

Studia Neoaristotelica

Časopis pro analytickou scholastiku

SERIES BOHEMOSLOVACA

ROČNÍK 16 / S.B. 4 (2019)

ČÍSLO 5 / S.B. 3

Prokop Sousedík

**DVOJÍ POHLED
NA TOMÁŠŮV TRAKTÁT O TROJICI**



☞ *Studie* ☜

Studia Neoaristotelica

A Journal of Analytical Scholasticism

SERIES BOHEMOSLOVACA

Published by

editiones scholasticae
Publisher of Scholastic Philosophy

&

University of South Bohemia
in České Budějovice
Faculty of Theology

Founder: Stanislav Sousedík

Editors: Daniel D. Novotný (Editor-in-Chief), Lukáš Novák

Editorial Board

Daniel D. Novotný (President), Petr Dvořák, Tomáš Machula, Lukáš Novák,
David Oderberg, David Svoboda, Peter Volek

Board of Editorial Advisors

Paul Richard Blum, Stephen Boulter, David Clemenson, Rolf Darge, Costantino Esposito,
Edward Feser, Štěpán Filip OP, James Franklin, Michael Gorman, Jorge Gracia,
Timothy J. McGrew, Daniel Heider, Rafael Hüntelmann, Michal Chabada, Gyula Klima,
Sven K. Knebel, Simo Knuuttila, Ulrich G. Leinsle, Pavel Materna, Uwe Meixner,
Tomáš Nejeschleba, Jan Palkoska, David Peroutka OCD, Roberto Hoffmeister Pich,
Edmund Runggaldier SJ, Jacob Schmutz, Prokop Sousedík, Stanislav Sousedík,
Karel Šprunk, Vlastimil Vohánka

Cover design & typography: L. Novák (using the Junicode typeface by Peter S. Baker)

Proofreading: S. Hanke Jarošová (English), E. Fuchsová (Czech), J. A. Čepelák (Latin)

Web: <http://neoaristotelica.eu/>; <http://pdcn.net.org/studneoar>

Editorial correspondence:

Studia Neoaristotelica, Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, Europe

E-mail: studia@skaut.org

Periodicity:

- 2 print issues per year in English
- free online Czech/Slovak series

See our websites for information on orders and pricing.



The journal is indexed by Philosophy Research Index, Scopus, ERIH, and Ulrich.

© 2019 University of South Bohemia

ISSN: 1214-8407 (Print)

ISSN: 1804-6843 (Online)

DVOJÍ POHLED NA TOMÁŠŮV TRAKTÁT O TROJICI

Prokop Sousedík

Andělský doktor jistě patří k největším géniům středověku a jeho dílo je intelektuálním skvostem, který i dnes zdobí toto velmi komplikované období. Úvahy o Trojici pak v rámci jeho díla představují určitý vrchol, jehož dobytí po právu přitahuje také dnešního čtenáře. Poučení zde nachází jak v oblasti teologie, tak v oblastech filosofie. Vždyť traktát je doslova prosycen tím nejlepším, co měly tyto disciplíny ve 13. století k dispozici. Asi stěží bychom proto našli autoritu, která by vážně zpochybňovala, že Tomášovy úvahy o Trojici jsou důležitou součástí dějin teologie a filosofie a že díky nim jsme s to lépe porozumět intelektuální atmosféře daného období. Poněkud problematictější je ovšem otázka, zda (či v jaké míře) může takovéto „archaické“ myšlení inspirovat či dokonce spoluurčovat povahu dnešních filosofických či teologických debat. Mnohým, spíše progresivně orientovaným myslitelům se zdá, že Tomášovo myšlení dnes již není aktuální. Srozumitelnost jejich postoje vyjde najevo, když intelektuální dílo Andělského doktora přirovnáme ke středověké katedrále. Obojí je jistě nádhernou stavbu, k níž přistupujeme s úctou a díky níž můžeme poznat mnohé o našich předcích, ale tak jako by bylo nevhodné a v mnohém ohledu i nebezpečné, aby se katedrálou inspiroval dnešní technik či stavitel, bylo by anachronické a škodlivé, aby se svými starými předchůdci inspiroval dnešní teolog. S úctou by měl na Tomáše vzpomenout, nicméně ve svých vlastních úvahách by se již měl vydat po vlastních cestách. Kráčet dnes po cestách středověkých myslitelů je stejně problematické jako se vracet ke starým stavitelským technologiím. Moderní filosofie přece zdiskreditovala starou metafyziku podobně, jako přesné výpočty dřívější zkušenostní odhady.

Vedle tohoto dnes převládajícího postoje zde existuje i konzervativní křídlo. Podle stoupenců tohoto přístupu by bylo výše uvedené přirovnání zavádějící, protože technické obory jsou něčím zcela jiným než obory

sapienciální. Moudrost (filosofická či teologická) a s ní spojená pravda je jen jedna a svým způsobem stojí nad dějinami. Tomáš přistupoval k též neměnné pravdě jako my dnes, a proto mohou být jeho myšlenky aktuální i pro člověka 21. století. To, že jsme zdatnějšími techniky než naši středověcí předchůdci, ještě neznamená, že jsme i moudřejšími lidmi.

Stojí tedy před námi dva alternativní přístupy ke studiu Tomášových úvah o Trojici. Cílem předloženého příspěvku je oba přístupy posoudit a vzájemně porovnat. K tomuto zadání chceme přistoupit především z filosofické perspektivy. Máme totiž za to, že vytčený úkol nelze splnit, nechá-li se stranou problematika vztahu rozumu a víry, tj. tématika, která filosofickou spekulaci nutně předpokládá.

V důsledku toho rozdělujeme náš příspěvek do tří částí. V prvních dvou shrnujeme argumenty, které mluví ve prospěch či neprospěch aktuálnosti Tomášových úvah. V závěrečné části se snažíme prokázat, že vyvážené řešení leží kdesi uprostřed. Filosofický rámec, na jehož pozadí toto smírné řešení koncipujeme, pro nás představuje filosofie pozdního Wittgensteina.

1. PROGRESIVNÍ POHLED

Progresivní teologové spatřují velkou chybu svých (konzervativních) předchůdců v tom, že dlouho po Tomášově smrti uvažovali o tajemství Boha přesně v jeho duchu. Podobně jako on tedy kladli přílišný důraz na spekulaci, což se po formální stránce projevilo tím, že pojednání o Bohu rozdělili do dvou částí: na traktát o jednom Bohu, *De Deo uno*, a traktát o Trojici, *De Deo trino*. V prvním se pojednává o Bohu s ohledem na jeho esenci, kterou sdílejí všechny božské osoby. Úvahy zde obsažené mají primárně spekulativní povahu a teolog, který je praktikuje, rozvíjí především nesmírné bohatství řecké filosofie. Starší pohanští myslitelé totiž k jedinstvu Boha rovněž dospěli a atributy, které s ním spojili, většinou nejsou ve sporu s křesťanskými představami. Ve druhém z traktátů se probírají naopak témata, která antický myslitel nemohl v pravém slova smyslu otevřít. Těmi jsou úvahy o vlastnostech, jež známe ze zjevení a které vyplývají z rozdílu božských osob. Samozřejmě že v rámci těchto úvah se teolog opět masivně

opírá o filosofické pojmy, využívá je však k ozřejmění záležitostí, jejichž zdrojem je zjevení obsažené v Písmu.

Teologické kursy se po staletí (od 15. století až do první poloviny 20. stol.) inspirovaly právě tímto rozdělením Tomáše Akvinského a rozvíjely ho pomocí pojmových nástrojů řecké filosofie. Proč bychom ho tedy dnes měli považovat za překonané či dokonce škodlivé? Snad jenom proto, že pochází ze středověku a jeho hlavní inspirací je myšlení sv. Tomáše? Argumenty, které lze nejčastěji zaslechnout, necílí, alespoň na první pohled, na věcnou správnost výše naznačeného dělení – spíše je problematizují z „morálního“ hlediska. Je prý totiž spoluodpovědné za úpadek dnešní teologie a přispívá k sekularizaci západní společnosti. Důraz na traktát *De Deo uno* vede totiž k filosofické spekulaci,¹ která se nakonec přelije i do traktátu *De Deo trino* a zcela ho prosytí. Pojednání o Trojici tak sice existují, ovšem nejsou ničím jiným než jakýmsi *spekulativním přívěškem, který nemá prakticky žádný význam pro život, neboť navenek Trojjediný stejně jedná jako jediný.*² Tato myšlenková schémata pak přispívají k proměně Boha Abraháмова, Izákova a Jákobova v neživého Boha filosofů. Filosofický Bůh je však pouhý princip, který stojí na vrcholu našeho racionálního obrazu univerza a nelze si před ním *brát ani tančit.*³ Důraz na pojednání *De Deo uno* tedy vedl k neblahé racionalizaci trinitární teologie, což mělo za následek, že Stvořitel pro nás přestal být milující osobou, k níž se ve strastech i radostech našeho života s důvěrou obrácíme. V naznačeném duchu uvažuje protestantský teolog Karel Barth, když se explicitně staví proti nadřazování přirozené teologie (tj. traktátu

¹ Termín „spekulace“ (z latinského „*speculatio*“, tj. zkoumání či pátrání) se běžně užívá ve více významech. Zde a v dalším textu chápeme spekulaci v užším slova smyslu jako rozumovou činnost, (i) jejíž cílem je výhradně poznání pravdy; (ii) která užívá pojmy a postupy realisticky pojaté metafyziky, tj. od smyslově vnímatelných účinků přechází k jejich smyslově nevnímatelným příčinám; (iii) která záměrně ve velké míře užívá logiku jako nástroj, jehož pomocí konstruuje a ověřuje platnost podaných argumentů.

² C. V. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie* (Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007), 19.

³ Neblahého působení filosofického Boha na náboženství či teologii si povšiml M. Heidegger. Podle něj se „k tomuto Bohu člověk nemůže obracet v modlitbě ani mu předkládat oběti. Před *Causa sui* člověk nemůže pokleknout, před tímto Bohem nemůžeme hrát ani tančit.“ – M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen, 1957), 70.

De Deo uno) nad teologii zjevenou (tj. nad traktát *De Deo trino*). Právě takovéto nadřazení totiž podle jeho soudu zákonitě spoluvytvoří pokrivený obraz Ježíše Krista.⁴ Nejinak uvažuje Karel Rahner, podle nějž uvedené nadřazení způsobilo v katolické církvi těžko nahraditelné škody. To, že se nemýlí, prokazuje pokusem: představme si, že dojde „ke konstatování nesprávnosti trinitární nauky a k jejímu potlačení“. I poté by však prý „naprostá většina náboženské literatury [...] mohla zůstat beze změny“.⁵ Důraz na traktát *De Deo uno* tedy není pouhou akademickou záležitostí spekulativních teologů, ale neblaze proměnil i život každého křesťana: ústy sice vyznáváme trojjediného Boha, ve skutečnosti jsme však spíše striktními monoteisty. Rahner a další tedy poukázali na problém vztahu trinitární teorie a praxe či spirituality, který s sebou uvedené schéma přináší.

To ovšem prý není jediná škoda, kterou spekulativní teologové způsobili. Posun od trojjediného osobního Boha k Bohu filosofů natolik zdeformoval obraz křesťansky pojatého stvořitele, že se stal podle některých jedním z inspiračních zdrojů soudobého ateismu. Hledající se totiž v lůně církve nepotkával s živou Osobu, v jejímž náručí by nakonec mohl spočinout, ale spíše s imanentizovanou a také ideologizovanou karikaturou. Ta pak nevznikla na základě pokorného naslouchání, ale ve skutečnosti ji „zkonstruoval nadutý ‚osvícený‘ a v mnoha ohledech do sebe zahleděný, ba do sebe uzavřený lidský rozum“.⁶ Tyto neživotné konstrukce proto byly právem odmítány a nelze se divit, že někteří se v takovéto situaci nakonec raději přiklonili k ateismu.

Byť je ateismus pro každého křesťana nepřijatelný, je přesto podle některých svým způsobem autentičtější než zkonstatělé myšlení starých teologů. Inspiruje totiž k novému řešení otázky po Bohu či lépe řečeno k určité revoluci. Tohoto pozitivního vlivu si povšiml M. Heidegger, podle

⁴V našem prostředí zachycuje vývoj Barthova myšlení J. Štěpán, *Karl Barth a ti druzí* (Brno, 2005), 168–206.

⁵K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzcenderer Urgrund der Heilgeschichte*, in *Mysterium Salutis II – Die Heilgeschichte vor Christus*, ed. J. Feiner a M. Loehner (Einsiedeln–Zurich–Köln, 1967), 319–320.

⁶C. V. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 433.

něž se ateistické myšlení, které odvrhuje Boha filosofů, podivuhodně blíží k „božskému Bohu“, pro něhož je paradoxně otevřenější nežli sama klasická ontoteologie.⁷ Neškrťá totiž živého Stvořitele, ale filosofický princip, který ve své pýše vytvořil lidský rozum. Když opustíme tradiční spekulace, znovu se před námi otevírá prostor, v němž bude možné zaslechnout hlas shůry.

S živým Bohem, který se takto začal znovu objevovat, pak můžeme navázat láskyplný vztah jedině za předpokladu, že On i my jsme osobami. Osoba však nemůže být ze své povahy osamělou bytostí, tj. nemůže podle mnoha dnešních filosofů a teologů existovat bez druhého.⁸ To samozřejmě platí nejenom o člověku, ale i o samotném Bohu. Ten je však věčný, a tak v něm od věčnosti musí existovat pluralita osob. „Vnitřní logika křesťanské víry v Boha nás [tedy] vede k překročení pouhého monoteismu a vede k víře v trojjediného Boha [...]“⁹

Těmito úvahami se však již dostáváme ke kýženému závěru. Pro náš náboženský život je klíčový osobní vztah k Bohu. Ten však předpokládá trojjedinost, a tak bychom měli veškerá teologická bádání započít právě zde. Úvahy o jediném Bohu jsou nadbytečné a užití filosofie může napáchat velké škody. Vždyt učení o Trojici „nevzniklo ze spekulace o Bohu, tj. z pokusu filosofického myšlení se dopátrat, jaký je původ všeho jsoucna, nýbrž je výsledkem úsilí o zpracování historických zkušeností“.¹⁰

Naše dosavadní úvahy měly poměrně jednoduchou hlavní myšlenku. Řecké či scholastické teoretizování o Bohu se ukázalo pro náš duchovní život neplodné, a proto společně s velkými teology 20. století odmítáme traktát *De Deo uno*, v němž neplodný hlas filosofů zaznívá nejsilněji. Zdá se tak, že jsme obnovili myšlenku Tertuliánovu, podle níž by Athény a Jeruzalém neměly mít nic společného. Musíme se proto podle tohoto římského právníka kriticky vypořádat s těmi, „kdo stvořili křesťanství stoické, platónské, dialektické [...]“ Vždyt „nemáme zapotřebí být zvidavými, když byl Kristus,

⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 70.

⁸ Srov. např. J. Ratzinger, *Úvod do křesťanství* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007), 53.

⁹ *Ibid.*, 110.

¹⁰ *Ibid.*, 112.

ani oddávat se hloubání majíce evangelia¹¹. K odsouzeným bychom samozřejmě měli připočíst i Tomáše, který stvořil křesťanství aristotelské.

Jaký postoj bychom však měli za těchto nových okolností zaujmout k trojičním úvahám? Ty samozřejmě zavrhnout nelze, nicméně způsob, jímž se dříve o tomto tématu uvažovalo, je rozhodně třeba podle moderních kritiků revidovat. Jakým způsobem, o tom nás poučuje především Rahnerův „základní axiom“ – *Grundaxiom*. Tvrdí na první pohled triviální věc: „ekonomická Trojice je Trojicí imanentní a naopak“¹². V teologických úvahách proto nemá smysl odlišovat vztahy, které mají jednotlivé Osoby v dějinách spásy (ekonomická Trojice) od vztahů, které mají mezi sebou Osoby, když jsou samy v sobě, tj. ve věčnosti (imanentní Trojice). Podle Rahnera je tedy „tajemství naší milosti a tajemství Boha v něm samém, jedním a tímtéž nevyzpytatelným tajemstvím“¹³. Nejdůležitějším důsledkem tohoto ztotožnění pak je, že nemá žádný rozumný smysl pronikat za „zkušenostní poznání, které máme o Ježíši a jeho Duchu v nás“¹⁴. Kdybychom totiž pomocí spekulace pronikli za zkušenostní poznání, o němž nás informuje Písmo, pak tím k „tajemství naší milosti“ nutně přidáme určitý spekulativní dodatek a rovnost mezi ekonomickou a imanentní Trojicí by neplatila.

Ponechejme stranou kritiku naznačené myšlenky, která se většinou opírá o to, že „v imanentní Trojici je božské bytí nekonečně plnější než v Trojici ekonomické“¹⁵ a zastavme se u Rahnerova skromnějšího tvrzení, podle něž „nelze adekvátně rozlišit *nauku* o [imanentní] Trojici od *nauky* o ekonomii (nauku o Trojici od nauky o spáse)“¹⁶. V této podobě vypadá *Grundaxiom* přijatelněji a na první pohled se zdá, že teologa pouze nabádá k tomu, aby při svých studiích více vycházel z Písma svatého. Takováto pobídka by jistě

¹¹Tertullianus, „Obrana křesťanů“, in *Čtvrtá patristická čítanka (Teol. studie)*, ed. J. Novák, (Praha: Česká katolická charita, 1985), 45

¹²K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, 328.

¹³K. Rahner, *Quelques remarques sur le traité dogmatique « De Trinitate »*, in *Écrits théologiques VIII* (Paris: DDB, 1967), 135.

¹⁴*Ibid.*, 134.

¹⁵Jean-Hervé Nicolas: *Syntéza dogmatické teologie I: Bůh v Trojici*, z francouzského originálu přeložil O. Selucký (Praha: Krystal OP: 2003), 69.

¹⁶*Ibid.*, 121.

mohla být na místě, protože v traktátech *De Deo trino*, s nimiž se Rahner v průběhu svých univerzitních studií setkal, bylo odkazů k dějinám spásy jistě méně, než by si přál. To by ovšem samo o sobě žádný zásadní obrat vyvolat nemohlo – zdá se, že jsme pouze nabádáni k větší pozornosti k dějinám spásy. *Grundaxiom* však není pouhým regulativním principem, který reaguje na potřebu doby; je v něm obsaženo cosi mnohem zásadnějšího. Uvědomíme-li si totiž do hloubky jeho podstatu, porozumíme vlivu moderní filosofie na teologické myšlení současnosti. K tomu, abychom pronikli k významu Rahnerovy myšlenky, dovolíme si podniknout určitý myšlenkový experiment. K jeho úspěšnému provedení je třeba nejprve připomenout, že podle Tomáše Akvinského, na jehož pojetí se vlastně ve skrytosti útočí, teolog nevychází pouze ze zjevení, o němž nás informuje Písmo svaté, ale i ze „zjevení“, které lze „číst“ ve světě kolem nás. Ve shodě s tím Tomáš dělí poznávané pravdy do dvou skupin: na pravdy, „jež jsou nad veškerý důmysl lidského rozumu“; a na ty, „k nimž může dospět poznání našeho rozumu“. ¹⁷ Pro lepší efekt našeho pokusu dále předpokládáme, že veškeré pravdy, k nimž teolog dospívá v traktátu *De Deo uno*, patří k druhé skupině. ¹⁸ Z traktátu *De Deo uno* se tak po tomto zjednodušení stane pojednání, které náleží k filosofii, přesněji k přirozené teologii.

Nyní již k samotnému pokusu! Bude spočívat v tom, že myšlenku *Grundaxiomu* nebudeme aplikovat na traktát *De Deo trino* (jak to činí Rahner), ale na traktát *De Deo uno*, tj. (po našem zjednodušení) na přirozenou teologii. Tímto krokem opouštíme úzký kontext křesťanské teologie a vyvstanou před námi obecnější souvislosti filosofické, čímž se podle našeho soudu vyjeví pravý význam Rahnerova axiomu. Před samotnou aplikací si opět připomeňme, že jsme vybízeni k tomu, abychom v oblasti trinitárních úvah zůstávali výhradně na úrovni zjevení a jeho hermeneutiky, tj. abychom

¹⁷ Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles* I, c. 4.

¹⁸ Ve skutečnosti je Tomášovo pojednání o společných charakteristikách Boha prostoupeno mnoha poznatky, které vycházejí z víry. Filosofie však v něm (i v pojednáních pozdějších) přesto sehrává klíčovou úlohu. Tento důraz lze konečně doložit i odporem, se kterým se toto pojednání setkalo. Vždyť ono výše diskutované srovnání Boha filosofů s Bohem živým má jasně vést k odmítnutí Boha filosofů, tj. k odmítnutí traktátu *De Deo uno*.

k oblasti pozitivně kontrolovatelných zpráv nic dalšího nepřidávali. Podobnou pobídku by pak axiom měl představovat i pro pisatele traktátu *De Deo uno*. Po výše uvedeném zjednodušení však před myslitelem nestojí Písmo svaté se svými zjeveními, ale pouze „kniha“ tohoto světa. V duchu *Grundaxiomu* by tedy ani filosof neměl (podobně jako teolog) k tomu, co čte v „knize přírody“, něco dalšího přidávat. Neměl by tedy, jak nabádá Rahner v rámci svých metodologických úvah o Trojici, pronikat za zkušenostní poznání a celek světa by v duchu slavného Wittgensteinova rčení měl ztotožnit s tím, co fakticky je.¹⁹ Tím se však „četba v knize přírody“ redukuje na oblast dnešní matematizované vědy. Je třeba vyvarovat se jakýchkoli úvah, které překračují oblast fakticity, a tím pádem odmítnout spekulativní metafyziku či přirozenou teologii, protože stoupenci těchto oborů mají za to, že se naše poznání přírodovědou nevyčerpává.

Jak by tedy mělo vypadat znění Rahnerova axiomu, budeme-li jej aplikovat na traktát *De Deo uno*? *Mutatis mutandis* nejspíše takto: jako v trojiční teologii jsme vybízeni k tomu, abychom ztotožnili imanentní a ekonomickou Trojici, tak bychom v oblasti přirozené teologie měli ztotožnit Boha, jak je sám o sobě, a Boha, jak ho poznáváme v jeho stvoření. Tajemství našeho světa a Boha v něm samém by mělo být jedním a tímtéž nevyzpytatelným tajemstvím. Co je ovšem oním tajemstvím světa či Boha, jestliže společně s Rahnerem odmítneme pronikat za zkušenostní poznání, jestliže tedy odmítneme spekulaci? Odpověď jsme výše uvedli, a tak víme, že se ono tajemství nakonec zjevuje jako objektivně platná nauka o našem světě. Nelze tedy činit nic jiného než svět kolem nás popisovat!

Tím však již dospíváme k závěru našeho experimentu. Uvedená úvaha naznačuje, že hlavní myšlenka Rahnerova *Grundaxiomu* není něčím zcela novým. Setkáváme se s ní totiž, byť v poněkud jiných kontextech, mnohem dříve v prostředí novověké a současné filosofie. Slavným příkladem nám může být David Hume. V závěru svého spisu *Zkoumání o lidském rozumu* totiž tvrdí, že všechny spisy, které neobsahují konstatování matematických či faktických skutečností, je třeba „předat plameni, protože neobsahují nic

¹⁹ Srov. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, přel. J. Fiala (Praha: OIKOYMENH, 1993), 1.1

než sofistiku a klam.²⁰ Naše poznání se tak podle tohoto skotského osvícence vyčerpává matematizovanou přírodovědou, a co je nad ní, pochází „od ďábla“. K analogickému výsledku dospěl I. Kant, který pro změnu ztotožnil prostor, kde vládne matematizovaná přírodověda, s „ostrovem pravdy“, zatímco prostor mimo její vládu s bouřlivým oceánem, v němž se nerodí nic jiného než iluze, které „svádějí dobrodružného námořníka stále znovu marnými nadějemi“.²¹ Za námořníky, kteří se bezúspěšně plaví po onom bouřlivém oceánu, pak Kant považoval představitele staré vědy, tj. především metafyziky; za „obyvatele ostrova pravdy“ stoupence Newtonovy fyziky.²² S modernizovanou verzí Humových či Kantových úvah se setkáváme u logických pozitivistů, kteří se inspirovali v díle již zmíněného L. Wittgensteina. Ten ve svém ve svém *Logicko-filosofickém traktátu* dovozuje, že smysluplně lze tvrdit jedině věty (matematizované) přírodovědy. Když pak někdo tuto oblast opusť, je mu třeba „ukázat, že některým znakům ve svých větách nedal význam“.²³

Připomněli jsme tedy hlavní myšlenku osvícenských koncepcí poznání a současně ukázali, že Rahnerův *Grundaxiom* se jimi v podstatě inspiroval. S tím se však před námi objevuje závažná obtíž. Křesťana by především mělo znepokojit, že uvedené schéma je příliš chudé. Není z něj totiž jasné, jak může znalost nějakého souboru faktů (o světě či o působení trojjediného Boha v něm) vést k případnému setkání s živým Bohem, tj. k řešení našich nejhlubších existenciálních obtíží. Vždyť ať už uvažujeme o světě jako takovém či o historických zprávách, které pojednávají o působení Boha Otce, Syna a Ducha svatého v dějinách spásy, nemáme před naším duchovním zrakem nic víc než příslušná, snad objektivně platná fakta. Díky jejich znalosti se můžeme ve světě kolem nás lépe orientovat či vyniknout v různých biblických soutěžích, ale není vůbec jasné, jak by nám mohla dopomoci k setkání s živým Bohem. Zdá se tedy, že bychom Rahnerovu koncepci mohli kritizovat v podstatě stejným způsobem, jako on dříve kritizoval scholastický přístup.

²⁰D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu* (Praha: Svoboda, 1996), 231.

²¹Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (Praha: OIKOYMENH, 2017), 67.

²²*Ibid.*, 72.

²³Srov. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.53.

Vždyť suché konstatování (přírodovědeckých či historických) faktů vede k živému Bohu stejně obtížně jako dřívější poněkud odtažitá spekulace.

Této námitky si je Rahner dobře vědom, a proto obohacuje osvícenskou koncepcí poznání o určité křesťanské jádro.²⁴ Vychází přitom z Kantovy myšlenky, že poznávající subjekt se vyznačuje určitou strukturou, která *a priori* určuje, co lze, respektive nelze poznávat. Na povahu této struktury usuzuje Kant z poznávaných jevů, s čímž však již Rahner nesouhlasí. V duchu filosofie M. Heideggera považuje tento krok za příliš spekulativní a má za to, že ona apriorní struktura není výsledkem nějakého teoretizování, ale je dána přímou, na poznání vnějšího světa nezávislou zkušeností: Rahner v tomto kontextu hovoří o „původní sebedanosti“ či „sebepřítomnosti“ poznávajícího subjektu.

Čím se však liší zkušenost s „původní sebedaností“ od zkušenosti běžné? Povahu tohoto rozdílu si nejlépe uvědomíme, když opět zdůrazníme, že apriorní struktura určuje, co lze, respektive nelze poznat, a že je tak nutným předpokladem každého předmětného či (jak by řekl Rahner) kategoriálního poznání. Je-li však apriorní struktura skutečně předpokladem veškeré předmětnosti, pak sama musí být nutně nepředmětná a nepředmětná musí být (na rozdíl od zkušenosti běžné) i ona zkušenost s původní sebedaností. Jelikož se zkušenost s původní sebedaností týká podmínek našeho poznání, nazývá jí Rahner „transcendentální“.

Potud není koncepce našeho autora vlastně příliš originální. Její zvláštnost však vyjde najevo, když se zamyslíme nad tím, co přesně onou nepředmětně transcendentální zkušeností zakoušíme. Již víme, že to nemůže být nějaký předmět, ale pouze to, co je nutným předpokladem každé předmětnosti. Za tento předpoklad pak Rahner považuje samotného Boha, který podle jedné z jeho metafor prozařuje prostor naší subjektivity, takže se v něm mohou ukazovat jednotlivé předměty naší zkušenosti. Subjekt (člověk) je tak bytostí, která je otevřená nejenom pro každý předmět, ale i pro předpoklad každé předmětnosti, jímž je nepředmětné bytí, tj. v duchu starší tra-

²⁴ Při výkladu se opíráme o přehledné shrnutí Rahnerovy koncepce, které podal S. Sousedík, *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení* (Praha: Vyšehrad, 2014), 55–62.

dice Bůh sám.²⁵ Předmětné či kategoriální poznání tedy nutně předpokládá transcendentální zkušenost s Bohem. Naše subjektivita je tak vůči Stvořiteli nutně otevřena a člověk je právem nazýván bytostí transcendence.

Zdá se tedy, že úvahy o nepředmětné zkušenosti, v níž se setkáváme s Bohem, by tedy mohly významným způsobem obohatit osvícenské epistemologické schéma, a to by se v důsledku toho mohlo stát akceptovatelné i pro moderního křesťana. Celá záležitost má však určitý háček. Je-li totiž zakoušení Boha skutečně nepředmětné, pak o této zvláštní zkušenosti nelze v pravém slova smyslu hovořit. Každý diskurs je totiž o něčem, tj. vyžaduje příslušný předmět. Zkušenost s Bohem je však, jak jsme viděli výše, nepředmětná, a tak se zdá, že o něm hovořit nelze. Lze jej vnímat v hlubinách naší subjektivity, nicméně tuto zkušenost nemůžeme diskursivně sdílet. Tato myšlenka však vede k nepřijemné otázce. Jak vysvětlit, že nevěřící, věřící, ale i moderní filosofii poučení teologové o Bohu hovoří, že se tedy bez diskursu o Bohu neobejdeme? Řešení, jež Rahner navrhuje, vychází z myšlenky, že slovo „Bůh“ se zde neužívá ve vlastním, ale spíše „simplifikovaném“ smyslu, a tak nám vlastně živého Boha neprostředkuje.²⁶ K setkání se Stvořitelem však přesto za pomoci jazykových prostředků dojít může. Lze totiž nalézt výrazové prostředky, které tím či oním způsobem v posluchačově subjektivitě vyvolávají bezpředmětné či transcendentální zkušenosti. K těmto prostředkům pak můžeme přirozeně řadit i ta místa Písma svatého, v nichž se pojednává o působení nejsvětější Trojice ve světě, tj. nauku o ekonomické Trojici. Tato místa tak mají, smíme-li to tak vyjádřit, určitý nadfaktický, tj. spirituální náboj.

²⁵ Srov.: S. Sousedík, *Kosmologický důkaz*, 58.

²⁶ Snad bychom mohli Rahnerovu myšlenku objasnit na pozadí sémantických pojmů běžných v analytické filosofii takto. S běžným výrazem je spojena příslušná reference. Např. jméno *Sókratés* referuje k Sókratovi. Tímto způsobem však ke jménu *Bůh* nic nepřiléhá. *Bůh* totiž nemůže referovat k Bohu, protože ten je na rozdíl od Sókrata čímsi nepředmětným. Ovšem Boha jsme nepředmětně zakusili. Aktem reflexe si následně můžeme naši zkušenost zpředmětnit. Nesmíme však zapomínat na to, že předmět, který tímto způsobem vznikne, není již živým Bohem, ale pouhou lidskou simplifikací. S pokusem objasnit Rahnerovu koncepci v tomto ohledu přichází S. Sousedík, *Kosmologický důkaz*, 57–58.

Rahnerův doplněk se zdá být „politicky“ přijatelný. Na jedné straně nezpochybňuje osvícenskou epistemologickou koncepci, na straně druhé vydobude i určitý prostor pro ty, kteří chtějí svůj život zakotvit mimo náš smyslově vnímatelný svět. Je ovšem třeba znovu a znovu trvat na tom, že objektivně platné poznatky či diskurs se týká jedině empirického světa kolem nás, nikoli toho, co náš svět přesahuje. Staré metafyzicko-teologické pojetí světa je tedy nutně pomýlené a je třeba jej nahradit pojetím vědeckým. S relikty starého obrazu světa, jimiž jsou právě spekulativní traktáty *De Deo uno* a *De Deo trino*, proto nesmíme mít slitování. První ze zmíněných traktátů zpochybníme v určité spolupráci se soudobými epistemologickými či jazykovými koncepcemi. S druhým, protože jeho obsah osvícence příliš nezajímá, se však již musíme vypořádat sami. Pomůže nám však Rahnerův *Grundaxiom*, s jehož pomocí se zamezí, aby spekulativní (tj. z hlediska moderního člověka nepřijatelné) úvahy pronikly jako nebezpečný jed do samotného srdce teologických úvah.

Tím však již máme před očima strategii, která stojí za dnes převládajícím přístupem k nauce o Bohu. Její souvislost s novověkým osvícenstvím lze velmi jasně doložit slovy, jimiž se I. Kant distancoval od koncepce tradiční. Podle jeho soudu totiž z „doslovně vzaté trinitární nauky nelze vyvodit absolutně nic praktického, a to i kdybychom ji považovali za pochopitelnou, natož když si uvědomíme, že překračuje všechny naše pojmy“.²⁷ Z citátu je zaprvé patrné, že již Kant začal upozorňovat na to, že spekulativní trinitární nauka nemá na praxi žádný vliv. Když nás tedy Rahner nabádá, abychom si představili důsledky, k nimž by vedlo vypuštění tradičních trojičních traktátů z výuky teologie, pak vidíme, od koho své myšlenky čerpá, a že tedy není příliš originální. Za druhé je zřejmé, že nulový praktický význam tradičních trojičních traktátů není nahodilý, ale souvisí s tím, že úvahy o Trojici překračují oblast myslitelného, tj. naše pojmy. Za těchto okolností jistě můžeme buď hodit celou teologii a náboženství za hlavu, nebo se pokusit v duchu soudobé filosofie o určitou reformu. Rahner samozřejmě zvolil druhou alternativu.

²⁷I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, WW XI: 303f.

Přijmeme-li tyto závěry, pak budeme k dílu sv. Tomáše Akvinského přistupovat sice s patřičnou pietou, nicméně s velkou ostražitostí. Jeho úvahy budeme jistě považovat za intelektuální skvost, nicméně všechny pokusy o jejich renesanci odmítneme. Vždyť právě pod vlivem přesného a spekulativního myšlení tohoto mistra došlo k výše zmíněnému úpadku. Studium Tomášova traktátu pak může naše rozhodnutí odmítnout spekulativní teologii jen posílit. Jistě si totiž můžeme při jeho četbě společně s Rahnerem položit „otázku, zdali nám Bůh opravdu zjevil věci tak vzdálené a zdali to učinil způsobem, který vyžaduje tak komplikované a zmatené výklady“.²⁸

2. KONZERVATIVNÍ POHLED

Není jistě naší ambicí posuzovat stav současné teologie, přesto však máme za to, že ani po výše zmíněné „revoluci“ náš náboženský život či trinitární teologie příliš nezkvétají. Někteří jsou dokonce ochotni spatřovat jednu z příčin tohoto ne právě utěšeného stavu v opomíjení úvah tradičně obsažených v pojednáních *De Deo uno*, tj. v opomíjení úvah, týkajících se společných vlastností Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Na toto manko poukazuje např. C. V. Pospíšil, podle nějž „je neoddiskutovatelnou slabinou současné západní trinitologie neuspokojivá či spíše téměř neexistující integrace tajemství jednosti a jednoduchosti božské přirozenosti do reflexe o mystériu Boží trojosobovosti“.²⁹ Taková vyjádření nás tedy vybízejí, abychom se, byť s opatrností, znovu vrátili k úvahám o společných vlastnostech božských osob. Tím však chtě nechtě vytváříme prostor, v němž může znovu zaznít hlas spekulativních filosofů, a to nejenom v úvahách o jediném, ale i trojosobním Bohu. Sám Pospíšil věnuje tomuto tématu ne příliš rozsáhlou kapitolu své knihy *Jako v nebi tak i na zemi*. Do autorovy hlavy sice nevidíme, ale podle našeho soudu je zřejmě určitou taktikou, že se s touto kapitolou nesetkáváme na začátku (jak to činí právě Tomáš a jeho následníci), ale na konci zmíněné knihy.

²⁸ K. Rahner, *Quelques remarques sur le traité dogmatique «De Trinitate»*, 135.

²⁹ C. V. Pospíšil, *Jako v nebi tak i na zemi*, 426.

Neocitáme se však díky této pozvolné proměně opět v nebezpečí, že hlas filosofů umlčí náš osobní vztah k Bohu? Nestojíme tedy opět před hrozbou, že místo živého Boha Abraháma, Izáka a Jáкова začneme „uctívat“ Boha filosofů? Máme-li na tyto jistě naléhavé otázky odpovědět, zamysleme se opět nad vztahem filosofie a křesťanství. Ne však již v období novověkého osvícenství, jak jsme to činili výše, ale v období starověku.

Intelektuální kulisu, na jejímž pozadí lze našemu problému nejlépe porozumět, vytváří určité napětí mezi ctiteli řeckých bohů a filosofy. Filozofové totiž racionálně kritizovali mytické představy, což přirozeně vyvolávalo snahu jejich hlas různým způsobem umlčet. Za paradigmatické příklady tohoto konfliktu lze považovat Anaxagorovo osvícenské působení v Periklových Athénách, za něž zaplatil vyhnanstvím. Ještě hůře pak dopadl, jak známo, Sókratés. S jasnou kritikou mytického náboženství se však lze setkat již v dřívějších dobách u Xenofana, který poukazoval na iracionalitu polyteistického antropomorfismu. I přes nevraživost, kterou filosofické myšlenky mnohdy vyvolávaly, se postupem času tento nový přístup k realitě etabloval. Vytvořily se tak dvě duchovní tradice, které stály proti sobě a které nenalezaly společnou řeč. Již antický svět dobře znal velmi vyostřené dilema mezi bohem víry a Bohem filosofů. Nešlo však o konflikt mezi biblickým a filosofickým Bohem (tak jako v době nedávné): proti filosofům stál antický pantheon.

Právě do této situace vstoupili první křesťané, přičemž před nimi zcela zákonitě vyvstaly dvě volby. Buď se mohli tolerantně připojit k řecko-římskému kosmu všech možných náboženství, anebo mohli – v návaznosti na své dějiny³⁰ – učinit odvážný a očistný krok a rozhodnout se pro Boha filosofů, proti bohům náboženským.³¹ Pro první možnost hovořil fakt, že pohané by Krista do svého establishmentu jistě přijali – vždyť to konečně učinili s mnoha staršími božstvy. Je možné, že právě tento úmysl vedl Iulii Mamaeu, císařovnu matku, k pozvání Órigena na její dvůr. O jejím synu (pozdějším císaři) Alexandru Severovi se totiž dozvídáme, že schraňoval ve

³⁰J. Ratzinger v tomto kontextu hovoří o dílu Deuteroizaiášově a o mudroslovné literatuře. Kromě toho poukazuje na řecký překlad Starého zákona a na spisy Nového zákona, především na Janovo evangelium. Srov. *Úvod do křesťanství*, 94.

³¹Srov. *ibid.*

své soukromé kapli sochy Abraháma, Orfea, Krista a Apollonia z Tyany, jimž všem vzdával úctu.³² Křesťané ovšem těmto lákavým nabídkám nepodlehli. Dali přednost, jak známo, druhé alternativě. Jejich Bůh je totožný s oním Nejvyšším, o němž hovoří filosofové.³³ Vždyť jejich Bůh sám o sobě ústy evangelisty Jana říká, že je *logos*.

Křesťanství se tímto prozíravým rozhodnutím, alespoň podle některých, v pravém slova smyslu zachránilo. Abychom „zázračnému“ působení řecké racionality lépe porozuměli, je třeba prohloubit úvahu o pohanském dilematu mezi mytologickými řecko-římskými bohy víry a Bohem filosofů. Pro filosofy nebyl mýtus zcela neutrální záležitost, jíž prostě, ve své povznesenosti nad jiné obory lidského snažení, přehlíželi. Povšimli si totiž, že obě duchovní tradice mají k sobě podivuhodným způsobem velmi blízko – zabývají se v podstatě týmž. U jejich vzniku, alespoň podle Aristotela, totiž vždy stojí „záhadné zjevy“, které vyvolávají pochybnosti a údiv. Člověk se „z počátku diví záhadným zjevům, jež mu bezprostředně ukazují zkušenost, a teprve potom [...] dospívá k záhadám významnějším, např. k záhadě jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku všehomíra“.³⁴ K těmto podivuhodnostem našeho světa však přistupují stoupenci různých tradic odlišně. Řeční básníci nad záhadami přirozeného světa budují pantheon různých bohů a bůžků, a tak je jejich tvorba produktem fantazie. Jsou proto podle Aristotela pouhými „milovníky vymyšleného výkladu (*filomýthos*)“, kteří „mnoho *nepravdivého* navymyšlejí“.³⁵ Filosof přirozeně takový přístup ke skutečnosti zavrhnou. S takovým odmítnutím se setkáváme např. v dialogu *Euthyfrón*, v němž se Sókratés táže, zda jeho oponent, kterým je právě kněz, má skutečně za to, že se mytické události *doopravdy* staly? Že tedy Zeus „spoutal svého otce, protože proti právu pohlcoval své děti, onen, že zase pro jiné takovéto věci svého otce vyklestil“.³⁶ Sókratés sice explicitně proti

³²Srov. Dodds, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, přel. M. Pokorný (Praha: P. Rezek, 1997), 124.

³³Vztahem mezi křesťanstvím a pohanskou filosofií se zabývá E. R. Dodds v poslední kapitole své knihy *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*.

³⁴Aristotelés, *Metafyzika*, přel. A. Kříž (Praha: P. Rezek, 2003), 38.

³⁵*Ibid.*, 38.

³⁶Platón, *Euthyfrón*, 6a–b, in *Platónovy spisy*, přel. F. Novotný (Praha: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2003), I: 14.

těmto výkladům nic nenamítne, z kontextu uvedeného dialogu je nicméně patrná jeho ironie i nechuť něco takového brát vážně. Tímto odmítáním či zesměšňováním se však již otevírá prostor, v němž se podivuhodné věci začínají objasňovat racionálním způsobem a v němž již (alespoň pro rozumného člověka) má smysl otázka po pravdivosti.

Proti sobě tak *de facto* stanuly dva konkurenční výklady téhož: na jedné straně vyprávění, které nazýváme mýtus, na straně druhé racionální a odůvodněná řeč, které říkáme „*logos*“. Vliv *logu* na mýtus prošel v období antiky řadou zajímavých peripetií, jež jsme výše pouze naznačili. Výsledek jejich vzájemného střetávání ale nedopadl pro mytické náboženství příznivě. Intelektuální elity tehdejší společnosti totiž zaujaly vůči tradiční religiozitě většinou značně rezervované stanovisko. Vždyť přece věci, o nichž před Sókratem hovořil kněz Euthyfrón, se nikdy *doopravdy* neudály. Obsah mýtu tedy nelze brát vážně nebo doslova vážně. Vzdělaný Řek či Říman v bohy vlastně nevěřil. Tento proces vyprazdňování náboženského života však ještě neznamenal definitivní zkázu antického pantheonu. S náboženstvím totiž byla spojena řada zvyků či religiózních praktik, které vtiskovaly antické společnosti její charakteristické znaky. Z mýtu se tak především pod vlivem filosofie stával pouhý soubor pravidel (*institutio vitae*), jež určovala rytmus politicko-společenského dění. S takovýmto zpovrchněním náboženského života je však spojeno závažné nebezpečí. Zanikne-li daná společnost, zanikají její zvyky, a tím i její náboženství. Tento osud koneckonců potkal i řecko-římský pantheon bohů: když zanikla Říše římská, mizí i on.

Záchrana křesťanství pak spočívala jednoduše v tom, že se v onom dilematu, snad vlivem prozřetelnosti, nerozhodlo krátkozrace.³⁷ Nepodlehlo jistě lákavému svodu stát se součástí multikulturního pantheonu římského světa,

³⁷Nejnámějším obhájcem tohoto názoru je v současnosti asi J. Ratzinger: viz J. Ratzinger, *Úvod do křesťanství*; tentýž, „Věra, rozum a univerzita“, přednáška Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně (10. 10. 2006), online, URL = <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=6581>; Benedikt XVI., *Světlo světa, Papež, církev a znamení doby* (Brno: Barrister & Principal, 2011) aj. Nejčitelnějším odpůrcem naopak K. Barth, který vidí ve spojení křesťanství a filosofie stejně nebezpečí jako v dřívějším spojení Jahveho a Baala. Baal i Bůh filosofů nejsou totiž nic jiného než umělé konstrukce. Jestliže však spojíme s živým Bohem nějakou naši konstrukci, pak tím jeho výsledný obraz samozřejmě deformujeme.

nepoklonilo se Diovi s tím, že pohané se na oplátku pokloní Kristu. Nebylo tedy tolerantní, protože moc dobře vědělo, že jeho Bůh je velmi žárlivý. Činilo si nárok na definitivní pravdu, kterou ztělesňoval Kristus, a ostatní „pravdy“ rezolutně odmítalo. Toto nezlomné stanovisko pak velmi jasně zformuloval Tertulián, když připomněl, že „Kristus o sobě řekl, že je pravda a ne zvyk“.³⁸ Po odmítnutí zvykového náboženství se však jediným možným spojencem křesťanství mohla stát, a po určitém váhání také stala, filosofie.³⁹ I v ní se totiž, byť poněkud „skromnějším“ způsobem, usilovalo o pravdu. Bylo na ní navíc sympatické i to, že si samotní filosofové uvědomovali, že k úplné a definitivní pravdě čistě racionálními prostředky dospět nemohou, a proto se považovali za pouhé *milovníky* moudrosti, nikoli za její vlastníky. Z filosofie se tak nestal v pravém slova smyslu konkurent, ale užitečný pomocník, bez něž by byla teologie nemyslitelná. Platóna, Aristotela a další bylo možno považovat za Kristovy přátele, protože nikdy nedeklarovali svoji moudrost, ale pouze lásku k ní. Toto přátelství ovšem mělo nezanedbatelné výhody! Díky němu mohli stoupenci nepatrné sekty oslovit každého vzdělaného Řeka či Římana. Vždyť pravda rozumu, k níž se blížili filosofové, je srozumitelná každému člověku bez ohledu na jeho původ, společenské zvyky či náboženství. Právě toto smělé rozhodnutí přispělo k překonání určitého partikularismu a napomohlo při vyvážení obecné, tj. katolické církve. Další historie pak potvrdila správnost tohoto rozhodnutí. Kristova pravda spojená s rozumem řeckých filosofů nakonec zvítězila, zatímco náboženské zvyky antické společnosti zcela přirozeně zanikly. Pravda, tj. Kristus, jasně zazářila nad dobovými idejemi římského impéria a stala se středobodem dalších dějin.

Těmito úvahami jsme však již podpořili myšlenku, podle níž filosofická spekulace nemá být odtržena od teologie, ale má spolu s ní vytvářet harmonický celek. Z této perspektivy se Tomášovo pojednání o Bohu, ale i pozdější rozdělení jeho úvah na pojednání *De Deo uno* a *De Deo trino* jeví

³⁸Tertulián doslova říká: „Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.“ *De virginibus velandis* I, 1, in *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (CChr) II: 1209.

³⁹Klement Alexandrijský dokonce nabádá k tomu, aby se jí stoupenci Kristovi přestali „bát jako děti strašáka“. Srov. *Stromata* VI, 80.

jako žádoucí a lze je i vcelku přirozeně ospravedlnit. Nic také nebrání tomu, abychom se otevřeli spekulativním úvahám o Nejsvětější Trojici, tj. abychom odlišovali nauky o ekonomické a imanentní Trojici. Vždyť křesťanství není jednou z mnoha religiózních praktik, k níž se podle okolností připojíme, ale je spojeno s „*logem*“, a proto v sobě obsahuje definitivní pravdu o veškerenství. Poučení o ní pak filosofové nalézají ve stvořeném světě, teologové by k filosofickému poznání měli připojit pramen zjevení. Teoretický génius Řeků by se tedy měl spojit s izraelskou schopností slyšet hlas Boží a společným úsilím by měl vzniknout bezrozporný a harmonický komplet, který má tím či oním způsobem svůj počátek v Bohu. Toto staré spojení však vyžaduje, že budeme v obou zmíněných oblastech postupovat spekulativně, tj. (zhruba řečeno) fakticky zjevné vysvětlovat nezjevnými příčinami.

Jisté je, že v průběhu času by měli filosofové a teologové vzniklý celek různým způsobem upravovat či zdokonalovat, nicméně měli by mít neustále na paměti, že pravdu samotnou proměnit nelze. Jestli však pravdu nelze dějinným vývojem proměnit, pak bychom k Tomášovým úvahám o trojediném Bohu neměli přistupovat jako ke katedrále či starožitnosti, nýbrž jako k dílu génia, kterého je třeba s vážností vyslechnout i dnes. Neměli bychom tedy podlehnout různým dobovým tlakům a ideologiím, z nichž jakoby jasně vyplývá, že změny viditelného světa proměňují duchovní nadstavbu a že tedy to, co platilo v temném středověku, pro pokrokově smýšlejícího člověka 21. století neplatí. Inspiraci k odvaze jít proti proudu doby bychom měli čerpat právě u raných křesťanů a tak jako oni bychom neměli podléhat dobovým myšlenkovým schémátům. Dnešek i antický Řím mají společné to, že nadřazují svoji vlastní pravdu nad pravdu Kristovu. V této situaci církve sice může nějak žít, většinová nevěřící společnost od ní však na oplátku očekává, že se tolerantně skloní před cizím „božstvem“. Boj s těmito svody samozřejmě probíhá na různých frontách. Nezapomínejme však na jedno z nejdůležitějších bitevních polí, na němž se střetávají přátelé Kristovy pravdy, tj. skuteční filosofové, s představiteli různých pomýlených koncepcí či ideologií.

3. POROVNÁNÍ OBOU PŘÍSTUPŮ

Těmito úvahami jsme se však dostali do určitého sporu s předcházejícími námitkami (část 2). Nyní se nám totiž ukazuje, že křesťanská teologie je bez spekulativní filosofie v podstatě nemožná, zatímco předtím jsme poukazovali na škodlivost tohoto spojení. Který přístup je však oprávněný, komu bychom měli tedy dát nakonec za pravdu? V antice se filosofie s křesťanstvím spojila a to znamenalo triumf – někdo by řekl vnějškově, jiný doopravdy – křesťanství i filosofie. Charakteristika dnešní doby je z řady důvodů poněkud komplikovanější. Jisté však je, že křesťanství v západním světě, oproti dobám dřívějším, nedominuje. Tento úpadek pak můžeme vysvětlovat řadou různých příčin. Moderní křesťan by snad mohl poukázat na to, že Rahnerova „revoluce“, která je spojena s odmítnutím přirozené a spekulativní teologie, jakož i s aplikací *Grundaxiому*, nebyla provedena se vši důsledností. Neustále jsou zde totiž oni „romanticky“ uvažující věřící, kteří nekriticky obdivují středověk a snaží se i dnes oživovat jeho zastaralá myšlenková schémata. Tito „nešťastníci“ pak přistupují k dílu Andělského doktora bez patřičného odstupu a oddávají se spolu se svým středověkým vzorem „hlubokým“ spekulacím. Zapomínají však přitom, že tento způsob uvažování již před mnoha lety radikálně zpochybnili představitelé evropské moderny. Podle M. Clavela již Kant „definitivně prokázal ztroskotání metafyziky a zazvonil jí umíráčkem [...] čímž osvobodil pravou víru od každé filosofické nákazy“.⁴⁰ A Kanta v tomto ohledu následovali další. K podobnému závěru jako on totiž dospěli ve 20. století, byť po jiných cestách, představitelé logického pozitivizmu. Podle nich „metafyzikové a teologové věří, sami sebe nechápajíc, že svými výroky něco vypovídají, že vyjadřují nějaký stav věci“. Podrobíme-li však jejich vyjádření logické analýze, pak se ukáže, že příslušné „věty neříkají nic, nýbrž jsou jen výrazem nějakého [subjektivního] životního pocitu“.⁴¹ Progresivně smýšlející křesťan, a v tom je zajedno s křesťanem antickým, přijímá výsledky soudobé filosofie se vši vážností. Po zmíněné kritice je mu jasné, že metafyzika

⁴⁰M. Clavel, *Ce que je crois* (Paris: Grasset, 1975), 83.

⁴¹R. Carnap – H. Hahn – O. Neurath, „Vědecké pojetí světa – Vídeňský kroužek“, in *Analytická filosofie – první čítanka*, ed. J. Fiala, 2. vyd. (Plzeň–Nymburk: O.P.S., 2006), 17.

i teologie v tradičním hávu se sice tváří jako vědy, ale ve skutečnosti žádný epistemologický přínos nepředstavují. Vždyť jejich „věty“ neříkají nic faktického, ale pouze vyjadřují určité pocity. Předstírají tedy kognitivní obsah tam, kde žádný není. Tak jako farizeové v dobách Kristových předstírali zbožnost, teologové a metafyzikové předstírají vědeckost. Tak jako obraz Boha, který ve svém srdci nosil farizeus, byl jistě plný falše a neupřímnosti, je pozdější obraz, který vznikl v dílně metafyzika či teologa, směšným zmetkem či kariaturou. Chceme-li tedy řešit aktuální teologické problémy, raději nečtěme dílo onoho „Andělského“ (někdo by snad měl pokušení říct „Dábelského“) doktora. Má v sobě nepochybně potenciál nás svést z cesty, která vede ke skutečnému a živému Bohu. Tomáš byl jistě přesně uvažující člověk. Tyto své schopnosti však neprosazoval v oblasti matematizované přírodovědy, ale v úvahách o Bohu, které se ze své podstaty racionalizaci vzpírají.

Opusťme však již moderní úhel pohledu a vyslechněme hlas onoho „zkostnatělého konzervativce“, který se Tomášovy teologické úvahy pokouší i dnes nejenom studovat, ale i obnovovat. Mohl by jistě poukázat na to, že Rahnerův *Grundaxiom* krizi teologie neřeší, ale spíše k ní podstatným způsobem přispívá. Zákonitě totiž vede k nepřijatelné relativizaci. Vedle Krista a proroků jsou zde i učení jiných snad moudrých, snad ale také nemoudrých lidí. Máme-li však zjevené pravdy pouze vykládat (či jazyka používat jako pouhý prostředek k setkání s Bohem) a zřekneme-li se spekulace, pak nám začne chybět kritérium pravdivosti, pomocí něhož bychom nakonec rozlišili racionální od iracionálního, pravdivé od nepravdivého. Jestliže tedy budeme k autoritativním textům přistupovat pouze hermeneuticky (jak nás nabádá Rahnerův *Grundaxiom*), pak mezi řeckými bájemi, Koránem, Buddhovými slovy, myšlenkami scientologické církve a Písmem svatým nenalezneme žádný podstatný rozdíl. V naší novodobé „kapli“ tak budou opět, jako kdysi v Římě, vedle Krista umístěny sochy hlasatelů jiných náboženských či ideologických pohledů na svět. My se pak před jejich učením skloníme stejně jako oni před naším. Pokud nejsme (jak mají někteří za to) na konci dějin, pak tím ovšem sílí naše obavy o osudy Kristova učení. Tak jako zkáza Říma znamenala zánik jeho pantheonu, může znamenat zkáza současného světového řádu zánik pantheonu současného, v němž je však mimo jiné umístěno

i křesťanství. Tento druh úvah je podle konzervativního katolíka přesvědčivý. Na jeho základě vyvýšíme spekulativní racionalitu a k matematizovaným vědám naopak zaujmeme rezervovaný postoj. To pak ve svých důsledcích vyústí v odmítnutí Rahnerova axiomu a tendencí s ním spojených.

Moderně smýšlejícího křesťana by ovšem nad takový argument pravděpodobně nepřesvědčil. Prohlásil by, že se jedná o pouhou historickou spekulaci. Možná by se pokusil ukázat, že vítězství církve ve středověku jí bylo nakonec ke škodě. Trval by nadále na svém, protože k uvedené relativizaci dospěl důkladnou racionální úvahou, jejímž hlavním zdrojem je osvícenská filosofie. S Bohem se lze setkat jedině v lidském nitru (v oblasti lidské subjektivity), přičemž veškeré pokusy jej podrobit objektivnímu zkoumání musí zákonitě vést k jeho karikatuře. Nemá tedy rozumný smysl pokoušet se racionálně rozhodnout případný spor mezi různými náboženstvími. Tomášova myšlenka, podle níž bychom s pohanem měli diskutovat čistě na úrovni našeho rozumu, je dnes překonána a v dřívějších dobách křesťanství spíše uškodila. Doplňme ovšem, že rozum sám v rámci takto pojatého schématu zkrátka nepříjde. Projevuje se jednak v matematizované přírodovědě, jednak vytvořil ono vzájemně se tolerující osvícené prostředí. Není tedy zneužit jako jakýsi služebník křesťanského vidění světa, ale je každému náboženství svým způsobem nadřazen. Vytvořil, podobně jako kdysi v Říši římské, multikulturní ideologii, v jejímž rámci jsou si vlastně všechna náboženství rovna.

Co si tedy za těchto okolností počít? Je snad konzervativní křesťan nucen rezignovat a svůj přístup k Bohu v duchu současné ideologie zmodernizovat? Anebo je naopak jeho oponent nucen ustoupit od svého živého Boha a nechat se unášet vírem spekulací? Těžko říci, zdá se totiž, že obě strany sporu mají svůj díl pravdy a bohužel se někdy až příliš bojovně opevňují na svých stanoviscích. Jestliže nechceme nad tímto stavem mávnout rukou, zbývá podle našeho soudu jediná možnost. Je třeba zpochybnit filosofii, která inspiruje onu vše tolerující a rovnostářskou ideologii. Určité oprávnění k tomuto kroku poskytuje poněkud nefilosofický patos osvícenců. Ti totiž provokují způsobem, který vyvolává nejenom pozornost, ale i značné rozpaky. Když např. Clavel říká, že Kant „*definitivně*“ prokázal ztroskotání metafyziky“, znamená to snad, že je zapovězeno, aby osvícený člověk o možnosti

této disciplíny diskutoval? Znamená to snad, že Platon i Aristoteles bloudili a s nimi pak všichni, kteří v dalších dějinách podleli kouzlu jejich filosofie? Clavel však není ojedinělou výjimkou. Mladý L. Wittgenstein v předmluvě svého *Logicko-filosofického traktátu* sebevědomě deklaruje, že „pravdivost zde sdělených myšlenek se zdá nenapadnutelná a definitivní“. Je tedy toho mínění, „že v tom podstatném dané problémy vyřešil s konečnou platností“.⁴² Nejinak působí patos logických pozitivistů, z něžž je patrný nezdravý despekt vůči předcházejícím generacím filosofů. Jsou snad doopravdy metafyzické věty, jež nacházíme v Platónových či Aristotelových spisech planými nesmysly? Začínají tedy dějiny filosofie až obratem k vědomí či k jazyku? Nesympatické je podle našeho soudu to, že se osvícenci mnohdy tváří, jako by ve svých úvahách dospěli na samý konec dějin myšlení; zdá se, že filosofická pýcha těchto myslitelů překročila jakoukoli únosnou mez. Ačkoli kdekoho nálepkují jako dogmatika, sami mají již vše vyřešeno a nepřipouštějí alternativní přístup ke světu, a tak jakýkoli dřívější dogmatismus překonávají.

Tento „morální argument“ má sice svoji sílu, nicméně přesto tímto způsobem nelze uvažované epistemologické schéma vážně zpochybnit. K tomu by bylo zapotřebí velmi dlouhé diskuse, která zde ovšem není v našich skromných možnostech. Abychom se přesto k danému problému alespoň stručně vyjádřili, připomeneme myšlenkový vývoj jednoho z nejvlivnějších filosofů 20. století, L. Wittgensteina. Ten totiž naznačuje, že existuje soudobá velice vlivná koncepce, jejíž stoupenci by neměli mít s dřívějšími spekulativními přístupy vážný problém.

Vědecký život tohoto filosofa lze po určitém zjednodušení rozdělit do dvou etap. O první jsme již v podstatě hovořili. Raný Wittgenstein v ní dospěl k závěru, že racionální obraz světa poskytuje jediné matematizovaná přírodověda, a měl „osvícensky“ za to, že tato pravda je definitivní. Mladická radikalita však našeho autora postupně opouštěla. Ve svém pozdním období si totiž začal uvědomovat, že obecná kriteria racionality (přesněji smysluplnosti našich vyjádření), pomocí nichž dříve odlišil smysluplnou přírodovědu od nesmyslné metafyziky, vlastně neexistují. Filosof tedy nemůže být jakýmsi

⁴²L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Praha: OIKOYMENH, 2008), s. 3.

„policistou“, který chápe podstatu našeho jazyka či poznání, a následně rozhoduje, jaký typ diskursu či poznání připustit, respektive zamítnout. „Svět našeho jazyka“ (ale i poznání) je tedy daleko komplexnější, než si představovali stoupcí osvěcenství či on sám, když byl mladý. To jej vede k závěru, že neexistuje jeden způsob užití jazyka, na nějž bychom měli veškeré naše vyjadřování redukovat,⁴³ ale že je zde mnoho různých užití jazyka, která náš autor nazývá „řečovými hrami“. V jazyce můžeme totiž „podnikat všechno možné“: např. „Referovat o nějakém dění – Formulovat domněnky o nějakém dění – Zformulovat nějakou hypotézu a ověřovat ji – [...] proklínat, zdravít, modlit se“.⁴⁴ Tato „rozmanitost [různých řečových projevů] není nic pevného, jednou provždy daného; nýbrž vznikají nové typy řeči, nové řečové hry [...] a jiné zastarávají a jsou zapomínány“.⁴⁵

Mluví-li Wittgenstein o pevnosti, pak má na mysli, že nelze nalézt jakési jádro, které by bylo ve všech typech různých řeči vždy přítomno a jehož instancí by tak byla libovolná (samozřejmě pouze smysluplná) řečová aktivita. Naším řečovým projevům či hrám tak „není společného cosi jediného“⁴⁶ a musíme přijmout, že za historickým vznikem či zánikem nových typů řeči nestojí jakási pevná apriorní struktura, jejímž zkoumáním by měla začít veškerá filosofie či věda. Musíme si tedy uvědomit, že již nemáme v rukou ono kritérium, pomocí něhož jsme dříve oddělovali smysluplné od nesmyslného.

Co nám však nyní brání, abychom k Wittgensteinovu seznamu různých řečových her připojili i spekulativní vysvětlování smysluplnosti trojičného tajemství či dokazování existence Boha? Moderní filosof (a mladý Wittgenstein by jistě souhlasil) nás samozřejmě hlasitě upozorňuje, že jsme v nich určitým způsobem překročili hranice rozumnosti a že věty, jež užíváme, jsou nesmyslné, tj. nejsou to instance oné základní apriorní struktury.

⁴³ Takovýmto užitím jazyka je pro raného Wittgensteina jeho zobrazovací funkce. Ve svém pozdním období (tj. především ve *Filosofických zkoumáních*) se ale zaměřuje především na referenční užití. Podle referenčního pojetí jazyka lze užití každého výrazu chápat referenčně. Ujijeme-li tedy libovolný výraz, pak něco pojmenovává.

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993), 23.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 45.

Postmoderní Wittgenstein však prohlašuje, že kritéria, pomocí nichž by mohli moderní filosofové své odmítnutí určitého způsobu řeči ospravedlnit, prostě chybí. *A priori* tedy nelze o tom, co je či není poznatelné či smysluplné, rozhodnout a ve spekulaci o trojjediném Bohu nám nestojí v cestě žádná teoretická překážka. To ovšem nemění nic na skutečnosti, že tento typ řeči zastarává a hrozí mu zapomnění.

Spekulativní teologii či metafyziku tedy nelze spolu s osvícenskými filozofy prostě odmítnout jako iracionální lidskou aktivitu; lze ji však podporovat (protože zastarává) nebo také omezovat (protože dejme tomu překáží rozvoji naší spirituality). Slavná slova podpory pak nacházíme u sv. Petra, podle něhož máme být „stále připraveni obhájit se [*apologia*] před každým, kdo se nás ptá po důvodech [*logos*] naší naděje“.⁴⁷ Apologie je však v pravém slova smyslu možná jenom na půdě spekulace. Vždyť jak jinak se budeme hájit, když nás stoupenec judaismu či islámu obviní z polyteismu? Jak jinak budeme ateistovi vykládat o důvodech naší naděje? Jak jinak budeme odstraňovat racionální překážky, které druhým a mnohdy i nám samotným překáží v přijetí víry? V našem zápalu by nás ale mělo přibrzdit, že slova podpory nacházejí v Písmu svatém i Rahner a jeho stoupenec. Nacházíme zde přece ona poučná slova o tančícím králi Davidovi, proti němuž stojí jeho chladně uvažující manželka Míkal. Pro spekulativního teologa by pak měl být další osud této ženy jistě varováním. Vždyť jeho chladné spekulace by mohly být nakonec stejně neplodné jako tělo Míkal.

Na otázku, jak bychom měli přistupovat k tajemství trojjediného Boha, tedy neexistuje jednoznačná odpověď. Někdy je třeba tančit, jindy zase spekulovat.⁴⁸ Autentičnost našeho projevu závisí na okolnostech a nelze mu jistě předem klást nějaké hranice. Je však třeba být současně obezřetný. Jestliže budeme příliš zdůrazňovat nebo snad dokonce absolutizovat pouze onu „spekulativní hru“ a nebudeme dbát dobře míněných upozornění Bartha

⁴⁷ 1 Petr 3,15.

⁴⁸ Za to, že spekulace ve spojení s křesťanskou vírou pronikla významným způsobem i do dnešního myšlení, vdčíme především americkému analytickému filozofovi A. Plantingovi. Známé jsou jeho příspěvky k filozofii náboženství a křesťanské apologetice z protestantských pozic. S jeho názory se lze seznámit v příspěvku V. Vohánky „Filosofická teologie žije“, *Studia theologica* 15, č. 2 (léto 2013): 65–88.

a Rahnera, pak nakonec z živého Boha učiníme neživé racionalizované monstrum. Jestliže naopak vezmeme příliš vážně antispekulativní tendence 20. století, pak nebudeme s to se obhájit a vysvětlit důvody naší naděje. Tím by však křesťanství rezignovalo na svoji výjimečnost a zařadilo by se poslušně do zástupu různých dnešních religiozit a ideologií.

Autor předložené úvahy nezakrývá, že má filosoficko-metafyzické zájmy. Svým textem chce tedy přispět k tomu, aby ona dnes zastarávající „spekulativní řečová hra“ nejenom nezanikla, ale nabyla opět na lesku. Především by pak byl rád, kdyby ji na milost nakonec vzali i samotní teologové. Vždyť jejímu většímu rozvoji nestojí v cestě apriorní nesmyslnost, ale spíše, jak máme za to, sekularizovaný duch naší doby. V rámci těchto jistě chvályhodných snah bychom však neměli zapomínat na skutečnost, že k Bohu lze přistupovat i nespekulativním a mnohdy mnohem autentičtějším způsobem. Důraz na spekulativní přístup k Bohu by proto neměl přehlušit, tak jako tomu občas v historii jistě bylo, přístupy alternativní. Význam slova „katolický“ v našem kontextu může znamenat legitimní mnohost různých řečových přístupů k jedinému Bohu. *A priori* proto nelze odsoudit ani ten Tomášův, ani ten Rahnerův.⁴⁹

BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Přeložil A. Kříž. Praha: P. Rezek, 2003.
- BENEDIKT XVI. „Věra, rozum a univerzita“. Přednáška Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně. 10. 10. 2006. Online, URL = <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=6581>.
- . *Světlo světa, Papež, církev a znamení doby*. Brno: Barrister & Principal, 2011.
- CARNAP, R. – H. HAHN – O. NEURATH. „Vědecké pojetí světa – Vídeňský kroužek“, in *Analytická filosofie – první čítanka*. Editor J. Fiala. 2. vydání. Plzeň – Nymburk: O.P.S., 2006.
- CLAVEL, M. *Ce que je crois*. Paris: Grasset, 1975.

⁴⁹Práce na tomto textu byla podpořena grantem GAČR 18-05838S; části textu byly integrovány jakožto doslov „Je dnes Tomášův traktát o Trojici aktuálnější?“ v knize Tomáš Akvinský, *O Trojici v Teologické sumě*. *STh I*, q. 27–43 (Praha: Krystal OP, 2019), 300–319.

- DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Přeložil M. Pokorný. Praha: P. Rezek, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957.
- HUME, D. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.
- KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2017.
- . *Der Streit der Fakultäten*. Werkausgabe, ed. W. Weischedel (WW), Band XI. Darmstadt: Suhrkamp, 1971.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ. *Stromata VI*. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- NICOLAS, JEAN-HERVÉ. *Syntéza dogmatické teologie I: Bůh v Trojici*. Z francouzského originálu přeložil O. Selucký. Praha: Krystal OP: 2003.
- PLATÓN. *Euthyfrón*. In *Platónovy spisy I*, přeložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- RAHNER, K. *Der dreifaltige Gott als transcenderer Urgrund der Heilgeschichte*. In *Mysterium Salutis II – Die Heilgeschichte vor Christus*, editor J. Feiner a M. Loehner. Einsiedeln–Zurich–Köln, 1967.
- . *Quelques remarques sur le traité dogmatique «De Trinitate»*. In *Écrits théologiques VIII*. Paris: DDB, 1967.
- RATZINGER, J. *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- SOUSEDÍK, S. *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*. Praha: Vyšehrad, 2014.
- ŠTĚPÁN, J. *Karl Barth a ti druzí*. Brno, 2005.
- TERTULLIANUS. „Obrana křesťanů“. In *Čtvrtá patristická čítanka (Teol. studie)*, editor J. Novák. Praha: Česká katolická charita, 1985.
- . *De virginibus velandis*. In *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio (CChr) II*.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa contra gentiles*. Online, URL = (<http://anucs.weblogs.anu.edu.au/files/2013/11/St.-Thomas-Aquinas-The-Summa-Contra-Gentiles.pdf>).
- VOHÁNKA, V. „Filosofická teologie žije“. *Studia theologica* 15, č. 2 (léto 2013): 65–88.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Přeložil J. Fiala. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- . *Filosofická zkoumání*. Přeložil J. Pechar. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.

SUMMARIUM

De duplici D. Thomae tractatus De Trinitate aestimatione

In hac commentatione auctor ostendit D. Thomae tractatum De Trinitate duplici modo aestimari posse. Secundum primam aestimationem (nostra aetate magis usitatam) Angelici doctoris tractatio nimis speculativa sit, atque ideo personali nostrae ad Deum necessitudini noceat. Auctor ostendere conatur hanc aestimationem ab illis modernae ac nostrae aetatis doctrinis philosophicis originem trahere, quae metaphysicam omnino impossibilem esse reputant. Qui e contra metaphysicam respuere nolunt, ad alteram opinionem deveniunt, coniunctionem a D. Thoma factam speculationis cum doctrina de Trinitate approbantes. Quam enim coniunctionem multum prodesse putant, cum ipsa nobis facultatem det fidei arcana profundius intelligendi, quo pacto nuntii Christiani singularitas ostendeatur. Auctor arguit, utramque sententiam satis legitimam esse nec unam pro altera esse reiciendam. Credit nempe, Wittgensteinii de “ludis sermocinalibus” doctrinam fundamentum praebere philosophicum ad possibilitatem coexistendi stabiliendam et novae, et veterae theologiae Trinitariae.

ABSTRACT

Two Views on Aquinas’s Treatise on the Trinity

The author shows that Aquinas’s treatise on the Trinity can be viewed in two ways. According to the first, now prevailing opinion, the thoughts of the Angelic Doctor are too speculative and in essence they harm our personal relationship with God. He aims to show that the main source of inspiration for this approach are those currents in modern and contemporary philosophy according to which any metaphysics is impossible. Adherents of the other view do not reject metaphysics, and so they are also sympathetic towards Aquinas’s connecting speculation with the Trinity doctrine. They see a great advantage in this connexion, as it allows us to understand more deeply the mysteries of faith and so to demonstrate the uniqueness of the Christian message. The author aims to show that both approaches are justified and one should not be sacrificed for the other. He believes that a philosophical framework allowing the old and the new Trinitarian theologies to coexist is provided by Wittgenstein’s conception of speech games.

KEYWORDS: Economic Trinity; Immanent Trinity; God of the philosophers; Grundaxiom

Prokop Sousedík
DVOJÍ POHLED NA TOMÁŠŮV TRAKTÁT O TROJICI

Mgr. Ing. Prokop Sousedík, Ph.D., is researcher at the Institute of Philosophy, of the Czech Academy of Sciences and Assistant Professor in Philosophy at the Catholic Theological Faculty, Charles University, Prague, and Faculty of Arts, Jan Evangelista Purkyně University, Ústí nad Labem. His scholarly interests include history of logic, medieval philosophy and contemporary analytic philosophy, with focus on the problems of metaphysics such as the ontology of relations and numbers.

Address: Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic

E-mail: Prokop.Sousedik@seznam.cz

Web: <https://www.ktf.cuni.cz/ktf-415.html>

Kresba na titulní straně: Ynedtt, *Ludwig Wittgenstein*, online, URL = (<https://www.deviantart.com/yneddt/art/Ludwig-Wittgenstein-330690826>) (Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 License).