

Hodovský, Ivan

Rozpad tradičního obrazu světa v novější křesťanské filozofii

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1977-1978, vol. 26-27, iss. B24-25, pp. [47]-58

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107390>

Access Date: 20. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

IVAN HODOVSKÝ

ROZPAD TRADIČNÍHO OBRAZU SVĚTA V NOVĚJŠÍ KŘESŤANSKÉ FILOZOFII

Proces osvobození lidí od náboženských zvyklostí, představ a názorů, označovaný zpravidla jako sekularizace, vede v konečné fázi k utváření a osvojení ateistických a materialistických světonázorových postojů. Avšak mezi obojím – uvolňováním lidí ze závislosti na církevních institucích a jejich politice, na „duchovní“ a „morální“ autoritě církve a vědomým příklonem k důsledně ateistickému, vědecko materialistickému přesvědčení – existuje řada prostředkujících jevů a procesů, jejichž vývoj nebývá vždy jednoduchý a přímočarý. Nutno brát v úvahu, že sekularizace působí nejenom odstředivým směrem, vně náboženských struktur, nýbrž také zpětně na tyto struktury samotné, že v nich vyvolává rozpory a konflikty; že ovšem iniciuje také negativní „obránné“ tendence, uvnitř náboženství se stává záminkou pro organizování hnutí, které se snaží sekularizační proces zabrzdit nebo alespoň zeslabit a odvést jiným směrem, méně „nebezpečným“ a méně kritickým.

V úsilí o zachování a posílení integrity náboženského vědomí připadá zvlášť důležitá úloha nábožensky orientované filozofii. Že filozofie plní v rámci náboženství především apologetickou funkci, že tvoří koncentrovaný výraz jeho ideologie, bylo v marxistické vědě o náboženství nejednou podrobeno kritické analýze.¹ Pro studium forem, v nichž náboženské představy přežívají v dnešní společnosti a soudobé kultuře, je však užitečné přihlídnout k tomu, *jak filozoficko-teologické myšlení využívá v rámci své apologetické role „světskou“ filozofii, jak se snaží svůj tradiční názor na svět přizpůsobovat úrovni novodobého poznání a jak současně metody a výsledky vědecké a filozofické činnosti reinterpretuje s cílem obnovit a posílit prestiž vlastní světonázorové orientace.* Snahy o větší účast filozofie na realizaci ideologických záměrů náboženských společností možno pozorovat na věroučných a světonázorových proměnách novodobého křesťanství.

¹ Srov. např. sborníky: *Sovremennyye religiozno-filosofskie tečeniya v kapitalističeskich stranach*, Moskva 1962; *Filosofskoje problemy ateizma*, Moskva 1963; *Nauka i teologia v XX. veke*, Moskva 1972.

Marxisticko-leninskou vědu o náboženství charakterizuje mnohostranný, komplexní přístup k sekularizačnímu procesu. Za výchozí metodologický princip se považuje studium objektivních faktorů sekularizace, zejména jejich sociálně ekonomických a historických předpokladů, přihlíží se však také k sociálně psychologické stránce a studují se i specifické změny náboženských doktrín, které umožňují blíže poznat zvláštnosti soudobé krize náboženského vědomí. Neméně důležitou metodologickou zásadou je požadavek jednoty informace a reformace. *Výzkum sekularizace se chápe nejenom jako náročná vědeckoteoretická činnost, která má za cíl hlubší poznání zvláštních změn v oblasti sociální struktury a společenského vědomí, nýbrž jako důležitý předpoklad zvyšování efektivnosti vědecko-ateistické výchovné práce.*²

V soudobé západní sociologii, křesťanské filozofii a teologii naproti tomu převládá snaha interpretovat sekularizaci jako „vnitřní proměnu křesťanství“, jako projev krize náboženského života a do určité míry i náboženské víry. Za konečnou fází tohoto procesu se nepovažuje osvojování ateistických názorů a přijímání důsledně vědeckých a materialistických světónázorových stanovisek, nýbrž „zesvětštění“ křesťanství, tj. jakási vyšší integrace náboženského způsobu života s těmi formami nenáboženského soužití a vědomí, které se nově konstituovaly v soudobé společnosti.³ Sekularizaci lze v tomto případě pochopit jako „objektivní“ stránku procesu, který s ohledem na ideově politické a morálně filozofické cíle soudobého křesťanství bývá charakterizován jako „obrat křesťanství ke světu“.

Je známo, že v posledních desetiletích se v křesťanské ideologii a pastorační praxi realizovaly změny, které do určité míry odporují tradičním představám o křesťanském náboženství. To se projevilo i v myšlenkovém obsahu jedné ze základních kategoriálních představ křesťanské filozofie, v tzv. *filozoficko-teologickém obrazu světa*.

Nejenom protestantská, ale v posledních letech také katolická teologie a filozofie se snaží dokazovat, že dnešní křesťanství v zásadě neprotiřečí vědeckému poznání a že ani celkový obraz světa, který koresponduje s křesťanskou vírou, nemá charakter protivědeckého učení.

Idea jednoty náboženské víry a vědy není ovšem, zejména v tradici katolické ideologie, zcela novým jevem. Přesvědčit o „racionální“ souvislosti mezi teologií a filozofií, o jednotě víry a rozumu bylo ambiciózním cílem středověké scholastiky (Bonaventura, Tomáš Akvinský), tvořilo jeden ze základních myšlenkových pilířů filozofických názorů novotomistů a jako polemika s tzv. schizofrenií víry a rozumu se konečně stalo důležitou otázkou, pojednávanou v pracích křesťanských modernistů v posledních dvou desetiletích.

² K otázce komplexnosti výzkumu sekularizace v souvislosti s potřebami vědecko-ateistické výchovy, srovn. stati V. Mysleka: *K voprosu od objektivnych faktorach sekularizacii*, *Voprosy naučnogo ateizma*, 1975, sv. 17, s. 9–20; R. P. Platónova a M. J. Lensu, *Vospitanije ateističeskoj uběžždennosti*, *Voprosy naučnogo ateizma*, 1976, sv. 19, s. 47.

³ K otázce definice a současné kritiky sekularizace z neamerických pozic, srov. Chr. Duquoc: *Ambiguïté des théologies de la secularisation*, Ed. J. Duculot, S. A. 1972, též polský překlad *Niejasności teologii sekularizacji*, Pax, Warszawa 1975.

Na pozadí dynamického rozvoje vědeckého poznání a dalekosáhlých společenských přeměn, které se realizovaly v letech následujících po obou světových válečných konfliktech v našem století, vystoupila současně do popředí hluboká rozpornost tématu. Postupně se stávalo zřejmým, že nejenom hubené výsledky tohoto úsilí, ale již samotné hledání možností jak zmíněnou „jednotu“ ustavit, svědčí a vzrůstající krizi křesťanské ideologie. Věřící člověk se stále častěji ocital v situaci, kdy nejistotu životních postojů prožíval v úzkém sepětí se vzrůstajícím pocitem relativizace náboženských hodnot, a nemohl ji proto uspokojivě překonávat „poznáním boha“, tj. vnitřní náboženskou vírou.

Za těchto okolností obrát křesťanství ke světu se jeví jako program, který za cenu důležitých doktrinálních ústupků dokáže překonat krizi, kterou nejenom jednotliví věřící, ale také samotné církevní instituce a jejich čelní představitelé pociťovali stále častěji a intenzivněji.

Vlastní myšlenka „obratu“ se dotýká poměrně širokého spektra dogmatických, liturgických a filozoficko-teologických problémů, vyznačuje se však také značnou dávkou abstraktnosti a neurčitosti. Z teologického hlediska se obrát ke světu zpravidla vysvětluje jako zvýšení zájmu církvi o „vezdejší“ bytí člověka, o problémy každodenního života věřících, jako požadavek angažovanosti v otázkách politického, sociálního, mravního a kulturního dění. V radikální méně oficiální verzi, překračující „ortodoxní“ stanoviska církvi, se chápe jako výzva k novému promyšlení vztahů člověka k bohu, ke světu (například teologie sekularizace, teologie politiky, teologie revoluce). V učení katolické církve v posledních letech se chápe jako proměna liturgie, jako změny v církevních obřadech, které mají manifestovat úsilí o návrat k předkonstantinovskému křesťanství, tj. církvi, která byla podle legendy více spjata s životem prostých věřících.⁴

Požadavek obrátu křesťanství ke světu má obecně teoretické předpoklady a směřuje k důležitým světonázorovým a ideologickým důsledkům. Posun teologického uvažování od otázky boží transcendence směrem k problematice každodenního života a světa poněkud více aktualizuje úlohu filozofie na úkor teologického tradicionalismu. Potvrzuje to například stanovisko známého holandského teologa a filozofa E. Schillebeeckxe, který nezbytnost zvyšování zájmu katolické církve o svět vysvětluje jako „dobrovolné“ podstoupení rizika „sekularizace“ s na první pohled „racionálně“ a „morálně“ odůvodnitelným cílem odmítnout „zástupnou funkci víry“ a „vše promyslet znovu a též pozměnit své představy o bohu“.⁵ Tím se do určité míry relativizuje funkce teologie, v tradičním katolicismu „nadpřirozená“, „posvátná“ věda o bohu, nadřazovaná vědeckému poznání a filozofii a do učení o tzv. zjevených pravdách víry se vřazuje historický prvek, který má usnadnit méně dogmaticky strohou interpretaci náboženských představ a článků víry, „osvobodit“ teologii od zkonstatěných názorů středověké scholastiky. Integrace historického myšlení ovšem problematizuje „hodnoty“, které katolické náboženství, pokud se snaží zachovat kontinuitu vlastní světonázorové a ideologické doktríny, nemůže a ani ne-

⁴ *Pastorační konstituce Gaudium et spes*, Praha 1969, s. 9n.

⁵ E. Schillebeeckx: *Nový obraz boha a sekularizace*, in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, s. 133.

chce opustit. Je nasnadě, že v této krizové atmosféře kolísání mezi skepticismem, „gnozí“ a fideismem otázka podstaty světa se stává velice aktuální.⁶

Tradiční křesťanská teologie nepovažovala „svět“ za filozofickou kategorii, sloužící k označování všeho, co existuje vně lidského subjektu, co člověk ve svém vědomí odráží, neztotožňovala jej s termínem objektivní reality. Popírala totiž autonomní existenci světa a tento svůj postoj odůvodňovala domnělou závislostí světa na bytí boha a částečně také na životě člověka. „Svět“ byl považován za „okruh obyvatel země, souhrn organických bytostí, vždycky však za výtvar boží.“⁷ Momentem, který určoval výklad podstaty světa bylo v zásadě teonomní stanovisko — bezvýhradná víra v božskou tvůrčí iniciativu, nadřazenou všem „pozemským“ aktivitám, tudíž i lidské poznávací a tvůrčí činnosti. Posloupnosti tvůrčích aktivit odpovídalo i hierarchické členění základních kategorií křesťanského světového názoru: bůh, člověk, svět.

Neméně charakteristickým znakem bylo nadřazování metafyzického a hodnotového hlediska nad stanovisko gnozeologické. Bůh představoval nejvyšší bytí, nestvořenou, duchovní bytost, která byla současně považována za bytost „nekonečně dokonalou“, mající schopnost řídit a posuzovat všechno ostatní. Tomuto pojetí odpovídaly také základní atributy božské existence: poslední příčina všeho bytí a dění, nejvyšší hodnota, zosobnění nejvyšší dobrotivosti, krásy, svatosti, nejvyšší jednoty a pravdy.⁸ Svět naproti tomu se jevil jako výsledek tvořivé činnosti boží a jako skutečnost, která z metafyzického a axiologického hlediska představuje protiklad absolutní nekonečnosti a dokonalosti. Mezi oba krajní póly bytí a dobra byl vřazován člověk, který na rozdíl od všech ostatních pozemských tvorů, tedy od neživé přírody a živých organismů byl stvořen jako „imago Dei“ — k obrazu božímu. Dvojaká povaha lidské existence — hmotné tělo a nehmotná — „nesmrtelná“ duše — měla současně sehrát úlohu jakéhosi zprostředkovatele, „mostu“ mezi boží dokonalostí a „hříšností“ pozemského světa.

To, že se člověku připisovala funkce zprostředkovatele mezi duchovním a hmotným bytím, nabízelo určitou preferenci postavení člověka jak vzhledem ke světu, tak do jisté míry i vzhledem k transcendentnímu bohu. Avšak toto stanovisko bylo v křesťanské teologii a filozofii přijato až v nedávné době, teprve tehdy, když si křesťanská teologie začala uvědomovat možnost „pozitivního“ využití „světských“ filozofií k specificky fideistickým účelům. Důraz na specifickou úlohu lidské existence byl v okruhu křesťanské filozofie dosti dlouho omezen na skupinu protestantských filozofů, kteří pružněji než katolíci reagovali na nové společenské

⁶ K aktualizaci problematiky světa v teologii soudobého protestantismu a katolicismu srov. F. Gogarten: *Weltanschauung und Glaube*, Berlin 1937; *Verhältnis und Hoffnung*, Stuttgart 1963; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1957; A. Auer, B. Thun: *Weltbild und Metaphysik*, München 1958; K. Löwith: *Gott, Mensch und Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967; N. M. Wildiers: *Weltbild und Theologie*, Zürich 1974.

⁷ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1965.

⁸ J. Kratochvíl, K. Černočský, O. Charvát: *Filozofický slovník*, Praha 1937 (4. vyd.), s. 52.

poměry (protestantismus ostatně sám byl jejich důsledkem) a na vývoj buržoazní životně názorové orientace. Proto například zakladatel tzv. dialektické teologie K. Barth nacházel určité pochopení pro Feuerbachovu antropologickou kritiku podstaty náboženství, kdežto katolická filozofie ještě po řadu let dvacátého století se přikláněla více ke konzervativním idejím novotomismu.

Snahy křesťanské filozofie o určitý posun a obrat v hierarchii kategorií od boha k člověku a zprostředkovaně i světu mají převážně moralistní charakter. Protestantismus se v této souvislosti dovolává novozákonní tradice. Považuje svět za zosobnění mravního konfliktu „nejvyšší dobrotivého boha“ se světem, který bible označila jako „říši ďábla“ (Jan 12, 31; 14, 30). Na druhé straně však tentýž svět považuje za předmět, který v poslední instanci řídí jako nejvyšší soudce pravý bůh (Řím. 3, 19). Na základě tohoto rozporu pak odvozuje myšlenku mravní „přestavby“ – názor, že svět nelze odmítnout nebo popřít, že naopak je nutné změnit jeho řád, že je zapotřebí – v mravním smyslu – „potřít“ vládu „zla“ a nastolit vládu „dobra“.⁹ Z ideologického hlediska má tento postoj velice blízko k individualistickému pojetí mravní odpovědnosti a svobody a vyjadřuje v náboženské podstatě hlediska a myšlenky buržoazního liberalismu.

Zdůrazňování morálního aspektu názoru na svět se v novější protestantsky orientované filozofii stalo dokonce podnětem k úvaze, že specificky křesťanský „obraz světa“ ve skutečnosti neexistuje, že to je vlastně produkt středověké scholastiky. Například podle K. Löwitha „kosmický životní pocit“ je křesťanství cizí, křesťan se necítí bezprostředně spojen s kosmem, tak jak tomu bylo ve starověku, v antice, nýbrž osobně s bohem. Filozof se odvolává na bibli, podle které bůh nestvořil ke svému obrazu svět, ale pouze člověka. Křesťanská víra staví boha a svět do protikladu. Podle novozákonní tradice svět nepředstavuje odosobněný kosmos, nýbrž protiklad božího zákona v mravním smyslu (1 Jan 5, 19). Svět je ovládán ďáblem a představuje tak souhrn sil nepřátelských bohu (2 Kor. 4, 4). Ani Löwith netvrdí, že tato koncepce znamená naprostý odklon od světa, že má vyjádřit pouze jeho „zatracení“. Protiklad boha a světa chápe „dialekticky“. Rozpor mezi bohem a světem má vyřešit spasitelské poslání Ježíše Krista, který svým příchodem na svět a vykupitelskou smrtí na kříži osvobodil „svět od světa“. Tímto augustinovským výroškem Löwith chce vyjádřit, že křesťanství představuje v porovnání se starou filozofií a starými formami náboženství radikální obrat. Křesťana prý neudivuje pohyb planet a nekonečnost hvězdné oblohy, nýbrž „nevyčerpatelná hloubka lidského vědomí“. V otázce poznávání klade proto na první místo „grande profundum“, výzvu k obrácení pozornosti od vnějších věcí do nitra lidské existence.

Löwithovo uvažování o křesťanském názoru na svět jde tak ruku v ruce s buržoazním existencialismem. Domníváme se však, že nestačí tuto variantu protestantského výkladu světa pouze označit za formu subjektivního idealismu. Problém se zdá poněkud složitější. Vztah protestantismu ke světu nelze považovat za naprosté odmítání významu objektivní skutečnosti, nýbrž o pokus oddělit racionální vědecké poznávání od vnitřního

⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 10. s. 1595.

prožitku náboženské víry a tím získat určitý výchozí princip myšlení, který by mohl zabránit přímému konfliktu mezi „zjevenými pravdami“ náboženství a pravdami vědeckého poznání. Jedná se tudíž, jak výstižně ukázal V. I. Garadža, o výraz „dvojakého, protikladného vztahu ke skutečnosti v celku“.¹⁰ Tím méně se lze domnívat, že protestantská interpretace vztahu boha, člověka a světa je s to poskytnout konkrétní návod, jak řešit skutečné problémy soudobé společnosti a současného života lidí. Již v minulém století se L. Feuerbach zasloužil o to, že „prožitek víry“ byl odmítnut jako imaginární a proto nedostatečná záruka přirozených životních jistot, že křesťanství a náboženství bylo demystifikováno jako abstrakce od světa a reálného života. Feuerbach ovšem vycházel jednostranně z faktu náboženského sebeodcizení, zdvojení světa na svět náboženský, představovaný a na svět skutečný. Učinil vlastně to, jak postřehl K. Marx, že „náboženský svět převedl na jeho světský základ“. Cílem marxistické kritiky podstaty náboženství však bylo od samého počátku mnohem víc: „Skutečnost, že se světský základ odpoutává od sebe a ustavuje se jako samostatná říše v oblacích, se dá totiž vysvětlit právě jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a že je se sebou v rozporu. Tento základ musí tedy být nejprve ve svém rozporu pochopen a potom odstraněním rozporu prakticky revolucionizován.“¹¹

Ze obrat křesťanství ke světu nepředstavuje oživení zájmu o reálný svět dnešní společnosti, možno také ukázat na filozofické koncepci katolického „obrazu světa“. Snahy katolických filozofů v tomto směru mají ovšem poněkud jinou podobu než hlediska novodobého protestantismu. Katolicismus se sice nezřídka augustinovského niterného chápání víry a podobně jako protestantismus nemíní dále zastírat, že doslovný text bible neposkytuje komplexní, systematicky utříděný, racionální výklad vzniku a podstaty jsoucna. Zůstává nicméně spjat s tradicí středověké scholastiky v tom smyslu, že nadále pokládá za možné a nutné vysvětlovat povahu dění ve světě v souvislosti s působením boží transcendence. Požadavek obratu ke světu se proto nechápe výhradně jako program etické, mravní, popřípadě společenské přestavby společnosti a vnitřního života církve, nýbrž také jako obnova univerzálního teologicko-filozofického světového názoru.

Jakkoliv se katolická filozofie snaží přihlásit k soudobému vědeckému a kulturnímu dění, její zájem „o svět“ nelze jednoduše interpretovat tak, jakoby základní teze tradiční křesťanské kosmologie o „stvoření světa z ničeho“ vůlí nadpřirozeného boha ustoupila zcela do pozadí a byla vystřídána méně ortodoxní schellingovskou myšlenkou, že bůh neexistuje bez světa.¹² Ztotožňování bytí boha s přírodou a vůbec s celým světem vždycky vystavovalo křesťanskou filozofii „nebezpečí“ panteismu, o kterém je z dějin evropského myšlení známo (G. Bruno, B. Spinoza, J. W. Goethe aj.), že ve svých důsledcích směřoval k materialistickému a ateistickému světovému názoru.

V katolicismu se kosmologický problém ještě donedávna vysvětloval

¹⁰ V. I. Garadža: *Kritika teologické interpretace vědy*, in: *Věda a teologie ve 20. století*, Praha 1974, s. 17.

¹¹ K. Marx, B. Engels: *Spisy*, sv. 3, 1962, s. 18.

¹² A. Auer, cit. práce s. 47.

zcela tradicionalisticky. Ve dvacátých letech tohoto století například S. J. Lippert v práci „Katolický světový názor“¹³ rekonstruoval jakýsi univerzální názor na svět na základě dokumentů církevních koncilů a učení Tomáše Akvinského. Východisko tvořila představa pevného neměnného řádu, ve kterém každá věc a každá podstata má předem dané místo. Bůh, člověk a svět byly kategorie, o nichž se předpokládalo, že označují „skutečností navzájem nepřevoditelné“. Lippert si byl vědom rozporu mezi vědeckým výkladem světa a teologickou tradicí, problém se však snažil „vyřešit“ tak, že nejprve apriorně odmítl metodologické „jednostrannosti“ pozitivismu¹⁴ a subjektivismu a vyhlásil potřebu „realistického“ přístupu ke světu. Poté doporučil za východisko vlastní konstrukce katolického světového názoru „naivní“, „lidové“, tzn. „všeobecně přístupné pojetí světa, které si každý člověk může utvořit sám.“¹⁵ Na tomto základě prý svět netvoří organický celek, nýbrž atomizovanou strukturu, která se skládá ze zvláštních bodů bytí. Svěbytnost věcí vylučuje předem jejich vzájemnou přeměnu a je zárukou jejich stálosti. Jedině tak možno podle Lippertova názoru vysvětlit „kvalitativní“ rozvrstvení jednotlivých „bodů“ skutečnosti. Věci existují „vedle sebe“ a „nad sebou“ ve zvláštních polohách a vrstvách. Zvláštní význam má „duchovní“ skutečnost, která se rozprostírá nad „vrstvou látky“. Existenci božské bytosti pak Lippert jednoduše na základě analogie povýšil nad neživou a živou přírodu.

Tento druh křesťanského „realismu“ se od středověké scholastiky liší nepatrně, vlastně pouze tím, že statický model světa nedomýšlí do absurdních důsledků geocentrického výkladu vesmíru. Přejímá však učení o vrstvách, „sférách“ bytí, aristotelovsko-tomistické učení o látce a formě, včetně hodnotového postoje středověké církevní ideologie. Konzervativní zřetel je obsažen hlavně v myšlence „priority duchovního bytí před poznáním“, v pojetí poznávacího procesu jako koneckonců pasivního nazerání předem daného, jako „uznání“ a „ponechání platnosti“ všeho, co bylo stvořeno bohem. Katolický realismus tak v ontologicky a axiologicky zastřené podobě vyjadřoval ideologicky a politicky zpátečnická, reakční stanoviska, zdůvodňující právo na společenské rozdíly mezi třídami.

V důsledku dynamického rozvoje vědy, techniky a v důsledku dalekosáhlých společenských změn, které vtiskly specifický charakter celé první polovině 20. století, katolicismus stále více přecházel na pozici politického konzervatismu. Tím však upadal do společenské a kulturní izolace a přestával plnit roli masového ideologického činitele. V některých kruzích katolického kléru se šířilo mínění, že „školská filozofie“ nebude moci čelit urychlování sekularizačního procesu. Již v průběhu třicátých let se proto v katolické církvi započalo s přípravou určitých změn životně názorové a později také světónázorové doktríny. Tento proces pak vyvrcholil po druhé světové válce hlavně za pontifikátu Jana XXIII. a na jednání II. vatikánského koncilu.

Na tomto místě není možné analyzovat všechny složky, které katolický

¹³ *Die Weltanschauung des Katholizismus*, Leipzig 1927.

¹⁴ V tomto případě „pozitivismus“ znamená celý komplex rozmanitých filozofických směrů a proudů včetně naturalismu a materialismu.

¹⁵ S. J. Lippert, cit. práce s. 4.

názor na svět postupně měnil nebo nově přijímal, ani formy kterými procházel. Zmíníme se pouze o těch, které s ohledem na program konstituce „nového“ obrazu světa lze považovat za směrodatné.

V prvé řadě však třeba poznamenat, že obrat katolické filozofie ke světu se uskutečňuje v určité návaznosti na změny protestantského filozofického myšlení. To se týká také zvýšeného zájmu o problém lidské existence a určitého posunu od otázek fundamentální teologie k problematice tzv. křesťanského humanismu a personalismu. Pokud se jedná o problematiku světa a přírody, zůstává toto hnutí z počátku v zajetí tomistických a novotomistických představ. Například *J. Maritain* v „Integrálním humanismu“ ještě odmítá dynamické a dialektické chápání skutečnosti a zcela otevřeně útočí na marxisticko-leninskou vědeckomaterialistickou filozofii.

Diferencovanější přístup reprezentuje teprve francouzský poválečný personalismus, především zásluhou některých prací *J. Lacroix*. Zde se tvrdí, že „díky křesťanství byl svět zbaven své božské podoby — nebo alespoň se zbavil nejrůznějších božstev. Idea transcendentního boha změnila svět jako celek v objekt tvůrčího dění, ve věc stvořenou a odevzdanou člověku, aby jí vládl. V tom smyslu není na myšlence, že svět je třeba změnit a ne o něm uvažovat nic rouhavého — nebo je pak toto rouhačství dílem křesťanství“.¹⁶ V trojúhelníku pojmů bůh, svět, člověk zaujímá problém lidské existence sice poslední místo, to však neznamená, že jeho hodnota by se měla nějak snižovat. Spíše naopak: Lacroix považuje člověka za „spolutvůrce“, za důležitého činitele přeměny světa. Oceňuje do jisté míry i lidskou práci a nachází slova uznání pro hegelovskou a marxovskou filozofii. Ty prý se zasloužily o porozumění práci jako hlavnímu činiteli přeměny objektivní skutečnosti a zcela právem spatřovaly v pracovní činnosti základní projev konkrétního, aktivního vztahu člověka ke světu. „Stačí jen, aby se člověk omezil na zkoumání sebe samého — a nikdy k podstatě svého vlastního já nepronikne. Práce nás naopak prostřednictvím věcí už humanizovaných nutí k reálnému sebepoznání“. Vzápětí však filozof dodává: „Věci nás učí pokoře . . .“.¹⁷

Lacroix připouští možnost pozitivního vztahu křesťanství k ideji společenského pokroku, interpretuje ji však abstraktně, sociálně reformisticky. Kriticky se vyjadřuje o kapitalismu a o sociální úloze buržoazie. Historickou úlohu proletariátu však hodnotí příliš jednostranně, kladně oceňuje pouze jeho společenské poslání přetvářet objektivní svět prací. V souladu s tradicí katolického světonázorového stanoviska však apeluje na to, aby se hledala „vyšší“ hodnota lidského života než práce. Klade si suggestivní otázku, zda práce je vskutku oním pojmem, ze kterého je možné odvozovat postupně všechny ostatní hodnotové pojmy, a odpovídá na ni záporně: „Výlučně na výrobní činnosti by nebylo možné založit celou civilizaci“, práce nemůže plnit funkci nejvyšší hodnoty, zejména pokud jde o duchovní bytí.¹⁸ Přesto že práci je vlastní emancipační funkce, přesto že se zasloužila o historické osvobození člověka, vyvolává ustavičně nebezpečí, „že strhne člověka do říše přírody, že jej znaturalizuje . . . Roz-

¹⁶ J. Lacroix: *Smysl člověka*, Praha 1970, s. 127.

¹⁷ Tamtéž, s. 128.

¹⁸ Tamtéž, s. 139.

voj civilizace může práci změnit, pokud bude respektovat svobodu, naši ekonomii, naši vědu, ba i naši filozofii," tvrdí Lacroix, „ale dospěli bychom k nejhorší dehumanizaci, kdyby civilizace práce nedala člověku jiný cíl než podmanit si a ovládnout přírodu. Člověk je bytost, která ukazuje vždy k nějakému smyslu; a původ pravé hodnoty práce má vidět v něčem vyšším, než je on sám, v tom, co zároveň dává smysl jeho lidství. Mohli bychom tedy říci, že člověk byl stvořen, aby tento svět nabídl jako dar, a tak aby získal život věčný.“¹⁹

Personalismus v Lacroixově pojetí se do určité míry vzdaluje statickému chápání světa, zachovává však nevědecké, metafyzické pojetí přírodního a společenského dění. Jeho „pozitivní“ vztah k marxismu, který svého času hleděl využít Roger Garaudy pro oživení tzv. dialogu marxistů s křesťany, ve skutečnosti znamená takřka úplné převrácení marxismu z nohou na hlavu. To, co Marx považoval za prostředek humanizace světa, tj. cílevědomou pracovní činnost, Lacroix hodnotí jako možný a nebezpečný prostředek naturalizace, tudíž i dehumanizace; v čem Marx nacházel základní materiální předpoklady revoluční přeměny společnosti, Lacroix vidí mrtvou techniku, živelnou sílu, kterou nutno „polidštit“ jakýmsi vyšším smyslem náboženských idejí. Z Lacroixovy koncepce světa se tím ovšem nutně vytrácí revoluční prvek a spolu s tím i skutečný dialektický pohyb. Ani v otázce „modernizace“ vlastní křesťanské světonázorové doktríny není Lacroix revolucionářem, nýbrž pouhým reformistou. Jeho „nový“ vztah ke světu a k člověku nechce narušovat podstatu křesťanského náboženství, spíše ji obhajovat využíváním myšlenkových postupů a argumentů, užívaných doposud mimo okruh křesťanství, ve „světské“ filozofii. Větší smysl pro racionalitu světového dění než pro jeho mystiku zde proto neznamená přitakání objektivnímu vývoji, nýbrž spíše obavy a strach z jeho následků.

Za ztraceným ideálem jednoty náboženské víry a vědy se odvážil jít snad nejdále *Teilhard de Chardin*. Z počátku odmítán a odsuzován oficiálními představiteli katolicismu, v padesátých a šedesátých letech se tento francouzský jezuita, přírodovědec a křesťanský filozof stal jednou z nejpobulárnějších postav modernistického hnutí zejména v kruzích katolické inteligence. O vliv Chardinovy filozofie na katolickou církevní ideologii, což se projevil například v pastorační konstituci *Gaudium et spes*, se kromě ideje tzv. dynamického kosmu zasloužily především jeho názory na vztah křesťanské víry a vědy.

Teilhard de Chardin spatřuje ve vědě prostředek, který může „očistit“ křesťanskou víru od nesprávných a zastaralých představ. V žádném oboru, na žádném místě se podle jeho názoru věda a zjevení nepřekrývají ve své kompetenci, neopakují zbytečně jedno a totéž, začíná se naopak objevovat jejich komplementární a dynamický vztah. Aby se zjevení mohlo plně vyjádřit a rozvinout, potřebuje prý stále zřetelněji to, čím vědecký výzkum přispívá k vědomí lidstva. Víra, tj. správně pochopené zjevení se současně musí stát popudem k aktivizaci výzkumů. Obojí si nekonkuruje, „věda a zjevení nemohou plnit své funkce jinak než v pohybu, který

¹⁹ Tamtéž, s. 152.

je unáší k vzájemnému setkání“. V tom Chardin vidí možnost konečného „řešení konfliktu vědy a náboženství“.²⁰

Obdiv k vědě filozof odůvodňuje dvojím navzájem paradoxním způsobem: Nepopíratelnými úspěchy novodobé paleontologie a biologie, která se rozhodujícím způsobem zasloužila o poznání vývoje přírody a lidského rodu, současně však také citovým vztahem vůči „zjevení“. Proto usiluje o tzv. syntézu dosavadního vědeckého a náboženského obrazu světa, o jejich přetvoření ve vyšší racionální i mystickou jednotu vědy, víry a lásky k člověku. Uznává, že „bez vědy je lidstvo nemyslitelné“, současně tvrdí, že „věda není možná bez oživujícího náboženství“. „Náboženství vědy“ prý se domnívalo, že našlo víru a naději; je však mrtvo, protože se uzavřelo lásce. Je proto třeba vytvořit náboženství ve vědě. Předobrazem takového spojení je podle Chardina křesťanství. Člověkem budoucnosti je ten, „kdo se neklání světu, ale skrze svět a pokrok světa tomu, kdo je větší než svět“.²¹

Tato argumentace ve prospěch sjednocení vědeckého poznání a náboženské víry se její spornou hlavně v tom, že obsah vědecké práce, její rozsah a dosah jejího uplatnění se chápe příliš úzce a jednostranně. Chardin bere v úvahu pouze některé obory přírodovědného poznání – fyziku, astronomii, paleontologii, biologii a antropologii, málo a vlastně téměř vůbec nepřihlíží k významu společenských věd. A právě tato oblast poznání, jak dosvědčuje její dosavadní historický vývoj, se dostávala zcela zákonitě s ohledem na předmět svého zkoumání a na svou metodu do konfliktů a teologií a náboženskou vírou. Především zásluhou marxismu společenská věda nejenom stále více „konkuruje“ náboženství v poskytování informací o životě člověka, nýbrž hlavně tím, že je schopna předmětem zkoumání učinit formy i podstatu vlastního náboženství. S Chardinem vědcem a Chardinem věřícím katolíkem možno polemizovat i v tom smyslu, že nikoliv askeze, mystické zření boha, ale vědci, vynálezci, inženýři samotní jsou „nejaktivnějšími realizátory“ božích předurčení.²²

Chardinovy pokusy o integraci víry a vědy přiměly jednoho z jeho přívrženců, holandského filozofa N. M. Wildierse k tomu, aby se pokusil přehodnotit celou tradici katolického chápání vědeckého poznávání a zobrazování světa. V knize „Obraz světa a teologie“ věnoval pozornost zejména známému konfliktu církve s předními novověkými vědci a filozofy Galileem Galileim a Giordanem Brunem. Wildiers přiznává, že potlačování nové vědy a její světonázorové, filozofické interpretace bylo nesprávné a krátkozraké, že nakonec nemohlo zabránit dalšímu rozvoji vědeckého poznání a společenskému pokroku a logicky se obrátilo proti jeho strůjčům a inspirátorům. Zaostávání novodobého katolicismu za evropskou filozofií a vědou působilo katastrofálně na samotný vnitřní život církve.²³ Přes veškerou kritiku „omylu“ a „chyb“ tradičního katolicismu však autor nemá zájem na skutečně důsledném odmítnutí scholastiky. Zdá se naopak být přímo fascinován „ideální jednotou“ středověké filozofie a teologie.

²⁰ Teilhart de Chardin: *Chut žít*, Praha 1970, s. 188.

²¹ T. de Chardin: *Místo člověka v přírodě*, Praha 1967, s. 115.

²² I. G. Ivanov: *Soudobá teologická interpretace náboženského pojetí světa*, in: *Věda a teologie ve XX. století*, s. 141.

²³ N. M. Wildiers, cit. práce, s. 198 n.

Považuje ji za optimální předpoklad stability tehdejší společnosti, za skutečný „ráj“ životních jistot.²⁴ Pro Wildiersův postoj je charakteristické, že hlavní pozornost věnuje „logice“ myšlenkových postupů středověkých filozofů a že takřka vůbec se nezmiňuje o hlubokých rozporech, které „obraz světa“ platný oficiálně v zemích ovládaných ideologií katolické církve obsahoval implicitně, které se však snažil zastírat a tím přispívat k jejich potlačování. Mám na mysli, že například za vnějškovou „harmonii sfér“, za „ideálně“ uspořádanými vztahy mezi jednotlivými společenskými stavy se skrývala nerovnost a hluboké rozpory mezi společenskými třídami. Středověká společnost nebyla rozhodně považována za ideální jednotu pozemského a nadpozemského světa nejenom pozdějšími novodobými vědci a filozofy, nýbrž také celou řadu myslitelů, sociálních reformátorů a „kacířů“, kteří již v období vrcholného feudalismu a později v období renesance a reformace usilovali o nový, pokrokovější a sociálně spravedlivější svět. Wildiers nepřihlíží ani k tomu, že samotná scholastická „věda“ zdaleka nepředstavovala vrchol tehdejších znalostí o světě, že zaostávala za tehdejší arabskou vědou a filozofií a že „jednota“ vědy a katolické teologie musila být nezřídka udržována zcela nevědeckými, mocenskými a násilnými prostředky. Uniká mu konečně, že středověký rozum a víra se mohly sjednocovat jedině na základě zcela falešných představ o podstatě vědecké práce, že v tehdejší „vědě“ takřka docela absentovala empirie a naopak vládlo autoritářství, že logika vědy byla nahrazována sofistickou apod. V této souvislosti sotva může obstát argument, že význam vědeckého poznávání nutno posuzovat „historicky“, tj. v relacích k určitému vývojovému stadiu společnosti. Historické měřítko lze jistě použít tam, kde se jedná o hodnocení jevů vývojově různých, které však představují stadia nebo etapy proměn jednoho a téhož (princip identity). Nelze však zcela odpovědně porovnávat „vědu“ středověké scholastiky s takovými etapami a formami vývoje vědeckého poznání, jaké představovala věda antiky, přírodní věda 17. a 18. století nebo moderní vědecké myšlení současnosti. Jestliže soudobé křesťanství hledá návaznost mezi obrazem světa vědy a náboženským světovým názorem a odvolává se při tom na model řešení tohoto vztahu scholastikou, argumentuje prostředky, které z racionálního hlediska jsou nepoužitelné.

Lze tudíž konstatovat, že obraz světa koncipovaný na základě domněle možné syntézy teologie a vědy nepředstavuje skutečný a pravdivý odraz objektivní reality, že je pouze obrazem fiktivním. Vnášení náboženství do vědy znamená narušování její vnitřní logické struktury a odtrhování logického aspektu vědeckého poznávání od empirie, respektive od dynamiky praktického života. Ani opačný postup, vřazování vědeckých poznatků do náboženského výkladu světa nemůže vést k žádoucímu cíli. Vyvolává nanejvýš krizi náboženského myšlení, což je zajisté jev pozitivní, ovšem z hlediska protináboženské, ateistické výchovy a propagandy, nikoliv z hlediska teologie. Nepřekonatelnost rozporu mezi vědou a teologií se na úrovni moderního křesťansko-filozofického obrazu světa jeví jako protiklad mezi dialektikou pozemských realit a metafyzikou boží transcendence. Tento protiklad nemůže zrušit ani začlenění vývojového

²⁴ Tamtéž, s. 147 n.

principu a hlediska historismu. Před křesťanskou teologií a filozofií naopak vyvstává nebezpečí panteismu. Lze proto říci, že modernistický obraz světa, vyvolaný sociálními a kulturními důsledky sekularizace, neumožňuje řešit vnitřní krizi křesťanství, ale naopak ji spíše prohlubuje.

Na druhé straně nelze opomíjet, že toto objektivní vyústění křesťanského modernismu do všeobecné krize náboženského vědomí se nemusí vždy a za všech okolností shodovat s jeho sociálně psychologickým dopadem. Zejména ve společnosti, kde proces sekularizace pokročil do té míry, že značná část obyvatel se odpoutala od náboženské věroučné tradice nebo vykazuje indferentní a rozkolísaný vztah k náboženskému světonázorovému přesvědčení, může křesťanský modernismus působit jako vlivný prvek retardačních fideistických tendencí. Z hlediska prohlubování vědeckoateistické výchovy se proto zdá užitečné i nadále věnovat pozornost objasňování jeho ideologické podstaty a dále zkoumat jeho skutečný společenský a kulturní vliv.

DER ZERFALL DES TRADITIONELLEN WELTBILDES IN DER NEUEREN CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE

Ist das kosmische Lebensgefühl dem Christentum fremd? Diese Paraphrase des bekannten Löwitschen Ausspruches dient als Anlaßung zur Erörterung einer der zentralen Kategorien der modernen Religionsapologetik – des sog. christlichen Weltbildes. Der Verfasser der Studie stellt sich allerdings nicht bloß die Aufgabe, zu vergleichen, wie an die Problematik der Welt, der Stellung des Menschen im Kosmos, des Verhältnisses zwischen dem übernatürlichen göttlichen Wesen und dem „irdischen“ Sein die moderne protestantische und katholische Theologie herantritt. Er untersucht das gesteigerte Interesse der Theologien und Representanten der christlichen Philosophie an den Fragen Welt, Mensch und Gott auf dem Hintergrund eines objektiven sozial-historischen Säkularisierungsprozesses. Daher zeigt sich ihm die „Zuwendung des Christentums zur Welt“ – und in ihrem Rahmen die theoretische Auslegung der Wesenheit der Welt – als ein Bestreben, sich mit der Krise des religiösen Glaubens auf allgemeiner, philosophischer Ebene auseinanderzusetzen. Die Suche nach einem neuen Weltbild, das in angemessener Form auf die neuzeitlichen wissenschaftlichen Entdeckungen reagieren und zugleich den grundlegenden Erfordernissen des christlichen Glaubenssystem gerecht würde – dieses besonders für die Linie der katholischen Philosophie bezeichnende Bestreben, das mit dem Neothomismus beginnt und sich im katholischen Personalismus und bei Teilhard de Chardin fortsetzt – erfüllt keineswegs in erster Linie eine kognitive Funktion, stellt keinen wirklichen Fortschritt dar; im Gegenteil, es passt in seinem ganzen Umfang und in allen Hauptzielen, die es verfolgt, in den breiteren Rahmen der theologisch-philosophischen Apologetik hinein und erfüllt daher ausschließlich eine ideologische Funktion.