

Diogenes Allen

FILOSOFIE JAKO BRÁNA K TEOLOGII

Mlín, Třebenice 1999,

228 stran

(*Philosophy for Understanding Theology*, Westminster 1985, přeložil Tomáš Hančil)

Rozhovor vedený mezi filosofií a teologií pokračuje Allenovými dějiny filosoficko-theologického rozhovoru. Filosof Diogenes Allen, působící na theologickém semináři v Princentonu (USA), probírá v knize *Filosofie jako brána k teologii* zejména ta filosofická díla, která zásadně ovlivnila způsob vyjadřování křesťanské teologie. Autor nechce nahradit styk s prameny svévolným výběrem. Klíčem se stává *relevance pro teologii*, filosofie se přitom nestává služkou, neztrácí svou svébytnost. Proto je z Platónova díla nejpodrobněji rozebírán dialog *Timaios* (13 n., 23 n., 28, 31, 49, 134, 135 aj.), a též ovšem další: *Faidón* (28, 49) a *Faidros* (36, 71), *Sofisté* (23, 29, 48, 178), *Theaitétos* (42 n.) Jako příklad inspirace Platónem uvádí Allen Plótinovo a Augustinovo pojetí času, zejm. připomíná 12. kapitolu z *Význání* (19 n.). Z Platónovy *Ústavy* zmiňuje oddíly, které se vztahují k tématu stvoření a duše (38 n.). Znalost *trojdílné struktury duše*, jak je rozpracována v *Ústavě*, dovoluje porozumět křesťanské transformaci učení o duši, která pak vede v určité části křesťanské teologie k *podcenění sexuality člověka*.

(37) Bez porozumění platónské péči o duši nelze porozumět *koncilním diskusím* (Chalcedon r. 451) o vztahu lidské a božské přirozenosti Kristovy (50); ani nebiblickému přesvědčení mnohých křesťanů o „nesmrtelnosti duše“ (51), konečně ani postmoderním útokům na *noetický optimismus* filosofů navazujících na platónské docenění rozumu (52); popř. ani Justinovu rozlišení mezi *Boží existencí* (poznatelná rozumem) a *Boží přirozeností* (poznatelná jen skrze zjevení; str. 52).

Allen neznevažuje *biblický přístup* ke skutečnosti a uznává jeho odlišnost od „řeckého“. Odmítá však poměrně rozšířené, leč zjednodušující pojetí protikladnosti světa „řeckého“ a „hebrejského“, pokud někteří teologové identifikují odmítání těla s „řeckým“ pojetím, kdežto kladný přístup k tělu přiznávají jen „hebrejskému“ (17). Allen upozorňuje na specificky *biblické pojetí ontologické jedinečnosti Boha* (1, 5 n.). Považuje je za pružinu, která uvádí do pohybu některé křesťanské myslitele (31, 52, aj). Právě ti *nově* promyšlejší filosofií nabídnutá témata a zpětně působí i na filosofii (52). Augustinovo pojetí času je toho dokladem (19–21).

Diogenes Allen považuje *křesťanskou teologii* za bytostně *hellenistickou*, protože se vyznačuje *intelektuální zvládnutostí*. Ta je dle něj charakteristická jen pro antické Řecko (3), a teologie jako teoretická disciplína vznikla nejprve v Řecku (4) a pak teprve mezi církevními otci (4). Dle Alena sice Starý zákon obsahuje mnoho hlubokých otázek, výslovně však neoznačuje starozákonní myšlení za srovnatelné s řeckým. Nicméně při-

pomíná, že díky *jinému – biblickému* Milétany neoznačuje za proti-*hebrejskému – ontologickému statu Boha* dochází v křesťanské filosofii i teologii ke *komplikacím* právě proto, že *Bůh není součástí kosmu*. Vědomí *ontologické jedinečnosti* (31) vede k stále novému promyšlení a nespokojenosti s daným stavem *přirozené teologie*, zejm. metafyzického typu, jak ji známe z konceptů středověkých, popř. i novověkých křesťanských myslitelů.

Protože filosof Allen hodnotí teologii, nezbyvá theologovi než výzvu přijmout, a je-li možné, pak přitakat k jeho konceptu řeckého filosofického přístupu, který v jednom svém proudu nabízí *sekulární výklad světa i etiky*. Theolog smí ovšem Allenův koncept transformovat v intenci jeho dosavadních analýz: *druhý pramen* sekularizace nacházíme v biblickém pojetí skutečnosti, tj. v *starozákonní „teologii“*, pro niž je charakteristická *Boží ontologická jedinečnost* (K. H. Miskotte, K. Barth, M. Mrázek, M. Balabán), *Bůh není součástí kosmu*. Podobným směrem, snad až k dějinnosti lidského života, ukazuje mioděk i Allenův náčrt nové přirozené filosofie, její témata: *1. povolání Izraele* v určitém dějinném okamžiku; *2. úkoly nabídnuté Izraeli Bohem*; *3. inkarnace* skrze Ježíše Krista (9). Allenův důraz na Boží ontologickou jedinečnost odkazuje k jedinečnosti hebrejského myšlení, a snad i k *jinému typu* filosofie a potažmo i teologie, než nás učí *hellenistické intelektuální návyky*.

Allen připomíná vliv Platónova *Ti-maia* na křesťanské středoplatoniky (21). Ti mění platónskou receptivní mysl a vytvářejí nové pojetí Boha.

Milétany neoznačuje za protináboženské, nýbrž za *ne-náboženské* myslitele, protože oprostili výklad světa od antropomorfní personifikace a jakéhokoli poukazu ke smyslu nebo k účelu světa (25). Sókratés se opět vrací spolu s Platónem (dialog *Faidón*) k hledání smyslu přičiny (28), Aristotelés pak přináší teleologické řešení (30), ačkoli ani on netrvá na tom, že by vesmír musel být chápán jako účelný a rozumně stvořený, protože pro Aristotela je svět bez počátku (30).

Dále se Allen koncentruje na platónskou tradici. Zde probírá *stou*, Plótina a pseudo-Dionysia. Opět si všimá témat a postav, které výrazně ovlivnily řeč i intelektuální návyky křesťanských teologů. Připomíná kladné hodnocení *kyniků* církevními otci pro jejich jednoduchý a asketický život (56). Stoa se mu větví na řeckou a římskou. Stoická inspirace u Augustina byla připomenuta již při hledání souvislosti mezi Boží aktivitou a přirozeným chodem věcí (29). Upozorňuje na *středoplatonismus*, na němž je již patrný vliv Aristotela (62). Zmiňuje též Filónovo a *biblické pojetí logu* (63). Obeznamenost s Plótinem se stává důležitou pro porozumění některým intelektuálním postupům v *křesťanské mystice* (70), *filosofické extázi* (71) či *augustinovskému pojetí duše* (77 n.). Proklovo pojetí zla výrazně ovlivnilo značnou část teologické tradice (79). Proklos a Dionysios Arcopagita ovlivnili další myslitele *negativní a pozitivní cestou k Bohu* (79 n.).

K Aristotelovi se Allen obrací až po vykreslení platónské tradice. Znalost aristotelských filosofických kate-

gorií (83 n., 109 n.), a též aristotelovské etiky a politiky (117 n., 122), je důležitá pro pochopení *začátků středověké scholastiky* (97) i systému Tomáše Akvinského (99 n., 125 n.). Umožňuje též „vidět formulace Řehoře z Nyssy v jeho spise *O trojici* jako překonání filosofických schémat jeho doby.“ (III, 86 n.). Srozumitelněji nám znějí i formulace z *Nikajského koncilu* (90), i *Augustinovy reflexe* o jednotě Božství v Trojici (92 n.). Rozponáváme též, jak se liší pojetí Boha u Tomáše Akvinského a Aristotela právě svou *aseitou* (128 n.). Do těchto souvislostí zařazuje Allen kritické úvahy filosofů a theologů 20. století, zejm. K. Bartha (132) a A. N. Whiteheada (134), kteří naznačují jiné interpretační možnosti Boží přítomnosti, než nabízí antická či středověká filosofie.

K zvláštností Allenovy periodizace dějin myšlení náleží zařazení *nominalismu* do počátků moderní doby. Allen svůj počín zdůvodňuje tím, že pro novou dobu je charakteristická *vědecká revoluce* a nominalismus je její předehrou, ač sám neměl slyšeno radikálně proměnit (138). Scholastický realismus byl napaden hnutím, které nese název *via moderna* (138). Zde se rodí nové pojetí, které odmítá dosavadní *syntézu přirozené teologie* (syntézu filosofie a teologie). Nová doba je nemyšlitelná bez nominalistických kořenů a bez odmítnutí aristotelovskému konstruovaného vesmíru. Modelově lze tuto změnu sledovat na *aristotelovské pojmu změny* (forma a látka, možnost a skutečnost; v Boha je funkce praktického rozumu (oblasti morálních činů).“ (194) Allen pak probírá důkazy Boha a ukazuje na

zou nezaniká zcela vliv aristotelismu (162), má však již jinou podobu.

Věda se rodí díky novému pojetí času, pohybu, vesmíru a hmoty, resp. díky nespolehání se na vžitá aristotelovská pojmy (148–149). Podobně během 17. století došlo k přebudování základů *morálky, společnosti, práva a politiky* (Hobbes, Locke, Grotius). Odmítnutím aristotelismu došlo i ke změně chápání Boha. Principy lidského jednání aristotelismem zaměřené stále na Boha byly nepoužitelné (150). Dochází k soupeření mezi „vědou a vírou“. Bůh je pochopen jako *vycpávka* mezer ve vědeckém poznání (151). *Deismus* (přirozené náboženství) vysvětluje vznik řádu Bon-*N. Whiteheada* (134), kteří naznačují jiné interpretační možnosti Boží přítomnosti, než nabízí antická či středověká filosofie.

Allen nám nabízí stručný vhled do myšlení Descartova (153, 154 n.), Spinozova (154, 160 n.), Leibnizova (162 n.), Lockova (164), Barkeleyova (167), Humova (169). Křesťanství v době osvícenství nestačí s dechem svým kritikům. Hume (171, 178 n.) a Kant (185–201) pak svou kritikou osvícenství ukazují novým směrem.

Kant dělí metafyziku do tří větví: já, svět, Bůh (191) – tj. racionální psychologie, racionální kosmologie, racionální teologie. V racionální teologii dokazuje, že nemůžeme prokázat existenci Boha. „Vira str. 137) na přesvědčení, že *podstatu vesmíru* lze zkoumat pomocí vědy (52), i když jistě s Descartem a Spino-

rozdíly i souznívání s Tomášem Akvinským (198). Obeznamenost s Kantem nám však nedovolí konstruovat ontologické důkazy po způsobu starých metafyzických systémů.

Porozumění Hegelovi (203–221) a jeho důrazu na dějinnost a realizaci absolutna v historii vesmíru (206 n.) osvětluje základní kritické argumenty S. Kierkegaarda a K. Bartha. Ti kritizují hegelovské (příbuzně plátínovské) splývání Boha a lidí. (218)

Allenova učebnice filosofie pro studenty *theologie* pomáhá porozumět *theologické řeči* v její *svébytnosti*, tj. zejména té řeči, která si nezastírá *ontologickou jedičnost Boha* – v tom spočívá její nesporný přínos.

Úryvky z děl jednotlivých filosofů jsou připojeny paralelně k výkladovému textu a jsou tedy funkční oporou probíraného problému. Výběr a též překlad některých textů jsou prací Jana Kranáta a Tomáše Hančila. Jejich autorství je uvedeno v seznamu citovaných ukázek (223–226).

Pavel Keřkovský