensiero è «immanente», non estrinseco, alla fede; sorge al suo interno, come esigenza, quasi come statuto, della condizione dell'uomo che crede.*” („Myšlení je «vnitřní», a ne vnější víře; vychází z jejího nitra jako požadavek, ba téměř jako ustavující prvek podmínky člověka, který věří.”) Ibid. pak pokračuje: „... la Parola di Dio, in quanto rivolta all'uomo, ha già al suo «principio» una struttura

b) Jednota přirozené a nadpřirozené pravdy

Dalším předpokladem úlohy filosofie v teologii a teologie vůbec je jednota přirozené a nadpřirozené pravdy, kterou encyklika zdůrazňuje zvláště ve svém 34. článku: „Vždyť oba řády poznání vedou k pravdě v její plnosti.”⁶⁹ A „Bůh, který tvoří a ochraňuje schopnost poznávat a uvažováním pronikat přirozený řád věcí, na kterou se vědci s důvěrou spoléhají, je tentýž Bůh, který se zjevuje jako Otec našeho Pána Ježíše Krista.”⁷⁰

c) Základní «pohyb v kruhu» mezi Božím slovem a filosofií

Filosofie plní v rámci teologie různé speciální úkoly, o nichž se ještě zmíníme, ale její místo v teologii je mnohem základnější: můžeme říci, že filosofie je pro teologii konstitutivní, ustavující. Encyklika na to poukazuje zvláště v 73. článku, kde se píše o „pohybu v kruhu” („*circularis progressio*”) mezi Božím slovem a filosofií. Již jsme si ujasnili, že „výchozím bodem a prvotním zdrojem”⁷¹ teologie je Boží slovo, Boží zjevení: z něho teologie vychází a čerpá své principy, a jejím cílem je „pochopení”⁷² tohoto slova. A právě v tomto pochopení má nezastupitelnou úlohu filosofie. Encyklika říká: „Protože však Boží slovo je pravda, není možné, aby k jeho lepšímu pochopení nepřispívalo lidské hledání pravdy, to jest filosofování, respektující přitom své vlastní zákony. Nejde jen o to, jednoduše použít v teologické argumentaci toho či onoho pojmu nebo nějakého zlomku filosofického systému; rozhodující je, aby věřící rozum při hledání pravdy užíval své schopnosti myšlení v rámci postupu, který počíná od Božího slova a následně se snaží dosáhnout jeho lepšího pochopení. Pak je jasné, že když se rozum pohybuje mezi těmito dvěma póly – Božím slovem a jeho hlubším pochopením –, je téměř držen a jakoby veden, aby se vyhýbal cestám, jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec; ba je dokonce povzbuzován, aby prozkoumal cesty, o nichž neměl ani tušení, že by se po nich mohl vydat. Z tohoto pohybu

antropologica.” („... slovo Boží, nakolik se obrací k člověku, má již na svém «počátku» antropologickou strukturu.”). Obdobně se vyjadřuje SANTOS, M. *Ética y teología moral: Unidad en el respeto de la recíproca autonomía*. In ARANGUREN, *Fe y razón*, s. 463–468 [464]: „El acto por el que el hombre acoge el don de la fe es, como todo verdadero acto humano, un «obsequio razonable» de su inteligencia y libertad a la Verdad de Dios que se le revela, y que comporta tanto la inteligibilidad de lo comunicado al hombre por la fe como la naturaleza inteligente del agente humano y su libre apertura y amor a la verdad.” („Úkon, kterým člověk přijímá dar víry je, jako každý pravý lidský úkon, «rozumným podřízením se» jeho rozumu a svobody pravdě Boha, který se zjevuje, a obnáší jak pochopitelnost toho, co je člověku sděleno skrze víru, tak i rozumovou přirozenost lidského činitele a jeho svobodnou otevřenost a lásku k pravdě.”)

⁶⁹ „Immo, duo cognitionis gradus ducunt ad veritatis plenitudinem.” FR, 34: s. 31–32 (s. 38).

⁷⁰ „Ipse idemque Deus, qui condit et vindicat facultatem intellegendi et ratiocinandi naturalem rerum ordinem, quo docti fidenter nituntur, idem est qui revelatur Pater Domini nostri Iesu Christi.” FR, 34: s. 32 (s. 38).

⁷¹ „... initium atque primigenius fons...” FR, 73: s. 62 (s. 73).

⁷² „... intellectio...” Ibid.

v kruhu s Božím slovem filosofie vychází obohacena, protože objevuje nové a neznámé oblasti.”⁷³ Jak můžeme vidět, filosofie zde není chápána jako určitý filosofický systém, nýbrž jako schopnost přesného myšlení, tj. v našem druhém významu.⁷⁴

Podobně hovoří o základní úloze filosofie v teologii i 77. článek: „*Teologie ve skutečnosti vždy pomoc filosofie potřebovala a potřebuje i nadále. Protože teologická práce je dílem kritického rozumu ve světle víry, předpokládá a vyžaduje při všem svém bádání rozum vzdělaný a vypěstěný po stránce pojmové a argumentační.*”⁷⁵ A dodává, že „*teologie dále potřebuje filosofii jako partnerku k dialogu, aby si ověřila pochopitelnost a všeobecnou pravdu svých principů.*”⁷⁶

d) Speciálnější úkoly filosofie v «*auditus fidei*» a v «*intellectus fidei*»

Speciálnějším úkolům filosofie v teologii je věnována šestá kapitola. V jejím úvodu (64. článku) se píše, že „*teologie... nemůže – buď pro některé své metodické postupy nebo pro plnění určitých svých úkolů – nenavázat styk s filosofiemi, jež byly v průběhu dějin vypracovány.*”⁷⁷ Filosofie je zde tedy chápána ve třetím slova smyslu, tj. jako určitý filosofický systém.

⁷³ „*Quandoquidem autem Dei verbum est Veritas, fieri non potest quin ad eiusdem aptiorem intellectum opem conferat humanae veritatis inquisitio, philosophans scilicet mens, quae suis servatis legibus explicatur. Non agitur de hac vel illa notione vel parte cuiusdam systematis philosophici in theologico sermone simpliciter adhibenda; decretorium est quod fidelis ratio suae cogitationis facultatem exerceat ad verum reperiendum quendam intra motum, qui, initium ex Dei verbo sumens, consequi conatur pleniorum eiusdem comprehensionem. Omnino porro liquet, agendo has intra duas res – Dei verbum scilicet altiorumque eius cognitionem – rationem paene percipi et quodammodo gubernari, ut semitas illas vitet quae extra Veritatem revelatam eandem perducant ac, tandem, simpliciter extra ipsam veritatem; immo ea incitatur ad explorandas semitas, quas sola ne suspicatur quidem se illas decurrere posse. Hoc ex circulari motu cum Dei verbo philosophia locupletior evadit, quia novos et inexpectatos attingit fines.*” FR, 73: s. 62 (s. 73–74). O učení encykliky o „*pohybu v kruhu*” mezi Božím slovem a filosofií srv. ILLANES, Fe, s. 815–819; FRANCO, F. La filosofia compito della fede. La circolarità di fede e ragione. In MANTOVANI, *Fede e ragione*, s. 155–175.

⁷⁴ Srv. MARÍN-PORQUERES, F. J. ¿Son realidades distintas la filosofía y la teología? In ARANGUREN, *Fe y razón*, s. 429–434 [432]: „*Hay que dejar claro, de todas formas, que la Encíclica hace referencia aquí a la actividad de la razón en su filosofar, a la filosofía, no a un sistema filosófico concreto.*” („*V každém případě je třeba vyjasnit, že encyklika zde [tj. ve svém 73. článku] odkazuje na činnost rozumu v jeho filosofování, na filosofii, ne na nějaký konkrétní filosofický systém.*”)

⁷⁵ „*Theologia reapse semper philosophico indiguit adiumento atque indiget. Cum sub fidei lumine rationis criticae sit opera, theologica inquisitio rationem cognitionibus et argumentationibus excultam et figuratam tota in sua vestigatione praesumit atque deposcit.*” FR, 77: s. 65 (s. 77).

⁷⁶ „*Theologia porro philosophia indiget quacum paene dialogum instituat, ut comprobet intellegibilitatem universalemque principiorum suorum veritatem.*” Ibid.

⁷⁷ „*Theologia... seu quasdam suas propter rationes seu ad peculiaria munia obeunda facere non potest quin necessitudinem cum philosophicis scholis instituat, quae reapse annorum decursu invaluerunt.*” FR, 64: s. 55 (s. 66).

65. článek hovoří o dvojím metodologickém principu teologie: o *auditus fidei* a *intellectus fidei*. Věcně je tento dvojí princip popsán již v dokumentech II. vatikánského koncilu⁷⁸, avšak bez výslovného užití tohoto slovního označení.⁷⁹ Pomocí *auditus fidei* teologie „získává obsah zjevení, jak jej postupně osvětlila posvátná Tradice, Písmo svaté a živý učitelský úřad Církve“⁸⁰, zatímco *intellectus fidei* „chce učinit zadost požadavkům myšlení skrze spekulativní reflexi.“⁸¹ Stručně můžeme říci, že úkolem *auditus fidei* je stanovit obsah Božího zjevení, zatímco úkolem *intellectus fidei* je tento obsah zjevení, nakolik je to možné, pochopit.

V *auditus fidei* jde především o správnou interpretaci Písma svatého, dokumentů magisteria Církve, textů svědků posvátné Tradice i textů velkých učitelů teologie. K tomu filosofie poskytuje svou pomoc tím, že „zkoumá strukturu poznání a osobní komunikace, zvláště pak rozmanité formy a funkce řeči“,⁸² a tím, že umožňuje poznat filosofické názory, které pravděpodobně ovlivnily některé pojmy a myšlenkové formy užívané v těchto textech.⁸³ Zde je důležité vzít v úvahu, jak zdůrazňuje 55. článek, že „různé hermeneutické metody se zakládají na určité filosofické koncepci: tu je třeba zvážit, dříve než se aplikuje na posvátné texty.“⁸⁴

K úkolům filosofie v *auditus fidei* se encyklika ještě vrací v poslední, sedmé kapitole: v 94. článku se zabývá problémem vztahu mezi událostí, zvláště biblickou událostí, a jejím významem; v 95. článku potvrzuje, že „dogmatické výroky“ Církve, „i když jejich formulace někdy odrážejí vliv kultury doby, v níž byly

⁷⁸ Srv. II. Vatikánský koncil. Dekret o výchově ke kněžství *Optatam totius* (28. 10. 1965), 16: AAS, 1966, vol. 58, s. 723–724 (čes. vyd. in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Přel. pracovní skupina pod vedením O. Mádra. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995, s. 355).

⁷⁹ Srv. POSPÍŠIL, C. V. Význam dokumentů *Fides et ratio* a *Ad tuendam fidem* pro dogmatickou teologii. In ID., *Prezentace encykliky*, s. 30–44 [32].

⁸⁰ „... *Revelationis depositum obtinet, quemadmodum id pedetemptim collustraverunt Sacra Traditio, Sacrae Litterae et vivum Ecclesiae Magisterium.*“ FR, 65: s. 55 (s. 66).

⁸¹ „... *theologia cogitationis postulatis respondere vult per speculativam ratiocinationem.*“ Ibid. FR, 66: s. 56 (s. 67), pak tento úkol *intellectus fidei* více upřesňuje: „*Intellectus fidei hanc veritatem clarius recludit, non modo logicas intellectivasque structuras percipiens enuntiationum quibus Ecclesiae doctrina componitur, verum etiam, et in primis, salutis sensum extollens quam tales enuntiationes pro singulis et pro humanitate continent.*“ („*Intellectus fidei tuto pravdu [tj. božskou pravdu] jasněji ukazuje nejen tím, že poznává logické a rozumové struktury výroků, jež tvoří učení Církve, ale také, a především, tím, že vyzdvihuje spásný význam, který tyto výroky mají pro jednotlivce i pro lidstvo.*“)

⁸² „... *cognitionis personalisque communicationis structuram considerat atque nominatim varias species et officia loquela.*“ FR, 65: s. 55 (s. 66).

⁸³ Srv. *ibid.*

⁸⁴ „[*Quotquot in Sacrae Scripturae studium incumbunt prae se usque ferre debent*] *varias methodologias explanatorias in aliqua ipsas etiam inniti opinatione philosophica: est illa acumine pensitanda antequam sacris scriptis aptetur.*“ FR, 55: s. 49–50 (s. 60).

vysloveny, vyjadřují stálou a definitivní pravdu”,⁸⁵ a v 96. článku se rovněž zabývá problematikou trvalé platnosti pojmů dogmatických formulací Církve.⁸⁶

Je-li úkolem *intellectus fidei* pochopit, nakolik je to možné, obsah Božího zjevení, je pak jasné, že úloha a pomoc filosofie v jeho oblasti je ještě důležitější než v oblasti *auditus fidei*. Encyklika tento přínos filosofie pro *intellectus fidei* ukazuje v rámci tří vrcholných teologických disciplín, tj. dogmatické, fundamentální a morální teologie. *Dogmatická teologie*, již je věnována druhá část 66. článku, se nemůže omezit na to, že narativní metodou vypráví spásonosné události, ale musí být především schopna kritickým soudem vytvářet rozumové pojmy a argumentovat. Jen tak bude „ze své strany schopna postihnout univerzální smysl tajemství trojjediného Boha a plánu spásy.”⁸⁷ „*Dogmatická spekulativní teologie proto předpokládá a zahrnuje filosofii člověka, světa a – podstatněji – samého bytí, založenou na objektivní pravdě.*”⁸⁸

Fundamentální teologie, již je zasvěcen 67. článek, se zabývá studiem Božího zjevení a jeho věrohodnosti a také vírou jako odpovědí na toto zjevení. V tomto svém poslání vstupuje do úzkého kontaktu s filosofií, neboť má za úkol „potvrdit a vyložit vztah mezi vírou a filosofickým myšlením”⁸⁹; ukazuje také, že „ve světle poznání skrze víru se vynořují některé pravdy, ke kterým již dospěl rozum na cestě svého autonomního poznání.”⁹⁰ Vedle toho má fundamentální teologie podobný úkol – „ukázat vnitřní soulad mezi vírou a jejím podstatným požadavkem vykládat sama sebe rozumem”.⁹¹

Také *morální teologie*, již se zabývá 68. článek, velmi potřebuje filosofii. Tato potřeba vychází ze skutečnosti, že v Novém zákoně je život věřících mnohem méně řízen konkrétními předpisy než ve Starém, a proto je nutné, aby křesťan

⁸⁵ „*Dogmaticae... pronuntiationes, quantumvis temporis illius culturam referant quo eduntur, constantem tamen et decretoriam efferunt veritatem.*” FR, 95: s. 79 (s. 93).

⁸⁶ Srv. FR, 94–96: s. 78–80 (s. 93–95).

⁸⁷ „... ex parte sua, facultatem... adipiscendi universalem sensum mysterii Dei Unius et Trini atque oeconomiae salutis...” FR, 66: s. 56 (s. 67).

⁸⁸ „*Quapropter theologia dogmatica speculativa praesumit et complectitur philosophiam hominis, mundi atque, altius, ipsius «esse», quae quidem in obiectiva veritate innititur.*” FR, 66: s. 56 (s. 67–68). Srv. také ODERO, Hacer, s. 862; POSPÍŠIL, Význam dokumentů, s. 30–37; McDERMOTT, J. M. La teologia dogmatica ha bisogno della filosofia. In *Per una lettura*, s. 119–127.

⁸⁹ „... [munus] comprobandi et enodandi necessitudinem inter fidem et philosophicam scientiam.” FR, 67: s. 56 (s. 68).

⁹⁰ „... sub cognitionis per fidem lumine, quasdam eminere veritates, quas iam ratio suo in autonomo investigationis itinere percipit.” FR, 67: s. 57 (s. 68).

⁹¹ „... intimam convenientiam ostendere... inter fidem eiusque praecipuam necessitatem sese explicandi per rationem...” *Ibid.* Srv. také ODERO, Hacer, s. 862; KRUMPOLC, E. Encyklika „*Fides et ratio*” z hlediska fundamentální teologie. In POSPÍŠIL, *Prezentace encykliky*, s. 24–29; FERRER ARELLANO, J. Objetivo y método de la teología fundamental según la *Fides et ratio*. In ARANGUREN, *Fe y razón*, s. 119–133.

dokázal aplikovat na zvláštní podmínky individuálního i společenského života všeobecné zásady křesťanského života předkládané evangeliem a apoštolskými spisy. To pak vyžaduje, aby byl s to „plně uplatnit své svědomí a sílu svého rozumu”.⁹² „*Jinými slovy, to vyžaduje, aby morální teologie používala správného poznání, jak pokud jde o lidskou přirozenost a společnost, tak pokud jde o všeobecné principy etického uvažování.*”⁹³ To, že morální teologie nutně potřebuje filosofickou etiku, znovu potvrzuje a rozvádí 98. článek.⁹⁴

e) Teologie potřebuje pravou filosofii bytí

Z doposud řečeného vyplývá, že teologie není možná bez filosofie. Jak však v duchu encykliky upřesňuje Inos Biffi, „bez pravé filosofie není žádná teologie.”⁹⁵ *Fides et ratio* zdůrazňuje totiž ve svém 97. článku, že teologie musí používat dynamickou filosofii bytí: ta „se zakládá na samém aktu bytí, který umožňuje plné a globální otevření k celé skutečnosti, a překračuje každou hranici, až dosáhne Toho, který všemu dává dovršení.”⁹⁶ První část sedmé kapitoly, nazvaná příhodně „Nezadatelné požadavky Božího slova” („*Verbi Dei postulationes haud renuntiandae*”), píše o požadavcích, které na filosofii klade Boží zjevení a následně jeho teologická reflexe: filosofie musí mít sapienciální dimenzi, „která záleží v hledání posledního a celkového smyslu života”⁹⁷; dále musí prokazovat schopnost člověka poznat objektivní pravdu; musí mít metafyzickou povahu, která dokáže „uskutečnit přechod od jevu k jeho základu”⁹⁸; musí uznávat schopnost lidské řeči vyjádřit pomocí analogických výrazů božskou skutečnost; musí uznávat schopnost člověka „dospět k jednotnému a organickému vědeckému pohledu”⁹⁹ na skutečnost a konečně musí oceňovat důležitost tradice pro správnou formu poznání.¹⁰⁰ Jen když teolog bude ve své snaze o hlubší pochopení Božího slova užívat takovouto dynamickou filosofii bytí, která respektuje požadavky kladené na ni Božím zjevením, bude

⁹² „... suam conscientiam funditus obstringere... suique ratiocinii vim.” FR, 68: s. 57 (s. 69).

⁹³ „*Aliis verbis, id requirit ut theologia moralis recto philosophico prospectu utatur sive quod ad naturam humanam societatemque spectat sive quod ad ethicae deliberationis principia universalis.*” FR, 68: s. 57–58 (s. 69).

⁹⁴ Srv. FR, 98: s. 81–82 (s. 96–97). O tom, co encyklika učí o potřebě filosofie pro morální teologii, srv. také ODERO, Hacer, s. 862; PINCKAERS, S. Il posto della filosofia nella teologia morale. In *Per una lettura*, s. 128–136; SANTOS, Ética; MELINA, L. «Verità sul bene». Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. In MANTOVANI, *Fede e ragione*, s. 209–226.

⁹⁵ „... senza filosofia vera, nessuna teologia.” BIFFI, Senza filosofia, s. 235.

⁹⁶ „... actu ipso «essendi» sustentatur, unde plena et generalis permittitur ad solidam rerum universitatem patefactio, omnibus excessis terminis ut Ille qui rebus omnibus consumationem tribuit attingatur.” FR, 97: s. 81 (s. 95).

⁹⁷ „... quaerendi novissimum ac omnia complectentem sensum vitae.” FR, 81: s. 68 (s. 81).

⁹⁸ „... transitum facere... a phaenomeno ad fundamentum.” FR, 83: s. 70 (s. 84).

⁹⁹ „... visionem unicam et ordinatam scientiae assequi...” FR, 85: s. 72 (s. 85).

¹⁰⁰ Srv. FR, 80–85: s. 67–73 (s. 80–86). Srv. také LOBATO, La Encíclica, s. 135–136.

skutečně schopen pěstovat teologii jako vědu víry, a ne jako pavědu deformující či přímo ničící víru; jen tak bude schopen, „*vyhýbat se cestám, jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec*”.¹⁰¹

f) Autonomie filosofie a teologie

Encyklika *Fides et ratio* zdůrazňuje, že filosofie, když poskytuje svou pomoc teologii, si přesto uchovává svou nezávislost. Odmítá se tak nepřipustná konfuze obojího: filosofie, která by zároveň a nerozlišeně byla teologií, a teologie, jež by sama o sobě chtěla být zároveň filosofií. Jde tu vlastně o odmítnutí něčeho, co se podobá monofyzitskému bludu v kristologii. V encyklice se to výslovně zamítá v jejím 77. článku: „*Kdyby teolog odmítal používat filosofie, vystavoval by se nebezpečí, že bude sám nevědomky filosofovat a uzavírat se do myšlenkových struktur, jež jsou málo vhodné k pochopení víry. Kdyby naopak filosof vyloučil jakýkoliv kontakt s teologií, cítil by se oprávněn svévolně se zmocnit obsahů křesťanské víry, jak tomu bylo u některých moderních filosofů. V jednom i v druhém případě by se rýsovalo nebezpečí zničení základních principů autonomie, které chce mít každá věda právem zaručeny*.”¹⁰²

g) Autorita sv. Tomáše Akvinského

Jak již bylo zdůrazněno, encyklika *Fides et ratio* jde „*ve stopách «Aeterni Patris»*”,¹⁰³ velké encykliky papeže Lva XIII., a to i v tom smyslu, že s novým důrazem předkládá sv. Tomáše Akvinského „*za učitele myšlení a za vzor teologického bádání*”¹⁰⁴. A my můžeme dodat, že ho předkládá též jako učitele a vzor toho, jak v teologii užívat filosofii.¹⁰⁵ V tomto směru je příznačné, že encyklika učí o nutnosti užití dynamické filosofie bytí v teologii,¹⁰⁶ a přitom výslovně říká o filosofii sv. Tomáše: „*jeho filosofie je opravdu filosofií bytí a nejen pouhého zdání*.”¹⁰⁷

¹⁰¹ „... ut semitas illas vitet quae extra Veritatem revelatam eandem perducant ac, tandem, simpliciter extra ipsam veritatem...” FR, 73: s. 62 (s. 74).

¹⁰² „Si autem theologus recusaret philosophia uti, periculum esset ne ipse inscius philosopharetur seque concluderet structuris cogitationis fidei intellegendae parum aptis. Philosophus, ex parte sua, si quodlibet excludendum esse cogitaret cum theologia commercium, per se fidei christianae principia capessere suum esse sentiret, sicut nonnullis recentioribus philosophis contigit. In utroque casu periculum exstaret ne deleantur primariae autonomiae principia, quae omnis scientia servare vult.” FR, 77: s. 65–66 (s. 77–78).

¹⁰³ „Sobre las huellas de la «Aeterni Patris»”. LOBATO, La Encíclica, s. 122.

¹⁰⁴ „... Magister doctrinae... et exemplum quod modum theologiam tractandi.” FR, 43: s. 39 (s. 47).

¹⁰⁵ O nauce sv. Tomáše Akvinského o užití filosofie v teologii srv. např. LOBATO, A. Filosofía y teología. El uso y abuso de la filosofía en la teología en el análisis de las primeras obras de Santo Tomás. In PIOLANTI, A. (a cura di) *San Tommaso Teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Studi tomistici, n. 59, s. 59–84.

¹⁰⁶ Srv. FR, 97: s. 80–81 (s. 95–96).

¹⁰⁷ „Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat.” FR, 44: s. 40 (s. 49). O místu sv. Tomáše Akvinského v encyklice *Fides et ratio* srv. LOBATO, La Encíclica, s. 122–127; SPIAZZI, R. L'enciclica *Fides et ratio*. Il ruolo di San Tommaso nella evangelizzazione e nel pensiero cristiano.

Závěr: «cum Maria philosophari»

Je dobrým zvykem papeže Jana Pavla II. – zvykem, který odpovídá jeho heslu *Totus tuus* – zakončovat své významnější dokumenty odkazem na Pannu Marii. Výjimkou v tomto směru není ani encyklika *Fides et ratio*, v jejímž posledním, 108. článku se ukazuje na analogii mezi Pannou Marií vzhledem ke Kristu a filosofií vzhledem k Božímu slovu a teologii. Bude proto nejlepší pečeti naší úvahy, když tato papežova slova ze závěru encykliky *Fides et ratio* ocitujeme: „Dá se totiž vidět těsná shoda mezi povoláním blahoslavené Panny a povoláním pravé filosofie. Jako byla Maria povolána poskytnout celé své lidství i ženství, aby se Slovo mohlo stát tělem a být jedním z nás, tak je filosofie povolána, aby poskytla svou rozumovou a kritickou práci, aby teologie jako poznání víry byla plodná a účinná. A jako Maria svým souhlasem s Gabrielovým poselstvím nic neztratila ze svého lidství a svobody, tak ani filosofie, když přijme to, co požaduje pravda evangelia, neztratí nic ze své nezávislosti, ale ze zkušenosti pozná, jak je každé její bádání podněcováno k nejvyššímu uskutečnění. Tuto pravdu velmi dobře pochopili svatí mnichové křesťanského starověku, když nazývali Marii «duchovní stůl víry».¹⁰⁸ Viděli v ní výstižný obraz pravé filosofie a byli přesvědčeni, že musí filosofovat s Marií.”

Sacra Doctrina, 1999, a. 44, n. 2, s. 146–160; COTTIER, G. Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «*Fides et ratio*». In MANTOVANI, *Fede e ragione*, s. 187–194; MELENDO, *Para leer*, VI. 2. Sobre la autoridad de Tomás de Aquino, s. 106–114.

¹⁰⁸ „*He noera tes pisteos trapeza*”: S. P. N. EPIFANIOS, *Homilia in laudes Sanctae Mariae Deiparae*: PG 43, 493.

FILOSOFIE BYTÍ A FORMULACE DOGMATU

1. Pojem „filosofie bytí“

Dříve než můžeme promluvit o *filosofii bytí* a jejím případném vztahu k formulaci katolického dogmatu, bude třeba alespoň krátce objasnit jak pojem *filosofie bytí*, tak i pojem *dogmatu*.

Filosofií bytí tedy rozumíme takovou filosofii, která trvá na reálné existenci jsoucen mimo naše vědomí a na možnosti objektivního poznání. Tento poměr můžeme právem analogicky přirovnat k hylemorfické teorii. Je to jakási *materie* a *forma* celé filosofie bytí. Onou materií zde rozumíme samu skutečnost, extramentální realitu. „Výchozím tvrzením této filosofie je prostě konstatování, že věci jsou.“¹ To by však nestačilo k tomu, abychom mohli hovořit o filosofii. Je-li filosofie vědou, musí mít i vlastní a specifickou metodu anebo alespoň vlastní formální aspekt svého přístupu, zájmu. A tou je to, co zde chceme nazvat *formou* filosofie bytí, totiž objektivní, pravdivé poznání založené na několika stěžejních principech, které ho konstituují a přitom vycházejí z oné materie, totiž z reality. Stěžejními principy *filosofie bytí*, jak ji zde definujeme, máme na mysli především:

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

Tím se filosofie bytí vymezuje vzhledem k jiným filosofickým nebo ideovým přístupům, které buď jedno, nebo druhé, anebo obojí popírají: totiž buď *materii* – zde objektivní realitu, na lidském poznání nezávislou skutečnost, anebo *formu* – totiž schopnost lidského poznání tuto realitu přiměřeně, pravdivě poznávat. Proto za předmět svého poznání považuje na prvním místě reálná jsoucna a další pojmy a vztahy z nich odvozené.²

Tato filosofie se často nazývá nejen filosofií bytí, ale i *philosophia perennis* – jakási věčná filosofie. V této souvislosti se rovněž objevuje pojem *sensus communis* – jakýsi „zdravý rozum“, obecně správné, platné chápání věcí. Věcně jde o totéž. Rozdíl je toliko ve formálním aspektu: *filosofie bytí* si všímá předmětu pravé filosofie – toho, co skutečně je, *philosophia perennis* zdůrazňuje její stálou, trvalou, permanentní přítomnost v dějinách myšlení a *sensus communis* poukazuje na její

¹ CANTONI, G.: *Il senso comune*. http://www.alleanzacattolica.org/idis_dp/voci/s_senso_comune.htm

² *De ente et essentia*. cap. 1.

obecnou platnost.³ Přesný vztah mezi touto přirozenou filosofií a metafyzikou jako vědeckým systémem charakterizoval Alessandro Horváth O.P.: „Souhrn pojmů přirozeně či téměř přirozeně získaných je co do podstaty u všech lidí stejný a vytváří to, co nazýváme *sensus communis*. Úkolem metafyziky, jako syntetické vědy, je pak tyto pojmy očistit od všech dobových nánosů (...) a vyjádřit je vědeckými formulacemi.“⁴

2. Filosofie bytí a filosofie Tomáše Akvinského

Další otázkou, kterou se pokusíme objasnit, bude, zda a případně jaká je souvislost mezi *filosofií bytí*, jak jsme ji popsali výše, a filosofickým systémem obsaženým v díle Tomáše Akvinského. Encyklika *Aeterni Patris* papeže Lva XIII. sehrála rozhodující roli v postoji katolické Církve k Tomášově nauce jako takové. Právě v ní se snad poprvé v oficiálním církevním dokumentu setkáme s výrazem *filosofie bytí*. Jelikož je obojí výslovně doporučováno církevním magisteriem, pokusme se vyjádřit jejich vzájemný vztah. Hlavní charakteristiku Tomášovy filosofie jakožto filosofie bytí můžeme nejlépe objasnit poukazem na tři aspekty obsažené v Tomášově díle:

Prvním je *vymezení samotného předmětu, objektu filosofie*. Svatý Tomáš říká, že „studium filosofie nespočívá v poznání toho, co si lidé mysleli, ale v poznání toho jak se věci opravdu mají.“⁵ Vzhledem k moderní a současné filosofii bychom mohli ještě dodat, že předmětem filosofie není to, jak se věci jeví, ale jak jsou.

Druhým je Tomášova *definice pravdy*: Ta je velmi dobře známá jako „adaequatio rei ad intellectum“⁶ anebo ještě lépe „et intellectus.“⁷ Pro pochopení této Tomášovy definice je zvláště důležité jasně pochopit pojem toho, co nazývá „verum“ čili „skutečnost, pravda, pravé“. Zde se Tomáš drží zásady vyslovené už svatým Augustinem⁸, že „skutečné (pravdivé) je to, co jest.“⁹ A to je výchozí pozice Tomášovy filosofie coby *filosofie bytí*, jakožto realismu.

A třetím podstatným znakem Tomášova realismu je teorie poznání – *hodnota lidského poznání*, jakou mu právem přisuzoval. Ta je patrná z mnoha jeho

³ Srov. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Le sens commun, la philosophie d'être et les fomules dogmatique*. Paris, Beauchesne, 5. ed. revue et augmentée (1. ed., Beauchesne, Paris 1909), Desclée, de Brouwer, Paris 1936; LIVI, A.: *Filosofia del senso commune*. Logica della scienza e della fede, Milano: Ares, 2000.

⁴ HORVÁTH, A.: *La sintesi scientifica di San Tomaso d'Aquino*. ed. italiana a cura del Ceslao Pera, vol. I., Torino-Roma: Marietti 1932, s.197.

⁵ „Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum.“ *In De Coelo et mundo*. I, lect. 22.

⁶ *In I. Sent.* d. 19, qu. 5, art. 1.

⁷ Ia, qu. 1, art. 1; *De Veritate*. qu. 1, art. 1; qu. 1, art. 6; qu.1. art. 10.

⁸ „Quidquid est, verum est.“ AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Soliloquiorum libri duo*. Cl. 0252, col.

PL : 889, linea:8.

⁹ Srov. *De Veritate*. qu. 1, art. 1.

psychologických a gnoseologických pojednání. Uved'me si zde např. alespoň 85. otázku z I. části Teologické sumy, článek 2., kde se Tomáš ptá, zda *species*, abstrahované od představ, jsou poznávány naším intelektem. Už zde se vypořádává s idealismem, jak byl přítomen už v řecké antické filosofii. Ve své argumentaci pak, krom jiného, poukazuje na to, jaké absurdní důsledky implicitně obsahuje idealismus vzhledem k exaktním vědám. Není to klasický filosofický, metafyzický důkaz. Všímá si vlastně podstatně před-filosofické zkušenosti. Dnes bychom tento exkurz právem nazvali interdisciplinárním.

A konečně nejtesnější souvislost mezi *filosofií bytí* a filosofií sv. Tomáše vyjádřil i sám současný papež Jan Pavel II. ještě 20 let před tím, než vydal encykliku *Fides et ratio*. Ve své přednášce ke členům Papežské University sv. Tomáše v Říme („Angelicum“) řekl doslova: „Filosofie sv. Tomáše je filosofií *bytí*, to znamená filosofií „uskutečnění bytí“ (actus essendi), jehož transcendentní platnost otevírá nejpřímější cestu k poznání Bytí subsistentního, k čirému Aktu, jímž je Bůh.“¹⁰

Ted' se ale můžeme sami sebe zeptat, zda tomismus či filosofie postavená na Tomášových principech je vůbec originální, samostatnou, specifickou filosofickou školou, anebo to je prostě souhrn, dovedná syntéza klasických, před-tomášovských filosofů. Čteme-li pozorně zvláště vrcholné Tomášovy traktáty (zvl. *Quaestiones disputate*)¹¹, nemůžeme přehlédnout, že zde v ontologii překonává aristotelské postavení *substance* jako ontologického prototypu jsoucna, jsoucna *par excellence*, které stálo ve středu Stagyrityovy metafyziky. Takže „originalita a veliká Tomášova zásluha spočívala v posunutí formálního pohledu metafyziky za substanční horizont a to až na úroveň bytí.“¹² Tento posun od substance k vlastnímu bytí, nebo ještě přesněji řečeno od stvořené substance k božskému Bytí, je dán odlišnou perspektivou pohledu Tomáše coby filosofujícího teologa, který se v koncepci své ontologie neváhal inspirovat podněty vycházejícími z křesťanského Zjevení, na rozdíl od tradice antických filosofů. A tento jakoby nový pohled „shora“ inspirovaný otázkami a filosofickou reflexí křesťanského učení o stvoření i Stvořiteli dává Tomášově ontologii ještě realističtější charakter než samotný filosofický diskurs, který by tyto skutečnosti ignoroval nebo podcenil. Mýlili bychom se ale, kdybychom se domnívali, že Tomáš do své metafyziky zakomponoval informace známé pouze ze Zjevení, čímž se někteří

¹⁰ A.A.S. 71 (1979), 15, s. 1478.

¹¹ „Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia.“ *De Potentia*. qu. 7, art. 2, ad 9.

¹² RAEYMAEKER, L. DE: *La profode originalité de la métaphysique de Saint Thomas d'Aquin*. in: *Miscellanea Mediaevalia*. Band 2, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Vorträge des II. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.–6.9.1961. Berlin: Walter de Gruyter & Co, s. 28.

autoři ve 20. století pokoušeli vysvětlovat jeho originalitu.¹³ Proto můžeme nejen hovořit o Tomášově filosofii jako o excelentním vyjádření *filosofie perennis*, ke kterému kdy v dějinách došlo, ale i o originalitě tohoto myšlení, nakolik je syntézou jeho předchůdců, ale i opravou, prohloubením a zpřesněním toho, co možná již bylo řečeno, avšak lépe vysvitlo při řešení filosofických otázek inspirovaných a nastolených křesťanským Zjevením.

3. Filosofický charakter dogmatu

Nyní se alespoň krátce zastavme u pojmu *dogmatu*, a to tak, jak je chápán samotnou katolickou Církví, o jejímž dogmatu tu také chceme pojednat. Hovoříme-li zde tedy o dogmatu, pak máme na mysli výroky, o nichž 1. vatikánský koncil prohlásil, že je věříme „vírou božskou a katolickou“ jakožto „Bohem zjevené.“¹⁴ Jde o tzv. striktní, úzké vymezení dogmatu v nejvlastnějším smyslu slova,¹⁵ obecně nazývané též „článek víry“.

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

Pokud bychom přijali, že filosofie magisteria je např. aristotelsko-tomistická či dokonce novoscholastická, jak se dočítáme zvláště v kriticky zaměřených dílech některých teologů 2. poloviny 20. století,¹⁶ nemůžeme pochopit, jak mohly starověké ekumenické koncily definovat trojiční a kristologická dogmata, když znalost Aristotela zde byla minimální (na Západě před Boëthiovými překlady chyběla téměř úplně). Anebo musíme přijmout raný názor Josepha Ratzingera, že tyto koncily formulovaly jen jakési společné vyznání víry – *symbolum* – které pravý charakter dogmatu ještě postrádalo.¹⁷ První řešení – totiž aristotelismus v křesťanském starověku či tomismus před Tomášem, je

¹³ např. E. Gilson, viz ELDERS, L.: *La metafisica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Vol. I, L'essere comune, překl. Angela Capopardo, Libreria Editrice Vaticana: Città del Vaticano, 1995, s. 34–35. (ital. překl. z angl. orig. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. E.-J. Brill: Leiden – New York – Köln.)

¹⁴ 1. Vatikánský koncil: dogmatická konstituce *Dei Filius*. kap. 3, O víře, DS 3011.

¹⁵ Srov. CONGAR, Y.: *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée 1962, s. 54, 60.

¹⁶ Srov. DULLES, A.: *The Survival of Dogma*. Faith, authority, and dogma in changing world, New York: Image Books, 1973, s. 197–198; TRIA, W.: Linguistic Relativism and Revisability of Dogma, *Philippiniana Sacra*. 33 (1998) may–august, s. 192.

¹⁷ RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*. 1. čes. vyd., Řím: Křesťanská akademie, 1982, reprint Petrov: Brno, 1991, s. 41–42. Něm. orig. *Einführung In das Christentum*. München: Kösel-Verlag, 1968.

představa anachronická, a druhá možnost, jakou je nedogmatický charakter např. Niceje či Chalcedonu, odporuje tomu, jak sama Církev v dalších staletí tyto výnosy chápala a aplikovala.

Další varianta, jakou je používání několika systémů, ať už by byly integrovány díky dobovým trendům anebo díky majoritě stoupenců na tom či onom církevním sněmu, taktéž uspokojivé řešení nedává. Skrývá v sobě totiž jak možnost nekompatibility, nesourodsti s dogmaty formulovanými v jiné době a za jiného poměru filosofických sil koncilních otců, tak i nebezpečí jakéhosi *dogmatického esoterismu*¹⁸ odkázaného při chápání víry na historicko-kritickou hermeneutiku, která by nám vlastně jako jediná zvěstovala víru Církve. Všechny tyto varianty tak v sobě zahrnují nepřekonatelná úskalí a je třeba je odmítnout jako nedostatečné. Odporují samotnému naturelu křesťanství i poslání Církve v dějinách spásy.

Jak ale máme rozumět řeči magisteria, když z jedné strany odmítá vazbu na určitý historický filosofický systém,¹⁹ a na straně druhé čteme v mnoha encyklikách o stále platném filosofickém dědictví²⁰, o filosofii bytí²¹, o *philosophia perennis*²², anebo dokonce taková slova, že „Církev přijala Tomášovu nauku za svou“²³? Církevní magisterium totiž formuluje dogmata od svého počátku na základě přirozeného, spontánního jazyka, který do sebe sice přibírá (podobně jako biblické texty) různé termíny jinak známé a zdomácnělé v historických filosofických systémech, aplikuje je však způsobem odpovídajícím analogické řeči o Bohu, jak si to vyžaduje už sám charakter Božího zjevení (jak se to už stávalo i v případech inspirovaných pramenů²⁴). Přestože vlastním předmětem Božího Zjevení nejsou filosofické poučky, je nezbytné trvat na tom, že s ohledem na jazykový, logický a metafyzický obsah historického Božího Zjevení jsou zde obsaženy mnohé jak implicitní, tak explicitní filosofické formulace, zásady a předpoklady, které jsou od samotného Zjevení neoddělitelné. Má-li mít toto Zjevení smysluplný a trvalý obsah, musíme předpokládat i konzistenci jeho filosofické infrastruktury. Je jím právě to, co jsme výše popsali jako přirozenou „filosofii bytí“,²⁵ často nazývanou též *philosophia perennis*. Ta je garantem univerzálnosti Zjevení vzhledem k lidstvu, jemuž je adresováno, a zároveň i komunikačním médiem,

¹⁸ JOURNET, CH.: *Le Dogme chemin de la Foi*. Paris: Librairie Artheme Fayard, 1963, s. 69.

¹⁹ PIUS XII.: *Humani generis*. 15, A.A.S. 42 (1950) 566; JAN PAVEL II.: *Fides et Ratio*. 49, čes. překl. J. Koláček – M. Kyrlová, Praha: Zvon, 1999.

²⁰ PIUS XII.: *Humani generis*. 15, A.A.S. 42 (1950) 566; 2. Vatikánský koncil: dekret o výchově ke kněžství *Optatam totius*. 15.

²¹ LEO XIII.: *Aeterni Patris*; JAN PAVEL II.: *Fides et Ratio*; ID. *Intra munera accademicarum*. 28.1.1999.

²² PIUS XII.: *Humani generis*. 32, A.A.S. 42 (1950).

²³ BENEDICTUS XV.: *Fausto appetente die*. A.A.S. 13 (1921) s. 332.

²⁴ JOURNET: *op. cit.* s. 68–69, 72–73;

²⁵ JAN PAVEL II.: encyklika *Fides et Ratio*. 14.9.1998, 44 a 97.

umožňujícím formulovat jisté výpovědi s trvalou platností tak, aby byly nikoliv terminologicky, ale obsahově dobově nepodmíněné.²⁶ A toto filosofické klima zcela pochopitelně převzalo i církevní magisterium při formulaci dogmatu. Jak připomíná dnes např. Leo Elders, právě proto, že tato prohlášení vycházejí z onoho přirozeného porozumění skutečnosti, z onoho *sensus communis*, jsou pro člověka „šitá jako na míru“.²⁷ Formulování terminologie pro to, co obsahují pojmy jako substance, osoba, forma se prostě vynucuje již přirozenou komunikací v jakémkoli jazyku a kultuře, pokud dosáhla vyššího stupně, jakým je vznik literatury vyžadující důkladnou abstrakci, tedy především v dílech filosofických.

Ale ani samotným formulacím církevních dogmat nelze upřít inspiraci Ducha svatého. I dogmatické formulace vznikly na základě Písma, Tradice, modlitby a meditace a byly vyhlášeny církevním magisteriem, kterému asistence Ducha svatého byla přislíbena. Toto tvrzení je založeno především na učení 1. a 2. vatikánského koncilu²⁸ a na encyklice papeže Pavla VI. *Mysterium fidei*.²⁹ V této perspektivě nám pak může být i snáze pochopitelné vysoké hodnocení a doporučování nauky Tomáše Akvinského v podobě encykliky *Aeterni Patris*, 24 tomistických tezí anebo i nedávné encykliky *Fides et ratio*. Tyto dokumenty samy umožňují pochopit souvislost mezi nezbytností jakési přirozené, stále platné filosofie, filosofie obrácené ke skutečnosti jako k tomu, co prostě je – filosofie bytí – a mezi jejím historickým uskutečněním, formulováním a vyjádřením, jakého se jí dostalo v Tomášově díle. Ta v něm však nemá svůj počátek, ale spíše vrchol, protože proniká již od počátku samo lidské myšlení, nakolik je bezrozporné a tudíž realistické, a proto tato filosofie zcela nutně zasahuje a prostupuje i samo Boží Zjevení.

²⁶ PIUS XII.: encyklika *Humani generis*. 12.8.1950, 32; JAN PAVEL II.: encyklika *Fides et Ratio*. 14.9.1998, 60.

²⁷ ELDERS, L.: The Immutability of the Sens of Dogmas and Philosophical Theories. in: *Faith and Reason*. ed. T.–L– Smith, The Notre Dame Syposium 1999, Indiana: St. Augustine s Press, 2000, s. 29.

²⁸ 1. Vatikánský koncil: dogmatická konstituce *Dei Filius*. kap. 4, Víra a rozum; DS 3020.; 2. Vatikánský koncil: dogmatická konstituce o Božím Zjevení *Dei Verbum*, cap. 8.

²⁹ *Mysterium Fidei*, A.A.S. 57 (1965) s. 758.

STANOVY SPOLEČNOSTI TOMÁŠE AKVINSKÉHO

ČLÁNEK 1. – *Název sdružení*

Sdružení se nazývá »Společnost Tomáše Akvinského«.

ČLÁNEK 2. – *Sídlo*

Sídlo sdružení je na adrese: Husova 8, 110 00 Praha 1.

ČLÁNEK 3. – *Cíl činnosti sdružení*

«Společnost Tomáše Akvinského» (dále jen "sdružení") je samostatné kulturní a neziskové sdružení, které si bere za cíl prohloubení dialogu mezi myšlením Tomáše Akvinského a současnou kulturou. Dobu svého trvání nijak neomezuje.

Společnost si ukládá následující cíle:

- a) důkladné a obnovené studium děl Tomáše Akvinského
- b) zpřístupnění jeho díla
- c) zkoumání hlavních současných problémů, zvláště těch, které se týkají křesťanského myšlení a to ve světle Tomášova učení

ČLÁNEK 4. – *Členové, způsob přijetí za člena sdružení, práva členů sdružení*

a) *Členové*

Členem sdružení se může stát každá fyzická osoba, která se ztotožňuje s cíli sdružení, dosáhla akademického gradu a byla přijata řídící radou. Ti členové, kteří byli při ustanovení sdružení, mají statut *zakládajících členů*. Statut *člena spolupracovníka* může být přiznán řídící radou tomu, kdo významným způsobem napomáhá cílům sdružení.

b) *Způsob přijetí za člena*

Zájemce o členství podáváji přihlášku v sídle sdružení a stane se členem sdružení schválením přihlášky řídící radou, vyhovuje-li požadavkům, podle čl. 4 Stanov.

c) Práva členů sdružení

Všichni členové sdružení mají stejná práva. Členové mají právo se aktivně podílet na činnosti sdružení, volit a být volen. Každý člen sdružení je oprávněn ze sdružení kdykoli vystoupit písemným oznámením adresovaným do sídla sdružení. K zániku členství ve sdružení dochází doručením písemného oznámení o vystoupení.

ČLÁNEK 5. – Činnost sdružení

Pro dosažení svých cílů si sdružení ukládá následující činnost:

- a)* podporovat studijní skupiny, aby se zabývaly problémy z oblasti teologie, filozofie, humanitních a přírodních věd, a to také na interdisciplinární úrovni
- b)* pořádat semináře, kurzy, setkání, místní i mezinárodní kongresy a podporovat publikační činnost shodující se s cílem činnosti sdružení
- c)* spolupracovat s ostatními fyzickými a právníckými osobami, které podporují tomistická studia a dialog s moderní kulturou

ČLÁNEK 6. – Orgány sdružení

a) Členská schůze

Členská schůze je svolávána řídicí radou podle potřeby, nejméně však jedenkrát za kalendářní rok.

b) Řídicí rada

Sdružení je řízeno *řídicí radou*, jejíž členové jsou voleni členskou schůzí. Řídicí radu tvoří prezident, ředitel, sekretáře, správce a poradci. Členů řídicí rady musí být nejméně pět a nejvíce deset. Řídicí rada v souladu s cílem sdružení určuje hlavní směry činnosti na kalendářní rok. Funkční období členů řídicí rady trvá pět let. V případě ukončení funkce některého člena řídicí rady (úmrtí, vzdání se funkce v řídicí radě), bude řídicí rada doplněna novou volbou. Jednání řídicí rady svolává prezident, a to nejméně jedenkrát do roka. Svolání provede prezident písemnou pozvánkou obsahující též program jednání. Řídicí rada je usnášeníschopná, je-li přítomna nadpoloviční většina členů. Členové řídicí rady mohou v případě své neúčasti sdělit písemné stanovisko k předmětu jednání řídicí rady. Řídicí rada uskutečňuje svá rozhodnutí prostřednictvím výkonného výboru. Vyřizuje korespondenci, uchovává archiv dokumentů sdružení.

c) Prezident

Prezident je volen z řad členů řídící rady, a to jejich nadpoloviční většinou. Jeho úkolem je svolávat a předsedat zasedáním řídící rady a případným kongresům, dohlížet na provádění rozhodnutí řídící rady a na činnost výkonného výboru. Prezidenta při jeho výkonu funkce může zastupovat ředitel.

d) Výkonný výbor

Výkonný výbor tvoří ředitel, sekretář, správce (kteří byli zvoleni členskou schůzí jako řídící rada, viz. čl. 6 písm. b) a tři odborníci erudovaní v oborech teologie, filosofie, humanitních a přírodních věd, kteří byli zvoleni řídící radou.

Výkonný výbor má za úkol uskutečňovat roční program stanovený řídící radou, podporovat různé činnosti, pečovat na rozvoj sdružení, předkládat řídící radě na konci kalendářního roku zprávu o činnosti a o hospodaření sdružení. Výkonný výbor svolává nejméně jednou za každé čtvrtletí ředitel.

Úkoly členů výkonného výboru jsou zejména tyto:

1) Ředitel

Ředitel svolává a řídí zasedání výkonného výboru, podněcuje a napomáhá při zakládání nových sekcí a skupin shodujících se s různou činností sdružení, udržuje s nimi kontakty, udržuje vztahy s podobnými společnostmi a s vědeckými autoritami, zabývá se přípravou a výběrem materiálů k publikaci.

2) Sekretář

Sekretář se zabývá praktickým uskutečňováním záležitostí výkonného výboru, spolupracuje na organizování Společnosti, udržuje kontakty s jednotlivými členy.

3) Správce

Správce zejména zajišťuje účetnictví sdružení a předkládá řídící radě ke schválení jedenkrát za kalendářní rok, nejpozději do konce března každého roku, účetní závěrku.

ČLÁNEK 7. – *Jednání jménem sdružení*

Jednat jménem sdružení je oprávněn prezident, ředitel a sekretář, a to i samostatně, ve všech věcech týkajících se sdružení. Osoby oprávněné

jednat jménem sdružení svůj podpis připojí k předepsanému názvu sdružení a s uvedením funkce podepisujícího.

ČLÁNEK 8. – Zásady hospodaření

Sdružení vyvíjí svou činnost vlastním jménem a na vlastní účet. Sdružení hospodaří se svým majetkem, jehož zdrojem jsou dobrovolné příspěvky členů sdružení, jejichž výši určí řídící rada, a dary od fyzických a právnických osob.

Případné nespotřebované finanční prostředky v kalendářním roce se převádějí do dalšího kalendářního roku, přičemž budou použity výhradně k naplnění činnosti sdružení.

Stanovy sdružení byly schváleny ustavující schůzí, která se konala dne 19. 5. 2001 v Praze.

Společnost Tomáše Akvinského byla registrována Ministerstvem vnitra ČR jako občanské sdružení pod IČO 26547465 dne 23.11.2001 č.j. V3/1-1/48636/01-R.



S.I.T.A.

Společnost Tomáše Akvinského
Husova 8, 110 00 Praha 1
<http://www.sita.cl>
e-mail: SITA-cz@quick.cz

ISSN 1213-9130
ISBN 80-238-8968-0