

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta

Rigorózní práce

POJETÍ VĚČNOSTI JAKO VÝCHODISKA DIALOGU

**Diskuse makro-hermeneutických předpokladů adventismu
a křesťanství pro dialog s postmodernou z perspektivy
postkritického zpracování hierarchické teorie času**

Mgr. Bedřich Jetelina, Th.D.

2013

Prohlašuji, že svoji rigorózní práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své rigorózní práce, a to v nezkrácené podobě, elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze Univerzity Palackého v Olomouci na jejích internetových stránkách.

V Praze 20. srpna 2013

Děkuji svému váženému učiteli Doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D. z Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích za to, že si našel čas k přečtení tohoto textu, který obohatil celou řadou podnětných připomínek.

Obsah

ÚVOD.....	5
1 Čas a věčnost	12
1.1 Čas a věčnost v Bibli.....	12
1.2 Čas a věčnost v antické filosofii.....	17
1.3 Čas a věčnost v hlavním proudu středověkého křesťanského myšlení.....	20
1.4 Čas a věčnost v pohledu dalších, pro naši práci významných autorů.....	27
1.5 Současná teologická debata o času a věčnosti	33
1.5.1 Absolutní Boží věčnost	33
1.5.2 Věčnost jako relativní nadčasovost.....	36
1.5.3 Věčnost jako dynamická všudypřítomnost	39
1.5.4 Věčnost jako věčné trvání.....	45
1.5.5 Věčnost v procesuální teologii.....	47
2 Adventistický dialog s postmodernou na bázi Boží temporality	51
2.1 Adventistické chápání Boží věčnosti	51
2.2 Onto-theo-logická struktura rozumu.....	54
2.3 Koncept nadčasového Bytí.....	57
2.4 Koncept časového Bytí	61
2.5 Temporalita dle Canaleho jako adventistické východisko pro dialog s postmodernou	68
2.6 Diskuse Canaleho přístupu.....	72
3 Věčnost a postkritická teologie	78
3.1 Trinitární nauka jako východisko zkoumání věčnosti.....	79
3.2 Hierarchická teorie času.....	84
3.3 Hierarchická teorie času pohledem postkritické teologie	88
Závěr	104
Seznam zdrojů.....	108

ÚVOD

Moje práce se zabývá dialogem adventismu a křesťanství s postmodernou, avšak soustředí se na východiska tohoto dialogu a ne na samotný jeho popis. Hlavním důvodem pro její napsání z této perspektivy byla skutečnost, že jsem v únoru 2013 obhájil svoji disertační práci *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*¹, která se konkrétními formami dialogu poměrně podrobně zabývala a ze které vyplynulo, že klíčovým problémem vztahu adventistů sedmého dne k postmoderně jsou makro-hermeneutická² východiska jejich dogmatických výpovědí a že pro adventismus hlavního proudu je tímto makro-hermeneutickým východiskem specifické pojetí Boží temporality³. Tím však, že má disertační práce tematiku vztahu adventismu s postmodernou zpracovávala v širším pohledu, nebyl v ní dostatečný prostor důkladně pojednat pouze samotné makro-hermeneutické východisko, tedy téma vztahu Boha k času a věčnosti. Zkoumání dialogu mezi adventismem a postmodernou na této makro-hermeneutické rovině se tak nyní ukazuje mnohem zásadnějším úkolem.

Cílem této práce je proto diskutovat adventistická specifika pohledu na Boží temporalitu vůči jiným pojetím vztahu Boha a času, které je možno

¹ JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*. České Budějovice, 2012. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Školitel J. Vokoun.

² Pojem „makro-hermeneutický“ vychází z Küngova dělení na makro-, meso- a mikro-hermeneutické principy (srov. KÜNG, H., TRACY, D. *Paradigm change in theology: a symposium for the future*, 1. vyd. New York : Crossroad, 1989, s. 9). Makro-hermeneutické principy jsou ty, které postihují celkový přístup. Jsou odvozovány z filosofie nebo tradice a patří mezi ně například ontologie, metafyzika, antropologie, kosmologie, ale také teorie týkající se lidského poznání. Meso-hermeneutické principy jsou pak konkrétní křesťanské doktrinální formulace a mikro-hermeneutické principy pak pravidla používaná pro výklad konkrétního textu. Při výkladu textu pak vědomě či nevědomě aplikujeme makro- i meso-hermeneutická pravidla. (Srov. CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology? Andrews University Seminary Studies*. 2006, roč. 44. č. 1, s. 104)

³ Přesné vymezení v práci užívaných pojmů souvisejících s časem jako je např. temporalita, nadčasovost atd. bude uvedeno v části zabývající se metodologií.

v současné teologii vysledovat. Práce přináší jednak základní přehled současného teologického vnímání vztahu Boží věčnosti k času, dále pak představuje specifické adventistické chápání tohoto tématu, jak ho publikuje adventistický filosof Fernando Canale, a na základě diskuse pak poukazuje na slabá i silná místa adventistického dialogu s postmodernou již v samotných makro-hermeneutických předpokladech tohoto dialogu. V třetí části jsou pak popsány důsledky, jaké pro dialog křesťanství (a tedy i adventismu) s postmodernou může mít postkritické zpracování tzv. hierarchické teorie času.

Vztahu mezi časem a Boží věčností se téměř od samotného zrodu církve dotýkají díla významných teologů. I to dokazuje, že se jedná o jednu z klíčových otázek systematické teologie, a to zejména ve vztahu k eschatologii a trinitární teologii. Ucelený přehled tematiky nejnověji přináší kniha E. KIMA *Time, Eternity and the Trinity*⁴, jejíž logická struktura v části postihující jednak biblické pochopení problematiky času, ale také popisující současné teologické a vědecké debaty, do značné míry koresponduje se strukturou této práce. Další světoví autoři budou zmíněni v průběhu práce, protože jen jejich výčet by zabral poměrně velký prostor. Přesto však na tomto místě uvedu dva z nich: Williama Craiga, jehož drobný článek na internetu mě vlastně přivedl k důkladnému zkoumání problematiky. Na druhém místě pak (ač ne co do významu) již zesnulého Julia Thomase Fräsera, který navzdory tomu, že vychází z jiného světového názoru, než je křesťanství, mě svou hierarchickou teorií času mimořádně oslovil a vlastně inspiroval k tomu, abych se pokusil o její postkritické teologické zpracování.

V českém prostředí tematiku času filosoficky reflektuje prof. Jan Sokol, který bezesporu patří k nejznámějším domácím autorům věnujícím se této problematice. Teologicky se pak časem, zejména ve vztahu k procesuální teologii zabývá doc. Petr Macek a pojetím času v souvislosti s christologií a trinitární naukou prof. Ctirad Václav Pospíšil. Hierarchická teorie času je pak rozvíjena v díle hudební teoretičky Ivy Oplištilové.

⁴ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*. 1. vyd. Eugene : Pickwick Publications, 2010.

Filosofických a sociálních východisek adventismu, což také okrajově s problematikou času souvisí, se v Česku v některých svých člancích dotýká adventistický systematický teolog Roman Mach. Problematika vztahu adventistů sedmého dne s postmodernou (avšak i ostatních křesťanských tradic) ve vztahu k Boží temporalitě ale v Česku zatím není diskutována. V zahraničí se pak reflexi názorů Fernanda Canaleho věnovali v magisterských pracích Steve Fockner⁵ a Oliver Glanz⁶.

Metodologie

Metodou práce je teologické zkoumání a vyhodnocování relevantních pramenů postkritickým přístupem. Za relevantní prameny jsou kromě Bible považována klasická teologická a filosofická díla a též současné vědecké práce (zejména filosofické a teologické) zabývající se problematikou času a věčnosti⁷. Protože cílem práce je teologická kritika a diskuse metodologických východisek, nebo jinak řečeno makro-hermeneutických předpokladů, není se tedy možné vyhnout ani závěrům jiných vědeckých oborů – především samozřejmě filosofie, ale také fyziky, matematiky, biologie nebo hudební vědy.⁸ Avšak vzhledem k tomu, že mou hlavní odbornou kvalifikací je teologie, tak poznatky zejména z oblastí fyziky, matematiky, hudební vědy a biologie budu využívat (a teologicky diskutovat) pouze tehdy, pokud budou jejich závěry relevantní pro diskutované

⁵ Srov. FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*. Berrien Springs, 2008, M.A. Thesis. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser D. Fortin.

⁶ Srov. GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, 2006, M.A. Thesis, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculty of Philosophy. Adviser H. Geertsema.

⁷ Není-li výslovně uvedeno jinak, jsou citáty přeložené z cizích jazyků mým autorským překladem.

⁸ „Teologie jako proces explanativního diskursu musí být otevřena intersubjektivnímu přezkoumání a kritice. Intersubjektivní zde neznamena pan-subjektivní, principiálně nelze vyloučit experty žádného oboru, třebaže jejich kvalifikace k tomu je různá. Řešení nesmí stát na privilegovaných premisách, nedokázané či nedokázatelné premisy lze užívat tam, kde je partneři v dialogu sdílejí, jinak je nutno předložit důvody. Jelikož to není možné, všechna přesvědčení v rámci diskursivního kontextu je nutno pojímat jako hypotézy, jež musí být koherentní a kritizovatelné a v důsledku argumentace i revidovatelné.“ (CLAYTON, P. *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*. cit. in VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. 1. vyd. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. 2008, s. 57.)

teologické či filosofické aplikace. Nebudou tedy hlavním předmětem zkoumání, ani z nich nebudu vyvozovat žádné zásadní závěry, bez toho, aniž by tyto závěry stály na široce všeobecně respektované shodě, která bude podepřena dostatečně fundovanými podklady odborných publikací⁹. Klíčové závěry z oblasti filosofie se rovněž budou opírat o kvalifikované názory příslušných filosofických autorit.

Za teologické zkoumání a vyhodnocování pak považuji takové zkoumání tématu, které vychází z perspektivy křesťanského zjevení, čímž se liší od zkoumání přírodovědného či ryze filosofického, byť musí respektovat a reflektovat i další vědecké disciplíny¹⁰. Do množiny postkritického přístupu je pak sice možno zahrnout celou řadu teologických metodologií, avšak v této práci vycházím z toho, co pojem postkriticismus vyjadřuje u Lindbecka, že tedy jde o „snahu uchovat si výdobytky novověkého liberalismu či kriticizmu a současně se víceméně vrátit k předkritické či předliberální pozici“¹¹.

Konkrétně to v této práci znamená odmítnutí křesťanského teologického fundamentalismu, tedy překonání Baconismu a modernistického snu v duchu filosofie *common sense* o schopnosti teologa objevit v Bibli přesně definovanou pravdu. Zároveň však ale i odmítnutí postmoderního relativismu a jasné přiznání vlastního předporozumění¹². Jako postkritický teolog tedy do diskursu vstupuji hlásící se ke křesťanské ortodoxii tak, jak byla představena na prvních ekumenických koncilech, odmítající fundamentalistický pohled na inspiraci Písma a teologicky se přiznávající zejména k Vanhoozerově metafoře theodramatu¹³.

⁹ Týká se to například diskuse o speciální a obecné teorii relativity v souvislosti s možností simultánního přebývání v čase a věčnosti nebo kosmologických teorií atd.

¹⁰ „K vědeckosti určité disciplíny právě patří, že její metodologie je určována jejím specifickým předmětem.“ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2009, s. 204. Nepříliš vstřícný postoj badatelů jiných oborů k teologii pak najdeme např. in FRASER, J. T. *Time and Time Again*. 1. vyd. Leiden : BRILL, 2007, s. 258.

¹¹ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. 1. vyd. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008, s. 64.

¹² Millard J. Erickson vyzývá teology k přiznání vlastních teologických předporozumění vždy, když vstupují do polemiky s názorovými oponenty a poukazují na jejich slabiny tím, že odhalují jejich filosofické předpoklady. (Srov. ERICKSON, M. F. *Truth or Consequences*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2001, s. 327).

¹³ Srov. VANHOOZER, K. J. *The Drama of Doctrine*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005.

Postkritický přístup je zde možno uplatnit navzdory tomu, že jsem ve své disertační práci prokázal, že „řešení ve smyslu syntézy moderního s předmoderním přímo aplikované na adventismus není možné, protože adventistická církev nemá předmoderní fázi, k níž by se mohla buď antimoderně vrátit nebo ji postkriticky spojit s postmodernou.”¹⁴ Použití postkritického přístupu tedy umožňuje soustředění se nikoliv na jednotlivé dogmatické výpovědi adventismu, ale na jejich makro-hermeneutický předpoklad, který je tématem diskuse postihující celé dějiny křesťanské ortodoxie.

Protože se ale i tak práce (byť v druhém sledu) dotýká teologie Církve adventistů sedmého dne, je třeba rovněž definovat postoj k adventistickým teologickým pramenům. Soustředění se na makro-hermeneutická východiska adventistické teologie umožnilo její konkrétní formulace pojímat deskriptivně, tedy jako popis sebevnímání této církve, které je přístupné pro každého zájemce z veřejně dostupných zdrojů¹⁵.

Protože v práci jsou používány některé méně obvyklé pojmy nebo i pojmy, které mohou mít v běžném i odborném jazyce více významů, je třeba je před samotným zahájením zkoumání přesně definovat.

Pojem *adventismus* je nutno vymežit zejména proto, že v Církvi adventistů sedmého dne existuje široká názorová pluralita¹⁶. Pojem adventismus je proto v celé práci důsledně využíván všude, kde je myšlen adventismus tzv. hlavního proudu. Ostatní zmiňované adventistické názorové proudy, jako progresivní a evangelikální adventismus, jsou pak vždy uvedeny explicitně.

Stejně tak zásadní je přesné vymezení pojmů týkajících se času a věčnosti. Pod významem *temporalita* rozumím trvání v čase neboli časovost. Za opak

¹⁴ JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 166–167.

¹⁵ Konkrétně to znamená, že seriózní adventistické prameny, které jsou v práci využity, jsou považovány za stejně hodnotné jako prameny teologů jiných tradic, avšak pro přehled jsou v závěrečném seznamu literatury zahrnuty pod skupinu pramenů reflektující adventismus.

¹⁶ Adventistickou teologii lze rozdělit na čtyři směry: hlavní proud, evangelikální adventismus, progresivní adventismus a historický adventismus. (Srov. např. NEWMAN, D. J. Editorial: How much diversity can we stand? *Ministry*. 1994, roč. 66, č. 4, s. 5 nebo CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part II. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005, roč. 16, č. 1–2, s. 117.)

temporality pak považují pojem *nadčasovost*. Používám ho všude tam, kde by se v anglickém textu vyskytovalo slovo *timelessness*. Jedná se tedy o existenci mimo čas, na čase nezávislou, která je z klasického teistického pohledu vyhrazena pro charakteristiku Boha. Pojem *věčnost* potom znamená nekonečnost, neohraničenost, která však může být vnímána jak temporálně tak i nadčasově.

Struktura práce

V první části, která je převážně deskripcí stávajícího stavu poznání, představuji problematiku času ve vztahu k věčnosti a Božímu bytí, uvádím základní přehled biblického pojetí času a dále pak pojetí času v podání řecké klasické filosofie a představitelů klasické křesťanské západní filosofické a teologické tradice. Následně zmiňuji některé teologické názory vnímání vztahu Boha a času, jak jsou reflektovány v současné teologii. Konkrétně se jedná o přehled pojetí Thomase Helma, který zastává klasický teistický pohled na Boha existujícího mimo čas, Alana Padgetta, jenž je stoupencem tzv. Boží relativní nadčasovosti, Williama Craiga, který vidí Boha jako nadčasového do okamžiku stvoření a od stvoření pak jako temporálního a Nicholase Wolterstorffa, který dokládá, že Bůh je ryze temporálním Bytím. Závěr první části doplňuje stručné pojednání o procesuální teologii vycházející z filosofie Alfreda Whiteheada.

Druhá část práce se zabývá pojetím Boží temporality u adventistického filosofa a teologa Fernanda Canaleho. Vzhledem k tomu, že Canaleho pojetí je postaveno na fenomenologické analýze rozumu a na zkoumání vzájemných vztahů mezi ontologií, epistemologií a teologií, je tato část práce zaměřena více filosoficky, protože bez objasnění Canaleho filosofických postupů by bylo obtížné diskutovat jeho pojetí makro-hermeneutického východiska pro dialog adventismu s postmoderní společností. Právě diskuse Canaleho pojetí, která ukazuje na rizikové trendy v jeho myšlení, pak tvoří závěr druhé části práce.

Třetí část pak z perspektivy postkritické teologie nabízí k diskusi teologické rozpracování hierarchické teorie času z trinitárního východiska.

Zkoumá, zda, a za jakých podmínek, je možno tuto původně ateistickou a evolucionistickou teorii dekonstruovat a teologicky využít. Zabývá se proto východisky hierarchické teorie času a také tím, jestli a nakolik jsou v souladu s křesťanským přístupem ke světu. Týká se to zejména otázky evoluce a problematiky teodiceje. Závěr třetí části pak popisuje prakticko-teologickou aplikaci takto teologicky dopracované hierarchické teorie času jak pro východiska dialogu křesťanství s postmodernou, tak i pro ekumenický dialog v křesťanství samotném.

Závěr přináší celkový souhrn získaných poznatků a načrtává možnosti, které by mohlo přinést rozšíření teologicky rozpracované hierarchické teorie času pro křesťanství i pro adventismus.

1 Čas a věčnost

Vztah času a věčnosti patří mezi ta témata, která řešila již antická filosofie. Křesťanská teologie se touto otázkou také zabývala téměř již od svých počátků. Diskuse, které mají svůj zdroj v těchto dávných dobách, pokračují i dnes. Čas a věčnost dnes ale neřeší pouze současná teologie a filosofie, ale i fyzika, astronomie a další přírodní vědy. Pojednat toto téma komplexně proto zdaleka přesahuje nejen rámec této práce, ale také intelektuální a fyzické kapacity jednoho člověka. Cílem této první části proto není sepsat, natož kriticky reflektovat, celé dějiny lidského zkoumání času a věčnosti, ale spíše učinit stručný přehled těch myšlenek, které jsou relevantní vzhledem k tématu práce. Poznámkový aparát pak upozorňuje na příslušnou literaturu, která se zde nastíněnými tématy zabývá podrobněji.

1.1 Čas a věčnost v Bibli

Vzhledem k tomu, že práce řeší vztah času a věčnosti primárně z hlediska teologie, je nejdříve důležité popsat, jak je tato problematika pojednána v Bibli. První kapitola proto přinese přehled nejen základních biblických textů a pojmů zabývajících se časem, ale také i přehled jednotlivých koncepcí, které byly z těchto textů vyvozeny.

Bible neudává nějakou abstraktní definici času¹⁷. O čase se v ní vždy hovoří spíše ve vztahu k životu tehdejších lidí. „V bibli mají chronologické pojmy ještě nepřesný charakter: hodina, den, rok, století zde jsou veličiny poněkud proměnlivé. Mnohem spíše, než jeden čas, setkáváme zde časy špatně koordinované, těžko souměřitelné. Každý z nich odpovídá jednomu životu, s nímž je nerozlučitelně svázán. Bůh, stvoření, lid Izraelský, jedinec, mají každý svůj vlastní čas, který tvoří jednu z dimenzí jejich existence.“¹⁸ Čas je tedy určován

¹⁷ Srov. např. HELM, P. *Eternal God*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 1997, s. 6.

¹⁸ *Biblický slovník*. 1. vyd. Praha : Kalich v ÚCN, 1987, s. 35-36.

spíše příběhy a konkrétními činy konkrétních lidí, společenství nebo národů. V biblických dobách neexistovalo datum a letopočet, jak je známe dnes. Přesto však Hebrejové čas měřili a části (lunárního) roku označovali podle hlavních svátků, měsíců a zemědělských období¹⁹.

Navíc je třeba vzít do úvahy, že „vyjadřovací formy v Bibli a v našem způsobu řeči se fakticky zcela nekryjí, protože podle našeho způsobu vyjadřování mohlo něco např. začít v minulosti, dosud to trvá a skončí to až v neznámém časovém bodě. Aby to vyjádřila, používá hebrejšтина slovesný tvar naznačující neuzavřenost, v němž se však nerozlišuje minulost a budoucnost“²⁰.

Ve Starém zákoně je nejběžnějším hebrejským slovem pro čas *‘et*²¹. Překládá se především v užším významu jako „stanovený čas“, „pravý čas“ nebo „příležitost pro událost nebo čin.“²² Kromě slovesa *‘et* má v hebrejštině ještě tentýž význam *zēman* a *mô‘ed*. „Všechna tato slova pak označují Bohem stanovený čas a příležitosti, které dává (např. Dt 11,14; Ž 145,15; Iz 49,8; Jr 18,23).“²³ V Bibli jsou tedy důležité spíše konkrétní události, kterými je čas naplněn, například čas smrti²⁴ nebo čas stáří²⁵.

Kim však upozorňuje s odkazem na P. A. Verhoeffa i na to, že pro starozákonní chápání času je zásadní víra ve věčně živého Boha jako Stvořitele a Pána času ve všech jeho dimenzích²⁶. V tomto smyslu pak pro Izraelity *‘et* znamená specifický okamžik v rámci Boží prozřetelnosti pro dějiny jako celek²⁷. LXX slovo *‘et* překládá pomocí slova *kairos* (198x) a *hora* (24x)²⁸.

¹⁹ Srov. např. *Nový biblický slovník*, 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996, s. 474. Podrobně pak FINEGAN, J, *Handbook of Biblical Chronology*. 1. rev. vyd. Peabody : Hendrickson Publishers, 1998.

²⁰ *Encyklopedie Bible*, 1. vyd. Bratislava : Gemini, 1992.

²¹ Typický příklad jeho užití viz Kaz 3,1.: „Všechno má určenou chvíli a veškeré dění pod nebem svůj čas.“

²² Hlubší výklad slova *‘et* viz například exegetická studie ve WILCH, J. R. *Time and Event*. 1. vyd. Leiden : Brill, 1969.

²³ *Nový biblický slovník*, 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996, s. 474.

²⁴ „Co umírala, řekly jí ženy kolem ní...“ (1 Sam 4,20)

²⁵ „Nezapomínej na mě v čas stáří, neopouštěj mě, když pozbývám sil.“ (Ž 71,9)

²⁶ Srov. např. Ex 15,18; Ž 90 1,2; Iz 40,28; Dn 12,7; Lv 26,4; Dt 28,12; Jb 5,26; Ž 1,3.

²⁷ Srov. KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 19.

²⁸ Tamtéž, s. 20.

Další důležitá hebrejská slova v souvislosti s časem jsou *nēsah*, ‘*ad a ôlām*. Vyjadřují „dlouhou a vzdálenou dobu – například konec lidského života²⁹ nebo stáří pahorků³⁰. Především se však tato slova používají, mluví-li se o Bohu, jehož bytí není omezeno žádnou časovou hranicí³¹. Tato absence časové omezenosti patří k Boží atributům a souvisí s milostí, kterou Hospodin prokazuje svému lidu.“³²

Druhým důležitým starozákonním termínem je potom slovo *ôlām*. Nejčastěji je překládán slovy „věčnost, věčný, starobylý, před věky, vždy, trvající, starý, dlouhověký.“³³ Jeho překlad však nedává jasnou odpověď na to, jestli se pod Boží nekonečností míní jeho nadčasovost či věčnost v čase. „Obvykle se používá pro popis událostí odehrávajících se ve velmi vzdáleném čase, a to jak v minulosti, tak i v budoucnosti.“³⁴ Často se jeho pomocí také vyjadřuje věčnost nebo nekonečnost.³⁵ Za věčnou je jím označována smlouva například s Noem³⁶ nebo s Abrahamem³⁷ a bývá také využíváno jako atribut Boží³⁸. V LXX se slovo *ôlām* (v SZ celkem 236x) překládá 95x jako *aiōn* / *aiōnis*, 4x jako *chronos*, ale i jinými výrazy³⁹.

Nový zákon pro čas, časové úseky a věčnost zná opět celou řadu výrazů, přičemž v souladu s Kimem za nejdůležitější považují *chronos*, *kairos* a *aiōn*.

²⁹ 1 S 1,22.28.

³⁰ Gn 49,26.

³¹ „Než se hory zrodily, než vznikl svět a země, od věků na věky jsi ty, Bože“ (Ž 90,2.)

³² *Nový biblický slovník*, s. 128.

³³ Podrobný výklad pojmu *ôlām* viz. například KEIZER, H. M. *Life Time Eternity: A study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. 2. vyd. Amsterdam : Academisch Proefschrift, 2010, s.117–147.

³⁴ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 21.

³⁵ „Svou svatyni vybudoval jak výšiny nebes, navěky ji založil jak zemi.“ (Ž 78,69)

³⁶ „Ukáže-li se na oblaku duha, pohlédnu na ni a rozpomenu se na věčnou smlouvu mezi Bohem a veškerým živým tvorstvem, které je na zemi.“ (Gn 9,16)

³⁷ „Smlouvu mezi sebou a tebou i tvým potomstvem ve všech pokoleních činím totiž smlouvou věčnou ...“ (Gn 17,7). „Viděl jsem, že byly postaveny stolce a že usedl Věkovitý... (Dn 7,9)

³⁸ „...vzýval tam jméno Hospodina, Boha věčného.“ (Gn 21,33.) „...od věků až na věky jsi ty, Bože.“ (Ž 90,2)

³⁹ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 23.

Řecké slovo *chronos* se překládá jako „věk, doba, meškání, trvání, průtah, lhůta, stáří“⁴⁰. V Novém zákoně se obvykle používá ve smyslu konkrétního času nebo období. V množném čísle *chronoi* pak jako delší úsek složený z jednotlivých částí a někdy též ve smyslu lhůty⁴¹. Příkladem využití je například popis dlouhé nepřítomnosti⁴², aktivity⁴³ nebo délky pobytu⁴⁴. Teologicky významné použití slova *chronos* je ve vztahu k událostem dějin spásy⁴⁵.

Slovo *kairos* v češtině znamená „doba, chvíle, okamžik, pravý čas, příležitost, zdar, prospěch, platnost, příležitost, úspěch“⁴⁶. Na rozdíl od slova *chronos* však v Novém zákoně „označuje spíše časové plynutí, abstraktní čas, ač rozdíl ovšem není výlučný..., a ve specializovaném eschatologickém významu: poslední čas“⁴⁷. Výraz *kairos* je také používán pro rozhodující popis času jako okamžiku spásy a milosti⁴⁸.

Konečně třetí řecké slovo *aiōn* všeobecně znamená „čas, věk, věčnost, život“⁴⁹. „Podle posledních interpretací v dialogu *Timaeus* Platón používá slovo *aiōn* ve významu „věčnost“ jako protiklad „času“ (*chronos*)“⁵⁰. Pro Platóna *aiōn* představuje jednotu a „paradigma“ (ideu), pro Aristotela úplnost (telos) času. Helenistická filosofie používá *aiōn* k popisu „veškerého času“ ve vztahu k vesmíru.⁵¹ Nový zákon pomocí *aiōn* vyjadřuje „dlouhý čas, věčnost (s pohledem do minulosti i do budoucnosti)“⁵² nebo také „časový úsek, věk, ve smyslu: čas

⁴⁰ PRACH V. *Řecko-český slovník*. 2. vyd. Praha : Scriptum, 1993, s. 572.

⁴¹ Viz. SOUČEK J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 1. vyd. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze, 1961, s. 281.

⁴² „Po dlouhé době se pán těch služebníků vrátil a začal účtovat.“ (Mt 25,19)

⁴³ „Proto jeden z těch mužů, kteří s námi chodili po celý čas.“ (Sk 1,21)

⁴⁴ „...sám se ještě nějaký čas zdržel v Asii.“ (Sk 19,21)

⁴⁵ „Celých čtyřicet let trpělivě snášel jejich chování na poušti.“ (Sk 13,19) Zejména potom: „Když se však naplnil stanovený čas (*to plērōma tou chronou*), poslal Bůh svého Syna narozeného z ženy, podrobeného zákonu.“ (Ga 4,4.)

⁴⁶ PRACH V. *Řecko-český slovník*, s. 274.

⁴⁷ SOUČEK J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 130.

⁴⁸ „Naplnil se čas (*hoti peplērōtai ho kairos*) a přiblížilo se království Boží (Mr 1,15). „Hle, nyní je čas příhodný (*nyn kairos euprosdektos*), nyní je den spásy!“ (2K 6,2)

⁴⁹ PRACH V. *Řecko-český slovník*, s. 23.

⁵⁰ KEIZER, H. M. *Life Time Eternity: A study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, s. 68.

⁵¹ Tamtéž, s. 247.

⁵² SOUČEK J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 21.

vyměřený danému světu“⁵³. Takto se používá například v Matoušově evangeliu⁵⁴ nebo v evangeliu podle Jana⁵⁵, zatímco u Lukáše můžeme slovo *aiōn* najít i ve vztahu k dávné minulosti⁵⁶.

Zatímco biblické pochopení času se dá takto poměrně snadno definovat, mnohem složitější je definice biblického chápání Boží věčnosti. Anthony Thiselton podotýká, že mezi biblisty je o tomto tématu větší míra neshody než mezi filozofy⁵⁷. Oscar Cullman odmítá nadčasovost a navrhuje místo ní věčné trvání s tím, že prvotní křesťanství o pojmu bezčasovost nic nevědělo. Věčnost je možná pouze jako Boží atribut a je jí sám čas.⁵⁸ Thiselton pro porovnání s Cullmanem pak ještě uvádí Johna Marshe a Jamese Barra. Marsch říká, „že bychom neměli být uváděni v omyl tím, že hebrejští básníci používají časový termín *ôlām* (ekvivalent řeckého *aiōn*) k popisu věčnosti. Plurální idiom „od věků až na věky“ je pokusem použít neadekvátní symbol pro popis něčeho, co není časem.“⁵⁹

James Barr nesouhlasí ani s Cullmanem ani s Marshem, protože „jejich argumenty stojí spíše na studiu *slov* než na biblických *výpovědích*“⁶⁰. Podle něj existoval před stvořením světa také čas, ale byl to čas jiného druhu, pro jehož popis nemáme dostatek biblických podkladů. Jedná se tedy o jinou realitu než čas⁶¹.

Rozhodnout tento spor prakticky není možné. Ztotožňuji se zde proto s názorem Paula Helma, který poukazuje na to, že Bible nám ani neposkytuje dostatečné množství dat, abychom mohli pouze na jejím základě konstruovat

⁵³ SOUČEK J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 21.

⁵⁴ „A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku.“ (Mt 28,20)

⁵⁵ „Voda, kterou mu dám, stane se v něm pramenem vyvěrajícím k životu věčnému.“ (J 4,14.)

⁵⁶ „...jak mluvil ústy svatých proroků od pradávna.“ (Lk 1,70.)

⁵⁷ THISELTON A. C. *The Hermeneutic of Doctrine*. 1. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, s. 576.

⁵⁸ viz CULLMAN, O. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time*. 2. rev. vyd. Westminster : John Knox Press.

⁵⁹ THISELTON A. C. *The Hermeneutic of Doctrine*, s. 576.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Srov. tamtéž.

metafyzický pohled na vztah Boha a času⁶². Podobně je to podle Helma například s geocentrickým pohledem na vesmír, kdy některé biblické texty byly jeho zastánci používány na jeho podporu, jiné byly naopak využívány k tomu, aby ukázaly, že geocentrický pohled nesouhlasí s tím, co Bible učí. Ve skutečnosti je to však z biblického pohledu otevřená otázka. Dalším příkladem je definice Kristovy inkarnace a preexistence. Nový zákon také neuvádí konkrétní doktrinní formulace, ale poskytuje „syrová data“, jež byla brána v potaz, když byly tyto doktríny sestaveny.

Jestliže lze některé biblické texty vyložit tak, že Boží věčnost je nadčasová a jiné, že se jedná o věčné trvání v čase, pak se musí také brát jako „syrová data“, pomocí nichž lze teprve formulovat konkrétní definici. Její stanovení tak není možné na bázi biblické teologie, ale filosofické teologie a interdisciplinárního dialogu mezi teologií a dalšími vědami⁶³.

1.2 Čas a věčnost v antické filosofii

Jakkoli definovat, popsat, kategorizovat či vysvětlit čas je obtížné⁶⁴, přesto anebo právě proto, se filosofie snaží o jeho definování. Jedna z možných definic času je, že je to trvání, které je složené z jednotlivých po sobě následujících okamžiků, jednotlivých „přítomností“⁶⁵. Vzhledem k omezenému rozsahu této práce se nebudu podrobněji zabývat popisem vývoje vnímání času ani

⁶² Srov. HELM, P. *Eternal God* s. 6.

⁶³ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 60.

⁶⁴ „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“ AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 1. vyd. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926, s. 391.

⁶⁵ „Čas tedy vnímáme jako trvání existence, která je složená z jednotlivých okamžiků přítomnosti, a proto musíme konstatovat, že není čímsi vnějším vzhledem k své existenci. Čas je tudíž spíše určitý základní způsob existence. Jestliže vše stvořené je složené, pak tato z mnoha hledisek stvořená existence je rovněž časová, tedy složená z plynutí jednotlivých okamžiků. Tato složená, časová existence tudíž existuje zároveň se stvořením... všechno stvořené je nutně nějakým způsobem časové, protože složené existenci nevyhnutelně odpovídá také složený, časový způsob existování.“ (POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 452.)

historickému vývoji pojetí času ve filosofii⁶⁶, ale uvedu pouze základní přehled, který souvisí se vztahem Boží temporality a věčnosti.

Hérakleitos (cca 540–480 před Kristem) tvrdí, že „za nepřetržitým tokem a v něm lze spatřit jednotu, totiž jednotný zákon.“⁶⁷ Čas podle něho plyne⁶⁸ a nemá žádný počátek⁶⁹. Naproti tomu Parmenides (cca 510 - 450 před Kristem), „jehož nauka o bytí snad byla zformulována přímo v opozici k Hérakleitovi“⁷⁰, tvrdí, že skutečný objekt (Bytí) je „unikátní jako celek, a proto je kompletně nedělitelný, nehybný a neměnný“⁷¹.

O vyvážení těchto extrémních názorů se potom pokusil Platón (427–347 před Kristem). „V jeho teorii o dvou říších však časový pohyb materiálních věcí není Ideálem; pro Platóna je pravé poznání kontemplací (statického) Ideálu.“⁷² V Platónově podání se tedy jedná o dualistický systém, kdy ale materiální svět není v opozici k duchovnímu, nýbrž napodobuje ho. Proto nadčasovost určuje a podmiňuje svět existující v čase. Podle Platóna tak vlastně „Demiurg vytvořil čas jako obraz věčnosti. Platón popisuje čas jako pohyblivý obraz věčnosti, která se pohybuje podle čísel. Tak se čas svou formou liší od věčnosti ve dvou skutečnostech: je v pohybu, tedy je konzumován změnou, a jeho pohyb je podle čísel, tedy pohyb je racionálně uspořádán.“⁷³

⁶⁶ Základní přehled chápání času ve filosofii a jeho aplikace v dalších vědních disciplínách viz SOKOL, J. *Čas a rytmus*. Historický pohled na tematiku věčnosti přináší EIRE, C. *A Very Brief History of Eternity*. 1. vyd. New Jersey : Princeton University Press, 2010. Dále pak např. POIDEVIN, L. R. *Travels in Four Dimensions: The Enigmas of Space and Time*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2003, VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie. *E-Logos Electronic Journal for Philosophy*. 2008. roč. 14 nebo *Encyclopedia of time: science philosophy, theology, and culture*. 1. vyd. Thousand Oaks : SAGE Publications, 2009.

⁶⁷ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 103.

⁶⁸ Jak bude ukázáno dále, tak Canaleho kritika křesťanství za to, že přijímá jako svoje makrohermeneutické východisko Boží nadčasovost, a tedy se dostává pod vliv řecké filosofie, není až tak úplně korektní, protože z řecké filosofie lze odvodit i model opačný, a to konkrétně pojetí Herakleitovo. Canale Herakleita samozřejmě také zmiňuje, ale v celé své práci navozuje dojem, že temporální pojetí Bytí má svůj původ výhradně v Bibli, nikoliv v řecké filosofii.

⁶⁹ Hérakleitovi je přisuzován slavný výrok „Nelze vstoupit dvakrát do téže řeky“ a také „Vše plyne, nic netrvá“. (STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 103)

⁷⁰ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 103.

⁷¹ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 64.

⁷² SHULTS F. L. A Philosophical Introduction to „Divine Action“ in SHULTS, F. L. MURPHY N. RUSSELL R. J *Philosophy, Science and Divine Action*. 1. vyd. Leiden : Brill, 2009, s. 6.

⁷³ TURETZKY, P. *Time*. 1. vyd. London : Routledge, 1999, s. 14–15.

Aristoteles (384–324 před Kristem) vnímal, stejně jako Platón, čas jako změnu, avšak na rozdíl od Platóna, který vše pojímal ve vztahu k vesmíru, sledoval čas nejprve v malém měřítku, z čehož později odvozoval pravidla pro celý vesmír. Změnil ideu nadčasovosti do nadčasové formy, která je nyní součástí všech věcí⁷⁴.

„Čas byl pro něho počítaným pohybem Slunce vzhledem k tomu, co se již dříve odehrálo, a k tomu, co teprve později nastane. Nejedná se ovšem pouze o pohyb Slunce. Ačkoliv pro počítání času zpravidla využíváme pohybu nebeských těles a jsme tomu i zvyklí, lze k takovému účelu užít cokoliv, co vykazuje pravidelný pohyb. Podstatné je, aby se jednalo o pohyb neustále se opakující ve stejné podobě a abychom byli schopni podle něho čas počítat. Zde pozorujeme důležitý moment. Podmínkou toho, abychom měli počet, je něco, co tuto akci koná, aby existoval výkonný „subjekt“, který je s to provádět čítání. Ačkoliv Aristoteles již blíže tuto okolnost nespecifikuje, pokládá za onen aktivní základ duši a tvrdí, že existence času je bez existence duše vyloučená.“⁷⁵

Na Aristotela a Platóna navázala celá řada filosofů a filosofických škol. Výrazný impuls v otázkách promýšlení vztahu mezi časem a věčností pak přišel od novoplatonského myslitele Plótina⁷⁶ (cca 205–270), jehož chápání času je třeba věnovat více prostoru, protože v mnohém ovlivnilo jak klasický teismus, tak i současné teologické chápání⁷⁷.

Plótinus „kritizoval Aristotelovo přirozené a empirické chápání času. Stejně jako Platón došel k přesvědčení, že věčnost je původem a zdrojem času. Čas tak mohl podle něj být pochopen pouze ve vztahu s věčností.“⁷⁸ Věčnost pak

⁷⁴ srov. TURETZKY, P. *Time*, s. 18–20.

⁷⁵ VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie, s. 2.

⁷⁶ Více o Plótinovi např. viz HADOT, P. *Plótinus čili prostota pohledu*. 1. vyd. Praha : OIKÚMENÉ, 1993.

⁷⁷ Srov. např. PANNENBERG, W. *Systematic Theology* 1, 2. vyd. London : T&T Clark International, 2004, s. 408-9 nebo PANNENBERG, W. *Systematic Theology* 3, 1. vyd. Edinburgh : T&T Clark International, 1998, s. 601.

⁷⁸ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 71. Kim zde naráží na Plótinův výrok: „Musíme začít věčností a ptát se, čím je podle těch, kteří tvrdí, že se odlišuje od času. Poznáme-li totiž to, co je vzorem, bude nám snad zřetelné i to, co je jeho obrazem.“ (PLÓTINOS. *Věčnost, čas a duch*. 1. vyd. Praha : Petr Rezek, 1995, s. 75.)

Plótinus definuje takto: „(1) Věčnost je duchovní jsoucnost. Říkáme-li však o duchovních věcech, že jsou věčné, je věčnost odlišná od duchovní přirozenosti. Vznešenost obojího nedokazuje totožnost. (2) Věčnost je klid. Neřešitelnost otázky, zda je věčnost totožná s klidem vůbec, anebo s klidem jsoucnosti: buď pak bude věčnost věčná, anebo kromě jsoucnosti nebude žádný z rodů věčný. (3) Věčnost je životem jsoucná, který je celý a rozlehlý. Je to přirozenost, kterou lze spatřit z různých aspektů: jako jsoucnost, pohyb, klid, různé a totožné. (4) Věčnost je přirozenost a ustrojení duchovního jsoucná, jehož jsoucnost je završená a celá. Bytí vzniklých věcí je spěch k bytí nastávajícímu, odtud kruhový pohyb. (5) Věčnost je podklad určování spolu se stavem trvalosti. (6) Věčnost je ukazující se bůh, neomezený život. Věčnost setrvává v Jednu. (7) Nepomíjivost věčnosti opisujeme slovy „jest vždy“ a je to označení jen pro nás. (8) Věčnost je naplněná přirozenost.“⁷⁹

Čas Plótinus popisuje dvěma způsoby: „(1) čas jako život duše, což je definice v souladu se západní tradicí filosofie času a (2) čas jako pohyblivý obraz věčnosti, což je definice převzatá z Platónova *Timaia*.“⁸⁰ Jeho vznik je pak dán vystoupením ze jsoucná, kde se dříve oddával klidu.⁸¹

1.3 Čas a věčnost v hlavním proudu středověkého křesťanského myšlení

Jak se rozvíjející křesťanství uprostřed antického světa muselo vyrovnávat s argumenty antické filosofie, bylo nutné, aby se křesťanští myslitelé vypořádali

⁷⁹ PLÓTINOS. *Věčnost, čas a duch*. s. 68–69 (synopse).

⁸⁰ MAJUMDAR, D. *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense: A Pantomime*. 1. vyd. Hampshire : Ashgate. 2007, s. 151.

⁸¹ „Řekl by o sobě asi toto: Předtím, než toto *dříve* vytvořil a než potřeboval *později*, spočíval spolu s bytím v bytí; nebyl časem, nýbrž ve jsoucnu se i on sám oddával klidu. Byla tam však přirozenost, která byla zvědavá, chtěla si vládnout a patřit sobě; rozhodla se opatřit si více, než měla: tak se ocitla v pohybu a v pohybu se ocitl též čas a tento pohyb nás vedl k dalšímu a dalšímu, nikdy totožnému, nýbrž vždy znovu jinému; když jsme prošli kus cesty, učinili jsme čas obrazem věčnosti.“ (PLÓTINOS. *Věčnost, čas a duch*. s. 127. (kurzíva dle originálu))

i s otázkami vztahu a věčnosti a času. Téma bylo částečně zpracováváno již apoštolskými otci, Origenem a také řeckými církevními otci⁸², avšak komplexně se s ním poprvé vypořádal až Augustin (354 - 430).

Augustinova meditace o čase je obsažena zejména v 11. knize jeho *Význání*. Augustin dává čas do souvislosti se stvořením světa, který byl stvořen Slovem *ex nihilo*. Čas tedy není veličina, která by Boha nějakým způsobem limitovala či kterou by se snad sám mohl dát měřit⁸³. Augustinův zájem se také upírá k problematice měření času a ve vztahu k minulosti a budoucnosti pak pokládá zásadní otázku: „Ale jak se může nazývat dlouhým nebo krátkým, co vůbec není? Neboť minulý čas již uplynul a budoucí ještě není.“⁸⁴ Obrací proto svoji pozornost k přítomnosti a ukazuje, že „měření času je založeno na lidském uvědomění si schopnosti anticipovat budoucnost, pamatovat si minulost a vědomí přítomnosti skrze vnímání.“⁸⁵ Augustinovo pojetí času je tedy presentismem, přičemž jeho hlavní zájem se soustředí na otázku lidské mysli⁸⁶.

Pokud jde o vztah mezi časem a věčností, čas je pomíjivý a je ve věčnosti obsažen. Ta se dá potom chápat jako věčná přítomnost. „Tvá léta jsou všechna zároveň, poněvadž stojí a neplynou; naše léta však tehdy budou všechna, až všechny uplynou; Tvá léta jsou jako jeden den a Tvůj den není každodenně, nýbrž dnes; poněvadž Tvůj dnešní den neustupuje zítřejšímu, ani nenásleduje po včerejším.“⁸⁷ Augustin tedy rozumí věčnosti jako nadčasovosti, nikoliv jako věčně trvajícimu času bez počátku a bez konce.

⁸² srov. např. TZAMALIKOS, P. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. 1. vyd. Leiden : Brill, 2006, PLASS, P. The Concept of Eternity in Patristic Theology. *Studia Theologica*. 1982. roč. 36, č. 1, s. 11–25, EPSSEN, E. Eternity is a Present, Time is its Unwrapping. *The Heythrop Journal*, 2010, roč. 51, č. 3, s. 420–424.

⁸³ „Nebylo tedy času. v němž jsi ničeho nedělal, poněvadž jsi čas sám vytvořil; žádný čas však není Tobě souvěčný, poněvadž jsi nezměnitelný.“ (AUGUSTIN, A. *Význání* XI.14 (s. 391))

⁸⁴ AUGUSTIN, A. *Význání* XI.15 (s. 392)

⁸⁵ KNUUTTILA S. Time and creation in Augustine in STUMP E. KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, s. 112.

⁸⁶ „I když Augustinova psychologická teorie času není ve starověké filosofii novinkou, něčím novým je jeho pokus ilustrovat čas skrze koncept paměti a anticipace.“ (tamtéž, s. 113)

⁸⁷ AUGUSTIN, A. *Význání* XI.13 (s. 390)

Dalším významným křesťanským filosofem, který se zabýval otázkou věčnosti, byl Anicius Manlius Severinus Boethius (cca 480–524/5). Ten o Boží věčnosti pojednává na dvou místech. To první je v díle *Filosofie utěšitelka*: „Obecná víra všech rozumných bytostí jest, že Bůh je věčný. Uvažujme tedy, co je věčnost: neboť pojem věčnosti nám odhalí zároveň i božskou přirozenost i božské vědění. Věčnost je tedy neomezené držení života, *nezkrácené a spolu dokonalé držení*, což jasněji vysvitne ze srovnání s časnými věcmi. Neboť vše, co žije do času, to v přítomnosti postupuje od minulosti do budoucnosti a není nic časného, co by mohlo zároveň obsáhnout všechnu dobu svého života; zítřek totiž ještě nezabírá, včerejšek však již ztratilo. Ani v dnešním životě nežijete víc než jeden jediný prchavý a pomíjející okamžik. Co je tedy podrobena času, i kdyby, jak prohlásil Aristoteles o světě, ani se nikdy nezačalo ani nikdy nepřestalo být, i kdyby se jeho život dloužil s časovou nekonečností, přece ještě není takové, aby se právem mohlo považovat za věčné. Neboť třeba jeho život neměl konce, nezabírá přece a neobsahuje všechnen jeho rozsah najednou, neboť budoucnost ještě v sobě nemá prožitou. Co však obsahuje a má najednou *nezkrácenou plnost nekonečného života*, jemuž nechybí ani nic z budoucnosti ani neuniklo nic z minulosti, to se právem považuje za věčné. Taková bytost musí být stále sebe mocna, sebe vědoma, sobě přítomna, být stále se sebou a nekonečný plynoucí čas musí jí být stálou přítomností.“⁸⁸

Druhé (časově však předcházející) pojednání najdeme v traktátu *De Trinitate*: „A když se o Bohu říká „je vždy“, znamená to, že ve vsí minulosti jaksi byl, že je (ať už jakýmkoli způsobem) v každé přítomnosti, a že bude v každé budoucnosti. To je podle filosofů možné říkat o nebi a ostatních nesmrtelných tělech, avšak o Bohu ne. Bůh totiž vždycky je, protože je v něm „vždy“ přítomností; a mezi přítomností našich věcí, která je „nyní“, a věcí božských je ten rozdíl, že naše „nyní“ jakoby vytváří běžící čas a ustavičnost,

⁸⁸BOETHIUS. *Filosofie utěšitelka*. (5.6) 1.vyd. Olomouc : Votobia, 1995, s. 206–207, zvýraznění vlastní.

zatímco božské „nyní” je trvalé, bez pohybu a stabilní a vytváří věčnost (*aeternitas*). Přidáš-li k tomuto slovu „vždy” (*semper*) vytvoříš stálý a nepřetržitý, a tím neustálý běh, což je ustavičnost (*sempiternitas*)?⁸⁹

Boethiova definice věčnosti, konkrétně výrok „věčnost je tedy neomezené držení života, nezkrácené a spolu dokonalé držení“⁹⁰, je až do současnosti stále předmětem živých diskusí⁹¹. Ze srovnání Augustina s Boethiem podle Kima vyplývá, že „stejně jako Augustin i Boethius zastává dynamickou teorii času a presentismus... V proudu času je proto temporální život stále pomíjivým okamžikem přítomnosti, protože minulost a budoucnost nejsou skutečné. Na tomto místě je pak zajímavé povšimnout si směřování času. Jak jsme viděli u Augustina uplynulý čas plyne z budoucnosti skrze přítomnost do minulosti (tzn. budoucnost → minulost). Avšak Boethius říká, že „čas plyne přítomností z minulosti do budoucnosti“ (tzn. minulost → budoucnost).“⁹²

Druhou skutečností je, že v Bohu je přítomna celá věčnost, tedy minulost, přítomnost a budoucnost současně (*tota simul*). Boethius je tak stejně jako Augustin ovlivněn novoplatonismem, zejména Plótinem⁹³. Věčnost Boží znamená i specifickou formu Božího života: „Jiné je totiž žít život nekonečný, což Platón světu přičkl, a jiné jest mít plný rozsah nekonečného života a stále jej v přítomnosti prožívat, což, samozřejmě, náleží jen božskému duchu.“⁹⁴ Věčnost tedy není nijak ohraničená a nejde ji rozdělit na nějaká dřívější nebo pozdější časová údobí.

Problém je však ve výkladu Boží věčnosti, protože je třeba sladit dva výroky – „nezkrácené a spolu dokonalé držení“ (tedy vše koncentrované do jednoho bodu) a „nezkrácenou plnost nekonečného života“ (tedy nekonečné trvání), protože se zdá logické, že každý život musí přece mít nějaké trvání,

⁸⁹ BOETHIUS. *De Trinitate*, 4 in *Teologické traktáty*. 1. vyd. Praha : Krystal OP, 2004, s. 15.

⁹⁰ V latinském originále *Aeternitas igitur est interminabilis vitae total simul et perfecta possessio*.

⁹¹ Podrobněji viz KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 84–89.

⁹² Tamtéž. s. 84.

⁹³ Ale také Parmenidem a Platónem (viz STUMP, E. KRETZMANN, N. *Eternity*, s. 431).

⁹⁴ BOETHIUS. *Filosofie utěšitelka*. (5.6) s. 207.

aby byl životem. Tento problém diskutují i někteří současní autoři, například Eleonore Stump⁹⁵ a Norman Kretzmann navrhuji řešení v podobě tzv. atemporálního trvání, což je takový způsob existence, „ve kterém neschází nic budoucího a nic minulého neuplynulo pryč, zatímco o všem, co má temporální trvání, může být řečeno, že v něm schází všechno budoucí, a všechno minulé již uplynulo... Věčnost, nikoliv čas, je způsob existence, který přijímá plně realizované trvání.“⁹⁶

Na teorii „atemporálního trvání“ zareagoval ve stejném časopise *The Journal of Philosophy* Paul Fitzgerald⁹⁷, který argumentoval tím, že „tvrzení Stump(ové) a Kretzmanna, že něco je rozšířeného a zároveň to nemá žádné části, je rozparem samo v sobě“⁹⁸. Na místo toho navrhuje vnímat věčnost jako bod⁹⁹. Pro Briana Leftowa jsou pak oba dva pohledy vyargumentované a mohou být užitečné. „Boethiova definice byla svorníkem středověké diskuse o věčnosti, a tak není překvapivé, že jak rozšiřující, tak bodový model v této diskusi figurují často bok po boku.“¹⁰⁰ Upozorňuje však, že i u Boethia najdeme pohled na věčnost jako na bod¹⁰¹. Z toho Leftow vyvozuje, že Boethius také zastával Boží jednoduchost, přirovnával ji k centru geometrických kruhů a považoval čas vzhledem k věčnosti

⁹⁵ Vzhledem k zachování citačního úzu jméno autorky nepřechyluji, pouze na některých dalších místech textu, kde je to z jazykového hlediska nutné, přidávám koncovku (ová).

⁹⁶ STUMP, E. KRETZMANN, N. Eternity, s. 445.

⁹⁷ FITZGERALD, P. Stump and Kretzmann on Time and Eternity. *The Journal of Philosophy*, roč. 82, č. 5. Atemporální trvání je deset let po Fitzgeraldovi také kritizováno jako záhadný pojem, protože je zjevné, že „trvání musí mít nějaký časový rozsah.“ ROGERS K. A. Eternity has no Duration. *Religious Studies*. 1994, roč. 30, č. 1, s. 6.

⁹⁸ LEFTOW, B. The Roots of Eternity. *Religious Studies*. 1988, roč. 24, č. 2, s. 190.

⁹⁹ „Proč to nepojímat jako bod a nerozšířené, jak by nám mohl napovídat výrok „vše v jednom“ (*simul*)?“ (FITZGERALD, P. Stump and Kretzmann on Time and Eternity, s. 261)

¹⁰⁰ LEFTOW, B. The Roots of Eternity, s. 191.

¹⁰¹ „Jsou to ty věci, které jsou blízké nejvyššímu božstvu, jsou trvalé a vymykají se proměnlivosti osudového řádu. Neboť jako z kruhů, obíhajících okolo téhož základního bodu, nejvnitřnější kruh se blíží k jednotě středu a stává se jaksí sám středem, okolo něhož obíhají vnější kruhy, poslední vnější kruh pak, obíhající ve větším obvodu, o to více se rozvíjí na obvodu zabíraje větší plochu, o čemž se vzdaluje od jednoduchého středu: co se však sblíží a sdružuje s oním středem, stahuje se též v jednotu a přestává se rozšiřovati a roztahovati - podobně to, co se příliš daleko odchyluje od prvního ducha, zaplétá se do větších smyček osudu, a naopak, čím více něco spěje do bližšího sousedství s oním středem všeho, tím více se vyplétá z moci osudu.“ BOETHIUS. *Filosofie utěšitelka*. (4.6), s. 166–167.

za proměnlivý. Věčnost je tedy jednoduchá, neměnná, čas je pak způsob bytí měnících se věcí, jichž Bůh je centrem¹⁰².

Leftow dále uvádí příklady, jak oba dva modely používají Anselm z Cantebury a Tomáš Akvinský¹⁰³: Jestliže definují věčnost jako způsob života, pak používají rozšířený model, ale pokud hovoří o jednoduchosti bytí, tak využívají model bodu. Pro Akvinského „má Boží jednoduchost za následek Jeho neměnnost a Jeho neměnnost zapřičiňuje Jeho věčnost. Věčnost je tedy pro něj přímým důsledkem metafyzické jednoduchosti.“¹⁰⁴ Zároveň dovozuje, že „věčnost není nic jiného, než Bůh sám“¹⁰⁵. To však nevylučuje Akvinského využití rozšířeného modelu.¹⁰⁶

Pokud výše uvedená fakta shrneme, tak všichni hlavní představitelé „hlavního proudu“ teistického směru křesťanského myšlení, Augustin, Boethius, Anselm i Akvinský, jsou ve svém pohledu na věčnost inspirováni řeckou filosofií, a to Platónem a Plótinem, Akvinský potom Aristotelem. Tento filosofický základ se snaží dát do souladu s texty Písma a tradicí (což je zřetelné zejména u Akvinského). Pro adventistickou teologii, jak bude ukázáno dále, je tato skutečnost důvodem odmítnutí tohoto přístupu jako celku. Avšak snaha postavit pojetí Boží věčnosti „na zelené louce“ a osvobodit tak teologii od řecké metafyziky je iluzorní, protože ve skutečnosti dochází v podstatě pouze k odmítnutí jednoho (většinového) pohledu řecké filosofie představovaného linií

¹⁰² LEFTOW, B. The Roots of Eternity, s. 192.

¹⁰³ Tomáš nejprve věčnost explicitně přirovnává k bodu: „K prvnímu se tedy musí říci, že jednoduchá se obvykle určují zápor, jako bod jest, „čeho není částí“. Což není proto, že by zápor byl z jejich bytnosti; nýbrž proto, že náš rozum, jenž nejprve vidí složená, nemůže přijíti k poznání jednoduchých, leč skrze odstranění složení.“ (ST I q. 10 a 1 ad 1) Avšak ihned následuje rozšířený model: „K druhému se musí říci, že, co jest opravdu věčné, nejen jest jsoucno, nýbrž i živé; a žití samo se jaksi rozšiřuje na činnost, ne však bytí. Postup pak trvání zdá se býti spíše pojat podle činnosti nežli podle bytí; tedy i čas jest počet pohybu.“ (ST I q. 10 a 1 ad 2)

¹⁰⁴ LEFTOW, B. The Roots of Eternity, s. 192.

¹⁰⁵ ST I q 10 a 2 ad 3.

¹⁰⁶ viz. ST I q. 10 a 1 ad 2.

Parmenidovou a akceptování principů vycházejících z Hérakleita zaštitěného biblickými texty¹⁰⁷.

Metodologie, kterou zvolili Augustin a další – tedy snaha po sladění filosofického (a vědeckého) poznání s Písmem, kdy Písmo dává (tam, kde skutečně dává) limity pro použití filosofie (a vědy) a je v tomto smyslu filosofii nadřazené, je podle mého názoru v otázce osvětlení věčnosti a času jediná možná.¹⁰⁸ Alternativou tedy není jiná, „lepší“ a „biblická“ metodologie, protože ta je ve skutečnosti opět pouze z jiných principů vycházející filosofii, ale konstatování, že tuto věc vyřešit nelze, což ale není žádným řešením.

Stojíme zde tedy před obdobným úkolem, jako je například snaha o pochopení vtělení Ježíše Krista či Boží trojice. Křesťanská teologie, i pod vlivem herezí, byla v minulosti nucena definovat dogma o Kristově vtělení a trinitární dogma (či bránit jejich chybnému definování pojmenováváním a popisem jednotlivých herezí). Těmto teologickým závěrům (obecně křesťanský akceptovaným) ale nevzdorují ani ti, kteří paradoxně zároveň odmítají teologickou metodiku klasiků christologie a trinitární teologie jako „řeckou“ a „nebiblickou“. Metodika použitá v trinitárních a christologických diskusích je však shodná s metodikou, kterou církevní učitelé a teologové definovali vztah

¹⁰⁷ Církevní otcové „chtěli zachovat smysl pro tajemství, přitom si stále kladli otázky po zjevené pravdě. „Proč je tomu tak?“ Jejich myšlení bylo helénistické a jako takové vytvořilo teologii jako disciplínu. Helénistický vliv na křesťanství byl mnohem hlubší než průnik určitých filosofických pojmů. Základem je myšlenkové založení, intelektuální postoj, pojetí, které staví na logických souvislostech, které se z principu ptá „Proč je tomu tak?“ a „Jak je to možné?“ Jde tu o myšlení, které hledá princip spojující zdánlivě nesouvisející a které se snaží najít základ každého vysloveného tvrzení. Bez bible a společenství věřících by nebylo teologie. Ovšem stejně bychom neměli teologii jako disciplínu bez helénského přístupu prvních křesťanů, který kladl otázky bibli i po vztahu bible k ostatnímu poznání. Když tedy někteří volají po očistě křesťanské teologie od řecké filosofie a nemají na mysli jen zcela konkrétní názory či pojmy, volají, možná nevědomky, po zrušení teologie jako disciplíny.“ (ALLEN, D. *Filosofie jako brána k teologii*. 1. vyd. Třebenice : Mlýn, 1999, s. 4)

¹⁰⁸ „Bůh je stvořitel, jehož podstata přesahuje naše chápání i přesto, že se nám Bůh zjevuje, a že Boha nemůžeme úplně myšlenkově postihnout. Toto přesvědčení o Boží ontologické odlišnosti od všeho stvoření zabránilo filosofickým pojmům určovat teologické formulace prvotní církve. To však neznamená, že by církevní otcové nebyli filosofii ovlivněni při formulování teologických výpovědí, nebo že by tyto formulace nebyly filosofickými pojmy formovány.“ (Tamtéž. s. 10)

času a věčnosti¹⁰⁹. Proto je jejich přístup možno považovat i pro naše zkoumání jako *lege artis* i v následujících kapitolách.

1.4 Čas a věčnost v pohledu dalších, pro naši práci významných autorů

Zajímavé a pro naši práci podnětné jsou myšlenky o čase, které formuloval skotský filosof Thomas Reid¹¹⁰ (1710–1796). I když neexistuje žádné samostatné Reidovo pojednání o čase, přesto se jeho definování a pochopení času projevuje v těch částech díla, které se času úzce dotýkají. Konkrétně se jedná o pojednání o paměti a osobní identitě člověka.

Reid v kontextu západní a křesťanské tradice chápe čas lineárně a dělí ho (stejně jako např. Augustin) vzhledem k okamžiku vnímání na minulost, přítomnost a budoucnost¹¹¹. Přítomnost je pak neviditelným bodem v čase, který odděluje minulost od budoucnosti. Reid však příliš nespekuluje o podstatě přítomnosti, ale uvádí, že přítomností se mohou označovat i různé časové úseky

¹⁰⁹ Pokud jde o v této práci citované autory nějakým způsobem se vymezující vůči „řeckému“ pojetí teologie, tak Nicholas Wolterstorff v žádném případě trinitární nauku nezpochybňuje a Fernando Canale verbálně také ne (byť důsledky jeho práce, jak ukážeme dále, jsou pro trinitární teologii problematické).

¹¹⁰ Thomas Reid, představitel tzv. skotského realismu a otec filosofie *common sense* je zejména v kontextu kontinentální Evropy z mého hlediska neprávem marginalizovaná postava dějin filosofie. Pojednání o jeho filosofických názorech např. viz WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2001; NICHOLS, R. *Thomas Reid's Theory of Perception*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2007; BROADIE, A. *A History of Scottish Philosophy*. 1. vyd. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009, s. 235–270 nebo JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 21–43.

¹¹¹ „Ponětí o minulosti, která byla v minulosti pozorována, je okamžitě zaznamenáno pamětí. A když máme ponětí o přítomnosti a minulosti, o tom co předcházelo a co následuje, můžeme z tohoto rámce vnímat budoucnost. Budoucnost je to, co následuje po přítomnosti. Blízkost nebo vzdálenost jsou vztahy, které jsou podobně využitelné v čase i v prostoru. Vzdálenost v čase a vzdálenost v prostoru jsou však ve své povaze tak vzájemně vzdálené, že je obtížné určit, zda je název vzdálenosti použitelný ve stejném nebo analogickém smyslu.“ EIP III,iii [343a] – vlastní překlad. (Pro snadnější orientaci v Reidových spisech používám formu odkazu většinově užívanou v Reidovské literatuře, která odkazuje na Hamiltonovo vydání jeho kompletních spisů z roku 1848. Tzn., že v odkazech se kromě zkratky díla (v této práci jde výhradě o *Essays on the Intellectual Powers of Man*, tedy EIP) uvádí velkou římskou číslicí esej, malou římskou číslicí kapitola a v hranaté závorce pak číslo stránky doplněné písmenem „a“ nebo „b“ v závislosti na tom, zda se jedná o pravý nebo levý sloupec uvedené stránky.)

(den, rok, hodina atd.). Čas je pevně provázán s prostorem, proto všude, kde je prostor, musí být i čas a naopak. Analogii vztahu mezi časem a prostorem vidí ve vztahu duše a těla¹¹². Ovšem zatímco prostor má tři dimenze, čas má dimenzi pouze jednu. Pro Reida to znamená, že tedy tím nejjednodušším objektem, kterým se mysl může zabývat, a vnímání času je tak člověku dáno jako základní schopnost mysli¹¹³.

Přestože bychom u Reida našli jisté podobnosti ve vnímání minulosti, přítomnosti a budoucnosti s Augustinem, ve svém pochopení věčnosti se s tímto církevním otcem rozchází. Ta je pro Reida, když uvažuje o minulosti, skutečností, kterou nelze pochopit. Proto „počátek času, pokud ho nechápeme v přeneseném významu, je rozpor“¹¹⁴. Přeneseným významem pak rozumí okamžik kdy se některým časovým měřitelným úsekům daly názvy (např. den, rok). Jedině v tom případě je podle něho možné říct, že čas neexistoval, když se nedokázal popsat a změřit. Ale „říct, že existoval čas před časem, je rozpor.“¹¹⁵ Všechny stvořené věci pak zaujímají v čase a prostoru svoje místo. A i když je Bůh Stvořitelem, tak ani jeho Reid z proudu času nevyjímá.

Reid proto kritizuje Isaaca Newtona, který je přesvědčen, že Bůh sám ustanovil čas a prostor, nekonečnost a věčnost¹¹⁶. Tvrdí, že tento názor je sice spekulací vynikajícího génia, avšak není si jistý, nakolik opravdu stojí na pevném základě a nakolik je veden pouhou představivostí, která se pouští za hranice lidského chápání, a tak vlastně odmítá Augustinův názor¹¹⁷, že čas nemůže být měřítkem věčnosti¹¹⁸.

¹¹² „Každý z nich je v každé části toho druhého.“ (EIP III,iii [343b])

¹¹³ Srov. EIP III, v [349b]

¹¹⁴ EIP III, iii [343b]

¹¹⁵ Tamtéž.

¹¹⁶ Čas a prostor jsou pouhé abstrakty nebo částečné koncepce nekonečna a věčnosti, které se do nás dostávají díky naší víře. A tak jako nekonečno a věčnost nejsou substancemi, musí být tedy atributy bytí, které je nutně nekonečné a věčné.“ (Tamtéž)

¹¹⁷ „...ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá jest stále přítomna...“ (AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 1. vyd. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926, Kniha 11, Hlava XI, s. 387).

¹¹⁸ „Mohl bych spíš věřit v kulatý čtverec než to, že čas se může zastavit.“ (EIP III, iii [344a])

Reid tedy nevěří v nějaký pevný bod mimo čas ani ve vztahu k Bohu a staví Boha do proudu času. Důsledky, které z tohoto názoru plynou pro teologii, však již dále nerozvíjí. Konkrétně skutečnost, že je-li Bůh v čase, a nemůže mimo čas existovat, znamená, že i pro něj existuje minulost, přítomnost a budoucnost, ve které se proměňuje, protože na něj působí plynutí událostí. Bůh tedy prožívá čas, a to nejen kvůli stvoření, ale také sám ve své podstatě a dá se říct, že je mu podřízen. Věčnost Boží tedy pro Reida znamená věčné trvání.

Druhou osobností, kterou je nutné v této části práce zmínit, je cambridgeský filosof John McTaggart (1866 - 1925), který se pojetím času zabýval v první polovině XX. století. Podle McTaggarta lze na čas nazírat dvojím způsobem – dynamicky a staticky. S těmito pojetími času pracovali vědci a filosofové již před McTaggartem, avšak teprve on vše popsal a kategorizoval¹¹⁹. McTaggart hovoří o teorii „A“ a „B“:

Dynamická teorie „A“ sleduje události z hlediska toho, kdo je prožívá, tedy jeho přítomnosti, minulosti a budoucnosti. Vychází z tohoto principu: „(1) Čas reálně existuje a myšlenka časového prožívání, plynutí času, není pouhou iluzí založenou na myšlenkových pochodech, ale je objektivní realitou našeho světa. (2) Naše současná zkušenost s časem je správná, to znamená, že existence přítomnosti je reálná, minulost již přestala existovat a budoucnost ještě neexistuje (tzv. presentismus). Někdo zastává názor, že minulost a přítomnost jsou reálné, ale budoucnost ne (tzv. kauzální teorie času). (3) Podle teorie „A“ jsou tyto vlastnosti chápání minulosti, přítomnosti a budoucnosti, mezi kterými jsou ontologické rozdíly, základem pro pochopení reality času.“¹²⁰

Statická teorie „B“ pak vše vztahuje k nějakému pevnému bodu v čase, například k narození Krista. Její princip je pak následující: „(1) Čas sám o sobě je reálný, ale naše zkušenost plynutí času je iluzí založenou pouze na naší mysli.

¹¹⁹ Srov. McTAGGART, J. *The Nature of Existence, Vol II.* 3. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 1988, s. 10. Dále pak McTAGGART, J. E. *The Unreality of Time, Mind.* 1908, roč. 17, č. 68. s. 457–474 nebo LE POIDEVIN R. *Travels in Four Dimensions: The Enigmas of Space and Time.* s. 127–146.

¹²⁰ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 120–121.

Proto pojmy minulost, přítomnost a budoucnost jako časových úseků jsou spíše epistemologickým nebo subjektivním vnímáním, nikoliv ontologickou nebo objektivní realitou. (2) Náš na zdravém rozumu založený pohled na čas je špatný. Tedy není pravda, že minulost (věci přestaly existovat) a budoucnost (věci ještě neexistují) nejsou skutečné a že skutečná je pouze přítomnost (věci nyní existují). Jak ukázala Einsteinova Speciální teorie relativity, všechen čas – minulost, přítomnost i budoucnost – jsou nezbytně a stejně skutečné, mezi časovými vlastnostmi minulosti, přítomnosti a budoucnosti nejsou žádné vnitřní ontologické rozdíly. Toto vede k determinismu budoucnosti. (3) Pro pochopení reality času není *minulost, přítomnost a budoucnost* „A“ teorie tím základním, ale skutečnost se zakládá na pojmech „B“ teorie *dříve než, současně s, později než*.¹²¹ Statická teorie „B“ tedy odpovídá sledu událostí, jak je vidí pozorovatel v určité vztažné soustavě.

I když jsou obě dvě teorie rozdílné, v běžném životě vnímáme čas jak staticky, tak dynamicky, a oba přístupy jsou v jeho rámci legitimní. Není však možné oba dva spolu naivně kombinovat, jak ukázal McTaggart ve svém paradoxu, který ukazuje následující příklad¹²²:

(1) První světová válka začala v srpnu 1914. Má tedy pevné místo na časové ose. (2) Každá událost mění své místo v dynamické časovosti (napřed to nebyla ani minulost ani přítomnost, ale budoucnost; poté to nebyla minulost ani budoucnost ale současnost; a nakonec to byla minulost ale nikoli budoucnost ani současnost). To má za důsledek že počátek první světové války je v budoucnosti, minulosti i přítomnosti, obě teorie jsou tedy ve sporu a můžeme dojít k závěru, že čas není reálný.

Celý tento paradox však vzniká na základě směšování dvou rozdílných způsobů vnímání času. Z teorie relativity víme, že pro různě se pohybující

¹²¹ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s 112, (kurzíva dle originálního textu).

¹²² Více o McTaggartově paradoxu například CRAIG, W. L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, s. 115–116, RUNDLE, B. *Time, Space, and Metaphysics*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2009, s. 30–36, 95–102 nebo *Encyclopedia of time: science philosophy, theology, and culture*, s. 830–832.

pozorovatele je posloupnost událostí, jež jsou na různých místech vesmíru, obecně různá, ale zůstává zachována při pozorování jevů na jednom místě. Tvrzení v bodě 1 je vázáno na určité místo, je tedy spojeno se vztažnou soustavou Země. Paradox se vyřeší připojením dodatečné informace, že z pohledu různých vztažných soustav může být začátek první světové války buď minulostí, současností nebo budoucností.

Jak bude ukázáno dále, jedna z hlavních linií diskuse o vztahu času a věčnosti se týká právě platnosti či neplatnosti teorie „A“ či „B“. Každou z těchto teorií zastává celá řada významných představitelů¹²³. V křesťanství převládá názor, že Bůh je věčný, všudypřítomný, vševědoucí a nekonečný, zatímco stvoření (stvořené Božím zásahem *ex nihilo*) je nějakým způsobem limitováno časem, prostorem i poznáním. Jedná se o klasický teistický pohled na Boha, který je považován za východisko k uvažování o Bohu a také k výkladu biblických veršů. Ovšem ani jeho zastánci nemají shodný názor na definici Boží věčnosti. Věčný Bůh totiž může být buďto úplně existující mimo čas, tedy nadčasový, anebo může existovat temporálně, ovšem bez jakéhokoliv omezení co do délky jeho existence¹²⁴.

V souladu s „B“ teorií je tedy klasický pohled na Boží věčnost jako nadčasovost. Naproti tomu většina stoupenců „A“ teorie Boží nadčasovost odmítá. Avšak ani to nemusí platit absolutně, nehledě na to, že i v případě Boží

¹²³ Stoupenci statické „B“ teorie jsou například B. Russell, W. V. O. Quine, R. Le Poidevin. P. Helm. Naopak dynamickou „A“ teorií zastávají kupříkladu A. N. Whitehead, J. R. Lucas, Q. Smith, A. Padgett nebo W. L. Craig. (více o celé diskusi viz. KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 103–145)

¹²⁴ „Teologie dokonalého bytí je „systematickou analýzou Nožích atributů začínající u konceptu Boha jako nekonečné dokonalosti“. Koncept dokonalosti slouží jako „kontrola“ myšlení o Bohu a navíc i biblického výkladu. takže - jaké musí být dokonalé bytí? Mezi analytickými teisty je všeobecný konsenzus že (1) Bůh je nekonečný, dokonalé bytí nemá žádné limity, které charakterizují ostatní stvoření; (2) Boží dokonalost je maximálně velká, čisté Bytí, to znamená, že maximálně dokonalé Bytí již nemůže být větší, než ve skutečnosti je; (3) Bůh existuje *a se* (ze sebe), jeho přirozenost a atributy nezáleží na ničem, než na něm samotném. Z toho vyplývají dva důsledky: (4) Bůh je osobní, proto vlastní dokonalosti jako láska a poznání, ze kterých přinejmenším vyplývá, že Bůh není méně než osobní (5) Bůh stvořil svět *ex nihilo* a má k němu transcendentní vztah.“ (VANHOOPER, K. J. *Remythologizing Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2010, s. 96.)

temporality nemusí nutně jít o stejný vztah k času, který zažíváme jako lidé. Argumenty hlavních představitelů této debaty na poli teologie se proto budeme zabývat v následující kapitole, přičemž ale bude nutné reflektovat i čas z pohledu fyziky¹²⁵.

Ještě dříve však stručně zmíníme třetí, pro naši práci významný názor na čas, a to koncepci času německého filosofa Martina Heideggera. Jeho pojetí času vychází z jeho díla *Sein und Zeit*, ve kterém se zabývá tématem ontologie a vidí zde „velice těsnou souvislost mezi bytím a časem“¹²⁶. Zavádí zde nový pojem *Dasein*, který „je základem, ze kterého jsou chápány všechny filosofické, vědecké a teologické diskurzy... Když se Heidegger rozhodl chápat bytí z horizontu času, ve skutečnosti tím nahradil klasické paradigma, které již od Parmenida vnímalo Bytí a existenci z horizontu nadčasovosti“¹²⁷. Bytí tedy podle Heideggera není věc ani stav, nýbrž se vždy děje. Časovost je možností, která se musí uchopit a jejíž základní strukturu tvoří vždy a všude budoucí, přítomné a minulé. Nelze je od sebe oddělit ani postavit proti sobě.

„Heideggerova analýza času jako bytí pobytu ve starosti, jako bytí k smrti ve třech extázích budoucího (rozvrh), přítomného a minulého (vrženost) znamená v myšlení o čase zcela nepochybný přelom. Je tak důkladná a přesvědčivá, že ji žádné další filosofické přemýšlení o tématu času nemůže obejít a v tom

¹²⁵ Z hlediska fyziky lze konstatovat, že čas společně s prostorem určuje a determinuje bytí stvoření. Zatímco ale prostor lze překonávat, ohrazovat či přeskupovat, čas plyne a není možné v něm žádným způsobem postupovat zpět. Podle některých teoretiků je možno čas chápat jako čtvrtou prostorovou dimenzi, takže naše vnímání času je vnímáním této čtvrté dimenze. Dnes se však již v kontextu s Einsteinovou speciální teorií relativity a obecnou teorií relativity hovoří spíše o časoprostoru nebo prostoročase, což je pojem sjednocující prostor a čas do jednoho čtyřrozměrného objektu. V rámci speciální teorie relativity má časoprostor euklidovský charakter a je označován jako Minkowského prostor, přičemž každý bod Minkowského prostoročasu představuje tzv. prostoročasovou událost, která vyjadřuje, že se jedná o bod prostoru vztažený k danému časovému okamžiku. V obecné teorii relativity se pak místo Minkowského prostoročasu používá Riemannův prostoročas, který může být obecně zakřivený. Časoprostor však není možné nějakým způsobem vizualizovat, ovšem je možné ho ztvárnit matematicky. Více např. viz CRAIG, W. L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. 1. vyd. Wheaton : Crossway, 2001, s. 146–179, FRASER, J. T. *Time and Time Again*, s. 115–131. Z hlediska teoretické fyziky pak např. PETKOV V. (editor) *Minkowski Spacetime: A Hundred Years Later*. 1. vyd. Montreal : Springer, 2010.

¹²⁶ SOKOL, J. *Čas a rytmus*, s.

¹²⁷ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 114.

základním ji těžko může odmítnout. Čas prostě není žádný vnější předmět mezi předměty, nýbrž sama tkáň a základní struktura našeho bytí na světě, jeho vlastní smysl.“¹²⁸

1.5 Současná teologická debata o času a věčnosti

V této kapitole představím spektrum názorů, které se v současné teologii dotýkají vztahu času a věčnosti. Popíšu „statické“ pojetí Boží nadčasovosti v podání Paula Helma, „kompromisní“ stanoviska Alana Padgetta a Williama Craiga a „ryze temporální“ pojetí Nicolase Wolterstorffa. Diskuse v dostupné odborné literatuře se dotýká zejména těchto čtyř pojetí, přesto však vidím jako důležité na tomto místě popsat i základní pohledy procesuální teologie a stručně v kontextu diskuse o tzv. ET-simultaneitě reflektovat i stanoviska Eleonory Stump(ové), Normana Kretzmanna a Briana Leftowa¹²⁹. Cílem je ukázat silné i slabé stránky jednotlivých postojů a vytvořit základní přehled této problematiky v současné filosofické teologii. Na tomto pozadí pak bude představen adventistický pohled v podání Fernanda Canaleho.

1.5.1 Absolutní Boží věčnost

Významným současným zastáncem Boží věčnosti jakožto nadčasovosti je reformovaný teolog Paul Helm¹³⁰. Zastává klasický středověký pohled na čas, který je v kontextu s Augustinem, Boethiem, Tomášem Akvinským i s Kalvínem. Často se uvádí, že se tento názor dostal do křesťanství pod vlivem řecké

¹²⁸ SOKOL, J. *Čas a rytmus*, s.

¹²⁹ Pro další přístupy k tématu srov. např. POIDEVIN, L. R. *Travels in Four Dimensions: The Enigmas of Space and Time*.

¹³⁰ Dalším stoupencem tohoto pojetí vztahu Boha a času jsou například Brian Leftow (srov. LEFTOW, B. *Time and Eternity*. 1. vyd. Ithaca : Cornell University Press, 1991) nebo níže uvádění Eleonore Stump a Norman Kretzmann.

filosofie¹³¹. Helm nenachází pro tento argument mnoho podpory. Jednak na tom, že by Bůh měl být nadčasový, nevidí nic nebiblického. Biblické texty, které hovoří o tom, že Bůh jedná v čase (a podle Helma nemůže být zároveň v čase i mimo čas) je možné vykládat podobně, jako když se bibliční pisatelé vyjadřují o Bohu prostřednictvím antropomorfismů¹³². Navíc neexistuje žádný důkaz, že bibliční pisatelé nemohli mít svůj vlastní koncept nadčasovosti nezávislý na řeckém myšlení. A protože takový důkaz neexistuje, nelze sice tvrdit, že tento postoj akceptovali, ale zároveň ani to, že ho odmítali. Je proto možné, že „idea nadčasové věčnosti mohla být konzistentní s tím, co přijímali“¹³³.

Helm má pro svoje pojetí toho, že Bůh existuje mimo čas, tyto teologické argumenty: „Co je tak teologicky přitažlivého na tom aplikovat nadčasovost na Boha? Celá řada důvodů. Pro mnohé je myšlenka, že Bůh podléhá proměnlivosti času a že části jeho života jsou nenávratně minulostí, nekompatibilní s Boží suverenitou, dokonalostí a s plností bytí, které jsou Boží podstatou. Přesněji řečeno, pomocí nadčasovosti je možné vyjádřit rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením a jasně stanovit, že Boží stvoření je jeden metafyzický čin, uvedení do bytí stvořeného, časového řádu a ne stvoření vesmíru někým, kdo je sám podřízen času. Bůh stvořil vše mimo (v angl. originále *distinct*) sebe. A konečně, pro křesťany je nutné potvrzení Boží nadčasové věčnosti vzhledem k aktu věčného plození Syna od Otce. Protože je-li Bůh v čase, tak všechny jeho činy, včetně plození, jsou v čase, a tak na základě toho, že Otec plodí Syna, musíme konstatovat, že byl čas, kdy Syn nebyl.“¹³⁴

¹³¹ Např. STUMP, E. KRETZMANN, N. Eternity. *The Journal of Philosophy*, 1981, roč. 78, č. 8, s. 445, CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*. Berrien Springs, 1983. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser Raoul Dederen nebo CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 99.

¹³² Helm v této souvislosti uvádí termín „antropochronismus“. S vědomím toho, že ne všechny výroky o Bohu jsou antropomorfické upozorňuje na to, že zastánci Boží časovosti sice odmítají, že Bůh by mohl být někde v prostoru (a nemá tedy nohy a srdce), ale trvají na tom, že musí být v čase (a pamatuje si). Více viz. HELM, P. *Eternal God*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 1997, s. 2–3.

¹³³ Tamtéž, s. 4.

¹³⁴ HELM, P. *Eternal Creation*. *Tyndale Bulletin*, 1994, roč. 45, č. 2, s. 323–324.

Helm tedy logicky argumentuje: „(1) Cokoliv je stvořené, je konečné. (2) Cokoliv je konečné, je proměnné. (3) Cokoliv je proměnné, je v čase. Proto, (4) cokoliv je stvořené je v čase a (5) Cokoliv je Stvořitelem je nekonečné. (6) Cokoliv je nekonečné, je neměnné. (7) Cokoliv je neměnné je mimo čas. Proto, (8) cokoliv je Stvořitelem, je mimo čas.“¹³⁵

Neměnnost, stálost, tedy předpokládá nadčasovost. Ovšem neměnnost může být podle Helma chápána dvěma způsoby. Jednak je to neměnnost podstaty Božího charakteru anebo to může být tvrzení vypovídající plnou pravdu o Bohu. Helm odmítá neměnnost Boha ve smyslu neměnnosti charakteru, protože pak by bylo možné tento atribut vztáhnout i na kteroukoliv osobu, která je dostatečně umíněná, aby nezměnila svoje postoj. Bůh je tedy neměnný tak, že se v něm nic nemůže změnit a je tedy „neměnný ve své podstatě“¹³⁶.

Jak však ale vysvětlit Boží jednání tohoto neměnného Boha ve stvořeném světě? Neproměňuje pak Boží jednání jeho nadčasové bytí v temporální¹³⁷? Helm na tuto námitku odpovídá, že „Bůh má nadčasově věčný vztah k temporálnímu světu, ale tento vztah je nicméně podmíněný.“¹³⁸ Boží jednání vůči stvoření jsou vlastně temporální důsledky jeho věčné vůle a idea neměnného Boha proto neznamena nějakou formu deismu. Helm k vysvětlení používá analogii centrálního vytápění domu. V určitém okamžiku je v ovladači vytápění naprogramováno, kdy má zvýšit teplotu a kdy ji má zase snížit. Toto rozhodnutí je učiněno v nějakém čase (a mohlo by být vzhledem k životu v domě vnímáno i jako rozhodnutí nadčasové) a přesto ovlivňuje jeho temporální dění¹³⁹. Věčný

¹³⁵ HELM, P. *Eternal God*, s. 19.

¹³⁶ Tamtéž, s. 87.

¹³⁷ Srov. VERHOEF, A. Timelessness, Trinity and Temporality. *Acta Academica*, 2011, roč. 43, č. 2, s. 103.

¹³⁸ HELM, P. Divine Timeless Eternity in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*. 1. vyd. Madison : InterVarsity Press, 2001, s. 49.

¹³⁹ Helm poukazuje na Tomáše Akvinského: „Ale při tom se musí povážiti, že jiné jest změnití vůli, a jiné jest chtítí změnu nějakých věcí. Může totiž někdo při trvání téže neproměnné vůle chtítí, aby nyní se stalo toto a potom aby se stal opak. Ale tehdy by se vůle měnila, kdyby někdo začal chtítí, co dříve nechtěl, nebo přestal chtítí, co chtěl.“ AKVINSKÝ, T. *Summa Theologica I* q. 19a. 7 co. Český doslovný překlad red. E. Soukup OP, Krystal Olomouc 1937. (HELM, P. *Divine Timeless Eternity*, s. 53).

Bůh existující nadčasově však může nejen projevovat svoji vůli, ale také reagovat na lidské podněty.

Vypořádat se s touto otázkou je pro Helma důležité vzhledem k tématu Boží inkarnace. Inkarnaci Helm vnímá jako „projekci“ věčného Boha. Inkarnace znamená že věčný Ježíš Kristus se „rozhodl v určitý čas inkarnovat do našich dějin.“¹⁴⁰ Syn Boží proto „konceptuálně či ontologicky předchází inkarnovaného Ježíše, avšak nikoliv časově. Konceptuálně proto, že bytí Božího Syna je nestvořené, on vzal na sebe naše tělo tím stejným způsobem, kterým, když nebyl žádný čas a neexistovalo stvoření, Bůh věčně rozhodl o stvoření a proto logicky a ontologicky předchází stvoření.“¹⁴¹

Podle McTaggartova dělení času je Helm stoupencem toho, že Bůh musí stát mimo čas, tedy jedná se o přístup statické teorie „B“, podle které je „každý okamžik také věčně přítomen v Bohu,“¹⁴² a právě tím se liší od stvořených bytostí žijících v čase, které tento pohled na čas nemohou z principu mít.

1.5.2 Věčnost jako relativní nadčasovost

Odlišný názor na Boží nadčasovost zastává učitel systematické teologie na Lutherském semináři v St. Paulu v Minnesotě Alan G. Padgett, který hovoří o takzvané relativní nadčasovosti, protože je přesvědčen, že Bůh nemůže stát mimo čas v absolutním slova smyslu. Padgett rozlišuje dva druhy nadčasovosti. Pokud je čas abstraktním trváním, nadčasovost znamená neexistenci času, kde

¹⁴⁰ Helm se v tomto tématu odvolává na studii dominikána Herberta McCaba, který do diskuse o inkarnaci z perspektivy Boží věčnosti vnesl pojem „projekce“ a který uvádí, že „nebyl žádný okamžik, ve kterém by věčný Boží Syn nebyl Ježíšem Nazaretským. Věčný život Ježíše jako takového by nemohl předcházet, následovat nebo být simultánní s lidským životem. Není žádný Boží příběh před příběhem Ježíšovým.“ (McCABE, H. *God Matters*. 3 vyd. London : Continuum, 2005, s. 50) Hovořit o Ježíši jako o tom, kdo zde žil, je podle McCaba dáno pouze pohledem našeho vnímání historie, který je pro člověka jediné možný, ale je třeba proto důsledně rozlišovat mezi Ježíšem Nazaretským a Božím Synem, který existuje mimo čas. Nebylo tedy času, kdy by Boží Syn neexistoval ve své preinkarnované podobě.

¹⁴¹ HELM, P. *Divine Timeless Eternity*, s. 55.

¹⁴² Tamtéž, s. 58.

neexistuje žádná změna. Pokud ale čas chápeme jako měření změny¹⁴³, tedy fyzikální veličinu, potom je nadčasové to, co není zahrnuto do měření času. První pojetí je podle Padgetta absolutní nadčasovost, zatímco druhé relativní nadčasovost. Bůh je v tomto smyslu nadčasový nikoliv absolutně, ale relativně¹⁴⁴.

Podle Padgettova pojetí relativní nadčasovosti je „Bůh Stvořitelem prostoro-času, který transcenduje. To je cesta, jakou relativní nadčasovost dochází k přesvědčení, že Bůh nemůže být „obsažen“ v žádné stvořené kategorii. Je také v souladu s myšlenkou, že čas byl stvořen. Ale čas „prostoro-času“ – stvořený čas – je fyzikálním, měřitelným časem. Je to stvořený čas, který známe prostřednictvím fyziky. Ale Boží vlastní čas není žádným způsobem učiněn, není stvořený stejným způsobem.“¹⁴⁵ Padgett však ve svém pojetí vztahu Boha a času nejde tak daleko, aby řekl, že Bůh je v čase, protože to by mohlo znamenat, že Bůh existuje jenom tehdy, když existuje čas.

Bůh je tedy podle Padgetta stvořitelem našeho času, který má svoje místo v Božím vlastním čase. Tento Boží vlastní čas, tedy věčnost, „existuje jenom proto, že Bůh sám existuje“¹⁴⁶ a je ontologicky závislá na Božím bytí. Proto Boží čas nemůže být žádným způsobem měřitelný naším pozemským časem, je to nekonečná a neměřitelná věčnost a Bůh není časem žádným způsobem limitován.

Padgett k těmto závěrům dochází na základě svého přesvědčení, že svým pojetím relativní nadčasovosti dokázal nalézt třetí cestu definování vztahu Boha a času mezi dvěma známými modely – tedy že Bůh existuje v čase anebo že je zcela mimo čas – která v sobě zahrnuje to nejlepší z obou modelů¹⁴⁷.

¹⁴³ Viz výše uváděný argument Aristotela, který definoval čas jako „počítaný pohyb vzhledem k „před“ a „po“.“ (Aristoteles, Fyzika 219b)

¹⁴⁴ Srov. PADGETT, A. G. *God, Eternity, and the Nature of Time*. 1. vyd. Eugene : Wipf & Stock Pub, 1992, s. 19. Podle teorie relativity není možné nějaké absolutní měření času, protože každé měření je závislé na přírodních zákonech (například je závislé na tom, jakou rychlostí se pohybujeme vzhledem k referenčnímu rámci) a také na tom, jaké hodiny vezmeme jako standard pro měření.

¹⁴⁵ PADGETT, A. G. Eternity as Relative Timelessness in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*, s. 105.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 107.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 93.

Důvody pro hledání této třetí cesty hledá v prověření pravdivosti statické „B“ teorie času. Jestliže totiž pravdivá není, pak nemohou platit ani závěry o Boží nadčasovosti, které z ní vychází¹⁴⁸. Chápání Boží věčnosti podle něj závisí na těchto tvrzeních:

„(1) Bůh se z hlediska nadčasovosti nemůže měnit. To vychází z myšlenky nadčasového bytí. (2) Pokud Bůh udržuje všechny věci, je potom po všechen čas přímo za bytí všech věcí odpovědný. (3) Podle dynamické teorie času věci přicházejí a přestávají existovat s časovými úseky. (4) Na základě statické teorie času z hlediska bezčasovosti vše, co existovalo a co bude existovat, vlastně existuje stále. Bůh stvořil a udržuje celý vesmír nadčasově. (5) Podle dynamické teorie pokud něco začíná existovat nebo existovat přestává, jedná se o změnu ve Stvořiteli, nikoliv stvoření.“¹⁴⁹

Padgett vidí, že v našem světě je pravdivá dynamická teorie času, podle které budoucnost ještě neexistuje. Proto „když Bůh něco stvoří, může dojít ke změně pouze v Bohu, ne ve stvoření, protože stvoření ještě neexistuje. Takže pokud je dynamická teorie pravdivá, nadčasový Bůh musí čekat na přítomný okamžik na jednání s existujícími (přítomnými) věcmi.“¹⁵⁰ Jestliže ale tomu tak je, pak Bůh není nadčasový ale existuje v čase, protože Padgett nevěří, že nadčasový Bůh by mohl být kompatibilní s dynamickou teorií času. Není totiž podle něho možné, aby to, co je časové, bylo zároveň nadčasové, a tedy existoval zároveň v časovém světě i v nadčasovém Bohu¹⁵¹.

¹⁴⁸ Tento vztah mezi statickou „B“ teorií a Boží nadčasovostí zastává v současnosti Paul Helm, avšak nesdílí jej všichni autoři. Například Eleonore Stump a Norman Kretzmann vycházejí při obhajobě Boží nadčasovosti právě z dynamické „A“ teorie. (srov. např. STUMP, E. KRETZMANN, N. Eternity. *The Journal of Philosophy*, s. 429–458)

¹⁴⁹ PADGETT, A. G. Eternity as Relative Timelessness, s. 97. Padgett ve svém textu používá výraz „process theory of time“, který v souladu s terminologií práce překládám pojmem „dynamická teorie času“, protože definování této teorie Padgettem odpovídá „A“ teorii. Padgett odmítá používat označení „A“ a „B“, protože „jsou to jen písmenka“. (Tamtéž, s. 96.)

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 97.

¹⁵¹ „To, co je časové, nemůže být zároveň nadčasové.“ (Tamtéž, s. 97.)

Stump a Leftow simultánnost nadčasovosti a časovosti řeší za pomoci Einsteinovy speciální teorie relativity¹⁵², což však Padgett s poukazem na to, že tito autoři speciální teorii relativity nepochopili, odmítá: „Protože nadčasová existence je velmi odlišná od časového bytí, dokonce kdyby každá událost existovala v Božím nadčasovém „referenčním rámci“, tak by Bůh musel znovu stvořit všechny události během plynutí času – což je absurdní.“¹⁵³

1.5.3 Věčnost jako dynamická všudypřítomnost

Zřejmě nejcitovanějším současný autorem zabývajícím se teologickým rozměrem vztahu temporality a věčnosti je William L. Craig (1949). Jeho stanovisko je poněkud složitější i když lze zároveň snadno vyjádřit jednou větou: „Bůh je jednoduše nadčasový bez stvoření a temporálně přítomný ke stvoření.“¹⁵⁴

Craig k tomuto závěru dochází poté, co analyzuje dostupná biblická data a filosofické postoje k problematice času a věčnosti. S Paulem Helmlem souhlasí v přesvědčení, že tuto otázku není možné rozhodnout čistě na základě biblických dat, protože v Písmu se nachází texty podporující jak Boží věčné trvání,¹⁵⁵ tak i ty, které hovoří o absolutním počátku.¹⁵⁶ Craig je přesvědčen, že „ačkoliv bibliční pisatelé hovoří o Bohu jako o temporálním a věčném, je zde minimálně několik důkazů, že Bůh ve vztahu ke stvoření musí být vnímán jako transcendentní

¹⁵² Srov. STUMP, E. KRETZMANN, N. Eternity, s. 434–444 nebo LEFTOW, B. *Time and Eternity*. 2. vyd. Ithaca : Cornell University Press, 2009, s. 165–175 a s. 234–235. Podrobněji o jejich řešení viz následující kapitola.

¹⁵³ PADGETT, A. G. Eternity as Relative Timelessness, s. 99–100.

¹⁵⁴ CRAIG, W. L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, s. 214.

¹⁵⁵ „Než se hory zrodily, než vznikl svět a země, od věků na věky jsi ty, Bože.“ (Ž 90,2) „Svatý, svatý, svatý Hospodin, Bůh všemohoucí, ten, který byl a který jest a který přichází.“ (Zj 4,8b)

¹⁵⁶ Dává do souvislosti „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (Gn 1,1) s ustanovením času: „Byl večer a bylo jitro, den první.“ (Gn 1,5b), čemuž v kontextu s exegety a reflexí pojmu Slovo v J 1,1 rozumí jako absolutnímu počátku času. (Thomas Reid by však tyto texty četl nikoliv jako počátek času jako takového, ale jako počátek jeho měření.)

Stvořitel času a věků a proto musí existovat mimo čas“¹⁵⁷. Problém je tedy nutné rozhodnout nikoliv čistě pomocí exegeze, ale pomocí filosofické teologie.

Podle Craiga je tvrzení o absolutní Boží nadčasovosti založeno na dvou předpokladech: „(1) teologicky na použití tradiční nauky o dokonalém bytí a (2) filosoficky na použití statické teorie času, která vyplývá ze statické interpretace Einsteinovy speciální teorie relativity.“¹⁵⁸ Craig formuluje klasický teistický argument takto: „(1) Bůh je nejdokonalejším bytím. (2) Nejdokonalejší bytí má nejdokonalejší způsob existence. (3) Temporální existence je méně dokonalý způsob existence než nadčasová existence. (4) Bůh má proto nejdokonalejší způsob existence. (5) Bůh proto existuje nadčasově.“¹⁵⁹

To, že je nadčasové bytí nejdokonalejším způsobem existence podle Craiga vyplývá z toho, že na rozdíl od temporálního bytí nestárne, nemění se v čase a může ho tedy prožívat v plnosti. Podle statického pojetí času je ale minulost i budoucnost stejně reálná jako přítomnost. Rozdíl mezi nimi je obvykle vysvětlován jako subjektivní představa lidského vědomí¹⁶⁰. Časová linie vlastně tvoří přímku a události na ní jsou její jednotlivé body. Život je potom existence mezi dvěma body představujícími narození a smrt a zahrnuje všechny body mezi těmito dvěma okrajovými. Životy lidí se překrývají, a proto mají společnou množinu časových bodů, ve kterých existovaly současně. Bytosti jsou tedy v čase rozprostřeny stejně jako předměty v prostoru a není možné, aby smrti se jejich existence (minulost) nějak ztratila. Bůh by tak existoval ve všech časových bodech, protože by neměl počátek ani konec.

Craig však tento postoj kritizuje s tím, že není založen na „objektivní realitě“¹⁶¹, protože ve skutečnosti nemůžeme říct, že minulost existuje. Jako

¹⁵⁷ CRAIG W. L. Timelessness and Omnitemporality in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*. 1. vyd. Madison : InterVarsity Press, 2001, s. 132.

¹⁵⁸ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 176.

¹⁵⁹ CRAIG W. L. Timelessness and Omnitemporality, s. 133.

¹⁶⁰ „Například pro lidi žijící v roce 1868 jsou události tohoto roku přítomností a my jsme v budoucnosti. Pro lidi žijící v roce 2050 jsme minulostí a události roku 2050 přítomností.“ (Tamtéž, s. 133–134.)

¹⁶¹ Tamtéž, s. 134.

temporální bytosti k ní už nemáme žádný přístup, stejně tak jako nevidíme do minulosti. Bůh si však všechny věci pamatuje, takže by byl vlastně zároveň přítomen jak ve všech životních událostech každého člověka, tak (pokud existuje život v nebi) i ve společném životě v nebesích. Craig tedy zpochybňuje myšlenku, že Boží nadčasovost by měla být nejdokonalejším způsobem života (byť to uvádí pouze jako možnost). Na podporu tohoto stanoviska uvádí příklad hudby, ve které je důležitý pohyb z minulosti do budoucnosti a která podle W. L. Hepburna zpochybňuje tvrzení, že dokonalý způsob života musí být atemporální¹⁶².

Mnozí zastánci Boží temporality zdůvodňují svoje stanovisko podle Craiga tím, že atemporální Bůh by nemohl být Bohem osobním. Na základě učení Bible je ale Bůh osobou, nikoliv věcí, metafyzickým principem či matematickou entitou. Osoba například musí být schopna myslet, reagovat, projevovat se nebo si být vědoma sama sebe¹⁶³. Protože ale například reagovat na nějakou událost je možné pouze v čase, stejně tak je třeba čas k tomu, aby si šlo něco zapamatovat, nemůže být podle některých filosofů žádné atemporální bytí osobou¹⁶⁴. Craig tento pohled odmítá, protože podle něho i atemporální bytí může nést atributy osoby.

Bůh by však měl podle Craiga být temporálním stvořitelem temporálního světa, protože se k tomu svobodně rozhodl. „V okamžiku stvoření světa došlo k vnější (ne vnitřní) změně na Boží straně, protože začal existovat temporální svět. Jinak řečeno, jestliže po stvoření Bůh vstoupil do skutečného vztahu s temporálním světem, pak musel být temporálním Bohem.“¹⁶⁵

Craig tuto Boží temporalitu zdůvodňuje takto: „(1) Bůh je stvořitelisky aktivní v temporálním světě. (2) Jestliže je Bůh stvořitelisky aktivní v temporálním

¹⁶² CRAIG W. L. *Timelessness and Omnipresence*, s. 136. (Osobně však tento argument nepovažuji za příliš silný, protože přirovnávat hudbu k Boží dokonalosti je z mého pohledu neadekvátní.)

¹⁶³ Více např. viz DENNETT, D. *Conditions of Personhood* in ROTTY, A. O. (ed.) *Identities of Persons*. 1. vyd. Berkeley : University of California Press, 1976, s. 175–196.

¹⁶⁴ Craig cituje názor Roberta Coburn viz COBURN R. *Professor Malcolm on God*. in *The Australian Journal of Philosophy*, 1963, roč. 41, č. 2, s. 155 in CRAIG W. L. *Timelessness and Omnipresence*, s. 138.

¹⁶⁵ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 180.

světě, pak musí mít k temporálnímu světu skutečný vztah. (3) Jestliže Bůh má k temporálnímu světu skutečný vztah, pak je Bůh temporální. (4) Proto je Bůh temporální.

Tento argument, pokud je pravdivý, nedokazuje, že Bůh je temporální ve své podstatě, ale pokud je stvořitelem temporálního světa – a tím skutečně je – tak je temporální.¹⁶⁶

Druhý Craigův důvod je založen na dynamické „A“ teorii času, kterou Craig favorizuje. Protože Bůh je podle Bible vševědoucím Bohem, nemůže podle něj být atemporálním, protože okolnosti se soustavně mění: „(1) Existuje temporální svět. (2) Bůh je vševědoucí. (3) Jestliže existuje temporální svět a pokud je Bůh vševědoucí, pak zná fakta, která se mění v čase. (4) Jestliže je Bůh nadčasový, pak nezná fakta, která se mění v čase. (5) Proto Bůh není nadčasový.

A znovu, tento argument nedokazuje, že Bůh je temporálním Bohem ve své podstatě, ale je pravdivý v tom, že pokud existuje temporální Bůh, potom Bůh nemůže být nadčasový.¹⁶⁷

Craig se však ještě musí vypořádat s námitkou, zda není možné, aby Bůh byl zároveň nadčasový i temporální. Jedná se o takzvanou ET simultaneitu¹⁶⁸, kterou navrhuji Eleonore Stump a Norman Kretzmann. Craig se jejich poměrně složitou konstrukci snaží zjednodušit a definuje její základní ideu takto: „Vezměme nadčasové bytí x a temporální bytí y , obě jsou ET-simultánní. V případě, kdy jsou vztaženy k hypotetickému pozorovateli v nadčasovém referenčním rámci, tak x je nadčasově přítomné a y je pozorováno jako temporálně přítomné. Vztaženo k hypotetickému pozorovateli v temporálním referenčním rámci je y temporálně přítomné a x je pozorováno jako nadčasově přítomné. Na základě své definice ET-simultaneity jsou Stump a Kretzmann přesvědčeni, že vyřešili problém, jak bytí může být nadčasové a současně ve vztahu s temporálním světem. Ve vztahu k nadčasovému referenčnímu rámci je jakákoliv

¹⁶⁶ CRAIG W. L. Timelessness and Omnitemporality, s. 141.

¹⁶⁷ Tamtéž. s. 146.

¹⁶⁸ „Eternal-temporal simultaneity” viz STUMP, E. KRETZMANN, N. Eternity, s. 435.

temporální entita, která existuje, v jakémkoli čase pozorována jako přítomná a vztah ke každému okamžiku Božího času je sledován jako přítomný.¹⁶⁹

Stump(ové) a Kretzmannovo pojetí ET-simultaneity však vzbudilo velkou kritiku¹⁷⁰, přičemž například Paul Helm dochází k závěru, že oba autoři vlastně nic nevyřešili, ale pouze problém popsali jinými slovy. Navíc pak podle Helma platí, že „když *y* je temporálně přítomné k Bohu, pak Bůh a *y* nejsou ET-simultánní, ale temporálně simultánní. Tak by Bůh mohl být temporálně simultánní s každou temporální událostí.“¹⁷¹

Brian Leftow nabízí jiné řešení, ve kterém se vymezuje proti tvrzení, že Bůh, který se vztahuje k temporálnímu světu, musí sám být temporálním. Jeho teze se skládá ze tří bodů: „(I) Mezi Bohem a jakýmkoliv předmětem ve vesmíru není žádná vzdálenost. (II) Prostorové a materiální předměty se nemění, dokud nenastane nějaká změna místa (pohyb týkající se hmoty). (III) Pokud je něco v prostoru, je to zároveň i v čase.“¹⁷² Jestliže tedy neexistuje žádná vzdálenost mezi Bohem a jakýmkoliv předmětem ve vesmíru, pak také vůči němu nemůže docházet u hmotných věcí k jakékoliv změně. Tím, že všechno temporální je zároveň prostorové, ve vesmíru existují pouze temporální bytí, které se ve vztahu k Bohu nemohou nijak měnit. Proto je vše nadčasově v Bohu přítomné a nemůže se jakkoli k Bohu příčinně vztahovat.

Craig však vidí i v tomto řešení zásadní problémy. Mezi jiným to, že „když všechny události existují nadčasově v Božím retenčním rámci, pak žádná z nich nemůže existovat dříve než, zároveň s, nebo později než jiná událost, ale všechny jsou s ním konfrontovány zároveň v chaotické bodové události, kde jsou časově nezařaditelné s dalšími“¹⁷³. Proto je podle Craiga Leftowův pokus stejně neúspěšný, jako pokus Stump(ové) a Kretzmanna.

¹⁶⁹ CRAIG W. L. *Timelessness and Omnitemporality*, s. 142.

¹⁷⁰ Viz např. HELM. P. *Eternal God*, s. 32–33, FITZGERALD, P. *Stump and Kretzmann on Time and Eternity*, s. 260–269, LEFTOW, B. *The Roots of Eternity*, s. 205–212.

¹⁷¹ CRAIG W. L. *Timelessness and Omnitemporality*, s. 143.

¹⁷² LEFTOW, B. *Eternity and Simultaneity*. *Faith and Philosophy*, 1991, roč. 8, č. 2, s. 144–179).

¹⁷³ CRAIG W. L. *Timelessness and Omnitemporality*, s. 144.

Craig svou teorii o Boží nadčasovosti do stvoření a temporalitě od okamžiku stvoření dává do kontextu s kosmologickou teorií velkého třesku, podle níž čas a prostor začal existovat současně s velkým třeskem (singularita)¹⁷⁴. Na podporu tohoto tvrzení Craig udává, že čas tak, jak ho známe, musí mít svůj počátek¹⁷⁵. Toto tvrzení dokládá například argumentem o nemožnosti existence aktuálního nekonečna¹⁷⁶ ve skutečném světě. Argumentuje takto: „(1) Aktuální nekonečno nemůže existovat. (2) Série měřitelných časových intervalů, která nemá počátek, je aktuálním nekonečnem. (3) Proto série měřitelných časových intervalů, která nemá počátek, nemůže existovat.“¹⁷⁷ Protože čas tedy má svůj počátek, ale Bůh počátek nemá, musí před počátkem času existovat nadčasově, a v okamžiku, kdy svět stvořit, tak musí do času vstoupit.

¹⁷⁴ Craigovo chápání stvoření stručně např. viz CRAIG, W. L. *Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo*. *Journal of the American Scientific Affiliation*. 1980. roč. 32, č. 1, s. 5-13.

¹⁷⁵ Craig zastává tzv. Kalám kosmologický argument, který je možno formulovat pomocí tří bodů: (1) Vše, co začalo existovat, má příčinu. (2) Vesmír začal existovat. (3) Proto má vesmír příčinu. Více např. viz CRAIG, W. L. *The Kalām Cosmological Argument*, 1. vyd. Eugene : Wipf and Stock Pub., 2000.

¹⁷⁶ V matematice je rozdíl mezi aktuálním a potenciálním nekonečnem. Potenciální nekonečno je souborem, který roste k nekonečnu jako limitu, ale nikdy ho nedosáhne. Naproti tomu aktuální nekonečno je souborem, ve kterém je počet jeho prvků nekonečný. Podle Craiga je absurdní myslet si, že řetězením číselných řad dojdeme k aktuálnímu nekonečnu. Ilustrací této absurdity je tzv. Hilbertův hotel. Běžný hotel, který má určitý počet pokojů nemůže přijmout další hosty, když je plně obsazený. Hilbertův hotel je však imaginárním hotelem s nekonečným počtem pokojů. Jestliže do tohoto hotelu přijde nový host, pak i když je také obsazený, recepční pouze požádá hosty, aby se o jeden pokoj přesunuli. Host z pokoje č. 1 do pokoje č. 2, z pokoje č. 2 do pokoje č. 3, z pokoje č. 3 do pokoje č. 4 a to až do nekonečna. Výsledkem je, že pokoj číslo 1 se uvolní a může se ubytovat nový host navzdory tomu, že v okamžiku jeho příjezdu byly všechny pokoje plné. Úplně stejně to dopadne, když se ale přesunou hosté jenom z lichých pokojů. Avšak platí to i naopak, jestliže například tři hosté odejdou, pak je hotel stále plný. Tento absurdní příklad ukazuje, že číselné řady musí mít svůj počátek a podle Craiga to tedy musí platit i na počátek času. (více viz CRAIG, W. L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, s. 170 a dále.) Námitkou vůči tomuto argumentu by pak ale z matematického hlediska mohlo být, že není korektní popírat axiom existence aktuálního nekonečna a na tomto pak rozvíjet další úvahy, protože se má za to, že existenci aktuálního nekonečna dostatečně prokázal Bernard Bolzano, paradoxně na teologickém základě, když dokázal, že existuje nekonečně mnoho věčných pravd o sobě. (Srov. VOPĚNKA, P. *Podivuhodný květ českého baroka: první přednášky o teorii množin*. 2. vyd. Praha : Karolinum, 2012, s. 173–176.) Hilbertův hotel je tedy pouhou metaforou ilustrující konkrétní pojem a nedotýká se problému aktuálního nekonečna a nelze z něj tedy o aktuálním nekonečnu nic vyvozovat. Tato diskuse však již směřuje nad rámec této kapitoly, která si klade za cíl pouze představit Craigovu argumentaci. Více o polemice s tímto Craigovým postojem např. MORRISTON, W. Craig on the actual infinite. *Religious Studies*. 2002, roč. 38, č. 2, s. 147–166 nebo McALLISTER, B. The Universe Began to Exist? Craig's Philosophical Argument For A Finite Past. *Stance*, 2011, č. 4, s. 103–114.

¹⁷⁷ CRAIG, W. L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, s. 221.

Kim to komentuje, že „v kontrastu s Padgettovou teorií relativní bezčasovosti Craig nepřemýšlí o Boží temporalitě jako o podstatě jeho přirozenosti, ale jako o akcidentální temporalitě. Tím však zároveň nastoluje skutečný problém v tom, že Bůh akcidentně mění svůj způsob existence v souvislosti se stvořením temporálního světa. I když Craig říká, že se jedná o vnější nikoliv o vnitřní změnu Boha, jedná se však o skutečnou změnu jeho způsobu existence, protože Bůh je pak, stejně jako my, v temporální následnosti.“¹⁷⁸ Kim dále upozorňuje na to, že Craig má sice svůj názor filosoficky podložený a dobře vystavěný na dynamické teorii času, avšak z teologického hlediska se rozchází s celou řadou bodů, které byly tradičně v křesťanství respektovány (např. Boží jednoduchost, ontologická neměnnost atd.).

1.5.4 Věčnost jako věčné trvání

Boží atributy, jak je prezentuje klasický teismus, a se kterými se rozchází William Craig, odmítá i filosof Nicholas Wolterstorff. Odmítá Boží ontologickou neměnnost a svoji tezi dokladuje na biblickém příběhu povolání Mojžíše, jak je zapsán v Ex 3. a 4. kapitole. Wolterstorff na základě zde zapsaných Božích výroků¹⁷⁹ dovozuje, že Bůh má svou historii, „která může být vyprávěna. Není to něco výjimečného, ale je to typický způsob, jakým Písmo představuje Boha.“¹⁸⁰ Bůh v příběhu reaguje na lidské podněty, přizpůsobuje se podmínkám a proto podle Wolterstorffa existuje v čase a během jeho trvání se Boží jednání, reakce a poznání proměňují.

¹⁷⁸ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 185.

¹⁷⁹ Např. „Hospodin dále řekl: Dobře jsem viděl ujařmení svého lidu, který je v Egyptě. Slyšel jsem jeho úpění pro bezohlednost jeho pohaněčů. Znam jeho bolesti. Sestoupil jsem, abych jej vysvobodil z moci Egypta a vyvedl je z oné země do země dobré a prostorné, do země oplývající mlékem a medem...“ (Ex 3,7.8.)

¹⁸⁰ WOLTERSTORFF, N. Unqualified Divine Temporality in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*. 1. vyd. Madison : InterVarsity Press, 2001, s. 188.

„Wolterstorff v tomto smyslu reinterpretuje i některé biblické texty, které jsou v klasickém teismu všeobecně užívány jako důkazové texty pro Boží ontologickou neměnnost (např. Mal 3,6; Ž 102,27 nebo 1K 1,16.17). O nich Wolterstorff prohlašuje, že bibličtí pisatelé pouze komentují „Boží neochvějnou věrnost“ a jeho věčnost je otázka smluvní, nikoliv ontologické neměnnosti.“¹⁸¹ Teologická tradice o Boží ontologické neměnnosti podle něj nemá biblické základy, ale pochází z řecké filosofie, zejména od Parmenida a Platóna¹⁸². Je přesvědčen, že teologie se dostala do područí řecké filosofie, se kterou je ale nekompatibilní.

V Boží nadčasovosti vidí celou řadu problémů: „Cíl Božího poznání by byl extrémně omezený. Bez časovosti by Bůh nemohl mít žádné poznání vycházející z „A“ teorie času, ale měl by ho pouze z „B“ teorie.“¹⁸³ Tento Bůh by vlastně nemohl zasahovat do lidského dění a byl by tak Bohem deistů. Další potíž by podle něj byla v otázce inkarnace Ježíše Krista, protože Ježíš nebyl pouhým člověkem, ale byl i Bohem mezi námi. Z toho vyvozuje, že „nauka o inkarnaci implikuje, že historie Ježíše je historií Boha“¹⁸⁴.

Wolterstorff se ve svém uvažování řídí dynamickou „A“ teorií. Statická „B“ teorie totiž uvažuje o věcech v čase podobně, jako když se vyskytují v prostoru. Proto v průběhu času nemění svůj ontologický status. Ovšem podle něj se události vykytují tehdy, když jsou přítomné. „Být přítomen v čase *t* a vyskytnout se v čase *t* je totéž. Je to jen proto, že se události vyskytují – a nemohou se vyskytnout bez toho, aniž by byly v nějakém čase – takže mají místo kdekoli ve světě „B“ teorie. Jestliže je nyní minulost, pak je to proto, že nyní se vykytuje někde v minulosti. Není jiný způsob dostat se do minulosti, než tato cesta. Je to stále se vyskytující *nyní*. Co zůstává *nyní*, je skutečnost,

¹⁸¹ KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 161 Wolterstorffův výklad uvedených textů viz WOLTERSTORFF, N. *Unqualified Divine Temporality*, s. 191–193.

¹⁸² Viz WOLTERSTORFF, N. *Inquiring about God: Volume 1, Selected Essays*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press. 2010, s. 182–183.

¹⁸³ WOLTERSTORFF, N. *Unqualified Divine Temporality*, s. 206.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 210.

že se vyskytlo. Ale skutečnost, že se vyskytlo je velmi odlišná od toho, že se vyskytuje. Tento rozdíl mezi minulostí, přítomností a budoucností označuje ontologický status událostí, a tak přítomný status je základní.¹⁸⁵

Protože cokoliv má vlastní historii, vyskytuje se v čase. A protože Bůh má svou historii, musí se také vyskytovat v čase. Nic skutečného nemůže mimo čas existovat. Na druhou stranu však Wolterstorffovo pojetí Boha nijak neomezuje: „Ačkoliv je Bůh v čase, je Pánem času. Celá řada nahodilých temporálních událostí je v jeho moci. On je Pánem všeho dění. To nám společně podle biblického vzoru dává dostatečné důvody proto, abychom ho uctívali a poslouchali ho. Nemáme uctívat a poslouchat Boha proto, že je mimo čas – věčný, neměnný a netečný. Ale kvůli tomu, co nám v čase může poskytnout ho my smrtelníci máme chválit a uctívat.“¹⁸⁶

Wolterstorffův postoj je tedy založen na doslovné interpretaci některých biblických textů, v jejichž světle pak vykládá i ty, které lze vidět jinak. Kim mu ale vyčítá nedostatečné rozlišování mezi jednotlivými literárními žánry v Bibli.

1.5.5 Věčnost v procesuální teologii

Pokud postavíme současný tradiční teismus, který vidí Boha jako ryze nadčasovou bytost (v této práci zastoupený například Paulem Helmem), na jedno křídlo, pak jeho protiváhou není pouze názor Nicholase Wolterstorffa, ale také postoj procesuální teologie.

Procesuální teologie „je typickou filosofickou teologií; nezabývá se primárně obsahem biblického zjevení a křesťanské víry, ale pokouší se o soustavnou reflexi křesťanského vnímání skutečnosti pomocí obecně

¹⁸⁵ WOLTERSTORFF, N. Unqualified Divine Temporality, s. 196–197.

¹⁸⁶ WOLTERSTORFF, N. God Everlasting in ORLEBEKE, C. SMEDES, L. B. (editors) *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*. 1. vyd. Grand Rapids : Eerdmans. 1975, s. 203.

srozumitelných konceptů. Je založena na filosofii a kosmologické vizi, k níž dospěl britský filosof Alfred North Whitehead (1861–1947) a kterou si osvojil a rozvíjel jeho americký kolega Charles Hartshorne (1897–2000). Je charakteristická tím, že veškerou skutečnost chápe jako síť sociálních procesů, které svou vzájemnou provázaností tvoří dynamický celek.¹⁸⁷

Vzhledem k rozsahu a zaměření této práce zde není možné podat celkový obraz procesuální teologie a její vztah k jednotlivým křesťanským dogmatům a postojům¹⁸⁸. Zaměřím se tedy především na její vnímání temporality a věčnosti ve vztahu k Bohu, a nastíním pouze její základní východiska. Podle Whiteheada je všechno jsoucí „v procesu vznikání a zanikání a vše, co takto přechodné je, je tak skrze své vztahy ke svému okolí či prostředí. Vedle aspektu *dění* je tu tak stejně elementární aspekt *souvztažnosti* (relativity), odkazující k propojenosti všech věcí, k tomu že veškeré entity spojuje jakási univerzální „náklonnost“, že procesy, jimiž jsou tyto entity ustavovány, nejsou uzavřené či izolované, že všechny věci jsou neustále ovlivňovány zbytkem věcí.“¹⁸⁹

Základní jednotkou skutečnosti je tedy „aktuální entita“ nebo „událost“. „Tyto entity jsou okamžité události, které zanikají bezprostředně poté, co vstoupily do bytí. Tento zánik znamená přechod do další události. Čas není jeden plynulý proud, ale vstupuje do bytí v malých kapkách. Obraz pohybu je analogický, jeví se jako kontinuální proud, ale ve skutečnosti je složen ze série jednotlivých rámců.“¹⁹⁰ Zakončení každé události pro ni znamená konečné uspokojení, naplnění jejího cíle. Celý proces je tedy založen na principu *prehenze*, jakéhosi tvůrčího osvojení.

¹⁸⁷ MACEK, P. Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. 2009. roč. 14, č. 1, s. 48.

¹⁸⁸ Více o procesuální teologii např. viz COBB, J. B. GRIFFIN D. R. *Process Theology: An Introductory Exposition*. London : Westminster Press, 1976; EPPERLY, B. *Process Theology: A Guide for the Perplexed*. 1. vyd. London : T and T Clark International, 2011 nebo MESLE, R. C. *Process Theology: A Basic Introduction*. 1. vyd. St. Luis : Chalice Press, 1993. Česky pak stručný přehled v MACEK, P. Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie.

¹⁸⁹ MACEK, P. Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie, s. 48, zvýraznění autora.

¹⁹⁰ COBB, J. B. GRIFFIN D. R. *Process Theology: An Introductory Exposition*, s. 14.

Aktuální entita vzniká tak, že „se sama konstituuje z toho, co je jí k dispozici, a to tím, že si to určitým selektivním způsobem osvojuje... Takovouto aktuální entitou je ve Whiteheadově systému i Bůh, s tím rozdílem ovšem, že Bůh nezaniká, pouze se v tomto procesu skrze svůj dynamický vztah ke všemu ostatnímu stále vnitřně proměňuje, a ono ostatní vděčí tomuto vztahu za svou existenci a její možnosti.“¹⁹¹ Procesuální teologové vnímají Boha jako věčně existujícího, odmítají tedy pojetí nadčasového Bytí.

Pokud jde o procesuální pojetí času, tak i to vyplývá z principu prehenze. „Čas je pouze sled událostí. Hledat někde pod událostmi nějakou pravou podstatu času nebo skutečnosti je jednoduše minutím se cíle. Naše zkušenost je nevyhnutelně složena z tohoto sledu. Je to naše realita.“¹⁹²

Tím, že i Bůh je v procesuální teologii entitou, je i on, jako každá jiná entita, bipolární. Bůh je proto v jednom pólu „neměnný, původní, „primordiální“, v druhém je naopak stále v procesu proměny, neboť v něm v totalitě svých vztahů subjektivně zakouší veškerenstvo, aby na ně z potenci své primordiální přirozenosti tvořivě (a sebetvořivě) reagoval.“¹⁹³

Znamená to tedy, že čas je podle procesuálních teologů reálný pro lidi stejně, jako pro Boha. Přesto však Bůh vnímá čas odlišně. Prvním důvodem je to, že Bůh je věčný (což, jak jsme uvedli výše, neznamená nadčasový, ale to, že existoval stále a stále také existovat bude). Druhým důvodem je, že Boží vlastnosti jsou neměnné. „Je neměnným faktem, že Bůh je dokonale milující, že ví všechno, co je možné vědět, a že všechno ve své moci a síle dělá pro dobro.“¹⁹⁴

Bůh sdílí svoji zkušenost se vším v celém vesmíru, s každou událostí, s každou bytostí, a všechny tyto jevy jsou přítomny v jeho komplexní zkušenosti. Proto Bůh a vesmír jsou souvěčné. „Nikdy nebyl čas (nebo nadčasová věčnost),

¹⁹¹ MACEK, P. Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie, s. 49.

¹⁹² MESLE, R. C. *Process Theology: A Basic Introduction*. 1. vyd. St. Luis : Chalice Press, 1993, s. 48.

¹⁹³ MACEK, P. Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie, s. 51.

¹⁹⁴ MESLE, R. C. *Process Theology: A Basic Introduction*, s. 49.

kdy by Bůh kreativně nepracoval. Nikdy nebude čas (nebo nadčasová věčnost), kdy by Bůh přerušil své tvořivé jednání ve světě. Svět, podle toho, co víme, pravděpodobně vznikl i zanikne velkým třeskem, ale to je pouze jedna historie v nekonečné historii času.“¹⁹⁵

Důsledkem procesuální teologie tedy je pojetí Boha, který s lidmi putuje v čase. Z toho však vyplývá, že tento Bůh nezná budoucnost, protože ta ještě neexistuje. Procesuální teologie dělá podle zastánců klasického pohledu z Boha „vězně času – ovládaného časem stejně, jako jím jsme ovládaní i my, a putujícího časem s námi. Pokud máme brát vážně Boží imanentnost a transcendentnost, musíme ho vidět jednak působícího v čase, jednak jako přesahujícího náš čas.“¹⁹⁶

¹⁹⁵ MESLE, R. C. *Process Theology: A Basic Introduction*, s. 49.

¹⁹⁶ LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1. vyd. Návrat domů : Praha, 1996, s. 244-245.

2 Adventistický dialog s postmodernou na bázi Boží temporality

Poté, co jsme stručně prošli jednotlivé názory na vztah Boha a času, které v současné teologii zaznívají, se budeme zabývat přístupem filosofa a teologa, profesora adventistické Andrewsovy univerzity, Fernanda Canaleho. Nejdříve je ale třeba přiblížit, jak k tomuto tématu adventismus přistupoval v minulosti a jak ho chápe dnes, protože se jedná o klíčové téma ve vztahu k jeho dogmatickým výpovědím.

2.1 Adventistické chápání Boží věčnosti

Adventismus svoje pochopení Boží časovosti „teologicky zpracovává v adventistickém chápání nauky o nebeské svatyni“¹⁹⁷. Tato nauka předpokládá, že v nebesích existuje skutečná svatyně¹⁹⁸. Právě tuto skutečnou svatyni Hospodin ukázal Mojžíšovi a stala se vzorem pro pozdější židovský chrám. Z podobnosti obou svatyní vyplývá, že pokud na zemi ve svatyni sloužil kněz, případně velekněz, bylo to tak možné pouze proto, že tento kněz či velekněz sloužil i ve skutečné svatyni na nebi.

V současném adventismu se ale již navzdory přesvědčení o tom, že svatyně je skutečná a odráží realitu, objevuje i názor (zastávaný též Canalem), že se nejedná o nějakou budovu, stavbu či prostor, ale že je to „Bytí, Bůh. To znamená, že nemůžeme rozumět významu svatyně tak, že se soustředíme na budovu. Namísto toho bychom se měli soustředit na Bytí, které přebývá a vztahuje se k budově. Svatyně je „domov *bytí*“. Podle Písem Bůh přebýval ve Starozákonní svatyni (Ex 25,8). Skutečně přebýval v prostoročasovém stanu? Měli bychom tomuto výroku rozumět „teologicky“ jako symbolu či metafoře?

¹⁹⁷ JETELINA. B. *Adventismus mezi modernou a postmodernou*, s. 115.

¹⁹⁸ Například na základě doslovných výkladů textů Ž 11,4. nebo Zj 15,5.

Většina teologických škol odmítne, že Bůh skutečně přebýval v prostoru a čase. Toto odmítnutí vychází z přesvědčení, že Boží realita nemá čas ani prostor. Tento názor známe pod názvem nadčasový Bůh. Teologové všeobecně vztahují nadčasovost k „věčnosti“ jako Božímu atributu a nedokáží vyložit, jak nadčasovost podmiňuje Boží realitu a způsob, kterým on jedná.¹⁹⁹

Nauka o svatyni pak představuje „tři fáze Kristovy služby: (1) zástupnou oběť, (2) prostřednickou službu kněze, (3) závěrečný soud.“²⁰⁰ „První a druhá fáze je představena izraelskou obětní službou, kdy oběť beránka je obrazem na Kristovu zástupnou smrt na kříži (odpuštění, ospravedlnění), a služba kněze představuje Kristovu přímělnou službu v nebesích (posvěcení, neboli růst křesťanské zkušenosti).“²⁰¹ Závěrečný soud je pak dělen opět na tři části: (1) vyšetřující soud, (2) soud během tisíciletého království – milénia, (3) konečný rozsudek vynesený na konci tisíciletého království.²⁰²

Všechny tyto fáze mají své přesné místo v konkrétním čase a adventisté je mohou vypočítat díky výkladu proroctví, kdy jsou časové údaje v Bibli brány doslova podle tzv. prorockého klíče „den za rok“²⁰³. I když se žádný z prvních adventistů nezabýval detailním teologickým a filosofickým rozбором temporality a nadčasovosti, z adventistického přístupu ke svatyni a výkladu proroctví ohledně roku 1844²⁰⁴ je zřejmé, že Bůh existuje v čase. Když tedy v roce 1844 nenastal očekávaný konec světa, adventisté Millerův výklad přehodnotili ve smyslu,

¹⁹⁹ CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2006, roč. 17, č. 2, s. 46.

²⁰⁰ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1999, s. 373.

²⁰¹ JETELINA, B. *Adventismus mezi modernou a postmodernou*, s. 64.

²⁰² Viz *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*. s 376.

²⁰³ Jedná se o princip počítání prorockého času, kdy se den v apokalyptických proroctvích považuje za jeden prorocký rok. Více o tomto výkladovém principu viz PFANDL, G. The Year-Day Principle. Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists [online]. Berrien Springs, [cit. 21. června 2013]. Dostupné z WWW <http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/yearday%20principle.pdf>. Více o adventistickém přístupu k proroctví ohledně soudu, který navazuje na tzv. milleritské hnutí viz. JETELINA, B. *Adventismus mezi modernou a postmodernou*, s. 43–47.

²⁰⁴ William Miller došel studiem proroctví knihy Daniel, konkrétně potom verše Dn 8,14 k závěru, že v roce 1844 nastane konec světa, protože má dojít k tzv. očištění svatyně. Více např. viz GOLDSTEIN, C. *Rok 1844 jednoduše*. 1. vyd. Ostrava : JUPOS, 2002.

že časová událost je správná, avšak chyba je ve výkladu toho, co mělo nastat. V roce 1844 tak podle nich začala nová fáze Kristovy velekněžské služby v nebesích, kdy Ježíš vstoupil do svatyně svatých a začal ji očišťovat. Čas v nebesích je tedy pro adventisty stejným časem, jako je čas pozemský, je stejně tak měřitelný a Ježíšova služba se odehrává v jeho rámci, protože na jeho základě lze stanovit čas „nebeské“ události. Toto tvrzení je odvozeno z toho, že adventistický výklad prorocství Daniele 8. a 9. kapitoly dává do souvislosti s učením o nebeské svatyni Kristovo ukřižování a „vyšetřující soud“ v nebesích, tedy u obou těchto událostí musel uběhnout stejný čas v nebi i na zemi. Vzhledem k jasnému ovlivnění adventismu filosofií *common sense* Thomase Reida, a tedy i jeho pohledem na čas, to není překvapivé zjištění.

Toto velmi jednoduché vnímání vztahu Boha a času s sebou samozřejmě přináší celou řadu problémů, které jsme nastínili v předcházejících kapitolách, z nichž nejzávažnější vzhledem k prorocké orientaci adventismu je otázka, jak by Bůh existující v čase mohl znát budoucnost? Adventismus i vzhledem ke stále se zvyšující úrovni vzdělanosti západní společnosti a tedy i samotné církve, musel na tuto i další otázky nalézt odpovědi. Řešení, které navrhuje Fernando Canale, je tak snahou obhájit na odpovídající filosofické i teologické úrovni adventismus v postmoderním pluralitním světě (zejména západním). Vychází z jeho disertace *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*²⁰⁵, jejíž myšlenky pak Canale neustále rozpracovává a aplikuje na konkrétní podmínky Církve adventistů

²⁰⁵ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*. Berrien Springs, 1983. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser R. Dederen.

sedmého dne v odborných studiích v adventistickém teologickém tisku²⁰⁶. Jak jsem uvedl již v úvodu, Canaleho výchozí argumentace je spíše filosofická, byť paradoxně vedena za účelem filosofii z teologie vlastně vytěsnit, a proto se i podstatná část druhé části práce bude zabývat zejména filosofickými tématy. Vzhledem k tomu, že zastávám názor, že Canaleho pojetí je ve své podstatě totožné s filosofií Thomase Reida²⁰⁷, naznačím na některých místech v poznámkách pod čarou některé možné souvislosti.

2.2 Onto-theo-logická struktura rozumu

Úvodem je třeba předeslat, že Canale se celým svým dílem snaží vymezit proti tradičnímu pojetí teologie, a to jak římskokatolické, tak tradičně protestantské i evangelikální. Stejně tak se ale vymezuje i vůči odlišným teologickým proudům, které existují v rámci adventismu.

Teologie je podle něj intelektuální disciplína, která může být nazírána jako „*theo-logia* – to znamená reflexe (*logia*) Boha (*theos*)... přičemž *logia* je konstitutivní prvek teologie. Jinými slovy, bez *logia* není teologie. *Logia* jako konstitutivní prvek teologie je ve svém nejširším významu tím, co obvykle známe pod pojmem rozum. Zapojení rozumu v konstituování křesťanského myšlení

²⁰⁶ Kromě dále citovaných prací je to například CANALE, F. The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind: Part 1: The Assumed Compatibility of Adventism with Evangelical Theology and Ministerial Practices. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2010, roč. 21, č. 1–2. CANALE, F. The Emerging Church. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2011, roč. 22, č. 1. CANALE, F. Principles of Worship and Lithurgy. *Journal of the Adventist Theological Society*, 2009, roč. 20, č. 1–2. CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology? *Andrews University Seminary Studies*. 2006, roč. 44, č. 1. CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2004, roč. 15, č. 2. CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part II. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005, roč. 16, č. 1–2.

²⁰⁷ Protože se mi nepodařilo nalézt jediný odkaz, kde by se Canale na Reidovu filosofii odvolával nebo Reida citoval, obrátil jsem se na Fernanda Canaleho soukromým e-mailem s dotazem, jaký je jeho vztah k tomuto skotskému filosofovi. Odpověděl mi, že jeho práce nikdy nečetl, protože ho považuje pouze za jednoho z mnoha empiriků. Ale četl některé jiné *common sense* autory, s jejichž závěry mohl souhlasit, i když cítil, že to, co říkají, potřebuje hlubší vědecké zpracování. Tím mi moji domněnku o své blízkosti k filosofii *common sense* vlastně potvrdil.

a nauky (exegeze, krédo a dogmatika) bylo možno vysledovat již v rané historii křesťanské církve.“²⁰⁸

Otázkou podle Canaleho zůstává vzájemný vztah *logia* a *theos*. Zda tedy má být v teologii v souladu s tradiční perspektivou otázka pravdy záležitostí čistě *logia*, kdy tedy filosofie bude dávat kritéria pravdivosti a logiky, anebo je možné, aby v teologii byla *logia* posuzována ze strany *theos*. Katolicismus podle Canaleho uvažuje „v rámci získaném z křesťanské adaptace klasické Platónsko-Aristotelské teorie poznání“²⁰⁹. Protestantská ortodoxie pak je blízká tomistickému výkladu rozumu, zatímco liberální protestantismus jde jinou cestou na základě Kantovy kritiky rozumu²¹⁰.

Canale je též přesvědčen, že „teologie je schopna vytvořit kritiku svého užitého rozumu mimo tradiční filosofickou oblast. Tato idea znamená nutnost nezávislosti teologie na filosofii, která by pak mohla položit základ diskuse týkající se vztahů filosofie a teologie.“²¹¹ Rozum je „závislý na jiných proměnných a proto teologové potřebují zaručit, že jejich interpretace rozumu je v souladu s Písmem.“²¹² Chybná definice rozumu totiž nutně musí vést k teologickým nedorozuměním, protože jeho primární funkcí je podle Canaleho formulace smyslu.

Rozum potřebuje především objekt a subjekt – poznávajícího a poznávaného. Základním rámcem rozumu je tedy vztah objektu a subjektu. Ve své fenomenologické analýze rozumu Canale reflektuje názory Nicolaie

²⁰⁸ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 1.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 7.

²¹⁰ V tom, že liberální protestantská teologie je ovocem Kantovy filosofie se Canale shoduje s Nancey Murphy viz MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*. 1. vyd. Valley Forge : Trinity Press International, 1996, s. 5. Murphy ale také dodává, že Kantova filosofie je reakcí na Humovu skepsi a uvádí také, že fundamentalismus, kam lze zařadit i adventismus, je naopak ovocem filosofie Thomase Reida, který je vlastně jen jinou cestou reakce na Huma. To však Canale nezmiňuje.

²¹¹ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 8.

²¹² FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*. Berrien Springs, 2008, M.A. Thesis. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser D. Fortin, s. 10.

Hartmanna²¹³, podle něhož se objekt i subjekt poznání musí setkat, protože poznání je obsaženo v jejich vzájemném vztahu. „Je to základní vyjádření struktury rozumu, protože jakýkoliv závěr je možný pouze natolik, nakolik vychází a stojí na tomto vztahu.“²¹⁴ Subjekt a objekt jsou tak dvěma póly, které spojuje jejich vzájemný vztah, přičemž v tomto vztahu je subjekt kreativně aktivní a objekt komunikuje své vlastnosti subjektu. Strukturální vztah objektu a subjektu je pak zarámován ontologickým a epistemologickým rámcem²¹⁵.

Ontologický rámec vychází ze skutečnosti, že *myšlení* a *Bytí*²¹⁶ patří dohromady. „Struktura rozumu proto implikuje a zahrnuje ontologii jako pochopení *Bytí*.“²¹⁷ Nemůže tedy existovat žádný závěr rozumu bez ontologického rámce.

„Fenomenologická analýza také poukazuje na epistemologický rámec jako konstitutivní část struktury rozumu. Tento rámec vychází a stojí ve vztahu mezi subjektem a objektem na straně subjektu a činí možnými pochopení a závěry.“²¹⁸ Oba dva rámce tedy spolu existují společně, protože epistemologický rámec vychází z ontologického rámce, který však zase v sobě zahrnuje epistemologii. Proto pro vytváření závěrů je dle Canaleho důležitá jak ontologie, tak i epistemologie.

Tato vzájemná provázanost vede k tomu, že závěry existují pouze v epistemologickém a ontologickém rámci ve vztahu subjekt – objekt. To vede

²¹³ Canale se odkazuje na HARTMANN, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 5. vyd. Berlin : de Gruyter, 1965.

²¹⁴ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 28.

²¹⁵ „Reidovo standardní schéma procesu vnímání je toto: 1) materiální objekt nebo vlastnost produkuje fyzický podnět (*impression*) na naše tělo, nervy a mozek; 2) tento fyzický podnět způsobí počitek; 3) počitek navrhne koncepci a soud o materiálním objektu nebo vlastnosti, která původně vytvořila materiální podnět; a 4) dvojice koncepce a soudu je smyslovým vnímáním materiálního objektu nebo vlastnosti. (COPENHAVER, R. Thomas Reid's Philosophy of Mind: Consciousness and Intencionality in *Philosophy Compass* roč. 1, č. 3, 2006, s. 281.)

²¹⁶ Canale zdůvodňuje použití velkého počátečního písmena s tím, že odkazuje na samotný základ Bytí. V případě, že používá malé písmeno, má na mysli bytí ve všeobecném smyslu nebo konkrétní bytost (viz CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 35, pozn. 2).

²¹⁷ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 36.

²¹⁸ Tamtéž, s. 38.

k jednotě závěrů, které nemohou být izolovány, ale plynou v harmonii mezi dalšími částmi celku i mezi sebou navzájem. „Tomuto celku, kterému se tradičně říká metafyzika, Canale říká *systém*. Středem tohoto systému je pak koncept *theos*. Jenom skrze pojem „božství“ může být celek, totalita skutečnosti, vnímána jako jednota. *Theos* je jedno, stojící v opozici k mnohému; jedno, které sjednocuje mnohé.“²¹⁹ Tento *theos* pro Canaleho sice dává systému smysl, ale sám stojí mimo něho, Canale tedy není ani pantheistou ani panetheistou²²⁰.

„Canale souhlasí s tradičním Aristotelským pojmem, že *theos* je hraničním vyjádřením *ontos*, tedy Bytím. To znamená, že tedy koncept *theos* není nezávislý nebo absolutní.“²²¹ „*Theos* nemůže vytvářet konečný stav v hledání samotného základu smyslu, protože *theos* ... v sobě ukrývá theo-logia, konkrétně pochopení a interpretaci *theos*.... To, co jde jak za *ontos* tak *theos* v onto-theo-logické struktuře rozumu, je logos sám, který je subjektem zkoumání.“²²² Jinými slovy fenomenologicky je *logos* odkázaný na *ontos*. *Theos*, který by systému měl dávat směr, je ale krajním vyjádřením *ontos* a *ontos* je zpětně závislý na *logos*. Vše se tedy točí v kruhu. *Ontos*, *theos* i *logos* tak mohou být podle Canaleho nadále zkoumány nikoliv fenomenologickou analýzou, ale v oblasti základní ontologie, tedy zkoumáním samotného *Bytí*.

2.3 Koncept nadčasového Bytí

Protože Canale dospěl na základě fenomenologické analýzy rozumu k závěru, že jeho struktura sama o sobě nemůže poskytnout kognitivní základ pro

²¹⁹ FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 16.

²²⁰ Pokud Canaleho *theos* ale stojí mimo systém, měl by stát tedy určitým způsobem i mimo časový rámec systému. To si Canale uvědomuje tím, že (jak později ukážeme) hovoří o „analogičnosti“ Božího času. Ovšem adventistické pojetí svatyně, které jsme vysvětlili v předcházející kapitole, však pro takovouto analogičnost nedává prostor.

²²¹ FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 17.

²²² CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 51.

vyjádření smyslu, tak kritika rozumu „nesmí začít detailní analýzou samotné struktury, ale ... závisí na rozvoji obsahu *a priori* předpokladů potřebných ke konstituování částečných smyslů vyvstávajících ze vztahu mezi subjektem a objektem,“²²³ přičemž rozlišuje mezi relativním a absolutním *a priori*, kdy relativní závisí na absolutních předpokladech. „Absolutní předpoklady jsou „základem“ a „zdrojem“ smyslu v celém racionálním systému a tak stojí nad pochybnostmi, kritikou, verifikací a v tomto smyslu nejsou ani pravdivé ani falešné.“²²⁴

„Ontologický rámec může být interpretován (jak je tomu mimo jiné v tradiční metafyzice: zacházení s *bytím* jako s *bytím*) když se začne u prvotních předpokladů, které jsou minimálním poznáním, jež rozum potřebuje k pochopení *theos*. Poté, co je vybudován ontologický rámec, může být ustanoven i epistemologický rámec.“²²⁵ Prvotní předpoklady (aby byly srozumitelné) musí tedy platit jak pro ontologii tak pro epistemologii²²⁶.

Protože *theos* je Canalem chápán jako krajní vyjádření *ontos*, je *theos* jediným *Bytím*, které je skutečné a úplné. *Bytí* není pouhá entita nebo věc, ale existuje u všech entit a věcí. Proto jde realitu pochopit pouze skrze koncept *Bytí*, jež je právě oním *a priori* výchozím předpokladem. *Bytí* pak lze vnímat dvojím způsobem – jako nadčasové nebo temporální, jak se ostatně projevovalo v celé historii filosofie.

²²³ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 66.

²²⁴ Tamtéž, s. 61.

²²⁵ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, 2006, M.A. Thesis, Vrije Universiteit Amsterdam Faculty of Philosophy. Adviser H. Geertsema, s. 54.

²²⁶ Srov. například následující Reidův výrok: „Rozumu připisujeme dva úkoly nebo dva stupně. Prvním je posuzovat věci samozřejmě; druhým je vyvozovat závěry, které samozřejmě nejsou z těch, které takové jsou. První z nich je součástí, jedinou součástí *common sense*; a proto se shoduje s rozumem v jeho (tzn. *common sense*) celém rozsahu, a je pouze dalším jménem pro jednu značku nebo stupeň rozumu.“ (EIP VI, ii [425b]) Samozřejmě skutečnosti potom Reid definuje takto: „Ale jsou zde jiné skutečnosti, které nemohou být dříve pochopeny, dokud se jim neuvěří. Úsudek následuje po nutnosti jejich pochopení a obojí je tedy zároveň prací přírody a výsledkem našich jedinečných schopností. Není zde hledání důkazů, zvažování argumentů, skutečnosti nejsou dedukovány nebo odvozovány od druhých, mají světlo pravdy samy v sobě a není žádný důvod ho odvozovat z jiných.“ (EIP VI, iv [434a])

Canale pak ve své práci zmiňuje významné představitele chápání nadčasového *Bytí* – Parmenida, Platóna, Aristotela (v naší práci byly jejich myšlenky nastíněny v kapitole 1.2). Jako dalšího filosofa pak zmiňuje Immanuela Kanta. Kant podle něho „posunul klasické chápání rozumu z ontologického základu k epistemologickému transcendentnu.“²²⁷ Jeho epistemologie tedy již není založena v ontologii, ale transcendentně sama v sobě. Počínaje Kantem začala filosofie brát strukturu rozumu v jiném uspořádání, ale nikoliv jinak založenou, protože klasické nadčasové *Bytí* bylo nahrazeno moderním nadčasovým *logem*.“²²⁸ Tím, že Kant učinil *logos* nezávislým na *ontos*, pokračoval v návratu k subjektu, což je cesta, kterou započal Descartes. Čas je tak pro Kanta pouhou subjektivní skutečností. „Jestliže je čas v subjektu, pak v podstatě není ničím, protože není *věcí o sobě*. Pro Kanta, stejně jako pro Platóna, je *věc o sobě* mimo čas. Je tedy jasné, že *Bytí*, protože již není více objektem poznání, je chápáno jako nadčasové.“²²⁹

Tato interpretace nadčasového *Bytí* vedla k tomu, že vytvořila „příkop mezi *bytím* a *Bytím*, protože nesdílely tentýž časový rámec.“²³⁰ Stejný příkop podle Canaleho existuje i v platonské myšlenkové linii. „Pro Kanta není skutečný svět sférou *doxa* nebo názoru, ale sférou poznání. Avšak pravé poznání je stále vnímáno jako univerzální, exaktní a nutné, a má jasné rysy nadčasovosti. To může také být dáno tím, že Kant zastával klasický ideál objektivity, a proto byl vždy nucen tvrdit, že je zde skrze intuici aktuální vztah mezi kategoriemi myšlení a *věcí o sobě*. Poznání není navíc podle Kanta založeno na sensorické zkušenosti (látce), ale na *a priori* formě subjektu. Je to podobné chápání jako v klasické filosofii.“²³¹

²²⁷ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 96.

²²⁸ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 55.

²²⁹ FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 33.

²³⁰ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 56.

²³¹ FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 33–34.

„Kant také interpretuje čas z pohledu nadčasovosti jako formální dimenzi všech možných fenoménů. ... Čas v sobě nepatří k ontologickému rámci, ale k epistemologickému rámci. A v epistemologickém rámci je interpretován jako *bytí a priori*, to znamená že je chápán odděleně od skutečného světa jako *doxa*. Čas tak náleží do nadčasového světa tradice. Avšak nepřímým, že uvedl čas do epistemologického rámce, Kant dláždil cestu uvedení času i do ontologického rámce. To však skutečně učinil až Heidegger.“²³²

Jak ontologický, tak epistemologický rámec tedy pracují s atemporálním *theos*. Ontologie pro Kanta „již není objektem epistemologie. Základní funkcí epistemologie je převzetí fenomén. Fenomény nejsou abstraktní formy nebo zevšeobecněné objekty, ale individuální, konkrétní zástupci (vnímání) prostřednictvím smyslů. Canale dochází k závěru, že „původ smyslového poznání, ve své částečnosti, se zdá ukazovat možnost časových výchozích předpokladů.“²³³

Ještě dříve však, než začne reflektovat temporální pojetí *Bytí*, se Canale zabývá myšlenkami filosofa a psychiatra Karla Jasperse, který ve svém zkoumání rozlišoval mezi filosofickým a vědeckým poznáním. Za vědecké poznání považoval metodické poznání, „které se nám vnucuje jako jisté a všeobecně platné. Oproti tomu filosofie je „nevěděním“, nikoliv však pouhým, nýbrž sebe si vědomým nevěděním.“²³⁴

I na základě takto definovaného filosofického poznání proto Canale může dospět k závěru, že „jistota o existenci *Bytí* je nějakým způsobem možná skrze existenciální citlivost *bytí*: Subjekt je schopen „zaslechnout“ transcendenci nadčasovosti prostřednictvím „metafyzické zkušenosti“. Poznání *Bytí* zde jasně ztratilo svou objektivitu a základní nadčasová ontologie se stala

²³² CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 100, pozn. 3.

²³³ Tamtéž, s. 101, pozn. 4.

²³⁴ HAVELKA, M. Karl Jaspers: Život a dílo in JASPERS, K: *Šifry transcendence*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 27.

nekritizovatelnou.“²³⁵ Canale proto Jasperse považuje za „představitele klasického logos v post-Kantovské éře.“²³⁶

2.4 Koncept časového *Bytí*

Představitelem filosofického směru, který zastupuje temporální pojetí *Bytí*, je pro Canaleho zejména Martin Heidegger. V této souvislosti zmiňuje i jeho učitele Edmunda Husserla, který odmítl existenci *věci-o-sobě* a tak rozum začlenil do temporálního ontologického rámce²³⁷. Protože ale Canale upozorňuje, že je nemožné, aby jeho práce podala byť pouhý úvod do Heideggerova myšlení,²³⁸ tím méně je to pak možné v této práci. Smyslem následujících řádků proto není komentovat či vykládat Heideggerovo pochopení *Bytí*, ale popsat Canaleho pochopení a následnou aplikaci Heideggerových myšlenek, které se *Bytí* dotýkají.

„Heidegger odmítá celou karteziánskou tradici, navrhuje subjekt-objektovou diferenci a pro člověka striktně vymezuje termín *pobyt* (*Dasein*, doslova „bytí zde“). Cesta Heideggerovy fundamentální ontologie tak vede přes existenciální analytiku pobytu prostřednictvím fenomenologické metody zkoumání. Na rozdíl od Husserla v sobě Heideggerova metoda zahrnuje hermeneutický moment, kdy všichni již disponujeme jakýmsi vágním, předpojmovým porozuměním bytí, které zajišťuje východisko pro ontologii.“²³⁹

²³⁵ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 57.

²³⁶ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 104.

²³⁷ Fockner ale správně podotýká, že Canale nezmiňuje dřívější odmítnutí *věci-o-sobě* mezi německými idealisty, protože Kantův koncept kritizovali již Schulze a Fichte (viz FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 35, pozn. 86).

²³⁸ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 122, pozn. 2. Komplexnější popis Heideggerovy filosofie viz FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*, 1. vyd. Praha : Academia, 2008. POLT, R. *Heidegger An Introduction*. 1. vyd. Ithaca : Cornell University Press, 1999. CUIGNON, Ch. B. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge university Press, 1993a.

²³⁹ VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie, s. 23–24.

Canale dochází k závěru, že Heidegger takto nově představuje „Herakleitovu alternativu, že *bytí* je časové“²⁴⁰. *Dasein* je člověku „uloženo jako úkol, kterého se musí chopit ... Heidegger vykládá fenomén světa v souvislosti s naší praktickou činností, kdy věci nejsou bezobsažnými předměty, ale obvykle nabízejí určitou funkčnost, jsou nám po ruce, k něčemu slouží.“²⁴¹ *Dasein* ale přináší důsledky pro poznání, protože naše současné vnímání světa je podmíněno naší minulou existencí, ale je také otevřeno k budoucnosti²⁴². To, jak se člověk vztahuje k sobě samému, pak Heidegger zahrnuje pod pojem *starost*. Tak pak v sobě zachycuje tři významné momenty: *existencialitu*, *fakticitu* a *upadlost*, a „představuje trojjedinný apriorně ontologický strukturální celek, který je současně základní strukturou pobytu.“²⁴³ Jednotlivé časové extáze (minulost, současnost a přítomnost) jsou sice jednotným celkem, ale „privilegovanou extází je budoucnost. A to právě z důvodu předběhu pobytu ke své nejvlastnější možnosti, jíž je naprostá nemožnost sebe sama – smrt. V bývale-zpřítomňující budoucnosti (časovosti) je hlavní důraz kladen na budoucnost, poněvadž odkrývá pobytu jeho konečnost a pobyt tak vždy existuje konečně, zkonečňuje naše „moci být“ a umožňuje odhalení celku *starosti* vůbec.“²⁴⁴

Pro Heideggera jsou *bytí* a čas „ve vzájemném vztahu, a to takovém, že jedno je vymezeno druhým: Bez *bytí* by nebyl čas tím, čím je a naopak bez času by nebylo tím, čím je *bytí*. Oba jsou temporálními konstitutivy náhlosti s tím rozdílem, že *bytí* odhaluje jako stálost ukazování se (pomíjivého) a čas jako stálost pomíjení (ukazujícího se).“²⁴⁵

²⁴⁰ CANALE, F. The Quest for the Biblical Ontological Ground of Christian Theology. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005. roč. 16, č. 1-2, s. 13-14. (Protože Herakleitos stojí na počátku a Heidegger na konci procesu vývoje tohoto filosofického myšlení, je jasné, že mezi jejich chápáním podle Canaleho existují rozdíly a nejedná se tedy o totožný koncept.)

²⁴¹ VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie, s. 24.

²⁴² „Bývalost vychází z budoucnosti, tak totiž, že bývalá budoucnost (lépe: jsouc bývalá) uvolňuje ze sebe přítomnost. Tento fenomén, jednotný jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost, nazýváme časovostí.“ (HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikomenh, 2002, s. 326.)

²⁴³ VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie, s. 24.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 26.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 31–32, (zvýraznění vlastní).

Canale má ale k Heideggerově pojetí časovosti jako výchozího předpokladu dvě námitky. První spočívá v tom, že „při interpretaci historického vývoje Heidegger sklouzává k nadčasové epistemologii, protože pro skutečně temporální základ *Bytí* není nutná žádná historická nutnost“²⁴⁶. Druhá námitka pak směřuje k tomu, že Heidegger vidí jenom jednu možnou dimenzionalitu – čas, což ho vede k závěru, že Parmenides hrál klíčovou roli při pokládání základů metafyziky. „Canale samozřejmě na základě své studie, která ukazuje relativitu jako výchozí předpoklad, tento pohled odmítá.“²⁴⁷

Canale se dále zaměřuje na důsledky Heideggerovy ontologie pro epistemologii. Bytí viděno v temporálním epistemologickém rámci je historické, tedy proměnlivé, což má dopad pro poznání. „Klasický nadčasový epistemologický rámec nemůže pochopit temporální realitu temporálně a historicky. Jediným způsobem je zamrazit jak objekt, tak subjekt do statického vztahu, který je koncipován jako „ideál“ nebo „pravda“. Objektivita a exaktnost dostává smysl v kontextu tohoto zamrznutí plynutí času do statického vztahu. Temporální epistemologický rámec chápe subjekt a objekt v pohybu a změně a rozvíjí struktury a procesy k pochopení závěru jako rozvíjející se a měnící. V tomto kontextu je konečné chápání objektivity a exaktnosti rozdílné.“²⁴⁸ Canale hovoří o tzv. temporálním *logos*, který je dle něj novým prvkem ve filosofii. Hovoří tedy o tzv. temporální objektivitě. Tato nová temporální objektivita není definována jediným autorem, ale její vnímání dle Canaleho vedle Husserla a Heideggera ovlivnili ještě Merleau-Ponty a Wittgenstein. Novost temporálního *logos* se projevuje tím, že působí v proudu času.

„V terminologii temporální dimensionalit je nejdříve formulován, konstituován, pochopen a až teprve potom vyjádřen názor. Tedy je formován

²⁴⁶ FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 39–40.

²⁴⁷ Tamtéž. s. 40. Více viz CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 125, pozn. 5.

²⁴⁸ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 136, pozn. 1.

v pre-teoretické, pre-predikativní či pre-lingvistické úrovni poznání. To je úroveň skutečného, konkrétního, holistického, komplexního, dynamického, historického životního světa (*Lebenswelt*).²⁴⁹

Abstrakce pak v nadčasovém *logos* základně spočívá v diskontinuitě k *Lebenswelt*, zatímco temporální *logos* je s ní v kontinuitě. V obou případech se jedná o redukci, ale každá je dosahována jiným způsobem. „V nadčasovém *logos* je redukce dosaženou negací *Lebenswelt*. Abstrakce znamená tedy víc, než *Lebenswelt*. V temporálním *logos* závisí redukce na faktu, že přirozenost a bohatství *Lebenswelt* nemůže být vyjádřeno v konečné absolutní formě nějakého jednotlivého predikátu nebo úsudku. Zde je tedy abstrakce méně než *Lebenswelt*.“²⁵⁰ Podle Canelho tedy pak *a priori* kategorie myšlení nejsou reinterpretovány, jako kdyby pocházely ne z nadčasovosti, ale z minulých zkušeností a aktů a poznávání.²⁵¹

Největším problémem ve vztahu k temporální epistemologii je skutečnost, že z lidské pozice nemůže být dosaženo shody v názorech. Jednotu proto musí přinášet *theos*, ovšem podle Caneleho *theos* osvobozený od předpokladů nadčasovosti. „Ten by však mohl být integrovaný pouze poté, co filosofové vybudují minimálně základní onto-logickou strukturu rozumu, která jim umožní „slyšet Boží hlas“.“²⁵²

Bytí tedy může být podle Canaleho pochopeno tehdy, pokud je zřejmý jeho vlastní obsah, jenž je základem *Bytí*. Canale jako adventista, tedy člen církve s fundamentalistickými důrazy, hledá biblické pojetí základů *Bytí*. „Ačkoliv Bible systematicky nerozvíjí teorii *Bytí* a nedává nám explicitní interpretaci rámce rozumu, Bible jako racionální skutečnost (jako vyjádření smysluplných slov) musí strukturálně viděno obsahovat interpretaci dimenzionality rozumu. Znamená to,

²⁴⁹ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 134.

²⁵⁰ Tamtéž.

²⁵¹ Viz tamtéž, s. 138.

²⁵² FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*, s. 42.

že nikdo nemůže pomocí fenomenologické analýzy biblické epistemologické a ontologické teorie (protože neexistují) objevit dimenzionalitu rozumu, ale může je objevit prostřednictvím pasáží, kde biblický pisatel popisuje prostým způsobem *Bytí*.²⁵³ Canale proto analyzuje biblický text Ex 3,1 – 4,17 a Ex 6,2–7.

Vzhledem k tomu, že Canaleho exegeze je velmi podrobná, využijeme toho, že ve svých pracích její závěry sumarizovali Oliver Glanz a Steve Fockner. V Ex 3,2 vychází podle Canaleho Boží ontická přítomnost z Božího sebezjevení. „Biblické verbální vyjádření ukazuje, že zde není žádný ontologický příkop mezi Božím *Bytím* a tím, jaká je jeho podoba. Proto zjevení JHVH je JHVH sám. Bytí je zde identifikováno tím, jaká je Boží podoba, a není zde nic za nebo pod touto Boží podobou.“²⁵⁴ Podle Canaleho Bůh může být nějak vykládán jen tehdy, když se zjevuje nebo je přítomen. V biblickém myšlení tedy pojetí ontologie vychází z pojetí Boha a ten se zjevuje takový, jaký ve skutečnosti je. Protože se ukazuje Mojžíšovi v konkrétním čase, musí stejně jako Mojžíš v tomto čase existovat. Teologický rozum proto musí pracovat s temporálním ontologickým rámcem.

Glanz však upozorňuje na skutečnost, že Canale samozřejmě vnímá, že situace je mnohem složitější. Nepředpokládá tedy, že Bůh sám je totožný s hořícím keřem, ale že hořící keř je projevem Boží přítomnosti, nikoliv přítomností samotnou. Boží přítomnost je trvale se sebezjevující a dynamická a je otevřená všem třem časovým extázím: „Otevřenost minulosti je obsažena v myšlence „Bůh otců“. Otevřenost přítomnosti přichází skrze „JSEM, KTERÝ JSEM, která ukazuje Boží přítomnost v blízkosti jeho utlačovaného lidu. A otevřenost budoucnosti je jasně vyjádřena prostřednictvím myšlenky „jím si mě budou připomínat od pokolení do pokolení“. „Extenze“²⁵⁵ ukazuje na skutečnost,

²⁵³ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 58.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 59.

²⁵⁵ Glanz používá výraz „extenze“ a „extáze“ jako synonyma. (Srov. GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 59.)

že *Bytí*, jak je založeno v temporální dimenzionalitě, nemůže být ustrnulé a redukované na koncept statické reality.“²⁵⁶

Glanz si však všímá i toho, že takto by koncept Boha byl podmíněn pojetím ontologie. Pochopení ontologie by tak bylo důležitější než Bůh sám. Ovšem protože podle Canaleho je struktura rozumu logická, nikoliv ontická, *Bytí* dále nemůže být chápáno jako „původce ontické reality“²⁵⁷ a je třeba také akceptovat, že ontologie určuje teologii. „Proto ontické *bytí* Boží není založeno na základní ontologii v tom smyslu, že by ta by později „vytvořila“ Boha, ale naopak ta později dovoluje koncepci Boha.... Ontická nezávislost Boží reality je hlavním zdrojem zjevení základní ontologie. To znamená, že Bůh sám zjevuje temporální dimenzionalitu svého *Bytí*, ze které může lidský rozum generovat poznání Boha. Navíc základní ontologie pouze determinuje hraniční možné principy charakterizující realitu lidského rozumu potřebného k přijetí řádu chápání veškeré reality. Chápání *Bytí* je prvotní předpoklad operací rozumu, tzn. nutnosti první charakteristiky, podmínky našeho chápání toho, co je skutečné.“²⁵⁸

Jestliže Canaleho exegeze Ex 3. kapitoly se soustředila na to, kým je Bůh, tedy na otázky ontologie, pak v exegezi Ex 6. kapitoly se soustředí na to, jak poznat Boha, tedy na téma epistemologie, konkrétně pak vykládá text Ex 6,3. Boží jméno tak nejen určuje kým Bůh je (Ex 3,14), ale také jak je možné Boha poznat. Boží jméno je proto spojnicí mezi ontologií a epistemologií. Canale z toho usuzuje, že tato vnitřní jednota daná Božím jménem znamená, že jak epistemologický tak ontologický rámec jsou zakotveny v temporální dimenzionalitě *Bytí*. Epistemologický rámec je tedy odvozen ze setkávání s Božím zjevením, které proběhlo v minulosti. A stejně tak jako ontologický rámec, i on probíhá v procesu minulost – přítomnost – budoucnost. Historie je místem, odkud vychází, a budoucnost je bodem, kam směřuje, protože v budoucnosti dojde

²⁵⁶ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*, s. 344, pozn. 2.

²⁵⁷ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 61.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 62.

k plnému poznání toho, co je nyní poznáním částečným. Poznání tedy vychází z minulosti, realizuje se v přítomnosti a směřuje do budoucnosti. Absolutní poznání by tedy logicky mělo být v budoucnosti.

Canale v této souvislosti ukazuje na důležitost proroctví, které podle něj podtrhuje temporální charakter *Bytí*, přičemž se opět vrací k pojmu abstrakce. „Slova zaslíbení nebo proroctví jsou abstraktní slova, která vycházejí z podstatného subjektu (Boha) a přichází z jeho budoucího rozvoje²⁵⁹. V tomto smyslu kognitivní proces vždy zápasí s tím, co ještě není historie, t.j. abstrakcí, ne protože je to nadčasové, ale protože budoucí temporální extáze se musí stát historickou ve smyslu dosažení pravého poznání. V biblickém myšlení není abstrakce koncem nebo cílem myšlení, ale nutností dojít k plnému pochopení podstatného subjektu.“²⁶⁰ Pravda je tedy dosažena v okamžiku, kdy se abstrakce stává historickou skutečností.

²⁵⁹ Jak tento „budoucí rozvoj“, respektive jeho poznání Bohem uvést do souvislosti s temporálním pojetím Boha, když spíše nasvědčuje konceptu nadčasového Boha, však Canale neupřesňuje.

²⁶⁰ GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, s. 65.

2.5 Temporalita dle Canaleho jako adventistické východisko pro dialog s postmodernou

Protože adventismus je církví typicky modernistickou²⁶¹, je třeba, aby v situaci postmoderny²⁶² našel *modus operandi*, kterým bude schopen argumentovat a v diskusi s důrazy postmoderny obstát²⁶³. Canale je ve svém přístupu vycházejícím z jeho výše popsané kritiky teologického rozumu radikální a je přesvědčen, že postmodernu lze překonat „postmoderním způsobem“²⁶⁴.

Canalemu jde ale v první řadě o obhájení adventistických dogmat²⁶⁵. Protože ve vztahu k Písmu zastává v adventismu akcentovaný princip *sola-tota-*

²⁶¹ Viz doložení tohoto tvrzení in JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 37–87.

²⁶² Definování postmoderny zdaleka přesahuje rozsah této práce. V principu je možné říct že „epistemologicky představuje odmítnutí osvícenecké touhy po „objektivním poznání“ a s tím souvisejícího fundacionalismu.“ (JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 89.) Tato definice vychází z filosofie, ovšem projevy postmoderny sledujeme například v sociologii, historiografii, umění, teologii a vlastně ve všech oblastech života. Charakteristiky postmoderního myšlení, které jsou důležité pro dialog s adventismem, tak zmíním v průběhu této kapitoly. Pro hlubší pochopení vztahu křesťanství a postmoderny pak viz např.: VANHOZER, K. J. (editor) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. ODEN, T. *After Modernity ... What? Agenda for Theology*. 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992. GRENZ, S. J. *A Primer on Postmodernism*. 1. vyd. Grand Rapids : Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1996. FRANKE, J. R. GRENZ S. J. *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 2001. ERICKSON, M. F. *Postmodernizing the Faith*. 1. vyd. Grand Rapids : Baker Books, 1998. HALL, C. A. TANNER, K. (editors) *Ancient and Postmodern Christianity: Paleo-orthodoxy in the 21st Century, Essays in Honor of Thomas Oden*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2002. LAKELAND, P. *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*. 1. vyd. Minneapolis : Fortress, 1997. GEIVETT, D. *Is God a Story: Postmodernity and the Task of Theology*. In PENNER, M. (editor) *Christianity and the Postmodern Turn*, 1. vyd. Grand Rapids, USA : Brazos Press, 2005. JONES, K. *The Formal Foundation: Toward an Evangelical Epistemology in the Postmodern Context, in The Challenge of Postmodernity: An Evangelical Engagement*, (ed. David S. Dockery) 1. vyd. Grand Rapids : Baker, 1995.

²⁶³ Na situaci postmoderny v rámci adventismu převládá pragmatická reakce zabývající se zejména způsoby misijního oslovení postmoderní společnosti klasickým adventistickým poselstvím, aniž by docházelo k jeho jakékoliv hlubší reflexi. (Srov. např. PUJIC, M. *The Missionary 3rd Millennium A.D. Handbook*. 2. vyd. Walford : Lifedevelopment.info, 2007 nebo PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2005.)

²⁶⁴ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 117.

²⁶⁵ Svědčí o tom vyjádření, která preferují adventismus jako jediný správný pohled na svět a ostatní teologické názory vnímají nepřátelsky: „Rozdíly v hermeneutických předpokladech generují nekompatibilní teologické komunity, které mají navzájem neslučitelné způsoby bohoslužeb, práce a křesťanského životního stylu. Tato situace ohrožuje jednotu, poslání a budoucnost adventismu. Může adventismus jako celosvětová církev přežít, když bude útočištěm nekompatibilní teologie? Může přežít dům rozdělený sám v sobě? (CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III*, s. 66.)

*prima Scriptura*²⁶⁶, je jeho cílem odvodit makro-hermeneutické předpoklady z Písma a ukázat, že je možné tyto předpoklady sladit s naukou o svatyni, tedy s adventistickým chápáním Boží temporality. Zároveň ale potřebuje zdůvodnit, že jeho makro-hermeneutická východiska jsou filosoficky relevantní a že v čase postmoderny ob stojí i z hlediska vědecké reflexe²⁶⁷. Adventismus vymezuje proti teologické tradici i proti evangelikální teologii²⁶⁸ a hledá podporu v současné filosofii, kdy navazuje a teologicky rozvíjí své výše uvedené závěry ohledně kritiky teologického rozumu.

Aby dosáhl svého cíle, Canale vytyčuje tento postup: „(1) Zdůraznit hermeneutickou úlohu filosofie v křesťanské teologii, (2) stanovit vědeckou oblast, ve které by mohli teologové identifikovat, kritizovat, interpretovat a formulovat filosofické a vědecké podmínky teologické metody, interpretace a konstrukce, (3) určit hermeneutické principy křesťanské teologie, (4) vyzvat k jejich biblické interpretaci, (5) doložit, že teologický pluralismus vychází z různých interpretací hermeneutických východisek teologie, (6) stručně popsat hermeneutické souvislosti temporálního chápání Boží reality, jak je představena v Písmu, (8) vyložit kontext, ve kterém nauka o svatyni působí jako hermeneutická vize, (9) doložit, že nauka o svatyni a smlouvě se vzájemně vysvětlují a spolupracují jako hermeneutická vize, (10) doložit, že postmoderna otevírá dveře vědeckému přijetí biblického přístupu k teologické hermeneutice., (11) popsat povahu teologického pluralismu v adventismu, (12) navrhnout cestu

²⁶⁶ „Pojem označuje že (1) veškeré (*tota*) Písmo je božím zjevením, které (2) stojí jedinečně a samostatně (*sola*) jako standard pro správné čtení Písma a (3) stojí jako první (*prima*) mezi jinými zjevením.” (HANNA M. F. *The Cosmic Christ of Scripture: How to Read God's Three Books : Comparing Biblical Perspectives with the Writings of Ellen White*. 1. vyd. Berrien Springs : Cosmic Christ Connection, 2006, s. 19.)

²⁶⁷ „Můžeme naše přesvědčení vědecky obhájit?“ (CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III*, s. 37.)

²⁶⁸ Jeho přesvědčení o možnosti poznávání „absolutní pravdy” ho vede k vymezování se například proti Stanley Granzovi, kdy tvrdí, že „Ani postmoderní interpretace lidského poznání, ani sociální dynamika společenství víry nemohou podpořit požadavek absolutní teologické pravdy.” (CANALE, F. *Absolute Theological Truth in Postmodern Times*. *Andrews University Seminary Studies*, 2007, roč. 45, č. 1, s. 99.)

k překonání teologického pluralismu v adventistické teologii a (13) zdůraznit důležitost biblicky založeného teologického myšlení v čase postmoderny.²⁶⁹

Canale si je dobře vědom toho, že není možné jednoduše odmítnout filosofii jako takovou²⁷⁰. Na druhou stranu však také ví, že rozdílná filosofická východiska produkují rozdílné teologické závěry, což je pro něj, jako stoupence názoru, že existuje jediná, byť stále se vyvíjející pravda, nepřijatelné. Proto chce filosofická východiska odvozovat z principu *sola-tota-prima Scriptura*. Protože Canale zastává názor, že Bůh existuje v čase, odmítá Boží nadčasovost s poukazem na to, že nadčasový Bůh by nemohl reálně přebývat ve starozákonní svatyni²⁷¹: stejně tak podle něj není možné, aby Bůh byl zároveň v čase a zároveň nadčasový²⁷². Teolog, který akceptuje Boží nadčasovost, stojí na základech „Platónovy dualistické kosmologie“²⁷³. Znamená to, že pro něj existují dva póly – Boží nadčasový a náš temporální. „Plný obraz ontologického dualismu, který zastávají křesťanští teologové, předpokládá, že zahrnuje mnohem známější ontologický dualismus těla a duše. Proto nadčasové chápání ontologie nevede pouze ke kosmologické dichotomii mezi nebeskými a historickými reáliemi, ale také k antropologickému dualismu mezi duší a tělem. Tento ontologický dualismus nalezneme pevně zakotven ve spisech Augustinových a Akvinského. Římskokatoličtí a protestantští teologové ve svých spisech z těchto ontologických základů vycházejí.“²⁷⁴

Canale se vymezuje proti postojům, které jsme popsali v první části. Konkrétně zmiňuje Alana Padgetta, Williama Craiga i procesuální filosofii a jako hlavní argument svého nesouhlasu uvádí, že tato stanoviska „neodpovídají biblickému chápání božské skutečnosti“²⁷⁵. Zároveň ale jmenuje i Oscara

²⁶⁹ CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 37.

²⁷⁰ „Adventismus se nemůže rozhodnout nepoužívat filosofické myšlenky.“ (Tamtéž. s. 38.)

²⁷¹ Tamtéž, s. 46.

²⁷² Srov. tamtéž, s. 47–51.

²⁷³ Tamtéž, s. 48.

²⁷⁴ CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III s. 49.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 51.

Cullmana a zejména Nicholase Wolterstorffa, jejichž názory ohledně Boží temporality odvozené z Písma souzní s Canaleho názory. Temporální vnímání *Bytí* v adventistické eschatologii pak Canaleho přivádí k závěru, že eschatologickým naplněním při druhém příchodu Krista bude věčný život na tzv. „nové zemi“, tedy na místě v reálném prostoru a čase, nikoliv věčnost, kde již nebude času²⁷⁶.

Boží časovost však pro Canaleho neznamena, že by Bůh byl limitován časem stejně jako my. Bůh může prožívat plnost času. A proto není možné Boží temporalitu vnímat na základě klasických makro-hermeneutických principů, na základě filosofických či vědeckých studií nebo ji identifikovat s lidskou temporalitou. Naše chápání Boží temporality může být bezpečné pouze hleděním na Boží *bytí* jak je zjevováno na stránkách Písma.²⁷⁷

Canale jde dokonce ve svém hodnocení tak daleko, že je přesvědčen, že „změna hermeneutických principů z nadčasového do temporálního chápání ontologie je nejradikálnější změnou hermeneutického paradigmatu v historii křesťanské teologie. Tento posun vyžaduje kritické hodnocení doktrinní tradice. Jinými slovy, systematická teologie musí začít se systematickou dekonstrukcí již stanovených doktrín, protože dřívější teologové je konstruovali na základě nebiblických hermeneutických vizí.“²⁷⁸

Jestliže podnikneme Canalem navrhovanou dekonstrukci klasické teologie, pak jsme „postavili naše ontologické, epistemologické a hermeneutické makro-hermeneutické předporozumění nikoliv na rozumu, ale na Písmu, a postmodernu jsme překonali postmoderním způsobem.“²⁷⁹ Nově chápaná objektivita z horizontu temporality odmítá nekorektní obhajobu relativismu (která je podle Canaleho vlastní modelem nadčasovosti). Ta totiž považuje různost názorů za něco

²⁷⁶ „Adventistická eschatologie akceptuje historickou realitu nové země. To konkrétně znamená, že na nové zemi bude skutečný prostor a čas.“ (CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 55.)

²⁷⁷ CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology?, s. 122. (To však, jak jsem uvedl výše, není v souladu s čistě temporálním pojetím Boha, které vyplývá z adventistického výkladu nauky o nebeské svatyni.)

²⁷⁸ CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 52.

²⁷⁹ CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology?, s. 118.

normálního, považuje ji za důsledek lidské přirozenosti stvořené takto Bohem, zatímco podle Canaleho je tato fragmentace důsledkem hříchu nebo intelektuálního omylu.²⁸⁰

Navzdory tomu je Canale přesvědčen, že adventismus je schopen adekvátně na postmodernu reagovat a dokonce obstát v současném vědeckém světě. Toto svoje tvrzení zdůvodňuje také „postmoderně”: Adventismus může v postmoderně obstát proto, že postmoderna uznává více pravd, zatímco moderna vyznávala pouze jednu pravdu, a tak se adventistické pojetí může stát pro ostatní rovnocenným hermeneutickým přístupem.²⁸¹

2.6 Diskuse Canaleho přístupu

Canaleho práce je velmi obsažná, jeho spisy reflektují velkou šíři filosofických a teologických děl a obsahují množství odkazů a diskusí dílčích filosofických a teologických problémů, z nichž na některé jsme částečně poukázali v předcházejících kapitolách v poznámkách pod čarou. I když svoje postoje od osmdesátých let minulého století, kdy obhájil disertační práci, stále upřesňuje a dopracovává a své názory zpřesňuje a aplikuje, přesto v nich lze nalézt jistou vnitřní nekonzistenci. Otázky, které se k jeho teoriím nabízejí, je tak nutno klást na několika rovinách, teologické, filosofické a prakticko-teologické.

První teologická námitka spočívá v tom, že i když Canaleho fenomenologická analýza rozumu logicky vede ke zkoumání *Bytí* a stejně tak logický je i další Canaleho postup na základě Heideggerova *Dasein*, nutně se nabízí otázka, zda takto na této zemi (byť v Bibli) zjevené *Bytí* skutečně postihuje úplnou plnost *Bytí*, plnost Boha? Ve smyslu, že Bůh se sám zjevuje, nevyužívá prostředníka, se dá souhlasit s výše uvedeným, že „zde není žádný

²⁸⁰ CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology?, s. 118.

²⁸¹ Srov. CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 72–73.

ontologický příkop mezi Božím bytím a tím, jaká je jeho podoba. Proto zjevení JHVH je JHVH sám. *Bytí* je zde identifikováno tím, jaká je Boží podoba a není zde nic za nebo pod touto Boží podobou.²⁸² Ovšem pokud jde o Boží „podobu“, chce Canale opravdu říct, že to, jak se Bůh zjevil Mojžíšovi, je plné Boží zjevení? I kdybychom odmítli na základě Rahnerova grundaxiomu²⁸³ dělení na imanentní a ekonomickou Trojici, tak je toto Canaleho tvrzení a to, že Bůh podle něho existuje ve stejném čase, jako Mojžíš v rozporu s jiným jeho výrokem, že jen Bůh může prožívat plnost času a že nelze naši temporalitu srovnávat s tou Boží, protože je analogická. Tedy *Bytí* Boží (a to i v souvislosti s jeho temporalitou) je i pro Canaleho vyšší a přesahující to, jak se zjevuje zde na zemi.

Druhá teologická námitka je proti Canaleho argumentaci, že Bůh nemůže současně přebývat v čase i mimo čas²⁸⁴. Jeho stanovisko vychází z předpokladu Boží temporality, který je doložen jen exegezí dvou textů (Ex 3. a 6. kapitola). I když samotná exegeze se zdá korektní, nutně se nabízí otázka, proč jsou vybrány zrovna tyto dva texty a ne texty, které vypovídají o Boží nadčasovosti? A je korektní dokládat celkové pojetí tzv. biblické filosofie pouze na základě exegeze dvou textů? S také již výše zmíněným odkazem na Helma, který konstatuje, že Bible nám nedává dostatek podkladů k tomu, abychom pouze na jejím základě dokázali stanovit vztah Boha a času²⁸⁵, se domnívám, že nikoliv. Zdá se, že Canaleho cílem je ve skutečnosti obhájit důrazy a výpovědi adventismu v postmoderní době, zejména princip *sola-tota-prima Scriptura*, nauku o svatyni a historizující přístup k výkladu proroctví, a tomu podřizuje důsledky svého filosofického a teologického bádání.

²⁸² CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 59.

²⁸³ „Ekonomická Trojice je imanentní Trojicí a imanentní Trojice je ekonomickou Trojicí.” (RAHNER, K. *The Trinity*. 3. vyd. London : Continuum, 2001, s. 22.)

²⁸⁴ Stejně stanovisko zastávají například i Paul Helm nebo William Craig, i když na základě jiné argumentace než Canale. Svoje přesvědčení o možnosti toho, aby Bůh byl zároveň v čase i nad ním opírám o pojetí Karla Bartha, o kterém pojednám až ve třetí části práce. Moje polemika v této kapitole se tak týká Canaleho argumentace *sola-tota-prima-Scriptura*, nikoliv samotného tvrzení.

²⁸⁵ HELM, P. *Eternal God* s. 6.

Třetí teologická námitka se týká christologie, konkrétně věčné preexistence Božího Syna. Není úplně jasné, jak sloučit temporálního Boha existujícího v proudu času²⁸⁶ se zplozením Božího syna ve věčnosti. Toto téma je pak aktuální i vzhledem k adventistické ariánské a semiariánské minulosti²⁸⁷.

Pokud se nyní zaměříme na oblast filosofie, zjistíme, že Canaleho pojetí temporálního *Bytí* je v mnohém blízké pohledu Thomase Reida, jehož filosofie *common sense* adventismus výrazně ovlivnila.²⁸⁸ Je to ve skutečnosti Reidova filosofie, která přinesla do adventismu temporální pojetí Boha. Je to také Reidova filosofie, která byla pro Williama Millera a jeho adventistické následovníky hermeneutickým klíčem k Bibli. Canale se s Reidovou filosofií *common sense*, a zejména s adventistickými pionýry poloviny 19. století ovlivněnými vědeckou metodologií Francise Bacona, shoduje v tom, že je možné hermeneutiku osvobodit od filosofických předpokladů a nastolit hermeneutickou nezávislost na filosofii.²⁸⁹ Problém však je, že Canale ke své snaze očistit hermeneutiku od filosofie používá filosofické postupy – fenomenologickou analýzu Edmunda Husserla – a vychází z Heideggerovy filosofie. Tím svoji snahu o „biblickou“ nezávislost na filosofii vlastně sám popírá.

Dalším (spíše filosofickým než teologickým) problémem je pak samotná Boží (výhradní) existence v čase. Procesuální teologie je v tomto smyslu důsledná, když tvrdí, že Bůh existující v čase nemůže znát budoucnost, která neexistuje. Adventismus se s ní tak pouze shoduje v tvrzení, že Bůh a svět

²⁸⁶ Odmítám zde opět Canaleho odkaz na analogičnost Božího času.

²⁸⁷ Srov. např. FORTIN, D. God, the Trinity, and Adventism: An Introduction to the Issues. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2006, roč. 17, č. 1, s. 4–10. BURT, M. D. The Trinity in Seventh-day Adventist history. *Ministry*. 2009, roč. 81, č. 2. nebo WHIDDEN, W. MOON, J. REEVE, J. W. *The Trinity*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 2002.

²⁸⁸ Dokonce bych se odvážil mezi pojetí vztahu Boha a času Thomase Reida a Fernanda Canaleho položit rovnítko. Pro oba dva je Bůh temporálním bytím bez počátku a bez konce, a oba dva odmítají pojetí Boží nadčasovosti.

²⁸⁹ Viz CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 55–56.

se navzájem ovlivňují.²⁹⁰ Canaleho již několikrát zmíněný únik z problému s poukazem na analogičnost Božího času a na jiné pojetí abstrakce pak není důsledným řešením, ale pouze umožňuje uplatňovat důsledky Boží časovosti selektivně tak, aby nebyly ohroženy adventistické dogmatické výpovědi.²⁹¹

A konečně námitka z oblasti prakticko-teologické je sice námitkou až vůči reflexi důsledků Canaleho přístupu, avšak z hlediska ekumenického, a vlastně i všeobecně křesťanského, je zřejmě námitkou nejzásadnější. Canale totiž ve vztahu k rozdílným adventistickým proudům prohlašuje, že „rozdíly v hermeneutických předpokladech generují nekompatibilní teologické komunity, které mají navzájem neslučitelné způsoby bohoslužeb, práce a křesťanského životního stylu. Tato situace ohrožuje jednotu, poslání a budoucnost adventismu. Může adventismus jako celosvětová církev přežít, když bude útočištěm nekompatibilní teologie? Může přežít dům rozdělený sám v sobě?“²⁹²

Narážka na rozdělený dům se týká příběhu v Mt 12,24–30, kdy je Ježíš nařčen, že jeho zázraky jsou konány ve jménu Belzebuba. Ježíš se ohradí a říká, že přece není možné, aby satan vyháněl satana. Tento příběh týkající se projevu Boží moci však Canale aplikuje mimo jeho smyslový kontext na tematiku pravdy, a vlastně jeho pomocí prohlašuje, že v rámci církve je přípustné, aby existoval pouze jeden správný názor, ostatní jsou projevem Božího nepřítele. Samozřejmě je pak možné množinu církve dále rozšířit z adventismu na celé křesťanství, v jehož rámci má tedy dle Canaleho oprávnění existovat také zase pouze jeden (adventistický) názor. S tím stojí například v protikladu římskokatolický postoj, podle kterého „ortodoxie nespočívá v přitakání nějakému systému, nýbrž v účasti

²⁹⁰ Jeden z mnoha výroků potvrzujících tuto tezi je např.: „Kdyby všichni vyznavači Ježíše Krista přinášeli ovoce k jeho slávě, semeno evangelia by bylo brzy rozseto po celém světě. Poslední velká žeň by rychle dozrála a Pán Ježíš by přišel, aby sklídl drahocennou úrodu.“ COL 69, citováno z WHITEOVÁ, E. G. *Perly moudrosti*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2006, s. 32.

²⁹¹ Na velmi pružné zacházení s fakty v adventismu jsem na příkladu adventistického přístupu k evoluci upozornil i ve své disertační práci. Viz JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 115, pozn. 427.

²⁹² CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology. Part III Sanctuary and Hermeneutics*, s. 66.

na rozvoji víry, a tím samým také na já církve, která subsistuje jakožto jediná napříč časem a která je také pravým subjektem poznání víry.“²⁹³

Zatímco by v rámci křesťanství měla být spíše akcentována pluralita a bratrské společenství, Canale akcentuje jednu pravdu. Avšak i tato pravda je adventisticky specifická, protože slovy adventistického teologa „tam, kde by bylo legitimní očekávat jednotu či minimum pluralismu, tj. v klíčové oblasti christologie a soteriologie jako nosných (protestantských) křesťanských témat, existuje v adventismu paradoxní šíře názorů a konceptů (a to od ortodoxie přes heterodoxii až k jasné herezi), která je tolerována. Na druhé straně je zde mimořádná snaha o ortodoxii v oblasti eschatologie a vztahu k dílu Ellen Whiteové.“²⁹⁴

Otázkou proto zůstává, jak dát tento Canaleho důraz na jedinou možnou pravdu do kontextu s jeho snahou o akceptování adventismu v pluralitní postmoderní společnosti. A samozřejmě se v této souvislosti nabízí myšlenka, že tato pluralita by trvala pouze do okamžiku, dokud by adventismus nezískal v této společnosti rozhodující postavení.

Canale tedy vstupuje do diskursu na téma vztahu Boha a času s mnohými podnětnými myšlenkami, které doplňují zejména postoj Nicholase Wolterstorffa, ale například v odkazu na analogičnost Božího času můžeme snad zaslechnout i ozvuky Padgettovy „relativní nadčasovosti“ (byť je Canalem kritizována). Inspirativnost jeho přístupu vidím i ve snaze postavit temporální pojetí *Bytí* jako makro-hermeneutický princip výkladu Písma a dokonce i ve snaze stanovit na základě *common sense* přístup biblickou hermeneutiku (byť s výhradami k tomu, že ji chápe jako jedinou možnou a správnou). To vše může přinášet zajímavé teologické pohledy a podněty. Problém však nastává v okamžiku, kdy se z filosofa a teologa stane ideolog a nesmiřitelný apologeta adventismu, který

²⁹³ Dokument MTK Jednota víry a teologický pluralismus cit. v POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, s. 164, zvýraznění dle zdroje.

²⁹⁴ MACH, R. Adventismus sedmého dne: Linie identity, linie napětí. *Koinonia*. 2013. roč. 4, č. 4, s. 46.

se snaží potírat ostatní teologické přístupy²⁹⁵. Zde je pak na každém, aby posoudil, zda se jedná o problém adventismu samotného či pouze Canaleho teorie.

²⁹⁵Srov. např.: „V čase, kdy protestantští vůdcové směřují zpět do Říma, adventističtí vedoucí, administrátoři, kazatelé, učitelé na seminářích a univerzitách by se měli začít vracet zpět k Písmu a používat nauku o svatyni jako makro-hermeneutický klíč k chápání celistvosti a harmonie systému Biblické pravdy... Tak bude církev jednomyslná a adventismus naplní své Bohem dané konečné poslání.“ (CANALE, F. The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind: Part 2: From the Evangelical Gospel to Culture. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2011, roč. 22. č. 1, s. 132). V kontextu Canaleho myšlení a misijních důrazů adventismu naplnění Bohem daného „konečného poslání“ znamená realizování myšlenky v pravdě „nerozděleného domu“, tedy potření jakékoliv pluralitní ekumenické různosti. Příznačný je také jiný Canaleho výrok, že „láska nás musí vést k vzájemným rozhovorům a k dosažení teologické shody založené na Písmu, na společném chápání pravdy. Můžeme zůstat v lásce, zatímco jsme úplně rozděleni v teologii?“ (CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III, s. 67), kterým reagoval na názor evangelikálních a progresivních adventistů, že v církvi je především důležitá láska a přijetí a až teprve pak teologická jednota.

3 Věčnost a postkritická teologie

Ve světě, ve kterém žijeme, jsme stále konfrontováni s různými navzájem si protirečícími teoriemi, vycházejícími zejména z toho, že každý z nás žije v jiném společenském, časovém, náboženském, rodinném a dalším kontextu. Tyto teorie a stanoviska jsou po celou dobu trvání lidstva v neustálém konfliktu. Ten se vyskytuje nejen ve světě striktního monoteismu, polyteismu či ateismu, ale i mezi trinitárně vyznávajícími křesťany, navzdory tomu, že sama trinitární nauka je směřuje spíše k dialogu a vzájemnému upřednostňování.²⁹⁶ Konflikt zdůvodňujeme přítomností hříchu či nedůsledným vyznáváním trinitární praxe,²⁹⁷ což jsou samozřejmě legitimní odpovědi, které následující řádky nechtějí v žádném případě zpochybňovat. Jako křesťané však stejně tak legitimně jako příčiny konfliktu hledáme cesty, jak tento konflikt řešit, a jak s ním v tomto světě žít.

Jedním z možných řešení v dialogu mezi křesťanstvím a postmodernou a ostatně i v rámci křesťanství samotného, je to, které navrhuje Fernando Canale – tedy sjednocení se na shodných makro-hermeneutických předpokladech a na jejich základě pak definování směru poznávání, který povede k dalšímu sjednocení na bázi pravdy pocházející z Bible jakožto Božího slova. To jsme však v diskusi označili z celé řady důvodů za problematické.

Mnou navrhovaný přístup k problematice konfliktu vychází z hierarchické teorie času (někdy také nazývaná teorie času jako konfliktu)²⁹⁸ rozpracované metodou postkritické teologie. Představitelem hierarchické teorie času je fyzik a filosof Julius Thomas Fraser (1923–2010) a tato teorie nabízí další, alternativní

²⁹⁶ „V porovnání se striktním monoteismem Pospíšil dochází k přesvědčení, že „vyznavači trojičného Boha usilují o dialog nejen s judaismem, nýbrž také s velkými náboženskými tradicemi Asie. Pravý důvod této otevřenosti a této potřeby alterity i v zájmu své vlastní identity tkví jednoznačně v obrazu našeho Boha, který je dialogický.“ (POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, s. 84.)

²⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 86–87.

²⁹⁸ FRASER, J. T. *Time and Time Again*, s. 272.

řešení tohoto problému. Toto řešení by ve své prakticko-teologické aplikaci mohlo být impulzem pro dialog křesťanství a společnosti v čase postmoderny.

3.1 Trinitární nauka jako východisko zkoumání věčnosti

Canaleho příklad ilustruje poměrnou problematičnost snah filosoficky (byť Canale svoji filosofii považuje za „biblickou“) vytvořit univerzální pohled na vztah Boha k temporálnímu světu, který by se stal makro-hermeneutickým principem pro systematicko-teologické bádání. Shoda na tomto principu by samozřejmě vyřešila celou řadu ekumenických otázek, avšak zdá se, že samotná biblistika, ale ani samotná filosofie nám nedokáže poskytnout dostatečně silné podklady pro to, abychom takový makro-hermeneutický princip nově stanovili a hlavně na něm došli všeobecné shody.

Ovšem v rámci křesťanství již takový společný makro-hermeneutický princip existuje, je jím trinitární nauka.²⁹⁹ Stanovení trinitární nauky jako makro-hermeneutického východiska respektuje všeobecný konsensus prvního tisíciletí křesťanské ortodoxie i dnešní křesťanské teologie, a je tedy také v souladu s metodologií postkritické teologie. Přihlášení se k této nauce zároveň umožní

²⁹⁹ O tom, že ve využívání trinitární nauky jako hermeneutického východiska panuje všeobecná teologická shoda svědčí např. skutečnost, že „Barth, Brunner, Jüngel, Pannenberg a Moltmann jsou zajedno v chápání primárního hermeneutického zdroje biblického narativu o Kristu ve vztahu k Otci a Duchu svatému.“ (THISELTON A. C. *The Hermeneutic of Doctrine*, s. 466). „Pro Bartha například není možné správně chápat Boží věčnost odděleně od jeho zjevení, tedy času Ježíše Krista, protože on je pravou manifestací Boha a jeho věčnosti. Bez jeho zjevení by naše zkoumání Boží věčnosti bylo pouhou lidskou abstrakcí. Proto, když Barth charakterizuje povahu lidského času z času Ježíše Krista, zkouší pochopit i povahu Boží věčnosti z času Ježíše Krista, ne nějaké lidské metafyziky, vědy nebo jiného vědění.“ (KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*, s. 222.) Trinitární dogma je také natolik komplexním postojem, že ho nelze v tomto smyslu považovat za jednu z mnoha křesťanských doktrín a posunout ho tak do meso-hermeneutické úrovně.

svobodu bádání a pluralitu pohledů³⁰⁰, protože trinitární východisko zůstává kotvou bránící sklouznutí do heterodoxie či přímo hereze. Trojiční teologie je také teologií vztahovou, podporující dialog a společensvéni rozměr teologie.³⁰¹ Trinitární východisko nám tedy v postmoderně nejen umožní akceptování v rámci plurality názorů, ale na rozdíl od Canaleho směřování se nestaneme pro svobodný diskurz nebezpečnými ani tehdy, když náš názor bude akceptován většinou³⁰².

Trinitární východisko v řešení problematiky vztahu Boha a času najdeme například u Karla Bartha a Wolfharta Pannenberg³⁰³. Jak Barth, tak Pannenberg do něho začleňují pohled Plótínova pojetí času, podle něho, jak jsme ukázali výše, vznikl čas vystoupením z jsoucna³⁰⁴. Barth „dochází tak k závěru, že trojiční život Boha může být naplněním této Plótínovy koncepce. Bůh tedy vystupuje ze své nadčasovosti a vstupuje do času, přičemž jeho nadčasovost se tím nijak nevyprazdňuje. Aplikace Plótínova pojetí času vysvětluje, jak je možné, že Bůh žijící v čase zná budoucnost, a zároveň jak je možné, že nadčasový Bůh

³⁰⁰ „Být stvořen k obrazu Božímu znamená nacházet svoji pravou lidskou identitu v koexistenci s druhými a se vším stvořením. Objevy moderní filosofie, psychologie a antropologie nám mohou být pomoci pro teologickou antropologii. Zdůrazňují, že lidská existence je společensvéni, nikoliv individualistická. Stáváme se lidmi v napětí mezi osobní identitou a účastí na společenství. Trénujeme svoji svobodu nikoliv v úplné izolaci, ale v pokračující interakci s ostatními. Lidský systém je založen na ekosystému a strukturách vzájemných vztahů. Stručně řečeno, žijeme v dialogu.“ MIGLIORE, D. L. *Faith seeking understanding: an introduction to Christian theology*, s. 144.

³⁰¹ „Pokud už Boha nechápeme monoteistickým způsobem jakožto jeden, absolutní subjekt, nýbrž trojjediným způsobem jako jednotu Otce, Syna a Ducha svatého, nemůžeme vnímat jeho vztah k jím stvořenému světu jako jednostranný panovnický vztah, nýbrž ho musíme chápat jako mnohohrstevnatý a vícemístný vztah společenství. Toto je základní myšlenka nehierarchické, decentralizované, společensvéni teologie.“ MOLTSMANN, J. Bůh ve stvoření. 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 1999, str. 11.

³⁰² „Důsledně pojímaný obraz dialogického Boha, jež je společenstvím osob bytostně na sobě záviselých, povede ke společnosti postavené ne tolik na moci, nýbrž převážně na konsensu, dialogu, respektu k alteritě, tedy k moderním formám demokracie.“ (POSPIŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, s. 80.)

³⁰³ Při studiu problematiky jsem si povšiml, že autory zabývající se touto problematikou lze rozdělit do dvou skupin, které se navzájem příliš necitují (naplatí to samozřejmě absolutně). První skupinu, která se zabývá tematikou řešení vztahu Boha a času spíše filosoficky, tvoří například Allan Padgett, William Craig, Nicholas Wolterstorff či Brian Leftow. Druhou pak tvoří teologové jako Karl Barth, Wolfhart Pannenberg či Fernando Canale. Zatímco podle mého názoru první skupina problematiku spíše řeší jako svým způsobem samostatný a hlavní problém, a teologické, například trinitární konotace, používá spíše pro dovysvětlení svých závěrů, druhá skupina se snaží otázku vztahu mezi Bohem a časem pojmout komplexně a začleňují ji do celkového teologického systému.

³⁰⁴ Srov. PLÓTINOS. *Věčnost, čas a duch*, s. 127.

se projevuje v čase a je také ovlivňován vztahem se stvořenými bytostmi, aniž by přitom ztrácel cokoli ze svých atributů.“³⁰⁵

Bůh je tedy pro Bartha pre-temporální (*vorzeitlich*). To znamená, že jeho existence předchází nás a také všechny věci. „Bůh byl sám v sobě. Nebyl méně sebou, nebyl méně dokonalý, v žádném ohledu neměl nedostatek, plně vlastnil vše i když jsme nebyli my a i když nebyl svět. Je to Bůh věčnosti a pre-temporality (*vorzeitlichkeit*). Všude a nadevším a v každém ohledu je Bohem, věčným v této své pre-temporalitě.“³⁰⁶

Barth však Boží věčnost dává i do souvislosti s existencí stvoření, když říká, že Bůh je supra-temporální (*überzeitlich*)³⁰⁷ Bůh v sobě obsahuje čas v minulosti i v budoucnosti, protože celý čas je obsažen ve věčnosti a věčnost se projevuje v čase. Čas věčnost nemůže omezit a věčnost se také nedá vnímat jako čas bez konce. Tím, že nám Bůh dává čas, dává nám podle Bartha zároveň věčnost.

A konečně Bůh je také post-temporální (*nachzeitlich*). Barth chce tímto pojmem vyjádřit, že „jako je Bůh před a nad časem, je také po čase, po veškerém čase a každém čase... On je, když už více nebude žádného času.“³⁰⁸ Bůh tedy bude existovat i po konci času, kdy jako lidé v novém věku budeme moci žít v plné svobodě v Bohu.

³⁰⁵ JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 151.

³⁰⁶ BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe, Band 9, Teil II.1: Die Lehre von Gott. 31: Die Wirklichkeit Gottes*. Zürich : Theologischer Verlag, 1987, s. 700.

³⁰⁷ Barth si uvědomuje, že pojem *überzeitlich* není pro to, co chce vyjádřit, ideální. Místo toho by raději vytvořil nové německé slovo „*mitzeitlich*“ nebo „*inzeitlich*“. U pojmu *überzeitlich* zůstává vzhledem k tomu, že stejně jako *vorzeitlich* a *nachzeitlich* vyjadřuje, že „věčnost je element, který obepíná čas ze všech stran“. Barthův překladatel do angličtiny navrhuje jako vhodnou alternativu „*co-temporal*“ nebo „*in-temporal*“, avšak ze stejných důvodů zůstává u *supra-temporal*. Při překladu do češtiny bychom pak zřejmě museli použít pojmů „*předčasový*“, „*nadčasový*“ a „*počasový*“. Ovšem pojem *nadčasový* je v této práci zásadně používán jako překlad pojmu *timelessness*, což se však významově nekryje s Barthovým *überzeitlich*. Proto i vzhledem k preciznosti původních německých Barthových termínů uvádím i německý výraz, případně místo českého překladu v souladu s terminologií celé práce, počeštěný anglický překlad pojmů. Srov. BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe, Band 9, Teil II.1: Die Lehre von Gott. 31: Die Wirklichkeit Gottes*, s. 702 vůči BARTH, K. *Church Dogmatics. Volume 2, The Doctrine of God. Part 2*. 2. vyd. Edinburgh : T. and T. Clark, 1987, s. 623.

³⁰⁸ BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe, Band 9, Teil II.1: Die Lehre von Gott. 31: Die Wirklichkeit Gottes*, s. 709.

Pokud tedy Barth hovoří o vztahu Boha k věčnosti, pak ji charakterizuje jako „formu božského bytí v jeho trojjedinosti, počátek a konec, který neznamená omezení toho, který začíná a končí, následnost, která neznamená oddělení, pohyb, který není výrazem nějakého plynutí do minulosti, posloupnost, která je v sobě také počátkem a koncem.“³⁰⁹ Věčnost je „Bůh ve smyslu, ve kterém v sobě a ve všech věcech je Bůh zároveň, to znamená počátek, střed stejně jako konec bez oddělení, odstupu či protikladu. Věčnost proto není časem, ačkoliv čas je součástí Božího stvoření nebo přesněji formou Jeho stvoření. Čas se odlišuje od věčnosti tím, že v počátek, střed i konec jsou vzdálené a vždy stojící proti sobě jako minulost, přítomnost a budoucnost. Věčnost je tak trvání, které postrádá čas, když může být jasně viděna ve středním bodě času, v temporální přítomnosti a v jejím vztahu k minulosti a budoucnosti.“ Barth tedy říká, že v přítomnosti můžeme zahlédnout Boží věčnost.³¹⁰

U Kevina Vanhoozera pak nacházíme plně trinitární chápání věčnosti ve vztahu k Bohu. Vanhoozer navazuje na Bartha³¹¹, když dochází k závěru, že „věčnost je vlastností Božího vlastního života, komunikace *ad intra* Božího světla a lásky. Boží čas (věčnost) je forma Božího komunikativního jednání, způsob Božího žití, modus Boží existence *in se*.“³¹² Bůh je pro Vanhoozera mírou svého vlastního času a je zde následnost ve smyslu „osobní komunikace“³¹³.

³⁰⁹ BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe, Band 9, Teil II.1: Die Lehre von Gott. 31: Die Wirklichkeit Gottes*, s. 694.

³¹⁰ Odlišný postoj k věčnosti zastává Pannenberg, který ji vidí především v eschatologické budoucnosti, která se zjevuje ve vtělení Ježíše Krista, na kterém jsou odhaleny budoucí věci. Pannenberg je tedy přesvědčen, že „eschatologická budoucnost je základem pro trvání podstaty každého stvoření, které nachází manifestaci vždy v přiděleném trvání svého života a tak dosáhne plné manifestace pouze v eschatologické budoucnosti.“ (PANNENBERG, W. *Systematic Theology* 3, 1. vyd. Edinburgh : T&T Clark International, 1998, s. 603.) Pokud jde o vztah člověka ve věčnosti, tak tu lze podle Pannenberga pochopit na základě zjevení Ježíše Krista, který je tak vlastně vyjádřením eschatologické budoucnosti: „V trvání lidské existence nachází věčná Boží sebe-identita pouze vzdálenou a více či méně porušenou ozvěnu, zvláště v našem případě. Jenom v historii Ježíše Krista byla eschatologická budoucnost a s ní i věčnost Boží skutečně historicky přítomná. To je to, co nám říká církevní vyznání o vtělení Syna do osoby Ježíše.“ (Tamtéž, s. 604.)

³¹¹ Dalším zdrojem Vanhoozerovy inspirace je (nejen v otázkách řešení času a věčnosti) pak Hans Urs von Balthasar. (srov. např. VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 254. Více pak o celkovém ovlivnění Vanhoozera Balthasarem např. viz VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 168.)

³¹² VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 320.

³¹³ Tamtéž.

Čas je potom „formou Božího trojjediného komunikativního aktu *ad extra*. Jako věčnost je formou Božího života, tak čas je formou lidského stvořeného života... Čas je medium osobní sebereprezentace člověka ostatním. Přinejmenším taková je povaha času v theodramatické metafyzice, pro kterou je prostorově-temporální existence stvoření předpokladem Boží dialogické interakce se světem.“³¹⁴

Čas nám tak poskytuje možnost komunikace se sebou navzájem a také mezi námi a Bohem. Bůh je Stvořitelem času a zároveň v něm také působí, i když jím není limitován. Vtělení Ježíše Krista je potom výrazem Boží angažovanosti v čase, a ukazuje, že „Bůh je tak svobodný, že může být také přítomen ve stvoření v lidské podobě.“³¹⁵ Podle Vanhoozera je právě tato Boží svoboda nejlepší demonstrací Boží nezměrnosti a všudypřítomnosti. V kontextu své metafory theodramatu, v jejímž rámci považuje Boha za Autora, pak Vanhoozer dovozuje, že je tedy nejen Autorem času, ale také v něm působí. To znamená, že je jako Autor nad dramatem, svobodný ve své věčnosti vůči času dramatu, ale současně se v dramatu (čase) sám vyskytuje. Ve svém čase působí svobodně sám o sobě, v čase dramatu působí svobodně v jeho rámci. Autor může otevřít drama na kterémkoli listě a vstoupit do něj. Bůh působící v čase je svobodným, protože sám není z tohoto času.

Vanhoozer proto svoje pojednání o čase uzavírá tak, že „pro Boha věčnost není nadčasovost, ale úplná temporalita, obsahující v simultaneitě komunikativního aktu posloupnost (nebo spíše procesnost) počátku, středu a konce Božího trojjediného bytí.“³¹⁶

Na Vanhoozorově příkladu je tedy vidět, že trinitární makro-hermeneutické východisko tak dává celkovému uvažování o vztahu nadčasovosti Boha a temporality řád, smysl a jasný teologický rámec, který využijeme v dalším pojednání o hierarchické teorii času.

³¹⁴ VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 321.

³¹⁵ Tamtéž, s. 323.

³¹⁶ Tamtéž, s. 323.

3.2 Hierarchická teorie času

Hierarchická teorie času navazuje na původně biologickou teorii *umweltu*, kterou při zkoumání světů jednotlivých živočišných druhů rozvinul Jakob von Uexküll (1864–1944). „Hovořil o *umweltu* toho či onoho zvířete a během svého životního bádání se pokusil o charakteristiku takto specifikovaných vlastních žitých světů u různých forem živočichů... Uexküll se pokusil do biologického myšlení 20. století zavést chápání všech živých bytostí jakožto svébytných subjektů... Na jedné straně klade důraz na autonomní povahu každé živé bytosti. Na straně druhé nás ponouká, abychom přikládali patřičný význam vztahu daného organismu ke svému prostředí. tento vztah, mezi organismem a tím, co jej obklopuje, určuje zděděný soubor vlastností (např. specifická morfologie a anatomie těla, smyslový aparát apod.), tedy vše, co lze označit jako stavební plán (*Bauplan*). Stavební plán organismu zde představuje nadřazenou instanci mající vládu jak nad světem vnitřním (*Innenwelt*) tak na tím, co podle Uexkülla označujeme jako *Umwelt*.

Vztah daného organismu k jeho prostředí má tedy vždy specifický charakter, neboť se jedná o interakci mezi vnějšími podněty z okolí a vnitřními faktory organismu. Výsledkem takového střetávání vnitřního a vnějšího je *umwelt* příslušného organismu. Jednotlivé *umwelty* různých živých bytostí ovšem nejsou navzájem zcela oddělené a izolované, ba právě naopak se lze domnívat, že jsou téměř vždy v některých svých aspektech sdíleny větším či menším počtem organismů. Můžeme tedy hovořit o vzájemné propojenosti nejrozličnějších *umweltů*.“³¹⁷

I když jsou *umwelty* navzájem propojené, neznamena to, že musí být pro všechny stejně poznatelné. Například čichové vjemy psů nejsou rozpoznatelné pro člověka a člověk není například schopen vnímat svět stejně, jako netopýři a vyhýbat se překážkám za pomoci ultrazvukových vln. Z opačné strany zase pes

³¹⁷ STELLA, M. KLEISNER, K. Welt, Umwelt, Lebensraum: Uexküll, Lorenz a Gehlen – spor o světě člověka a světech zvířat. *Lidé města*, 2007, roč. 9, č 2–3, s. 11–12.

žijící v domácnosti sice umí rozpoznat její pravidelný rytmus, dokonce snad i náladu jednotlivých členů domácnosti, zařadí si její členy do své hierarchie smečky, avšak nedokáže pojmout celou komplexnost veškerých lidských citových, finančních, filosofických nebo pracovních souvislostí, se kterými se setkává. Netopýr, přespávající na půdě domu, vnímá členy domácnosti zřejmě jen jako nebezpečí a snaží se je pochopit jenom potud, aby se bezprostředně zbavil přímého ohrožení, které od nich pociťuje.

Z toho tedy vyplývá, že lidský umwelt (vyšší) sice může (byť za pomoci přístrojů, a vědeckého pozorování) do určité míry postihnout a pochopit umwelt hmyzu (nižší), avšak opačně to neplatí. I když je dokonce například umwelt hmyzu součástí umweltu člověka (třeba vztah klíště – člověk), člověk klíště svým způsobem pochopit může, ovšem klíště člověka nikoliv. Každý umwelt má také svoje vlastní vnímání času, takže dva časové signály přicházející z potencionálního umweltu, který dokáže čas více rozlišit, jsou v umweltu, do kterého jsou vysílány, vnímány jako přicházející současně.

Teorie umweltu má samozřejmě nejen biologickou aplikaci, ale také společensko-vědní, což vedlo k jejímu zneužití v hitlerovském Německu, kdy se stala jedním z podkladů pro vyvražďování Židů a pro rasové experimenty³¹⁸. Navzdory tomuto zneužití je teorie umweltu po mém soudu do značné míry odpovídajícím popisem světa, který je možné aplikovat nejen na vztah mezi jednotlivými živočišnými druhy, ale také mezi jednotlivými společenskými skupinami, pohlavími atd. A právě s teorií umweltu pracuje a vychází z ní Fraserova hierarchická teorie času.

Hierarchická teorie času nechápe čas jako homogenní proud, na kterém se účastní všechny procesy, ale jako hierarchický systém kvalitativně odlišných vnořených temporalit. Toto chápání času spočívá na osmi předpokladech:

³¹⁸ Srov. STELLA, M. KLEISNER, K. Welt, Umwelt, Lebensraum: Uexküll, Lorenz a Gehlen – spor o světě člověka a světech zvířat, s. 17-20.

„(1) V přírodě je obsaženo mnoho integrativních úrovní. (2) Tyto integrativní úrovně jsou hierarchicky uspořádány a evolučně otevírají systém. (3) Tento systém existuje na škále vzrůstající komplexnosti. (4) Každá tato integrativní úroveň je charakterizována rozdílnými, pro danou úroveň specifickými, procesy. (5) V každé úrovni specifické procesy fungují na rozdílných módech kauzality. (6) Musí být popisovány v rozdílných jazycích. (7) Každá integrativní úroveň stanovuje kvalitativně odlišnou temporalitu. (8) Každá nová integrativní úroveň přináší do své úrovně nebo do nižších úrovní setrvalý³¹⁹ kreativní konflikt.“³²⁰

Pro Fraseru existují tyto temporality, kdy každá vlastně odpovídá jedné z integrativních úrovní: *Nootemporalita* je vnímáním dospělého člověka, který si jasně uvědomuje, co je minulost, co přítomnost a co budoucnost. Pod pojmem *biotemporalita* pak chápe biologický čas. I tento čas vnímá budoucnost, přítomnost a minulost, avšak v porovnání s *nootemporalitou* je toto vnímání omezené zejména na vztah k životním funkcím. Další temporalitou je *eotemporalita* (pojmenovaná po řecké bohyni Éos³²¹). Představuje vlastně čas, který se obvykle ve fyzice označuje jako *t*. *Eotemporalita* je temporalitou vesmíru, hmoty, je to čas, o kterém říkáme, že plyne. Čas světa elementárních částic pak Fraser označuje jako *prototemporalitu*. Je to čas velmi přibližný, ve kterém se jevy popisují spíše nepřesně. *Atemporalita* ve Fraserově podání nepopisuje prázdnotu, ale nejnižší úroveň temporality, ve které neplatí žádná naše pravidla času, jako je tomu podle něho například ve světě elektromagnetické radiace. Na opačném pólu temporalit pak stojí *sociotemporalita*, jako čas organizovaných společenství. Ta se však na rozdíl od ostatní temporalit velmi

³¹⁹ Uvědomuji si, že termín *setrvalý*, kterým překládám anglické slovo *unresolvable*, není přesným překladem tohoto slova, a že by spíše měl být použit termín neřešitelný. Ten však nevystihuje to, co měl pod tímto pojmem Fraser na mysli, když pomoci něho chtěl charakterizovat vztah mezi procesy a konfliktem. Setrvalost znamená, že konflikt podmiňuje trvání pohybu, vývoje a v okamžiku, kdy ustává, vývoj nepokračuje.

³²⁰ FRASER, J. T. *Time and Time Again*, s. 131.

³²¹ Éos byla bohyně úsvitu a ranních červánků, která se přes den postupně měnila v Hémeru, bohyni jasného dne a v Hesperu – Večernici.

obtížně exaktně popisuje, protože každý z nás je součástí nějakého společenství, a může proto jen těžko najít objektivní pozorovatelský bod.

Fraser jednotlivé temporální úrovně ilustruje metaforou šipky. Atemporalita, ve které ještě nic nedává smysl, je nepopsaným listem papíru, v prototemporalitě jsou již naznačeny její dílčí úseky a v eotemporalitě je srozumitelná její plná čára, avšak stále bez jasného směru. V biotemporalitě, kde je již čas vnímán srozumitelně, má šipka již své směřování, avšak ne ještě úplně jasné. Jednoznačně určený směr a plně vykreslenou šipku pak nabízí až nootemporalita. Z toho by se pak dalo dovodit, že sociotemporalita je množinou těchto šipek.

Metafora šipky se zdá být komplexní ilustrací, avšak Fraser ve svých osmi předpokladech, které jsou obecnou charakteristikou, počet integrativních úrovní nijak nelimituje, nechává systém otevřený a umožňuje, aby do něj byly tvůrčím způsobem zapracovávány další integrativní úrovně, čehož využijeme v následující kapitole. Některé Fraserem vyjmenované temporality (konkrétně sociotemporalitu, nootemporalitu) lze podle mého názoru dále členit na jednotlivé subtemporality, byť v těchto subtemporalitách budou platit vždy stejná pravidla, jako v temporalitě, pod kterou patří, avšak budou vždy jinak subjektivně vnímána těmi, kteří se v nich budou nacházet³²².

³²² Jedná se např. o ryze subjektivní, psychologické dělení, které lze ilustrovat na jednoduchém příkladu, kdy dítěti, které se například těší na vánoce, čas ubíhá mnohem pomaleji než dospělému. Tato subtemporalita je vlastně totožná s Uexküllovým *umweltem* daného člověka, společenství či komunity.

3.3 Hierarchická teorie času pohledem postkritické teologie

Před teologickým rozpracováním hierarchické teorie času je třeba pro korektnost předeslat, že Fraser odmítá ukotvení zkoumání času v teologii³²³, což je v rozporu s cílem, který si stanovuje tato kapitola, tedy rozpracovat hierarchickou teorii času postkritickou teologií (na základě trojičního východiska). Ovšem ani to nám nemůže zabránit dekonstruovat interpretační rámec jeho hierarchické teorie času, a následně tuto teorii teologicky zpracovat a rozvinout. Protože to, že něco takového evidentně nebylo autorovým záměrem, není v postmoderně tomuto postupu na překážku.³²⁴ Teorii, máme-li využívat její jméno, však musíme aplikovat v jejích intencích a ne proti jejímu vlastnímu smyslu, případně musíme upozornit na odchylky, které se oproti původní teorii v naší aplikaci vyskytují.

Jestliže jsme akceptovali Vanhoozerovu z trinitární teologie vycházející myšlenku Božího věčnosti jako formy trinitárního života, pak je tedy možné, abychom k dosavadním Fraserovým temporalitám doplnili další temporalitu nejvyšší úrovně, pro kterou místo příliš obecného názvu *Boží temporalita* budeme používat výstižnější pojmenování *trinitární temporalita*.

³²³ „Koncept času je dlouhodobě spojován s takovými koncepty, jako je Bůh, smrt, osud, víra a věčnost. Mělo by tedy být naše zkoumání zakotveno v náboženství a teologii? Nevěřím tomu, protože tyto formy vzdělanosti se soustřeďují a smysl života, historii, naději, nadpřirozeno, život po smrti a pravidla chování a nemohou postihnout to, co známe jako zákonitosti fyzikálního, organického, mentálního a sociálního světa. Ani nemají pochopení pro způsob kritického testování a analýzy, která vyžadují současná vysvětlení. Naslouchejme proto náboženství a teologii, ale neukotvujeme naše zkoumání tam, kde je jejich doména.“ (FRASER, J. T. *Time and Time Again*, s. 258.)

³²⁴ „Ironie dekonstruktivistického přístupu byla jasně demonstrována před několika lety na mezinárodní konferenci, jíž se zúčastnil sám Derrida. Jeden známý americký filosof přednesl referát, kde rozvíjel důsledky dekonstruktivismu pro teologii. Po přednesení referátu Derrida protestoval, že nikdy nezamýšlel žádné teologické důsledky svých myšlenek. Načež přednášející opáčil: No a co? – Ukázalo se jasně, že význam stanoviska autora není otevřenou otázkou, ale spíše funkcí intence mluvčího ve spojení s jistými sociálními a lingvistickými konvencemi.“ (GILL, J. H. *The Tacit Mode. Michael Polányi's Postmodern Philosophy*. 1. vyd. New York : State University of New York Press, 2000, citováno z VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 26–27.)

Trinitární temporalita v rámci uspořádání systému tvoří další integrální úroveň nejvyšší hierarchie, čímž jsme naplnili předpoklady hierarchické teorie času uvedené ve Fraserových bodech 1 a 2, přičemž otázku evolučního otevření systému zmíníme ještě později. Tato trinitární temporalita je přirozeně komplexnější než všechny stávající, takže jsme v souladu i s Fraserovým bodem 3³²⁵. Procesy, které probíhají na úrovni trinitární temporality, jsou pro tuto úroveň rovněž specifické (např. Otec plodí ve věčnosti Syna) a rovněž Boží kauzalita je odlišná, vyšší úrovně, než lidská. Tím jsou tedy naplněny body 4 a 5. Boží trinitární intergrativní úroveň (trinitární temporalita) přirozeně nemůže být komplexně popsána lidským jazykem, který na popis Božích skutečností nestačí, takže je naplněn i bod 6. Protože Boží forma života je jeho věčnost, působí v souladu s bodem 7 v trinitární temporalitě i kvalitativně odlišná temporalita od temporality lidské, která je tvořena časem. Zůstává tedy pouze bod 8, týkající se přinášení tzv. setrvalého kreativního konfliktu, který rovněž podrobněji rozebereme dále v této kapitole.

Trinitární temporalita tedy existuje v integrativní úrovni Boha (Božím umweltu), který je jako Stvořitel *ex nihilo* nadřazen všem nižším integrativním úrovním a v nich se vyskytujícím temporalitám. Stejně jako jsou v nootemporalitě obsaženy všechny nižší temporality, tak jsou včetně nootemporality obsaženy i v trinitární temporalitě. Analogičnost vztahu mezi trinitární temporalitou a nootemporalitou ke vztahu například mezi nootemporalitou a biotemporalitou nám také umožňuje nahlédnout z jiné strany na diskuse o otázkách ET simultaneity³²⁶, protože nám, kteří existují na úrovni nootemporality vymezuje rámec chápání, jež nelze překročit. Takto nazíráno je tedy možné rovněž

³²⁵ Podle Briana Leftowa jestliže Anselm z Cantembury a Tomáš Akvinský definují věčnost jako způsob života, pak používají rozšířený model, ale pokud hovoří o jednoduchosti bytí, tak využívají model bodu. Vyšší úroveň komplexity trinitární temporality se tedy týká způsobu života, nikoliv jednoduchosti bytí. (Viz LEFTOW, B. The Roots of Eternity, s. 192.)

³²⁶ Tzn. vztahu věčnosti a časovosti, který vychází z Boethiovské definice věčnosti.

akceptovat Vanhoozerovo chápání simultaneity mezi věčností a časem³²⁷. Samozřejmě, toto teologické pochopení neznamena zapovězení nového promýšlení vztahu věčností s temporalitou z pohledu teoretické fyziky či filosofie, avšak na teologické úrovni je odpovídající. Fyzikální, biologické, ale i filosofické zkoumání pak může být jen dalším obohacením výkladu o vztazích mezi jednotlivými temporalitami, avšak při vědomí, že stále zůstává (teologicky definovaná) distinkce mezi trinitární temporalitou a nootemporalitou i temporalitami nižšími.

Postkritické teologické rozpracování hierarchické teorie času zároveň respektuje klasický teologický půdorys, ve kterém je jasně oddělen Bůh a stvoření. Jednotlivé Fraserovy integrativní úrovně jsou totiž také ontologicky odděleny, dokonce i v případě sociotemporality není možné klást rovnítko mezi ní a nootemporalitou. U ostatní integrativních úrovní pak o tomto ontologickém oddělení není již vůbec pochyb. Využitím hierarchické teologie času nejsme tedy v pokušení sklouznout do nějaké formy pantheismu či panetheismu³²⁸.

Abychom však mohli korektně začlenit trinitární temporalitu do celého systému hierarchické teorie času, či přesněji řečeno využít hierarchickou teorii času v teologii, musíme se ještě vyrovnat se dvěma problémy, které jsme již uvedli výše. Než se dostaneme k, z mého hlediska obtížnějšímu, bodu o setrvalém kreativním konfliktu, pokusíme se dát do souladu trinitární temporalitu s podmínkou formulovanou v bodu 2, který hovoří o evolučním otevírání systému. I když evoluční teorie již nepředstavuje pro křesťanství žádný zásadní problém, je možné tento evoluční trend „protáhnout“ až směrem k Bohu? A pokud

³²⁷ „Pro Boha věčnost není nadčasovost, ale úplná temporalita, obsahující v simultaneitě komunikativního aktu posloupnost (nebo spíše procesnost) počátku, středu a konce Božího trojjediného bytí.“ (VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 323.)

³²⁸ „Zatímco pantheismus dává rovnítko mezi Boha a svět, panetheismus říká že svět (*pan* = „vše“) je v Bohu (*en + theos*) třebaže Bůh je v určitém smyslu větší než svět.“ (VANHOOZER, K. *Remythologizing Theology*, s. 124). Nějakou formu panetheismu podle Vanhoozera zastává celá řada současných teologů, například feminističní či procesuální, stejně jako ti, kteří se snaží o dialog teologie s vědou. V trinitární teologii někdy pantheistické důrazy splývají s perichoretickými akcenty. (Viz tamtéž, s. 125.)

ano, tak v jakém slova smyslu? V absolutním smyslu jakési úplné ontologické přeměny jistě ne, protože Bůh je pouze jeden a není možné, aby se stejným Bohem měl možnost stát každý člověk.

Přesto však v teologii najdeme možnost, jak tento problém vyřešit a zůstat stále na půdě křesťanské ortodoxie. Pravoslavná teologie totiž hovoří o tom, že cílem člověka na této zemi je jeho zbožštění, což je pohled, vycházející z patristické tradice. Domnívám se, že uvažování v tomto směru je pro hierarchickou teorii času akceptovatelné a rovněž tak je i akceptovatelné pro západní teologii, protože i v západní teologii je výraz zbožštění často pouze jiným slovním vyjádřením na západě mnohem častěji užívaného a obvyklejšího teologického pojmu milosti posvěcující³²⁹. Rozvoj člověka směrem k větší plnosti na základě milosti, který bude dokončen v eschatologické budoucnosti, je tak možné chápat i jako teologické potvrzení Fraserovy evoluční otevřenosti systému³³⁰.

Mnohem zásadnější problém než v evoluci vidím v otázce setrvalého kreativního konfliktu, který by tedy měl být vnášen přímo od Boha z trinitární temporality do nižších integrativních úrovní (temporalit). Pro nás je nejpálčivěji vnímaný konflikt v nootemporalitě, který může nabývat jako v případě holokaustu naprosto netušených rozměrů, avšak citlivě také neseme některé konflikty v biotemporalitě, zejména pokud se dotýkají z našeho pohledu slabých a „nevinných“. Vyřešení tohoto problému přinese i řešení cíle této části práce – tedy nalézt alternativní přístup ke konfliktům, který může být inspirací pro dialog v postmoderně.

Fraser pod pojmem *konflikt* vnímá „koexistenci dvou opačných trendů, pravidel nebo skupin zákonitostí, ve kterých se tyto procesy mohou stát

³²⁹ HRYNIEWICZ, W. Pravoslavná teologie o zbožštění člověka. *Theofil.cz – Revue pro život z víry*. [online]. Praha, [cit. 8. července 2013]. Dostupné z WWW <<http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=1831>>.

³³⁰ Evoluce nemusí být pouze plynulý rovnoměrný vývoj. Je to v kontextu s textem Benedikta XVI., podle kterého bychom mohli Ježíšovo zmrtvýchvstání (které nebylo prostým probuzením mrtvého Ježíše, ale něčím naprosto novým, dosud nevídaným) chápat jako „mutační skok“ (RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský II*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal, 2011, s. 176).

srozumitelnými. *Setrvalý* znamená, že když takový konflikt ustane, tak proces integruje. *Kreativní* znamená, že za některých podmínek konflikty mohou pozvednout proces do vyšší integrativní úrovně – kde stále podléhá zásadám setrvalého kreativního konfliktu. Na každé organizační úrovni se vzájemně definují opačné trendy růstu a poklesu, postupu k vyšší organizovanosti a úpadku od řádu do chaosu.³³¹

Jako příklad Fraser uvádí společnost (sociotemporalitu), která je nějakým způsobem organizovaná, ale ve které probíhá konflikt mezi další integrací a organizovaností a snahami ji rozložit. Když konflikt zmizí, lidé zůstanou, ale společnost přestane existovat. Jiný příklad konfliktu je možné pozorovat v samotném lidském těle. Na jedné straně je v něm snaha po růstu, na druhé straně chátrání a stárnutí. Když konflikt ustane, tělo zůstává, avšak život zmizel.

Konflikt v samotném člověku Fraser vidí jako konflikt mezi různě evolučně starými vrstvami vědomí. „Úkolem novějších oblastí mozku jsou řečové a asociativní funkce,³³² které podle něho také postihují temporální dimenzi světa a vnímají plynutí času. Konflikt mezi jednotlivými vrstvami vědomí, který tak je konfliktem mezi jednotlivými integrativními úrovněmi temporalit, pak ilustruje na dvou realistických příkladech:

„Tělo člověka zasažené metastázující rakovinou funguje ve své realitě, kdy jeho čas již uplynul, je připraveno zemřít. Symbolický konstrukt nazývaný vědomí chce však ve své vnímané temporální realitě žít dál. Tělo ale nemá jinou možnost a člověk umírá.

Opačný extrém: tělo sebevraždného atentátníka je na své biotemporální úrovni připraveno žít, zatímco mentální konstrukt jeho noetického já chce zemřít. Člověk má volbu díky tomu, že jeho mysl je součástí kolektivního vnímání času nazývaného historická nebo sociotemporální perspektiva.³³³

³³¹ FRASER, J. T. *Time and Time Again*, s. 94–95.

³³² Tamtéž, s. 262.

³³³ Tamtéž, s. 263.

Fraser tedy dochází k závěru, že „jak organické, tak mentální konflikty jsou specifickými příklady chronické nekompletnosti a nedokončenosti přírody. A proto je za permanentní revoluce zodpovědná lidská svoboda.“³³⁴ Znamená to ale, že „hierarchická teorie času činí interpretaci lidské svobody mnohem obtížnější. Pro tento nový pohled nejsme pouhými herci a diváky v lidském dramatu. Jsme také tvůrci scény – nootemporality a biotemporality – ze které sami sebe vidíme vycházet a odvíjet své životy. Je to lidská mysl, která formuluje názory na budoucnost a minulost, když zkoumá a vykládá historii v jejich termínech. Je to dáno touto interpretací, že mysl situuje identitu, ve které funguje, definuje naše cíle a zkouší zvládnout jejich provedení. To je multitasking těžkého kalibru.“³³⁵

V tomto bodě je třeba upozornit na podobnost s Vanhoozerovým theodramatem. „Vanhoozer vnímá drama nikoliv jako tradiční divadelní představení, ale buďto jako středověké pojetí, kde svět je jedním velkým divadlem a je smazán rozdíl mezi herci a diváky, nebo jako pojetí současného, například pouličního performativního divadla, která zatahuje diváky do samotné hry. Celé velké drama drží dohromady Boží komunikativní akce. To nám umožňuje průběžně zpracovávat podněty i z jiných teologických koncepcí, a drama samo ukáže, jsou-li životaschopné, či nikoliv.“³³⁶

Trinitární temporalita se pak do dramatu, které vykresluje Fraser, promítá ve Vanhoozerově theodramatu skrze osobu Ježíše, v jehož osobě sám božský Autor vstupuje do děje, aby nám přinesl naději a nenechal nás naprosto ztracené vydané na pospas obtížnosti světa a také i samotné lidské mysli. Pokud bychom se vrátili k Fraserově metafoře šipky, vykreslující jednotlivé temporality, tak bychom trinitární temporalitu mohli chápat ne jako nějaké její jednotlivé části, ale jako autora šipky, jako ruku, která ji na bílý list papíru nakreslila, aby do chaosu vložila řád a smysl.

³³⁴ FRASER, J. T. *Time and Time Again*, s. 50.

³³⁵ Tamtéž, s. 248.

³³⁶ JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*, s. 98.

Po tomto přehledu Fraserova chápání setrvalého kreativního konfliktu s asociací na Vanhoozero theodrama již vyvstávají potencionální odpovědi na teologicky precizněji definované otázky: Je sám Bůh zdrojem a původcem konfliktu a existuje tedy konflikt i uvnitř Boha samotného? A jakou roli v konfliktu hraje lidský hřích?

Zejména fundamentalistická teologie (kam patří i adventismus) hovoří o pádu do hříchu nikoliv jako o metafoře, která chce přiblížit realitu věcí, ale jako o skutečné události, díky které na svět vstoupilo zlo, které zničilo do té doby dokonalý Boží svět bez hříchu, konfliktu a smrti. Zastávání této teorie proto fundamentalisty přivádí až k odmítání jakéhokoliv evolučního pohledu na svět a k postojům kreacionismu, bez něhož by se tato konstrukce zhroutila³³⁷.

Když ale odmítneme fundamentalistický přístup a přijmeme myšlenku teistické evoluce, přistupujeme tím na teologickou premisu, že „Bůh stvořil svět *ex nihilo* s ontologickou neurčitostí v jedné nebo více úrovních komplexity³³⁸ tak, že Boží jednání v přírodě nenarušuje řád přirozených procesů, ale místo toho je jemně přivádí k jejich zamýšlenému účelu.“³³⁹ Přijetí tohoto teologického stanoviska však znamená vyrovnat se s otázkou hříchu a také teodiceje, protože pokud Bůh pouze nastavil procesy a víc do světa nezasahoval, mohlo by se jednat spíše o deistického, netečného Boha. Russell ve své knize z teisticko-evolučního pohledu diskutuje dvě řešení teodiceje.

První vychází z Augustina, pro kterého zlo nestojí jako samo o sobě, ale je spíše „degradací dobra“³⁴⁰. Hřích je tedy zbytečný, ale protože se v něm

³³⁷ Problém nekompatibility fundamentalistického pohledu s hierarchickou teorií času spočívá v pohledu na konflikt nikoliv jako na hybnou sílu evoluce, ale jako na důsledek hříchu, jehož původcem je ďábel. Má-li však konflikt posouvat dění kupředu, ďábel by musel být záměrným, pozitivně skrze zlo působícím Božím nástrojem pokroku, což je pro fundamentalisty protimluv sám v sobě, odporující i jasnému odsouzení zla a ďábla v evangeliích i jinde v Písmu. Jistou (a svým způsobem akceptovatelnou) modifikací by pak mohl být názor, že hierarchická teorie času jako nástroj postupu společnosti začala působit až po pádu do hříchu.

³³⁸ Pojem, který je významově kompatibilní s Fraserovou integrativní úrovní.

³³⁹ RUSSELL, R. J. *Time in Eternity: Pannenberg, Physics, and Eschatology in Creative Mutual Interaction*, 1. vyd. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012, s. 35.

³⁴⁰ INWAGEN, P. *The Problem of Evil*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2006, s. 60.

nacházíme, nepomůže nám z něj žádné duchovní cvičení nebo snaha³⁴¹. Russel však nesleduje přímo Augustina, ale aplikaci Augustina v podání Reinholda Niebuhra, který na rozdíl od Augustina zpochybňuje „historickou událost pádu do hříchu, která by měla být původem lidského hříchu. Hřích není následkem prvotní události, byť kosmického dosahu (jako je „pád andělů“). Místo toho musíme čelit pomalému rozvoji různých forem přirozeného zla, které vytváří evoluční vývoj života na zemi.“³⁴² To je ale v podstatě deistický pohled na svět, který nedává odpověď na otázku „proč Bůh stvořil tento vesmír s těmito zákony fyziky a přírodními veličinami? Nemohl by zde být jiný typ vesmíru, ve kterém by se mohl život vyvíjet, avšak buďto úplně bez zla anebo tak, aby ho tam bylo radikálně méně?“³⁴³ Podle Russela na tuto otázku nelze vědecky odpovědět, protože nevíme, jaké jiné zákony by v takovém světě platily, aby tento vesmír byl více „antropický“³⁴⁴. A filosoficky je zase složité rozhodnout, co to znamená menší a větší zlo. Teologickým řešením tohoto problému je pak pouze obrácení se do eschatologické budoucnosti, k Novému stvoření, kde bude problém zla vyřešen Bohem jednou provždy.

Russel pak vidí i druhou možnost, a to v reformulaci teodiceje Ireneae a Schleiermachera tak, jak ji podává John Hick. Nesouhlasí ale s tím, že by snad někdo mohl Hickovy názory interpretovat ve smyslu, že „lidstvo bylo během utrpení evoluce života nějakým způsobem ospravedlněno.“³⁴⁵ Zastává názor, že každá bytost má hodnotu jako stvoření a také jako účastník na budoucím Novém stvoření. Problémem je však všudypřítomné zlo, které nelze nějakým způsobem duchovně ospravedlnit. Zmiňuje proto jinou možnost rozvíjení Hickových myšlenek, totiž že Bůh, aby zachoval svobodu, přestal působit

³⁴¹ Tento postoj k lidské neschopnosti zbavit se hříchu byl důsledkem Augustinovy polemiky s Pelagiem.

³⁴² RUSSELL, R. J. *Time in Eternity: Pannenberg, Physics, and Eschatology in Creative Mutual Interaction*, s. 37.

³⁴³ Tamtéž.

³⁴⁴ Více o tzv. antropickém principu vesmíru např. viz KRUMPOLC, E.: Antropický princip a jeho význam pro dialog mezi teologií a přírodovědou. *Teologické studie*, České Budějovice, 2002. Roč. 3, č. 2, s. 109-110.

³⁴⁵ Tamtéž. s. 38.

na stvoření a ve stvoření božskou mocí. Ale není to deistický přístup, protože nenechal lidstvo svému osudu, protože je zde Ježíšova oběť na kříži a jeho utrpení, kenoze, díky které je zde šance na vykoupení pro všechny lidi.

Russell sám však vidí problém zla ve stvoření ještě jinak. Navrhuje vidět a řešit podstatu zla nikoliv na základě teologie stvoření, ale na základě teologie vykoupení, která je přirozeným základem pro křesťanskou odpověď na problém zla. Teologie vykoupení znamená akcentovat ne pouze ukřižování, ale také vzkříšení.

Jinými slovy, konflikt (hřích) ve stvoření je cestou, jak si člověk, jakožto vrchol stvoření, může uvědomit svoji vlastní svobodu, zodpovědnost a také složitost světa. Není však vydán na pospas sám sobě a vesmíru, Bůh sám vstupuje do dějin s plánem vykoupení v Ježíši Kristu a jeho smířčí oběti na kříži. Tento Boží vstup do dějin je však zakončen vzkříšením, kdy se v osobě vzkříšeného a proměněného Krista vlomila do dějin i věčnost. A právě tato eschatologická přítomnost vzkříšeného Krista je perspektivou, kterou je nutno nahlížet na problematiku zla ve světě. V tomto důrazu se jeho řešení blíží řešení vycházejícímu z Augustinova přístupu. Bůh skutečně svým vstupem z trinitární temporality do nootemporality přináší do nootemporality setrvalý kreativní konflikt. Ukazuje to vlastně již příběh Kaina a Ábela, kdy je to Hospodin, který

přijímá jednu oběť a druhou odmítá.³⁴⁶ A v tomto smyslu lze chápat i novozákonní Ježíšovo vyjádření: „Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj, nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč.“³⁴⁷

Zbývá tedy vyřešit otázku po konfliktu v samotném Bohu, což je téma nejednoduché a rozsahem dalece přesahující rozsah této práce³⁴⁸. Řešení, které se z mého pohledu nabízí je, že eschatologickou transformací v novém stvoření na věčnosti zůstane zachována kreativita, avšak samotný konflikt dostává novou

³⁴⁶ Je zde také třeba přihlédnout k tomu, že každý člověk je jiný. Lidem je při narození dána rozdílná míra inteligence krásy a schopností, někteří se hodí pro některé úkoly více než druzí. Je otázkou lidské svobody a zralosti pak tuto determinaci rozpoznat, zpracovat a naučit se s ní žít. Důsledkem konfliktu je, že na člověka dopadá spousta neštěstí a problémů i spíše shodou okolností a náhod a nutně pak vyvstává otázka – proč já? Odpovědi musí být, že ne všechny katastrofy přicházejí proto, že si je člověk zasloužil. Konflikt vnášený Bohem, tedy nepřijetí Kainovy oběti Hospodinem, nemusí nutně znamenat nic špatného, nemusí být formou trestu – Kain není jen určen k tomu, aby takto sloužil Bohu, který chce krvavé oběti. To, že Kainova oběť je vnímána jako špatná, jako kdyby si chtěl něco zasloužit vlastní prací, zatímco v Ábelově oběti je předobraz na smrt Ježíše Krista, je samozřejmě až novozákonní pohled na tento příběh. To, že Hospodin přijal jednu oběť a druhou ne, tedy nedeklasuje Kaina do role člověka druhé kategorie, ale ukazuje směr, kterým se má oběť zásadním směrem ubírat. Někdo je určen pro službu Bohu – Vánek (překlad jména Ábel), zatímco Kovář ne (etymologie jména Kain). Ovšem Kain tuto roli odmítá. Důležité vzhledem k teorii konfliktu je i to, že v celém Starém zákoně je favorizován mladší syn (srov. Jákob, Josef), zajímavé je v tomto kontextu i Ježíšovo podobenství o marnotratném synu a vztek syna staršího, když se jeho rozmařilý bratr vrací domů. Konfliktní preference mladších ze strany Boha vede starší k vražedným pohnutkám. Kain ji nezvládá, Ezau se nestává vrahem jen proto, že Jákob utíká, Josefovi bratři k vraždě sahají, i když Josef shodou okolností přežije, nenávisť staršího syna v podobenství o marnotratném synovi je duchovně vražedná. Boží vyvolení tedy není něco, co by nutně znamenalo výhody, možná spíše platí, že od toho, kdo je povolán, se mnoho očekává. V podstatě jde o to, aby se konflikt stal kreativním, nikoliv vražedným.

³⁴⁷ Mt 10,34.

³⁴⁸ Problematikou konfliktu mezi spravedlností a milosrdenstvím, který se dotýká samotného Boha se zabývá profesor Gunther Wenz z Ludwig-Maxmillians Universität v Mnichově, jehož přednášek v Českých Budějovicích a Mnichově jsem se ještě jako student doktorandského semináře zúčastnil. Jeho základní otázka je, jestli je spravedlivé, aby Bůh ospravedlnil nespravedlivé? Wenz vidí řešení (je Pannenbergův žák) ve vzkříšení Ukřižovaného. Kristus jako vzkříšený člověk bude soudit měřítkem své lidské přirozenosti. Inkarnovaný Logos je zároveň nový Adam – ale také ten, který má rány od věčnosti do věčnosti, nejen přítel člověka, ale i přítel hříšníka. Nejen ten, který miluje bližního, ale který miluje i nepřítele. Nemiluje jen cizince, ale i odcizeného Bohu – miluje toho, kdo nenávidí Boha. Hřích totiž není morální defekt, ale averze vůči Bohu. Protože ale Kristus stojí na místě hříšníka, Bůh zaujímá místo těch, kteří Boha nenávidí. Ovšem Kristus je také oběť a na konečném soudu bude obětí nastolena spravedlnost. Poslední soud je nahlédnutím viny, není trestem pro pachatele, ale spravedlností pro oběti. Kristus tak jakožto oběť přináší vykoupení každému, koho zastupuje. V tomto smyslu je spravedlivé, aby byli vykoupeni nespravedliví.

dimenzi s opačným znaménkem – vzájemné obdarování, odevzdávání se, perichoreze.³⁴⁹

Jinak řečeno, je to evolučně se vyvíjející prostředí nižších temporalit, které způsobuje, že Boží velkodušnost a láska se v nich projevují formou setrvalého kreativního konfliktu. Ten však v trinitární temporalitě vypadá zcela jinak, protože je prost všech negativních konotací, které k nižším temporalitám patří.

Postkritické teologické rozpracování hierarchické teorie času má ale především dopady v prakticko-teologické rovině, konkrétně v otázkách křesťanského dialogu. Tento dialog se dá v postmoderně nazírat i z hlediska rozdělení sociotemporality. V rámci lidské společnosti totiž existují různé definované a utvářené sociotemporality, tedy jednotlivé dílčí integrativní úrovně (státy, sociální třídy, pohlaví, politické strany, zájmové kluby, kmeny atd.). Ty setrvávají jak ve vzájemném setrvalém kreativním konfliktu, ale tak i v setrvalém kreativním konfliktu uvnitř sebe samých a směřují buďto k naplnění svých dílčích cílů či k zániku. Setrvalý kreativní konflikt se však odehrává také nejen mezi jednotlivými přesně vymezenými sociotemporalitami, ale také i mezi sociotemporalitami, které nijak organizačně definovány nejsou, ale jsou vytvářeny *ad hoc* napříč ideologiemi či světonázory a propojeny společnými etickými či filosofickými přístupy, například k dialogu či svobodě. Jedná se tedy o množiny různě definovaných sociotemporalit, které se navzájem prolínají a dynamicky proměňují, kdy jedinec může sám být zároveň v několika sociotemporalitách, které na by na první pohled mohly zastávat i protichůdná stanoviska.

Pokud tento princip aplikujeme na dialog křesťanství s postmodernou, existuje zde velká sociotemporalita nazvaná křesťané, druhá pak nekřesťané. Křesťané se pak dělí na další dílčí sociotemporality³⁵⁰, kdy uvnitř každé z nich

³⁴⁹ „Tato dokonalá svoboda od sebe, která je zároveň vrcholnou věrností sobě v nekonečném sebepřekročení lásky k druhému, bezvýhradné sebedarování „uvnitř“ i „navenek“, tato spořádaná a zároveň zcela paradoxní všemohoucnost, respektující dokonce i vlastní stvoření, v sobě tají nekonečnou velkodušnost. Každý v Trojici tudíž prostě a jednoduše nemůže „snést“, aby někdo jiný byl velkodušnější, než on. A velkodušností Otce i Syna není nikdo jiný, než Duch svatý.“ (POSPIŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, s. 500.)

³⁵⁰ Pro zjednodušení nebereme v úvahu teologické definování církve.

panuje určitý setrvalý kreativní konflikt a jsou také v setrvalém kreativním konfliktu (dogmatickém, ortopraktickém, sociologickém, ekonomickém a v poslední době třeba i mediálním) i spolu navzájem. Tento setrvalý kreativní konflikt vede v průběhu času k zániku či marginalizaci některých denominací, ale jako celek posouvá celé křesťanství kupředu a směřuje k eschatologickému naplnění³⁵¹.

Tato setrvalým kreativním konfliktem daná dynamická proměnlivost vede církve k pevnějšímu ukotvení v Bohu, jak se to ukázalo například ve věroučných christologických a trinitárních diskusích prvních století po Kristu, jejichž ovocem jsou jasná trinitární a christologická dogmata formulovaná na ekumenických koncilech.

Církev tak zůstává ve světě a zároveň není z tohoto světa, protože je vedena v těchto konfliktech Duchem svatým. Vědomí setrvalého kreativního konfliktu tak v postmoderně nemusí vést k ostrakizování zdánlivých či skutečných herezí, které se vlastně stávají samostatnými sociotemporalitami, protože buďto obstojí nebo ne. Pokud obstojí, mohu dojít eschatologického naplnění. Pokud ne, rozpadnou se. Nikoliv tedy Canaleho jednotný systém nepluralitní pravdy směřuje ke spasení, ale hierarchická společnost jednotlivých sociotemporalit spojených eschatologickým očekáváním a otevřených nejen vzájemně, ale také i směrem k nekřesťanské sociotemporalitě.

Pohled na dialog z hlediska sociotemporality popisuje realitu, ale neobjasňuje nám strukturu, ve které vznikají jednotlivá stanoviska setrvalého kreativního konfliktu, což je pro dialog křesťanství s postmodernou rovněž podstatné. Metaforou, která nám pomůže lépe odhalit jednotlivé „vrstvy“, ve kterých vznikají tato stanoviska, je poslech soudobé hudby. Problematikou vztahu poslechu této hudby a hierarchické teorie času se zabývá Iva Oplištilová.

³⁵¹ Tento typ setrvalého kreativního konfliktu v dialogu popisuje například Berger, když ho definuje jako „v rovině pravdy vedený střet mezi konkurenčními nároky na její vlastnictví.“ (BERGER, P. *Vzdálená sláva*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal ve spolupráci s Centrem pro studium demokracie a kultury, 1997, s. 68.)

Podle ní nepochopení soudobé hudby „spočívá ze strany posluchačů v jejich nevhodných poslechových strategiích, v nesprávných očekáváních vyplývajících z nesprávně nastavené temporality.“³⁵² V klasicko-romantické hudbě silně převládá podle Oplištilové objektivní dění nad subjektivním, protože „klasická evropská hudba staví na objektivně postižitelných kvalitách diskrétních tónů – na jejich výšce, délce, intenzitě. Skladatel provádí operace na těchto „vnějších“ vlastnostech tónu. Dění v těchto dimenzích má zhruba stejný dopad na všechny posluchače, kteří v dané kultuře vyrostli, probíhá v rovině symbolických reprezentací.“³⁵³ Ovšem současná hudba, kterou Oplištilová nazývá post-cageovskou pracuje „přímo s percepcí, s „vnitřními“ vlastnostmi, které zvuku (již nejen tónům) dá až posluchač sám.“³⁵⁴ V hudbě se tak mohou projevovat různé temporality, které se dají „rozdělit do tří výrazných skupin: lineární (bio- a nootemporalita), rozšířená teď (a- a eotemporalita) a fragmentace (prototemporalita).“³⁵⁵ Autor tyto vrstvy může řadit i horizontálně, nikoliv vertikálně. Příkladem takto komponujícího umělce může být Olivier Messiaen³⁵⁶.

Protože ale hudbu „většinou posloucháme teleologicky (návyk z tonální hudby), ve skladbě hledáme i do hudby promítáme implikaci a progresi, i když víme, že se tak daná skladba poslouchat nemá. Nahromadíme postupně možné implikace, ale logicky očekávané se neobjevuje. Posluchač přetížený nesplněnými očekáváními má dvě možnosti. Buď se vzdát očekávání a vstoupit do vertikálního času kompozice (kde implikace, očekávání, příčina, následek, předvěti ani závěti neexistují), nebo propadnout nudě. Forma sestává ze vztahů mezi stále přítomnými vrstvami hustého zvuku, zatímco forma v lineární hudbě sestává ze

³⁵² OPLIŠTILOVÁ, I. Nelineární čas v post-cageovské hudbě. *Živá hudba – Časopis pro studium hudby a tance*. 2011, roč 1, č. 1, s. 127.

³⁵³ OPLIŠTILOVÁ, I. Nelineární čas v post-cageovské hudbě, s. 127.

³⁵⁴ Tamtéž.

³⁵⁵ OPLIŠTILOVÁ, I. Poslechové strategie a hudební čas. [online]. Praha, [cit. 18. července 2013]. Dostupné z WWW <http://forfest.cz/data/doc/oplistilova_iva.pdf>.

³⁵⁶ Rytmy s přidávanými hodnotami, izotermické cykly a další rytmicko-číselné prostředky Messiaen chápe jako prostředky osvobození se od kauzálních svazků, které tradičně spojují rytmické prostředky se strukturami výše. Opouštění kauzality souvisí s opouštěním lineární temporality (viz OPLIŠTILOVÁ, I. Nelineární čas v post-cageovské hudbě, s. 133).

vztahů mezi následnými událostmi.”³⁵⁷ „Post-cageovskou” hudbu je tedy třeba se naučit poslouchat a tento poslech není pasivní, ale je kreativní činností.

Adventistické vnímání Boží věčnosti, které *de facto* nečiní zásadní rozdíl mezi nootemporalitou a vyšší „Boží” temporalitou, protože Bůh existuje ve stejném proudu času jako stvoření, tak můžeme v hudební metafoře připodobnit klasicko-romantické hudbě. Canaleho temporální Bytí jako makro-hermeneutické východisko nemá pochopení pro jiná pojetí, existuje zde jen jedna verze „objektivní” skladby, jíž se lze více či méně správně naučit a odehrát. Není zde žádný prostor pro tvůrčí přínos interpretů, natož posluchačů. Proto adventismus v postmoderně naráží a neoslovuje posluchače toužící vnímat hlouběji.

Fraserova hierarchická teorie času tento příliš jednostranný pohled odmítá. Akceptuje všechny tóny vnořených temporalit a snaží se je pochopit a vnímat tak, aby se pochopil jejich celek. Ovšem protože nepočítá s trinitární temporalitou, není zde žádný autor skladby, vše je pouze více či méně náhodně komponované v režii interpretů a posluchačů. Kolik členů orchestru, tolik autorů. Občasný soulad a smysl je stejně kvalitní, jako naprostá disharmonie a chaos.

Trinitární temporalita naopak dává systému řád, protože do něj přináší Autora, který má smysl pro zachování tvůrčí kreativity a svobody (ale i hodnotového žebříčku) posluchačů i interpretů. Autora, který inkarnací sám vstoupil do interpretace své skladby, aby ukázal její vrcholný smysl a princip jehož interpretace je inspirací ostatním interpretům, byť nacházejícím se (interpretujícím) v jiných podmínkách.

Ve světě, ve kterém se nacházíme a ve kterém probíhá náš dialog s postmodernou, jsme však interprety i posluchači, přičemž role posluchače je stejně aktivní a kreativní, jako role interpreta. Jako posluchač vnímám ne pouze lineárně, ale i horizontálně, čímž mohu v přijímaných sděleních nacházet zatím nové, nečekané podněty. Konkrétně to znamená, že kupříkladu teologické

³⁵⁷ OPLIŠTILOVÁ, I. Nelineární čas v post-cageovské hudbě, s. 127–128.

stanovisko (skladba), které je mi adresováno, v sobě skrývá i vnořené vrstvy – sociologické, filosofické, psychologické, historické, genderové i genetické, které mohou v jeho výsledné kompozici hrát roli jednotlivých vnořených temporalit³⁵⁸. Teologický názor je samozřejmě třeba v teologii zkoumat jako takový a jeho potenciální psychologická či jiná motivace je spíše dokreslující, než aby byla pro výklad určující. Přesto však ani tuto dynamiku sdílené tradice, která všechny tyto vrstvy v sobě přináší, nemohu zanedbat, protože vlastní teologické poselství ji obsahuje. A stejně tak, i jakožto interpret, přináším do svého vlastního poselství všechny tyto důrazy. I jim je třeba naslouchat a umět je rozpoznat. A znovu, jenom křesťanské ukotvení v trinitární temporalitě mi umožňuje respektovat, vnímat všechnu tuto složitost, a přitom si zachovat jasnou orientaci, ať již při „poslechu“ či „interpretaci“.

Akceptování hierarchické teorie času v postmoderním diskursu tedy otupuje hrany bojových konfliktů, nevnímá odlišné názory jako nepřátelské, ale jako partnerské v tom smyslu, že společně vytvářejí navzájem propojenou síť diskusí a vedou stoupence různých stanovisek ke společnému (eschatologickému) naplnění.³⁵⁹ Přijetí tohoto východiska pro dialog vede k osvobození od předpojatosti, vědomí si své dílčí role v celkovém směřování, kdy jakožto člověk nikdy nemohu dosáhnout více, než toho, že se stávám jednou ze stran konfliktu, jedním z interpretů. Výsledkem a směřováním tohoto konfliktu je v konečném důsledku až Bůh v eschatologické budoucnosti.

Toto uvědomění si své situace společně s historickou zkušeností lidstva s nezvládnutými konflikty a s vírou ve vedení Duchem svatým, který směřuje vyústění konfliktu k stále větší plnosti a nikoliv ke zmaru a destrukci, člověka přivádí k pokoře před názory a stanovisky druhých, k radosti z alterity a k hledání

³⁵⁸ Například psychologický aspekt mohu vidět v souvislosti s pozadím Markionovy hereze. (Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, s. 232–234.)

³⁵⁹ Samozřejmě, že některé konflikty mohou nabývat i patologických forem a vést až například k teroristickým útokům. Není tedy možno k nim přistupovat stejně, jako k těm, které jsou opravdu kreativní. To však je problematika přesahující teologické definování makro-hermeneutických východisek dialogu a zasahující až do psychologie, sociologie a dalších odpovídajících oborů.

skutečného naplnění ve vzájemné lásce a nikoliv ve shodě na dogmatických formulacích. Ta může přirozeně nastat, avšak jen jako radostný vedlejší produkt interpretace, díky trojičnímu východisku prožívanému ve vzájemném respektu, úctě a naslouchání. Postkriticky teologicky rozpracovaná hierarchická teorie času se tak stává dalším potvrzením nekonečného potenciálu, který trinitární chápání světa přináší celému lidstvu a který je možné realizovat i v rámci křesťanského dialogu v čase postmoderny.

Závěr

V této práci jsme se zabývali zejména otázkou vztahu nadčasovosti a temporality, a to v souvislosti s makro-hermeneutickými předpoklady křesťanské teologie, zejména pak adventismu. V první části jsme se seznámili s historickým vývojem chápání problematiky, s hlavními představiteli současných názorových proudů a jejich vzájemnou diskusí. Každý z těchto představitelů – tedy Paul Helm, Alan Padgett, William Craig i Nicholas Wolterstorff mají své argumenty poctivě teologicky a filosoficky doloženy. V rešerši pojednání zabývajících se jejich vzájemnou diskusí pak často najdeme snahu na ně navazujících autorů spíše hledat kompromis mezi jednotlivými stanovisky a budovat svou vlastní cestu k řešení problému. I když to samozřejmě nelze tvrdit s absolutní platností, tak z pramenů, které jsme měli k dispozici se zdá, že většina autorů evangelikálního zaměření se přiklání spíše k temporálnímu pojetí Boží existence³⁶⁰, zatímco autoři katolické provenience a tradičních protestantských denominací preferují většinou klasický teistický postoj³⁶¹. Tato živá diskuse navazující na tisícileté dědictví řecké filosofie, Písma i křesťanské patristiky je tak stále zdrojem mnoha podnětů a inspirace a nelze říct, že by se jednalo o debatu uzavřenou s jednoznačným výsledkem.

Druhá část práce se věnovala adventistickému chápání Boží věčnosti. Adventisté od počátku pojímali Boží věčnost jako nepřetržité trvání a vše nasvědčuje tomu, že považovali i „Boží“ čas v nebesích za stejně plynoucí, jako čas pozemský. Toto jednoduché chápání Boží věčnosti bylo ovlivněno filosofií *common sense* Tomase Reida, jejíž způsob uvažování výrazně ovlivnil zakladatele adventismu. Modernistické důrazy adventismu však nejsou myšlenkově kompatibilní s myšlením postmoderny a adventismus proto přestal oslovovat

³⁶⁰ Například WICKS, M. Is it Time to Change? Open Theism and the Divine Timelessness Debate. *The Master Seminary Journal*, 2007, roč 18, č. 1, s. 43–68. BRAINE, D. God, Eternity and Time – An Essay in Review of Alan G. Padgett, God, Eternity and the Nature of Time. *The Evangelical Quarterly*. 1994, roč. 66, č. 4, s. 337–344.

³⁶¹ Například ROGERS K. A. Eternity has no Duration nebo McCABE, H. *God Matters*.

postmoderně uvažující západní společnost. V diskusích započatých v druhé polovině XX. století se proto v rámci adventismu rodily nové názorové proudy, které se snažily na situaci reagovat. A ač se adventismus snažil pragmaticky přizpůsobit novým trendům v oblasti komunikace a marketingu, skutečnou příčinu své neschopnosti oslovovat současného člověka, jíž je lpění na překonaném myšlení USA devatenáctého století, nezměnil. Typickým projevem tohoto překonaného myšlení je adventistická nauka o nebeské svatyni, která vnímá čas Boží věčnosti stejně, jako čas pozemský.

Adventistický filosof Fernando Canale se snaží obhájit toto chápání času na podkladě současného filosofického diskursu. Je tak ale vlastně svým způsobem sám se sebou ve sporu, poněvadž ve skutečnosti se snaží dokázat nezávislost výkladu Bible na současné filosofii. Hlavní proud filosofie je podle něho z velké části dědicem chybného pojetí řecké ontologie vycházející z nadčasového *Bytí* jako výchozího předpokladu. Na základě fenomenologické analýzy rozumu a ontologického zkoumání *Bytí* tak dochází k závěru, že je třeba jako makro-hermeneutický předpoklad výkladu Bible chápat temporální *Bytí* (což se konkrétně v adventismu projevuje v nauce o nebeské svatyni). Tím potvrzuje původní adventistické důrazy a vrací tak adventismus do 19. století s tehdy tak pro něj typickými akcenty na vlastní exkluzivitu poznání pravdy a mimořádnost poslání pro tento svět. Důsledky takového přístupu jsou ekumenicky zcela devastující.

Canale se přesto domnívá, že takto vnímaný adventismus může být v postmoderním světě akceptován (což je samozřejmě správný předpoklad), avšak z jeho výroků lze dovodit, že pokud by k takovéto všeobecné akceptaci došlo a adventismus by se stal většinovým názorem, znamenalo by to pro ostatní názory velké problémy. Adventismus totiž podle Canaleho nemůže souhlasit s budováním jiné jednoty než na základě (adventistické) pravdy. Dialogický potenciál adventismu pro postmodernu i pro ekumenu je tedy limitně se blížící nule

a adventismus navzdory mnoha dalším pozitivním důrazům, které v sobě nese, nemůže zastávat místo nějakého dialogického prostředníka vůči ostatním³⁶².

Na Canaleho příkladu je zjevné, že pokud se výchozím makro-hermeneutickým předpokladem nestane v kontextu s tradičním křesťanským učením trinitární nauka, teologie se dostává do velkých problémů, protože má totalitní, nedialogické tendence. Trinitární východisko je ryze teologickým výchozím bodem, a může jím být proto, že na něm panuje všeobecný křesťanský konsenzus. Trinitární pojetí teologického zpracování Boží věčnosti jsme si demonstrovali na postoji Karla Bartha a Kevina Vanhoozera. Vanhoozer pak demonstruje tvůrčí, byť zároveň v solidních teologických tradicích zakotvenou (čili teologicky postkritickou) aplikaci trinitární teologie i na otázku času a věčnosti, kdy čas a věčnost prezentuje jako komunikační média mezi lidmi (v případě času) a ve vnitrobožských vztazích (v případě věčnosti).

Protože však trinitární nauka směřuje k dialogu, zatímco na zemi dominuje konflikt, závěr práce byl věnován řešení této otázky postkritickým teologickým rozpracováním hierarchické teorie času. Nejprve jsme zkoumali, zda lze hierarchickou teorii času s jejími jednotlivými temporalitami a myšlenkou setrvalého kreativního konfliktu dekonstruovat a teologicky rozpracovat, přičemž limitujícím a určujícím faktorem této aplikace pro nás bylo trinitární východisko. Doložili jsme, že hierarchická teorie času je kompatibilní i s otázkou teodiceje z evolučního pohledu a setrvalý tvůrčí konflikt jako výsledný průnik množin jednotlivých temporalit je možným alternativním přístupem k řešení dialogu jak mezi křesťanstvím a postmodernou, tak i v rámci ekumenického rozhovoru.

Postkritický přístup k hierarchické teorii času nám také pomohl komplexně nahlížet na všechny diskutované teorie vztahu Boží temporality a nadčasovosti. Umožnil nám je vidět jako navzájem kreativně soupeřící pohledy, kdy každý

³⁶² To však z mého hlediska určitě neplatí pro evangelikální a zejména progresivní adventismus, které však vycházejí z jiných makro-hermeneutických předpokladů.

z nich ukazuje jistou míru skutečnosti, byť se jedná o pohledy tak vzdálené, jako je třeba koncept absolutní nadčasovosti Paula Helma a procesuální teologie.

Mohlo by se tedy zdát, že z pohledu hierarchické teorie času jsou pravdivé všechny pohledy, už jen proto, že díky jejich diversibilitě vzniká setrvalý kreativní konflikt jako motor vývoje. Ovšem díky teologickému pohledu svět není takový, kde je možné úplně vše, ale existuje v něm řád, smysl a étos, který je daný trojičným východiskem. Navíc, v duchu hierarchické teorie času samotné, nelze její postkritické teologické rozpracování považovat za definitivní řešení, ale spíše jako další ze setrvalých kreativních konfliktů. Křesťanství se tak může i její pomocí nově a tvůrčím způsobem naučit naslouchat nezvyklým postupům a v trinitárním duchu je pak zakomponovávat do vlastní dialogické kompozice.

Seznam zdrojů

Literatura

Teologie:

AKVINSKÝ, T. *Suma teologie*. Český text: Theologická summa, doslovný překlad, red. E. Soukup OP, Krystal Olomouc 1937 : Česká dominikánská provincie, 2002. Dostupné z WWW <<http://summa.op.cz/sth.php>>.

AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 1. vyd. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926. ISBN neuvedeno.

ALLEN, D. *Filosofie jako brána k teologii*. 1. vyd. Třebenice : Mlýn, 1999. ISBN 80-902296-3-8.

BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik: Studienausgabe, Band 9, Teil II.1: Die Lehre von Gott. 31: Die Wirklichkeit Gottes*. Zürich : Theologischer Verlag, 1987. ISBN 3-290-11609-3.

BARTH, K. *Church Dogmatics. Volume 2, The Doctrine of God. Part 2*. 2. vyd. Edinburgh : T. and T. Clark, 1987. ISBN 0-567-09022-1.

COBB, J. B. GRIFFIN D. R. *Process Theology: An Introductory Exposition*. London : Westminster Press, 1976. ISBN 0-664-24743-1.

CULLMAN, O. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time*. 2. rev. vyd. Westminster : John Knox Press. 1964. ISBN 978-0664204884.

CUMMINS, D. D. *The Disciples: A Struggle for Reformation*. 1. vyd. Atlanta : Chalici Press. 2009. ISBN 0-8272-0637-2

EPPERLY, B. *Process Theology: A Guide for the Perplexed*. 1. vyd. London : T and T Clark International, 2011. ISBN 978-0-567-63255-5.

ERICKSON. M. F. *Truth or Consequences*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2001. ISBN 0-8308-2657-2.

ERICKSON. M. F. *Postmodernizing the Faith*. 1. vyd. Grand Rapids : Baker Books, 1998. ISBN 0-8010-2164-2.

FRANKE, J. R. GRENZ S. J. *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 2001. ISBN 0-664-257-69-0.

GEIVETT, D. Is God a Story: Postmodernity and the Task of Theology. In PENNER, M. (editor) *Christianity and the Postmodern Turn*, 1. vyd. Grand Rapids, USA : Brazos Press, 2005. ISBN 1-58743-108-4.

GRENZ, S. J. *A Primer on Postmodernism*. 1. vyd. Grand Rapids : Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1996. ISBN 0-8028-0864-6.

FINEGAN, J. *Handbook of Biblical Chronology*. 1. rev. vyd. Peabody : Hendrickson Publishers, 1998. ISBN 1-56563-143-9.

HALL, C. A. TANNER, K. (editors) *Ancient and Postmodern Christianity: Paleo-orthodoxy in the 21st Century, Essays in Honor of Thomas Oden*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2002, ISBN 0-8308-2654-8.

INWAGEN, P. *The Problem of Evil*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2006. ISBN 978-0-19-924560-4.

JONES, K. The Formal Foundation: Toward an Evangelical Epistemology in the Postmodern Context, in *The Challenge of Postmodernity: An Evangelical Engagement*, (ed. David S. Dockery) 1. vyd. Grand Rapids : Baker, 1995. ISBN 1564764109.

KIM, E. *Time, Eternity and the Trinity*. 1. vyd. Eugene : Pickwick Publications, 2010. ISBN 13: 978-1-60608-968-2.

KÜNG, H. TRACY, D. *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, 1. vyd. New York : Crossroad, 1989. ISBN 0-8245-0925-0.

LAKELAND, P. *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*. 1. vyd. Minneapolis : Fortress, 1997. ISBN 978-0800630980.

LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1. vyd. Návrat domů : Praha, 1996. ISBN 80-85495-47-X.

LINDBECK, D. A. *The Nature of Doctrine*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 1984. ISBN 0-664-24618-4.

MELTON, J. G. *Encyclopedia of Protestantism*. 2. vyd. New York : Facts on File, 2004. ISBN 0-8160-5456-8.

MESLE, R. C. *Process Theology: A Basic Introduction*. 1. vyd. St. Luis : Chalice Press, 1993. ISBN 978-0827229457.

McCABE, H. *God Matters*. 3. vyd. London : Continuum, 2005. ISBN 0-8264-7668-6.

MIGLIORE, D. L. *Faith seeking understanding: an introduction to Christian theology*. 2. vyd. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004. ISBN 0-8028-2787-X.

MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*. 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 1999. ISBN 80-7021-233-0.

MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*. 1. vyd. Valley Forge : Trinity Press International, 1996. ISBN 1-56338-176-1.

ODEN, T. *After Modernity ... What? Agenda for Theology*. 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992. ISBN 0-310-75391-0.

PANNENBERG, W. *Systematic Theology* 1, 2. vyd. London : T&T Clark International, 2004. ISBN 0567081788.

PANNENBERG, W. *Systematic Theology* 3, 1. vyd. Edinburgh : T&T Clark International, 1998. ISBN 0567081788.

POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-16-8.

POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-85929-99-7.

RAHNER, K. *The Trinity*. 3. vyd. London : Continuum, 2001. ISBN 0860120155.

RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský II*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal, 2011. ISBN 978-80-87474-35-8.

RUSSELL, R. J. *Time in Eternity: Pannenberg, Physics, and Eschatology in Creative Mutual Interaction*. 1. vyd. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2012. ISBN 978-0-268-09177-4.

THISELTON A. C. *The Hermeneutic of Doctrine*. 1. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. ISBN 978-0-8028-1681-7.

VANHOOZER, K. J. *Remythologizing Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. ISBN 978 0 511 67665 9

VANHOOZER, K. J. (editor) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521793955.

VANHOOZER, K. J. *The Drama of Doctrine*. 1. vyd. Luisville : Westminster John Knox Press, 2005. ISBN 978-0-664-22327-4.

VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*. 1. vyd. České Budějovice : Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. 2008. ISBN 978-80-7394-080-5.

VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad. 2009. ISBN 978-80-7021-987-4.

WILCH, J. R. *Time and Event*. 1. vyd. Leiden : Brill. 1969. ISBN neuvedeno.

Adventistická církevní produkce a knihy o adventismu

GOLDSTEIN, C. *Rok 1844 jednoduše*. 1. vyd. Ostrava : JUPOS, 2002. ISBN 80-85832-52-6.

HANNA M. F. *The Cosmic Christ of Scripture: How to Read God's Three Books : Comparing Biblical Perspectives with the Writings of Ellen White*. 1. vyd. Berrien Springs : Cosmic Christ Connection, 2006. ISBN 978-0-9776-9270-5.

PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2005. ISBN 80-7172-614-1.

PUJIC, M. *The Missionary 3rd Millennium A.D. Handbook*. 2. vyd. Walford : Lifedevelopment.info, 2007. ISBN neuvedeno.

WHIDDEN, W. MOON, J. REEVE, J. W. *The Trinity*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association. 2002. ISBN 0-8280-1684-4.

WHITEOVÁ, E. G. *Perly moudrosti* (COL). 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2006. ISBN 80-7172-902-7.

Filosofie, historie, sociologie

BERGER, P. *Vzdálená sláva*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal ve spolupráci s Centrem pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN 80-85947-18-8.

BOETHIUS. *Filosofie utěšitelka*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. ISBN 80-7198-021-8.

BOETHIUS *Teologické traktáty*. 1. vyd. Praha : Krystal OP, 2004. ISBN 80-85929-69-4.

BROADIE, A. *A History of Scottish Philosophy*. 1. vyd. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. ISBN 978-0-7486-1627-5.

CRAIG, W. L. *The Kalām Cosmological Argument*, 1. vyd. Eugene : Wipf and Stock Pub., 2000. ISBN 978-1-5791-0438-2.

CRAIG, W. L. *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*. 1. vyd. Wheaton : Crossway, 2001. ISBN 978-1-5813-4241-3.

EIRE, C. *A Very Brief History of Eternity*. 1. vyd. New Jersey : Princeton University Press, 2010. ISBN 978-0-6911-3357-7.

FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*, 1. vyd. Praha : Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1553-2.

FRASER, J. T. *Time and Time Again*. 1. vyd. Leiden : BRILL, 2007. ISBN 978-90-04-15485-8.

GILL, J. H. *The Tacit Mode. Michael Polányi's Postmodern Philosophy*. 1. vyd. New York : State University of New York Press, 2000. ISBN 978-0791444306.

HADOT, P. *Plótinus čili prostota pohledu*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-55-2.

HARTMANN, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 5. vyd. Berlin : de Gruyter, 1965, ISBN neuvedeno.

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 2002, ISBN 80-7298-048-3.

HELM, P. *Eternal God*. 1. vyd. Oxford : Oxford Univesrity Press, 1997. ISBN 978-0198237259.

KEIZER, H. M. *Life Time Eternity: A study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. 2. vyd. Amsterdam : Academisch Proefschrift, 2010. ISBN 978-90-9025380-0.

LEFTOW, B. *Time and Eternity*. 2. vyd. Ithaca : Cornell University Press, 2009. ISBN 978-0-8014-7522-1.

LE POIDEVIN R. *Travels in Four Dimensions*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-875254-7.

LOCKE, J. *Essay on the Human Understanding*. London : Whittaker, Treacher, and Arnot, 1831. ISBN neuvedeno.

MAJUMDAR, D. *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense: A Pantomime*. 1. vyd. Hampshire : Ashgate. 2007. ISBN 978-0-7546-5523-7

McTAGGART, J. *The Nature of Existence, Vol II*. 3. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. ISBN 0-521-35769-1.

NICHOLS, R. *Thomas Reid's Theory of Perception*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2007. ISBN 978-019-927691-2.

PADGETT, A. G. *God, Eternity, and the Nature of Time*. 1. vyd. Eugene : Wipf & Stock Pub, 2000. ISBN 978-15-7910-4627.

PLÓTÍNOS. *Věčnost, čas a duch*. 1. vyd. Praha : Petr Rezek, 1995. ISBN 978-80-9017-965-3.

REID, T. *An Inquiry into the Human Mind in The Works of Thomas Reid*. 1. vyd. Edinburgh : MacLachlan and Stewart, 1848. ISBN neuvedeno.

REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man in The Works of Thomas Reid*. 1. vyd. Edinburgh : MacLachlan and Stewart, 1848. ISBN neuvedeno.

REID, T. *Essays on the Active Powers of the Human Mind in The Works of Thomas Reid*. 1. vyd. Edinburgh : MacLachlan and Stewart, 1848. ISBN neuvedeno.

RUNDLE, B. *Time, Space, and Metaphysic*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-957511-4.

SOKOL, J. *Čas a rytmus*. 2. rozš. vyd. Praha : Oikoymenh, 2004. ISBN 8072981234.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 80-7192-500-4.

TURETZKY, P. *Time*. 1. vyd. London : Routledge, 1999. ISBN 0415139481.

TZAMALIKOS, P. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. 1. vyd. Leiden : Brill, 2006. ISBN 90 04 14728 4.

WOLTERSTORFF, N. *Inquiring about God: Volume 1, Selected Essays*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. ISBN 978-11-394-8617-0.

WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. ISBN 0-521-79013-1.

Matematika, fyzika:

PETKOV V. (editor) *Minkowski Spacetime: A Hundred Years Later*. 1. vyd. Montreal : Springer, 2010. ISBN 978-90-381-3474-5.

VOPĚNKA, P. *Podivuhodný květ českého baroka: první přednášky o teorii množin*. 2. vyd. Praha : Karolinum, 2012. ISBN 978-80-246-2123-4.

Ostatní (dokumenty, slovníky, encyklopedie atd.):

Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1999. ISBN 80-7172-102-6.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). 8. vyd. (1. opr. vyd.). Praha : Česká biblická společnost, 2001. ISBN 80-85810-29-8.

Biblický slovník. 1. vyd. Praha : Kalich v ÚCN, 1987, ISBN neuvedeno.

Církevní řád adventistů sedmého dne. 17. opr. vyd. Praha : Česko-Slovenská unie Církve adventistů sedmého dne, 2006. ISBN 80-7172-962-0.

Encyklopedie Bible, 1. vyd. Bratislava : Gemini, 1992. ISBN 80-85265-30-3.

Encyclopedia of time: science philosophy, theology, and culture. 1. vyd. Thousand Oaks : SAGE Publications, 2009. ISBN 978-1-4129-4164-8.

Nový biblický slovník, 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996. ISBN 80-85495-65-1.

PRACH V. *Řecko-český slovník*. 2. vyd. Praha : Scriptum, 1993. ISBN 80-85528-22-3.

SOUČEK J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*. 1. vyd. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze, 1961. ISBN neuvedeno.

Bakalářské, diplomové a disertační práce

CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*. Berrien Springs, 1983. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser R. Dederen.

FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*. Berrien Springs, 2008, M.A. Thesis. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser D. Fortin.

GLANC, O. *Time, Reason and Religious Belief*, 2006, M.A. Thesis, Vrije Universiteit Amsterdam Faculty of Philosophy. Adviser H. Geertsema.

KOUŘIL, J. *Problematika času a časovosti ve filosofii života*. Brno, 2011. Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně. Pedagogická fakulta. Katedra občanské výchovy. Vedoucí práce P. Jemelka.

JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*. České Budějovice, 2013. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Školitel J. Vokoun.

Články v časopisech, magazínech a příspěvky ve sbornících:

BRAINE, D. God, Eternity and Time – An Essay in Review of Alan G. Padgett, God, Eternity and the Nature of Time. *The Evangelical Quarterly*. 1994, roč. 66. č. 4, s. 337-344.

BURT, M. D. The Trinity in Seventh-day Adventist history. *Ministry*. 2009, roč. 81, č. 2.

CANALE, F. Absolute Theological Thruth in Postmodern Times. *Andrews University Seminary Studies*, 2007, roč. 45, č. 1.

CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology? *Andrews University Seminary Studies*. 2006, roč. 44. č. 1.

CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2004, roč. 15, č. 2.

CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part II. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005, roč. 16, č. 1–2.

CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2006, roč. 17, č. 2.

CANALE, F. The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind: Part 1: The Assumed Compatibility of Adventism with Evangelical Theology and Ministerial Practices. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2010, roč. 21. č. 1–2.

CANALE, F. The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind: Part 2: From the Evangelical Gospel to Culture. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2011, roč. 22. č. 1.

CANALE, F. The Emerging Church. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2011, roč. 22, č. 1.

CANALE, F. The Quest for the Biblical Ontolocigal Ground of Christian Theology. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005. roč. 16, č. 1–2, s. 1–20.

CANALE, F. Principles of Worship and Lithurgy. *Journal of the Adventist Theological Society*, 2009, roč. 20, č. 1–2.

COBURN R. Profesor Malcolm on God. in *The Australian Journal of Philosophy*, 1963, roč. 41, č. 2.

COPENHAVER, R. Thomas Reid's Philosophy of Mind: Consciousness and Intencionality. *Philosophy Compass*. 2006. roč. 3, č. 1.

CRAIG, W. L. Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo. *Journal of the American Scientific Affiliation*. 1980. roč. 32, č. 1, s. 5–13.

CRAIG, W. L. Timelessness and Omnitemporality in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*. 1. vyd. Madison : InterVarsity Press, 2001. ISBN 978-0-8308-1551-7.

DENNETT, D. Conditions of Personhood in ROTTY, A. O. (ed.) *Identities of Persons*. 1. vyd. Berkeley : University of California Press, 1976, s. 175–196.

EPSEN, E. Eternity is a Present, Time is its Unwrapping. *The Heythrop Journal*, 2010, roč. 51, č. 3.

FITZGERALD, P. Stump and Kretzmann on Time and Eternity. *The Journal of Philosophy*, roč. 82, č. 5.

FORTIN, D. God, the Trinity, and Adventism: An Introduction to the Issues. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2006, roč. 17, č. 1, s. 4–10.

HAVELKA, M. Karl Jaspers: Život a dílo in JASPERS, K: *Šifry transcendence*. Praha : Vyšehrad, 2000, ISBN 80-7021-335-3.

HELM, P. Eternal Creation. *Tyndale Bulletin*, 1994, roč. 45, č. 2.

HELM, P. Divine Timeless Eternity in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*. 1. vyd. Madison : InterVarsity Press, 2001. ISBN 978-0-8308-1551-7.

HRYNIEWICZ, W. Pravoslavná teologie o zbožštění člověka. Theofil.cz – Revue pro život z víry. [online]. Praha, [cit. 8. července 2013]. Dostupné z WWW <<http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=1831>>.

KNUUTTILA S. Time and creation in Augustine in STUMP E. KRETZMANN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. ISBN 9781139000291.

KRUMPOLC, E.: Antropický princip a jeho význam pro dialog mezi teologií a přírodovědou. *Teologické studie*, České Budějovice, 2002. roč. 3, č. 2, s. 109–110.

- LEFTOW, B. The Roots of Eternity. *Religious Studies*. 1988, roč. 24, č. 2.
- LEFTOW, B. Eternity and Simultaneity. *Faith and Philosophy*. 1991, roč. 8, č. 2, s. 144–179.
- MACEK, P. Boží působení ve světě v pojetí procesuální teologie. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*. 2009. roč. 14, č. 1, s. 46–70.
- MACH, R. Adventismus sedmého dne: Linie identity, linie napětí. *Koinonia*. 2013. roč. 4, č. 4. s. 44–50.
- McALLISTER, B. The Universe Began to Exist? Craig's Philosophical Argument For A Finite Past. *Stance*. 2011. č. 4, s. 103–114.
- McTAGGART, J. E. The Unreality of Time. *Mind*. 1908, roč. 17, č. 68, s. 457–474.
- MORRISTON, W. Craig on the actual infinite. *Religious Studies*. 2002, roč. 38, č. 2. s. 147–166.
- NEWMAN, D. J. Editorial: How much diversity can we stand? *Ministry*. 1994, roč. 66, č. 4.
- OPLIŠTILOVÁ, I. Nelineární čas v post-cageovské hudbě. *Živá hudba - Časopis pro studium hudby a tance*. 2011, roč. 1, č. 1, s. 120–145.
- OPLIŠTILOVÁ, I. Poslechové strategie a hudební čas. [online]. Praha, [cit. 18. července 2013]. Dostupné z WWW <http://forfest.cz/data/doc/oplistilova_iva.pdf>.
- PLASS, P. The Concept of Eternity in Patristic Theology. *Studia Theologica*. 1982, 36, s. 11–25.
- ROGERS K. A. Eternity has no Duration. *Religious Studies*. 1994, roč. 30, č. 1.
- SHULTS F. L. A Philosophical Introduction to „Divine Action” in SHULTS, F. L. MURPHY N. RUSSELL R. J *Philosophy, Science and Divine Action*. 1. vyd. Leiden : Brill, 2009. ISBN 978 90 04 17787 1.
- STELLA, M. KLEISNER, K. Welt, Umwelt, Lebensraum: Uexküll, Lorenz a Gehlen – spor o světě člověka a světech zvířat. *Lidé města*, 2007, roč. 9, č. 2–3, s. 7–26.

STUMP, E. KRETZMANN, N. Eternity. *The Journal of Philosophy*, 1981, roč. 78, č. 8.

VERHOEF, A. Timelessness, Trinity and Temporality. *Acta Academica*, 2011, roč. 43, č. 2.

VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie. *E – Logos Electronic Journal for Philosophy*. 2008. roč. 14.

WICKS, M. Is it Time to Change? Open Theism and the Divine Timelessness Debate. *The Master Seminary Journal*, 2007, roč 18, č. 1, s. 43–68.

WOLTERSTORFF, N. God Everlasting in ORLEBEKE, C. SMEDES, L. B. (editors) *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*. 1. vyd. Grand Rapids : Eerdmans. 1975. ISBN 9780802834546, s. 181–203.

WOLTERSTORFF, N. Unqualified Divine Temporality in GANSSLE, E. (editor) *God and Time, Four Views*. 1. vyd. Madison : InterVarsity Press, 2001. ISBN 978-0-8308-1551-7.

Seznam zkratek

LXX - Septuaginta

MTK - Mezinárodní teologická komise

ST - AKVINSKÝ, T. *Teologická suma*.

Zkratky biblických knih jsou citovány ve shodě s Českým ekumenickým překladem.

Abstrakt

Jetelina B. Pojetí věčnosti jako východiska dialogu

Olomouc 2013. Rigorózní práce. Cyrilometodějská teologická fakulta.

Klíčová slova: čas, hermeneutika, hierarchická teorie času, postkritická teologie, věčnost.

Práce reflektuje pojetí času a věčnosti ve vztahu k makro-hermeneutickým předpokladům teologie. První část je deskripcí základního pojetí vnímání času a věčnosti v Bibli, antické filosofii, klasické křesťanské teologii a všímá si současné filosoficko-teologické diskuse na toto téma. Druhá část je věnována reflexi temporálního vnímání bytí jakožto makro-hermeneutického předpokladu, které je základem pro adventistické pojetí dialogu s postmodernou. Třetí část je pak návrhem možného řešení problému vztahu času a věčnosti postkritickým rozpracováním hierarchické teorie času z hlediska trinitární teologie a popisem dopadu takto pojaté hierarchické teorie času na dialog křesťanství s postmodernou. Cílem práce je ukázat, že trinitárně pojatá hierarchická teorie času může být podnětným teoretickým příspěvkem k tomuto dialogu.

Abstract

The Concept of Eternity as a Springboard for Dialogue

Keywords: time, hermeneutic, hierarchical theory of time, post-critical theology, eternity.

This work considers the concept of time and eternity and its relationship with the macro-hermeneutic assumptions of theology. The first section describes the basic concept of the perception of time and eternity in the Bible, ancient philosophy, classical Christian theology and takes note of current philosophic-theological discussions on this topic. The second section reflects upon the temporal perception of existence by way of macro-hermeneutic assumptions, which is the basis for Adventist approaches to dialogue with postmoderns. The third section is then a suggested possible solution of the problem of the relationship between time and eternity via a post-critical development of the hierarchical theory of time from the perspective of Trinitarian theology and a description of the impact of this conception of a hierarchical theory of time on the dialogue between Christianity and postmodernism. The aim of this work is to show that a Trinitarian conception of a hierarchical theory of time can make a substantial theoretical contribution to this dialogue.