

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra systematické teologie

Karel Rakušan

Bůh a čas u sv. Tomáše Akvinského

Bakalářská práce

Vedoucí práce: PhDr. Martin Štěpán Filip Th.D.

OLOMOUC 2017

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci zpracoval samostatně s použitím níže uvedené literatury.

Olomouc 12. dubna 2017

Poděkování

Tímto bych rád poděkoval PhDr. Martinu Štěpánu Filipovi Th.D. za jeho cenné rady.

Obsah

Úvod.....	6
1. BŮH.....	8
1.1 Kdo nebo co je Bůh.....	8
1.2 Boží jména a tituly	9
1.2.1 Titul „Pán“	11
1.2.2 Titul „Prorok“	12
1.2.3 Titul „Spasitel – Soter“	13
1.3 Nezměnitelnost, stálost, nehybnost, nepohnutelnost, danost.....	14
1.4 Rozdíl mezi esencí a bytím	15
1.5 Zobrazení Boha ve Starém zákoně.....	16
1.6 Prvopočátky víry: Darwin, starozákonní Adam, mytologie a jiná náboženství....	17
2 Čas	19
2.1 Čas jako „prostor“	19
2.1.1 Mayské pojetí času.....	19
2.1.2 Pojetí času ve starověku – presokratikové, Aristotelovo pojetí času jako pohybu	19
2.2 Sv. Augustin.....	20
2.3 Středověk – sv. Tomáš Akvinský v Sumě teologické.....	21
2.4 Filosofové novověku – Husserl, Heidegger, Hejzlar	22
2.4.1 Edmund Husserl.....	22
2.4.2 Martin Heidegger	24
2.4.3 Samuel Jan Hejzlar	25
2.5 Čas ve vesmíru a věčnosti	26
2.6 Rozbor času.....	27
2.6.1 Čas minulý	27
2.6.2 Čas budoucí.....	28
2.6.3 Čas přítomný.....	28
3 BŮH A ČAS	30
3.1 Nadčasovost – věčnost, jak ji rozumět.....	30
3.2 Bůh hybatel	32
3.3 O vycházení tvorů od Boha.....	33
4 Bůh není čas, ale je přítomen v čase.....	36

4.1	Pohyb v reálném životě	36
4.2	Co není čas u sv. Tomáše Akvinského.....	37
4.3	Putování v čase zpět k Bohu	38
Závěr		41
	Seznam literatury:	43

ÚVOD

Pokud hovoříme o Bohu a čase, mnohým se vybaví myšlenka života, existence toho, co je. Tajemství počátku života bylo od nepaměti otázkou, která nedala spát mnohým generacím lidí nejrůznějšího zaměření a vzdělání od presokratiků až po současnost.

Mýtus uctívání božstev je od nepaměti. V prvopočátku to byli bohové, kterým se děkovalo za vše, co existovalo. Myšlenkovým vývojem se postupně dospělo k Bohu monoteistickému, tak jak je v knihách popisován dnes.

S časem člověk musí počítat neustále. První představa o čase se zrodila s vědomím existence střídání dne a noci. Den se tak stal první jednotkou času. Další veličinou času byla délka dne a noci. Mírou délky byly v počátku stíny předmětů ozářených sluncem. Den se začal dělit na menší časové úseky. Využitím stínů se vytvářely první primitivní hodiny. Nejstaršími slunečními hodinami byl Gnómon. Byl to vysoký sloup válcovitého tvaru a první zmínky o gnómonu pocházejí z roku 2000 před naším letopočtem z Řecka a Číny. Stín gnómonu byl měřen na kroky a tím umožňoval jednoduché měření časových úseků dne.

Vztah těchto dvou veličin je filosoficko-teologickou otázkou, kterou se zabývali filosofové a teologové napříč dějinami. Názory a postoje na to byly nejrůznějšího charakteru. V současnosti se pojem čas stal nejen naší každodenní potřebnou informací, ale měřením času je v mnoha případech nedílnou součástí vědeckého, kulturního a společenského života.

V první části této práce se pokusím popsat tajemství Boha, jako někoho koho chápu jako toho, kdo je svým bytím. Půjdu od starověku až po současnost. Dotknu se vnímání Boha, jak jej pojímali filosofové, jako byl Sokrates, Platon, Aristoteles. Zmíním zde středověké filosofy, jako byl sv. Augustin, sv. Anselm z Countenboury či sv. Tomáše Akvinského. Připomenu zde Boží tituly. Budu si klást otázku: Kde se vzala víra a jaký postoj na danou problematiku měl Darwin, Adam, či jiná náboženství a mytologie. Pokusím se podhalit tajemství víry do té hloubky, do jaké my to sám Bůh dovolí.

Druhou část věnuji času. Budu se tázat: Co je to čas? Jestli je tento pojem jen nějaký imaginární pojem nebo jestli má nějaký reálný základ. Budu v této části

polemizovat nad otázkou jaký pojem je čas a jak ho dělíme. Položím si otázku, jestli pojem čas je nějaká samostatná veličina nebo jestli je čímsi přívlastkovým, nebo je to jakýmsi atributem. Zmíním pojetí času ve 20. a počátkem 21. století. Především zde vyzdvihnu osobnosti, jako byl Immanuel Kant, Edmund Husserl, Samuel Jan Hejzlar a Martin Heidegger. Tyto vhledy porovnam s postojem sv. Tomáše Akvinského.

Ve třetí a čtvrté části se budu dotazovat na vztah mezi Bohem a časem. Je-li Bůh časem nebo čas je podřízen Bohu nebo naopak a do jaké míry je Bůh nadčasový. Dojdu-li k názoru, že Bůh není čas, budu si klást otázku vztahu Boha k času. Zde se zákonitě dotknu té nejpálčivější otázky, která může u každého vyvstat: jestli tu pohyb vždycky byl anebo jestli pohyb je nejhlubším tajemstvím onoho nehybného, jež nazýváme Bohem a bytím jakožto takovým. Pokusím se následně přiblížit pojmání vztahu Boha a času u sv. Tomáše Akvinského, kde mi bude pomůckou jeho největší životní dílo: Suma teologická.

1. BŮH

První kapitolu jsem rozdělil do šesti částí, kde v první podkapitole se budu věnovat tomu „co nebo kdo je Bůh“. Druhá podkapitola představuje Boží tituly, především titul Pán, Prorok a Spasitel. O Boží nezměnitelnosti pojednává třetí podkapitola. Na toto téma naváží pojednáním o jsoucnu a bytí. V předposlední kapitole se dotknu zobrazování Boha. Poslední podkapitola se zabývá otázkou víry.

Pro objektivnější vhled do tématu jsem se snažil komparovat myšlenky a filosofické postoje od více autorů s důrazem na sv. Tomáše Akvinského.

1.1 Kdo nebo co je Bůh

V křesťanském pojetí je Bůh Stvořitel nebe i země (Gn 1,1). Je to osobní bytost duchovní povahy, která je výchozí skutečností, nepotřebuje žádné vysvětlování a nemá počátku ani konce. Ve Starém zákoně je Bůh svrchovanou osobou, která je osvobozena od představ, že je původcem zrození bohů (Dufour a kol., 1981, str. 42-44). Nelze si ho jakýmkoliv způsobem zhmotnit, lze na ni pouze nahlížet. Podle novodobého pojetí charakteru toho „co“ nebo lépe řečeno „kdo“ je Bůh, jsou různé názory. Vystává z nich ale názor, že Bůh je bytostně osobní, který má rozumové poznání o sobě samém. Je osobou morální a to po všech stránkách. Uvědomuje si především sám sebe a svou existenci. Díky tomuto uvědomění je zdrojem veškerého poznání. Je tedy osobní bytostí, z níž pramení veškeré poznání.

Starý zákon se opírá o Boha osobního, který má vlastnost sebe-zjevení pro druhé. Je trpělivý, laskavý, shovívavý, dobrotivý (Ex 34,6; Nm 14,8; Joel 2,13). Existuje-li jedna Boží vlastnost, která zahrnuje všechny tyto kladné vlastnosti, je to bezpochyby svatost (Douglas, 2009, str. 113-114).

Bůh z pohanského úhlu pohledu, především řecké a helénistické mytologie je vnímán polyteisticky, s předpokladem hierarchicky organizovaného společenství božstev. V čele řecké mytologie stojí bůh Zeus, „otec lidí a bohů“ (Novotný, 1956, str. 84).

Sv. Tomáš Akvinský vidí Boha jako někoho, kdo je stálý a neměnný. Jako toho, kdo si lidsky řečeno, vše nejprve důkladně promýšlí a posléze jedná. V jeho pojetí Bůh postupně tvoří to, co v prvotní fázi důkladně promyslel. Bůh se k nám sklonil ve svém zjevení. V Sumě teologické sv. Tomáš Akvinský vidí Boha jako někoho neměnného, kdo koná navenek pro naše ponaučení a spásu, aby posléze si nás opět přitáhl k sobě již zproštěné a očištěné od hříchu (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 9a. 1 co.). Pro sv. Tomáše je Bůh prvotně a podstatně „Ipsum Esse subsistens“ – „samotné subsistující Bytí“, tj. že je svým bytím (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 3a. 4 co.).

Sv. Tomáš Akvinský se mimo jiné v Sumě teologické zmiňuje o dvojím způsobu vnímání některých věcí. Jedny jsou zřejmé o sobě, a ne nám. Další jsou zřejmé o sobě i nám. Z některých vět je tak hned patrný význam, protože výrok je obsažen v pojmu podmětu. Jako příklad sv. Tomáš Akvinský uvádí tvrzení: „člověk je živočich“, neboť „živočich“ patří k pojmu „člověk“. Pokud ovšem není znám ve větě podmět, bude obsah zřejmý pouze těm, kteří mají určitou míru poznání. Což sv. Tomáš Akvinský dosvědčuje, že jsou některé obecné pojmy ducha, které jsou samy sebou zřejmé jen moudrým. Dále sv. Tomáš Akvinský konstatuje, že věta „*Bůh jest*“, pokud obsahuje „*jest*“, stává se zřejmou, protože výrok je shodný s tím, o čem věta vypovídá. Bůh je totiž své bytí. Jelikož člověku není přirozené o Bohu znát, co nebo kdo je, potřebuje důkazy o Božím bytí. Člověk Boží existenci – bytí dokáže pochopit na základě Božích účinků, a ne přímým vědomím (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 2a. 1 co.).

1.2 Boží jména a tituly

Nahlédneme-li do kteréhokoliv biblického slovníku, při pojmu Bůh se vždy setkáme s výkladem jeho jmen. Vezměme jeden příklad biblického textu: „Nevyslovíš nadarmo jméno Jahva, svého Boha...“ (Dt 5,11), který jasně vypovídá, že Bůh má jméno. Jméno, kterého není hodno, aby jej člověk vyslovoval nadarmo.

Jméno má hlubší význam než jenom označení osoby, o které mluvíme. Boží jméno musí svědčit o něm samotném, a tudíž musí být nad každé jméno. Je přede vším, to znamená, že náš duchovní zrak ho nemůže nevidět, protože je prostě Bůh. Proniknout a zakusit ho, ve své podstatě znamená zakusit jeho existenci. Jeho bytnost je neodvozená

a jeho reakce jsou zřejmé a jasné (Leon-Dufour a kol., 1991, str. 42). Nejen, že se představuje ve smyslu historickém, kdy připomíná Mojžíšovi osoby, které zná: „*Já jsem Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův*“ (Ex 3,6; Mt 22,32; Mk 12,26). Představuje se i jako „*Bůh tvých otců*“ (Dt 1,21; 6,3). Představuje se i jménem, jež je mimo jakoukoliv pochybnost – „*Jsem, který jsem*“ (Ex 3,14). Funda k tomu dodává, že kdo by se dopustil této nejhorší myslitelné troufalosti, budiž proklet, a má na mysli vyřčení Božího jména nadarmo (Funda, 2007, str. 142).

Sv. Tomáš Akvinský problematice Božího jména věnuje v první části své Sumy teologické celou 13. otázku. Táže se: „*Zdá se, že Bohu nepřísluší žádné jméno*“. Neboť praví Diviš: „*»Není ani jeho jména ani domněnky o něm. «. V Přísloví 30,4 se praví: "Jaké jest jméno jeho neb jeho syna, zdali víš"* (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická 1q, 13a, 1 arg. 1)? Současně předkládá argument z knihy Exodus 15,3: „*Jako muž bojovník, Všemohoucí jest jeho jméno*“ (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická 1q, 13a, 1 s. c.).

Výše citovanou myšlenku rozvíjí a tvrdí, že slova označují věci díky rozumovému poznání. Tedy, když rozumem poznáváme, tak také skrze rozum pojmenováváme. Boha nemůžeme vidět, ale poznáváme ho skrze stvoření. Díky tomuto poznání můžeme Boha pojmenovat. Jeho jméno ho ovšem nevystihuje zcela v jeho esenci, jak je o sobě. Poznání Boží esence člověkem je omezeno jeho schopností poznání, tedy i poznání obsahu Božího jména (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická 1q. 13a. 1co.).

Pokud hovoříme o Bohu jako tvůrci všech věcí, musím zde zmínit ještě jednu zásadní Boží identifikaci. Tou jsou Boží tituly v rovině zjevení.

Slovo titul pochází z latinského slova „*titulus*“, což znamená nápis. Hluboký význam tohoto slova je „*slavné jméno*“ nebo „*vyznamenání*“ (Linhart, 2007, str. 378).

Boží tituly ze Starého zákona se naplňují v zákoně Novém. Jistým východiskem pro toto tvrzení jsou výroky Ježíše Krista: „*Kdo viděl mne, viděl Otce*“ (Jan 14,9), „*Kdo ve mne věří, nevěří ve mne, ale v toho, který mne poslal*“ (Jan 12,44).

Christologické tituly Božího zjevení svědčí o jejich významu. Existují biblisté, kteří tvrdí, že jich je až 50. Musíme, ale přiznat, že ne všechny mají stejný význam. Zmiňme zde například: „*já jsem světlo*“, „*já jsem cesta*“, „*já jsem pravda*“, „*já jsem život*“, atd. (Pospíšil, 2011, str. 76). V Janově evangeliu nalezneme těchto titulů celou řadu.

Upozorníme zde na skutečnost, že u těchto titulů musíme zdůraznit první část a to je „*Já jsem*“ (Ex 3,14).

Rád bych se dále zmínil pouze o třech titulech, jimiž jsou: Pán, Prorok a Spasitel – Soter.

1.2.1 Titul „Pán“

Pokud někoho oslovíme „pane“, „paní“ tak už v tomto oslovení můžeme vnímat jistý postoj úcty k dané osobě.

V malé biblické konkordanci (Štifter, 1953, str. 149) termín „Pán“ označuje Boha, čímž uznává jeho svrchovanost. Dá se říci, že z pozice pána plyne právo rozkazovat. Pokud označíme někoho jako svého pána, zavazujeme se mu k poslušnosti.

Naproti tomu filosofický slovník (Novotný, 1956, str. 589) vysvětluje pojem „Pán“ formou protikladu. Tvrdí, že pokud je pro někoho pán pánem, tak nutně musí být k pánu i podřízený. O pánu se hovoří jako o majiteli otroka. Dále Novotný podotýká, že v Septuagintě jméno Jahve = Pán, které se objevuje ve Starém zákoně, a překládá taktéž jako Kyrios = Pán.

Ve Starém zákoně byl Pán vnímán jako Bůh, ke kterému lidé vzhlíželi a děkovali mu za vše, co jim bylo dáno. Toto díkůvzdání se přeneslo do Nového zákona, kde je tato myšlenka zmíněna v několika verších. „*Stále za vás děkuji Bohu pro milost Boží, která vám byla dána v Kristu Ježíši, neboť svědectví o Kristu bylo mezi vámi potvrzeno, takže nejste pozadu v žádném daru milosti a čekáte, až se zjeví náš Pán Ježíš Kristus.*“ (1 Kor 1,4-9; 6-7). Pavel z Tarsu zde jasně naráží na soupodstatnost Boha a syna Ježíše Krista, jenž se stal a neustále je našim Pánem. Bůh je Otec, jenž se k nám neustále sklání v dějinách času.

Jako v Novém zákoně hovoříme už o Bohu, který se nám zjevil v podobě Ježíše Krista. Je zde zmiňován mimo jiné jako Pán, Prorok a Spasitel. Výše zmíněné tituly v souvislosti s Ježíšem Kristem musíme v tomto případě chápat jako připodobňování k něčemu, o čem říká, že *je*. Připodobňování je zde chápáno formulí „kroku tvrzení, kroku

popření, kroku nejvyšší míry“. Ježíš jakoby nám říkal: „*Já jsem prorok, já nejsem prorok v tom smyslu, jak si proroka představujete vy, já jsem vynikající prorok všech proroků.*“ (Pospíšil, 2016, přednášky). O Božích titulech budu hovořit v následující podkapitole.

Ve Starém zákoně měl titul „pán“ mnohostranný význam. Šlo například o majitele otroka, držitele moci nebo vedoucího pracovní skupiny. Jednalo se o někoho, kdo měl právo rozhodování. K pánu bylo zdvořilé mít nějakou úctu. U božských bytostí, zejména na východě bylo ve starověku toto označení vyjádřeno slovem *kyrioi*. V Septuagintě se dané označení *Adonai* nebo *JHWH* objevuje více než 9000 krát. S těmito výrazy se setkáváme v liturgii dodnes. Označení *JHWH* můžeme vidat na kostelních portálech a se slovem *Adonai* v písních, které oslavují Hospodina (Pospíšil, 2011, str. 82).

Pokud bychom se podívali do Bible, zjistili bychom, že označení titulem Pán je velmi časté. Setkáme se s ním jak v Žalmech a rovněž tak i v synoptických evangeliích a ve Zjevení Janově. Připomeňme si např.: Ž 38,16; Mt 4,7; Lk 4,12; Mk 12,29; Zj 4,8 (Kašpar, 1933, str. 468).

1.2.2 Titul „Prorok“

Prorok je ten, který předem zná vše o tom, co nastane. Jedná se ve své podstatě o posla. Ten, kdo posla poslal, je Bůh, který mu zjevuje proroctví. „*I já jsem prorok jako ty. Z Jahvova příkazu mi řekl jeden anděl: Přiveď ho sebou domů, aby se najedl a napil.*“ (1 Král 13,18).

Ve Starém zákoně nalezneme předobrazy příchodu Ježíše Krista jako proroka. „*Hle, mladá dívka počne, porodí syna a dá mu jméno Emanuel. On bude jíst sedlé mléko a med, dokud nedokáže odvrhnout zlo a zvolit dobro*“ (Iz 7,14-15). Jiným předobrazem Ježíše Krista jako proroka je „*A ty jsi Erato, nejmenší z Judových rodu, z tebe se mi narodí ten, jenž má vládnout nad Izraelem; jeho původ sahá do dávných dob a do prastarých dnů*“ (Mich 5,1). Ve Starém zákoně lze nalézt i některé Žalmy, jimiž jsou např.: 2, 45, 72, 110. Ve spojitosti proroka coby Hospodinova služebníka, nalézáme ve Starém zákoně v knize Izaiáš (Iz 38,1; 39,3). Ježíš Kristus jako Prorok ví o každém z nás, jaká bude naše cesta, jak budeme směřovat do cíle (Pospíšil, 2011, str. 82). Prorok je ve většině případů povoláný proti své vůli (Štifter, 1953, str. 167).

„Panovníku Hospodine, nevím, jak bych mohl mluvit, jsem jen chlapec.“ (Jer 1,6).

Douglas (2009, str. 816) uvádí jako prvního proroka ve Starém zákoně Abraháma, kterého lze v jistém smyslu chápat jako předobraz Ježíše Krista. V jeho případě se jednalo o životní povolání, které mu zjevil Bůh (Ex 3,1-4,7). V případě Ježíše Krista se jedná o spasitele světa Bohem povoláného vysvobodit lid z otroctví hříchu. Prorok často šel proti králům tohoto světa a byl mnohdy ten poslední z posledních (Douglas, 2009, str. 817).

1.2.3 Titul „Spasitel – Soter“

Spasitel je osoba, která pomáhá osvobozovat nebo zachraňuje. Je slovem teologického charakteru. Vyjádřeno srozumitelným jazykem se jedná o lékaře, osobu pomáhající zraněnému, osobu vysvobozující, vytrhující ze spárů smrti. Spasitelské označení se objevuje až v Novém zákoně a to ve spojení s Ježíšem Kristem. Ve Starém zákoně toto označení náleželo Hospodinu (Pospíšil, 2011, str. 83). Jeho původní význam je „dovést někoho na prostorné místo“. Slovo má i metaforický význam, totiž „osvobodit někoho z vlivu nějaké nemoci“. Jedině tak lze chápat biblický výrok v knize Žalmů: *„Nebud’ mi vzdálen, blízko je soužení, na pomoc nikoho nemám.“ (Žalm 22,20).* Normativním případem Boží záchrany bylo ve Starém zákoně vyvedení z Egypta. Tento Boží čin ve své podstatě položil základ pro eschatologický význam spasení. Záchrana ve smyslu totálního osvobození.

Bůh je lékař a spasitel, který nad námi neustále bdí. Sklání se k nám a svou nevyčerpatelnou trpělivostí čeká, až ho pustíme do svých komnat, aby uzdravoval to, co je v nás zraněné. Zamysleme se v tomto přirovnání nad slovy spása, spasení, spasitel.

Spasit znamená osvobodit. Spasení můžeme jinými slovy popsat jako osvobození. Spasitel je ten, kdo osvobozuje, osvoboditel.

1.3 Nezměnitelnost, stálost, nehybnost, nepohnutelnost, danost

To, co je nehybné v mezích velkých pout, je bez počátku a bez konce, neboť vznik a zánik byly zahrnány do velké dálky. Pravda a přesvědčení je odstrčilo pryč. Neboť mocná nutnost je drží v poutech hranice, která je kolem dokola svírá (Kirk, 2004, str. 326).

Parmenides nepředpokládá existenci ne-jsoucna, jako zcela prázdného prostoru. Pohyb, změna, mnohost, vznik a zánik nejsou v jeho pojetí myslitelné. Na základě uznání nemožnosti této hypotézy konstatoval, že jedinou skutečností je neměnné jsoucno. Pohyb, mnohost, vznik a zánik... zcela popřel (Störig, 1996, str. 100).

Thales z Miletu učil, že původem všech věcí je voda, která je prvním principem všech věcí hmotných. Tuto vodu bezvýhradně pojí se světem. Přímou tvrdí: „*Voda není ničím mimo tento svět*“. Důvod tohoto tvrzení viděl Thales v tom, že vše se živí vláhou. Z vlhkých semen vše klíčí. Touto dedukcí také vyvozuje, že tam, kde vše vzniká, tam je logicky i počátek všech věcí. Pohyb poté Thales vnímá jako vyjádření dialektického přesvědčení, že je univerzální vlastností všeho jsoucího. Toto pojetí je poté jakýsi předstupeň Herakleitovy dialektiky (Tretera, 2006, str. 31-32).

Leukippos vnímá neměnnost jako něco, co nemůže vzniknout bez příčiny něčeho, co je nehybné a neměnné (Störig, 1996, str. 105). Terer k tomu dodává Leukipidovo prohlášení: „*Nebytí existuje stejně tak jako bytí*“. Plno a prázdno jsou poté počátky a prvky. Vzájemně se dostihují a srážejí. Jiné se zase splétají a tak vytvářejí další tvary, velikosti a polohy. Tím vznikají složené věci (Tretera, 2006, str. 62).

Dánský filozof Søren Kierkegaard (1813-1855), inspirovaný aristotelovskou filozofií tvrdí, že „v logickém prostoru nic nevzniká ani nezániká“ (Osolsobě, 2017, [online]).

Sv. Tomáš Akvinský píše, že Bůh je zcela neproměnný a nezměnitelný. Dále konstatuje, že Bůh je nekonečný a je v něm veškerá plnost dokonalosti, celé jeho bytí. Tedy nemůže ničeho nabýt a tak mu žádným způsobem nepřísluší pohyb. Tudíž Bůh je nezměnitelný, stálý, neproměnný, jednoduše neustále jsoucí. Sv. Tomáš Akvinský svůj výrok podpírá tvrzením, kdy Bůh je jsoucnem bez příměsku možnosti. Možnost je totiž pozdější než samotné uskutečnění. Všechno, co se jakkoliv mění, je určitým způsobem

v možnosti, je tedy v pohybu. Tím, že Bůh je plně dokonalý, je nemožné, aby se nějakým způsobem měnil (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická 1q 9a 1co.).

1.4 Rozdíl mezi esencí a bytím

Jsoucno (řecky „to on“; latinsky „ens“) je to, co je – čemu náleží bytí. Skládá se z esence, tj. z „čeho“ (to, co je), a z bytí, tj. z toho, že je (to, co je). Z hlediska původu a trvání se jsoucno dělí na „ens in se“ – substanci, jež spočívá v sobě samé; a na „ens ab alio“ – akcident, který závisí na jiném jsoucnu (Blecha a kol., 1998, str. 203). Ve všech bytostech mimo Boha je podle sv. Tomáše Akvinského reálný rozdíl mezi esencí a bytím. Jedině Bůh je svým bytím – „*JÁ JSEM, KTERÝ JSEM*“.

Ve vnímání rozdílu mezi jsoucnem a bytím sv. Tomáš Akvinský rozlišuje na esenci a existenci. Popisuje rozdíl tak, že bytnost dává do protikladu s reálným bytím, tj. esencí do protikladu s reálnou existencí. Esence u něj ještě neznamena existenci. Reálná esence čili bytnost je to, co věc je. Naopak existence, čili reálné bytí u něj znamená, zdali věc je. Reálné bytí je tedy u něj aktualizací možnosti – to, že myšlenka zhotovení výrobku se stane realitou. Bytí, které pojímá jako existenci, je jakousi činností, konáním. Proto byla existence nazývána přímo činností bez bližšího určení. Nutně tedy existence předpokládá jakousi činnost, jakýsi akt konání (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická 1q 11a. 1 co.). Sv. Tomáš Akvinský dále dodává: „*Na první pohled se zdá, že není totéž bytnost a bytí. Pokud by tomu tak bylo, nepřidávalo by se nic k tomu, co už v Bohu jednou je.*“ Protiargumentem je tvrzení Hilaria jež konstatuje, že to, co je v Bohu není v něm případkem, ale svébytnou pravdou (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 3a. 4). Žádná věc není natolik dokonalou, aby byla svou vlastní podstatou. Příkladem nepodstaty v sobě je teplota věci, kterou ohříváme. Podstata teploty dané věci není v ní samotné, ale v tom, co ji ohřálo. Podobně je to s pohybem. Vidíme-li něco, co je hýbe, je nám zřejmé, že pohyb věci musí být něčím vyvolán, tedy mít v něčem příčinu pohybu. Tyto příčiny nemohou jít do nekonečna. Proto musí existovat něco, co je nehybné, ale je příčinou pohybu.

Víme, že se vyskytují věci, které přechází z potence do aktu. Filip (2011, str. 102) konstatuje, že existuje něco, co bylo dříve a co vyvádí věci z potence do aktu. Tím je Bůh.

1.5 Zobrazení Boha ve Starém zákoně

Lidé jsou tvorové hříšní a slabí. Mají často nedostatek víry. Touží k někomu vzhlížet. To je lidskou přirozeností. V Deuteronomiu 5,7 zaznívá druhé přikázání z biblického Desatera: „Nezobrazíš si Boha zpodobněním ničeho, co je na nebi, ale ani na zemi a ani ve vodách pod zemí“. Jak se dále dočítáme, izraelský lid nebyl sto dané přikázání dodržet a vytvořil si „zlaté tele“, kterému se začal klanět. Můžeme si položit otázku: Zobrazovat či nezobrazovat Boha?

Ke zobrazení, tedy jisté symboličnosti se přiklání i sám T. G. Masaryk (Čapek, 2011, str. 147), kdy vyjadřuje myšlenku, že symboly napomáhají lidem k lepšímu nejen politickému, ale i náboženskému životu. Tedy symbol vyjadřuje určitou ideu.

Křesťanství helenistického světa na židovskou tradici navazuje. Pravoslavná úcta k ikonám nijak neodporuje zákazu zobrazení Boha. Výjevy na ikonách jsou jakousi interpretací toho, co Bůh dal poznat lidem skrze oční smysl nebo vnuknutí Duchem Svatým. Nejčastějším motivem na ikonách bývá právě Ježíš Kristus coby vtělený Bůh (Šípová, 2015, str. 17). Vtělením Ježíše Krista byla mimo jiné jakkoliv popřena veškerá náboženská a mytologická modloslužba. Jednou z nich bylo i zobrazení Boha, to znamená porušování třetího přikázání: Neuděláš si žádnou sochu (ani podobu) ničeho, co je na nebi, ani toho, co je ve vodách pod zemí (Dt 5,8). Jednou z praxí zobrazení se stala ikonografie. Problémem uctívání ikon, o kterém se ve svém učení zmiňuje i Jan Damašský je rozdíl uctívání malby a toho, kdo je na malbě – ikoně namalován. Ve Starém zákoně se v podstatě jednalo o milnou domněnku „já se budu modlit k ikonám, zobrazujícím Boha a tím budu mít dar větší lásky“ (Damašský, 1994, str. 45-47). Druhou podstatnou skutečností byla lidská domýšlivost, která vyvolávala úvahy typu, Bůh se nám vtělil, ukázal nám svou fyzickou podobu, tudíž si ho můžeme pomocí malby, sochy, či jakkoliv jinak zpřítomnit.

K napodobování Boha se vyjadřuje i Dacík (1937, str. 56), který vnímá Boha nejen jako tvůrce vesmíru, hmotných a duchovních věcí, ale i to, že on sám je vzorem všeho, co stvořil. Proto konstatuje, že celý svět nese na sobě stopy krásy Boží dokonalosti. Čím dokonalejší tvor, tím je jeho podoba s Bohem větší. Respektive čím jsou tvorové podobnější Bohu, tím se stávají dokonalejšími. Podobně tomu je u umělce, který vzor nebo

ideu pro své dílo stále zdokonaluje. Člověk obdařený posvěcující milostí „de facto“ napodobuje vnitřní život Nejsvětější Trojice, a tím se ještě hlouběji stává Božím obrazem.

1.6 Prvopočátky víry: Darwin, starozákonní Adam, mytologie a jiná náboženství

Sv. Tomáš Akvinský v člověku vidí někoho, komu dal Bůh právo podmanit si zemi. Vidí ho jako živočicha, který si podmaňuje svět. Darwin oproti tomu pojímá stvoření světa, jedinců a žijících druhů jako určitý druh prostředku k tomu, aby byl přenášen život z generace na generaci. Podle jeho myšlení mají jednotlivé druhy vždy nadbytek potomstva. V boji o přežití vítězí pouze ti nejschopnější a nejsilnější. Ti méně silní hynou v důsledku tlaku vítězné populace. Dále se autor domnívá, že dlouhodobé působení této selekce slouží jako vysvětlení veškeré evoluce (Darwin, 1953, str. 337).

Platon vnímá stvoření světa jako práci jakéhosi božského řemeslníka Demiurga, který tvoří. Platon vychází při tom z toho, že hledí na neproměnné a krásné jsoucno a takové užívá jako vzor. Musí se nejprve rozlišit dvě skutečnosti. Ta, která je stálá, ale vznik nemá – Bůh Stvořitel, od skutečnosti, která neustále vzniká, ale nikdy není trvalá a věčně jsoucí. To, co vzniká, vzniká z nějaké příčiny. Příčina vzniku poté má vždy svůj účel vzniku. Platon vnímá svět jako určitý obraz, který je v mysli božského řemeslníka, který tvoří podle určité předlohy. Pro pochopení této myšlenky můžu dodat příklad malíře, malujícího krajinu, kterou viděl nebo vidí, pokud stojí před ní. Otázkou však je, kde se vzal tvůrce světa.

Platon ve svém díle *Timaios* říká, že kdybychom našli Stvořitele, nemohli bychom ho všem zvěstovat. Jiným způsobem zde chce říci, že pokud by se nám ho podařilo nalézt, ztratil by Bůh jednu ze svých vlastností transcendence a přestal by být pro nás Bohem. Nemohli bychom ho zvěstovat takového, jak se nám dává poznávat (Platon, 2008, *Timaios* 28a, 28c, 29a).

V předešlých dvou podkapitolách bylo pojednáno o Bohu jako osobní bytosti. Touha po poznání někoho, kdo je pro nás tajemstvím, je prvotním – úhelným kamenem našeho života. Vnímáme neustálý koloběh života a nutně si uvědomujeme tuto rovinnou skutečnost. V čase pradávnej historie i nyní to musí být tentýž Bůh, o kterém hovoříme, kterého neustále poznáváme a jehož milosrdenství zakoušíme. Irenej z Lyonu velmi

zřetelně odmítá jiného Boha ve Starém zákoně a jiného v Zákoně novém. Jasně tím dává najevo, že týž Bůh, který stvořil člověka, je také tím, kdo ho vzkřísí z mrtvých (Opatrný, 2011, str. 88).

Došli jsme k závěru, že pokud Bůh má být Bohem, musí pro nás být určitým způsobem transcendentní. Musí to být Bůh, ke kterému můžeme vzhlížet. Uvědomili jsme si, že Boha nelze nijakým způsobem pochopit, ale lze ho jen a jen neustále poznávat, zakoušet do té míry, do jaké se necháme jím pohltnit. Přišli jsme na to, že pocítujeme Boží tajemství teprve tehdy, pokud my otevřeme cestu Bohu do svých srdcí a odevzdáme mu vše, čím v životě procházíme. Řekli jsme, že si uvědomujeme tu skutečnost, že Bůh o nás ví vše, co my nevíme ani sami o sobě. V tomto uvědomění si sebe samého přicházíme na to, že jsme sami pro sebe tajemstvím, které toužíme neustále poznávat. Slavík (1996, str. 148) k tomu dodává: *„Zázrak je naše zrození (stvoření) z nebytí do života, tajemstvím všech tajemství je smrt, kterou nezbádal nikdo z živých; tajemný je smysl, účel a samo bytí všeho jsoucího, jsoucno jsoucena, které je jedno jediné velké a nevýstižné.“* Ve své podstatě naše putování po této zemi není ničím jiným nežli školou a putováním naší duše a naší mysli „do Boha“ (Bonaventura, 2003, str. 104-109). V tomto kontextu je možno chápat Ducha Svatého, jako jednu osobu z Trojice, skrze něhož Bůh působí v nás. Chci tím říci to, že z pohledu vzestupného, tak, jak my se díváme na Boha, vzýváme a modlíme se formulací ve jménu: „Otce, Syna i Ducha Svatého“. Ale z pohledu Božího to je přesně obráceně. Duch Svatý je tím, který nese zvěstované tajemství života, vnuknuté skrze Syna Ježíše Krista od prvního nehybného hybatele Boha Otce. K tomu, abychom mohli někoho obdarovat, potřebujeme k této činnosti „dárce, obdarovaného a dar“. Aplikace těchto tří subjektů do Boží Trojice je víc než jasná. Otec = dárce, obdarovaný = Ježíš Kristus, sestupující k nám v síle daru = Ducha Svatého (Pospíšil, 2016, přednášky).

2 ČAS

V této kapitole budeme pojednávat o čase jako o něčem, co nelze nijak uchopit, nijak zhmotnit. Nazvěme v tomto momentu čas určitým „prostorem“. Pokusíme se vysvětlit, jakým způsobem máme čas uchopit a jak ho pojímali teologové a filosofové v dějinách spásy.

2.1 Čas jako „prostor“

S pojmem čas se setkáváme už okolo 4. století před Kristem. V této době se jednalo o kosmologickou postavu odvozenou z iránské hypostaze „Zurán akarana“ (přeloženo jako nekončící čas). Jeho nejstarším dokladem je zmínka (Eudéma, 4. st. před Kristem), řeckého filosofa, matematika, astronoma a Aristotelova žáka. (Kirk a kol., 2004, str. 36-37, 78).

2.1.1 Mayské pojetí času

Při zrodu mayské mytologie hrála důležitou úlohu jistá dávka boží inkarnace, datovaná do období 3121 před Kristem. Mayové byli přesvědčeni, že cyklický čas se opakuje jednou za 5125 let. Tento cyklus zkoumali a rozdělili jej na 394 částí – let. Části nazvali baktúny. Baktúny se dále podle mayské mytologie skládají z dvaceti túnů, z nichž každý má tři sta šedesát dní. Byli přesvědčeni, že čas má pomyslný tvar jakési šipky směřující odněkud někam a to jedním a týmž směrem (Crown, 2008, str. 34-37).

2.1.2 Pojetí času ve starověku – presokratikové, Aristotelovo pojetí času jako pohybu

Čas v období před Anaximandrem představoval určitou časovou lhůtu splátky. Implicitně je poté vnímám jako představa nevyhnutelnosti soudu. Není nám známo, jakým způsobem a podle jakého principu postupoval (Zenon) ve svých knihách, když se snažil rozlišit určitou architektonickou strukturu času. Podle jisté koncepce moderní doby, prostor a čas vytvářejí čtyři paradoxy, o nichž se zmiňuje Aristoteles:

- prostor a čas jsou do nekonečna dělitelné druhy (Stadion, Achilles)
- čas a prostor se skládají z nedělitelných minim. (Šíp a pohyblivé řády)

Každý z párů představuje jeden argument, který vede k absurditám v představě pohybu těles, nakolik byl uvažován jako relativní vůči pohybu tělesa jiného (Kirk a kol., 2004, str. 156, 343-344).

Aristotelovo pojetí času je velmi stručně řečeno přirovnáno k pohybu. Pohyb vnímá jako živnou půdu pro to, aby mohl být čas. Daný vztah přirovnáme k plavání, kdy k pohybu vpřed potřebujeme určitý prostor. Čas bez zjevného pohybu by nebyl tím, jak ho pojmáme my a přijímáme takový jak je.

Na začátku 10. kapitoly IV. knihy Metafysiky, si Aristoteles položil dvě otázky: Zda čas patří k jsoucnu nebo nejsoucnu a co je jeho přirozenou povahou a z čehož plynou další dílčí otázky: „Jak může něco existovat, kdy jedna jeho část ještě není a druhá už není.“ Má tím na mysli budoucnost a minulost. Čas se tedy neskládá z okamžiků, stejně jako přímka se neskládá z bezrozměrných bodů. Z pohledu pojetí času jednotlivé okamžiky nemohou nastat současně v jeden moment. Jiným způsobem řečeno, pokud by okamžiky nebyly po sobě jdoucí jeden po druhém, nebyl by to čas. Okamžiky jsou poté vnímány jako neustále se měnící hranice. Co se ovšem týče ztotožňování času s pohybem tohoto světa, tak Aristoteles takové pojetí odmítá a argumentuje tím, že nelze ztotožňovat čas s jednou stránkou skutečnosti, když máme poznání, že čas je všude a ve všem. Na druhou stranu ho nelze sjednotit ani s pohybem, jelikož je zde rozdílnost v rychlosti. Čas je spojen s pohybem, jelikož čas a pohyb vždy vnímáme současně (Mráz, 2001, str. 40-44).

2.2 Sv. Augustin

Pojetí času u sv. Augustina je chápáno v duchu jeho odevzdanosti do Božích rukou. Čas v tomto pojetí je plně a bezmezně závislý na Bohu. „*Tys stvořil čas k tomu, abys konal a konal pro druhé. Čas, který jsi stvořil, potřebuješ k tomu, aby tvé dílo, které konáš, bylo viditelné pro druhé. Ptám se tě, Bože, co je tedy čas? Dokážu ho vnímat, ale pokud o něm mám mluvit a vysvětlit někomu jeho definici, tak tápu a nevím*“ (sv. Augustin, 2015, str. 313). Sv. Augustin u pojetí času přiznává, že ho nedokáže pojmout, ale uvědomuje si, že dokáže zakoušet a vnímat jeho vlastnosti. Vysvětlení pojmu času staví na základě

otázek na Boha: „Co to je, když vnímáme jenom pohyb? Říkáme, že něco bude, ale v momentu, kdy se to uskuteční, docházíme k závěru, že to bylo. Kde je tedy ona přítomnost, které říkáme, že je?”

Ve slovním pojmosloví máme pro čas dva obraty, dlouhý a krátký. Avšak, co je dlouhý čas a co krátký čas? Jak můžeme říkat, že něco bude trvat dlouho, když čas konání věci ještě nenastal a je pouze v rovině možnosti. Nelze přece říci, že něco trvalo chvilku nebo dlouho, když pocit délky trvání je pro jednoho chvilka a pro druhého dlouhá doba?

Při neustálém dotazování si sv. Augustin uvědomuje a potvrzuje, že Bůh nepředchází čas v čase. On prostě *je*. Pokud by Bůh předcházel v čase, jak by mohl předejít všechny časy? Bůh tedy musí být mimo čas, ale tvořit v čase. Bůh je tvůrcem času a ví, že my lidé vnímáme čas jako omezenost existence. Na druhou stranu si člověk v daném kontextu může uvědomovat fakt, že Bůh není omezený časem, protože sám je tvůrcem času a je věčnost sama (sv. Augustin, 2015, str. 312-315).

2.3 Středověk – sv. Tomáš Akvinský v Sumě teologické

Akvinského vnímání času je postaveno na principu protikladů. To znamená, že věčnost poznáváme skrze čas, který vnímáme jako něco, co má počátek a konec. Stejným způsobem můžeme uvést příklad, kdy jednoduchost poznáváme skrze složitost. U pojmu čas se sv. Tomáš Akvinský opírá o Aristotelovo pojetí času, pohybem směřujícím z budoucnosti do minulosti. (Pospíšil, 1923, str. 186). Člověk ale vnímá své putování životem jako postup z minulosti do budoucnosti. Má zde na Zemi odměřený svůj čas, který má začátek i konec. Na druhou stranu ve světle víry podle sv. Tomáše Akvinského (Suma teologická 1q 10a 1co.) poznáváme, že věčnost je stálá a neproměnná, tudíž nemůže mít postup. Věčnost poznáváme dvojitým způsobem:

- Za první, že věčnost nemá začátek, ale ani konec.
- Za druhé, že věčnost sama o sobě nemá postup a logicky působí jako celek, a to sama ze své podstaty.

Dále se sv. Tomáš Akvinský zabývá otázkou, jaké je rozlišení mezi věčností a časem. Opírá se o Boha jakožto jedno, které je nerozděleno. Pokud je tedy Bůh jediný

a věčný, je naprosto nemožné, aby byly dvě míry trvání, bez toho aniž by jedno nebylo součástí druhého. Opíráme se zde o nauku o části a celku, kde část je součástí určitého celku. Věčnost a čas mají společný atribut, a tím je trvání. Věčnost ve vztahu k času má vlastnost celku a čas má vlastnost určité části, vzhledem k věčnosti. Toto uvažování sv. Tomáše Akvinského není jeho vlastním názorem, nýbrž námitkou, na kterou posléze reaguje.

Sv. Tomáše Akvinského tato argumentace neuspokojuje a nesouhlasí s ní. Jak uvádí v těle článku, hlavní rozdíl mezi časem a věčností spočívá v tom, že věčnost je mírou trvalého bytí, zatímco čas je mírou pohybu (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10a. 4 co.). Dále namítá skutečnost, že čas je složen z dřívějšího a pozdějšího, nemůže být součástí něčeho, co je jednoduché – Boha. Dále odpovídá, že čas má nějaký začátek a konec. Tato odlišnost se zdá sv. Tomášovi Akvinskému odlišností nahodilou a ne pevně danou. K dojmů, že čas je součástí věčnosti odpovídá, že by onen vztah platil, kdyby čas a věčnost byli jednoho rodu. Dále uvádí, že časově „nyní“ je v celém času totéž původem, ale různé rozumem (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10a. 4 ad. 1).

Domnívám se, že věčnost je neustálé trvání. Podle sv. Tomáše Akvinského se v pojetí času opírá o Aristotela, „čas je neustálý pohyb z budoucnosti do minulosti“. Věčnost je tedy mírou bytí, ale čas je mírou pohybu.

2.4 Filozofové novověku – Husserl, Heidegger, Hejzlar

Následující text představí filozofovy 19. a 20. století, jejich pojetí času s krátkým životním medailonkem.

2.4.1 Edmund Husserl

Filosof moravského původu, který svůj život strávil v Německu. Je zakladatelem moderní fenomenologie. Navštěvoval německé gymnázium v Olomouci, poté pokračoval studiem matematiky, fyziky a filosofie, nejprve v Lipsku a posléze v Berlíně. Ve filosofii se zaměřil na aritmetiku. Jeho pojetí aritmetiky vzbudilo zájem logika Fregeho, kterému

se nelíbilo psychologické pojetí aritmetiky. Před první světovou válkou, v roce 1913 vydal knihu *Ideje k čisté fenomenologii*. Pokud jde o hlavní téma Husserlova myšlení, tak nutno dodat, že se jedná o problematiku poznání, kde navázal na Immanuela Kanta. Fenomenologie coby „bytostný názor daného“, tedy fenoménů, má být spolehlivým základem všech věd. Za ideální vědy považoval logiku, matematiku a filosofii, protože jedině ty umějí absolutně vyjádřit pravdy (Blecha, 2003, str. 26-27).

Husserl se u problematiky pojetí času intenzivně opírá o sv. Augustina. Ve Vyznání, od kterého se odráží, uvádí: „*Vím to, když se mě na čas nikdo netáže, ale mám-li čas někomu vysvětlit, nedokážu to pojmut do slov*“ (sv. Augustin, 2015, str. 313).

Husserl čas rozlišuje na fenomenologický a kosmologický. Domnívá se, že vědomí ztratilo schopnost rozlišování mezi těmito dvěma časy. Připomeňme, že slovní obrat fenomenologie ve filosofii znamená teorii jevů, vytváření abstrakcí ve vědomí. Slovo kosmologie je nauka o vesmíru jako celku (Linhart, 2007, str. 118 a 210).

Touto redukcí se Husserl domnívá, že vědomí ztratilo vlastnost srovnávání rozdílů mezi vnitřními a vnějšími podněty, mezi materiální realitou a svým vtažením do prostoru společně se svou „vržeností“ do kosmického času. Vztah mezi kosmologickým a fenomenologickým časem je analogický. Čas se poté projevuje ve formě prožitků (Husserl, 2004, str. 167).

Odpověď na otázku, „co je čas“, se hledá těžko, jelikož jde o něco, co přesahuje schopnost lidského vnímání a chápání. Čas minulý by nebyl, kdyby nic nepřecházelo z budoucnosti do minulosti, což je z Aristotelovského vnímání času Boží úhel pohledu. Na základě výroků Husserla se můžeme domnívat, že bychom nemohli hovořit o přítomnosti, kdybychom neustále nezakoušeli přechod z minulosti do budoucnosti.

Pokud by se přítomnost neměnila z minulosti do budoucnosti, museli bychom hovořit o věčnosti. Je tedy nevyhnutelné, aby se neustále měnil čas minulý na čas budoucí. Potom si můžeme položit otázku, jakým způsobem čas existuje, když důvod jeho bytí spočívá v tom, že ještě není a nebude.

2.4.2 Martin Heidegger

Heidegger je považován za nejvlivnějšího německého filosofa 20. století, žáka Edmunda Husserla. Pocházel z velmi chudých poměrů a vystudovat se mu podařilo díky nadání a stipendiím. Nejdříve studoval teologii a filozofii, přičemž studium teologie přerušil a věnoval se matematice a historii. Při svých studiích narazil na Aristotela a scholastiku, které jeho myšlení ovlivnilo trvale. Byť po maturitě vstoupil do kněžského semináře, světová válka zapříčinila jeho odklon od katolictví, protože jej považoval za neslučitelné s filozofií. S nástupem nacismu se stává jeho obdivovatelem a využívá svého jmenování univerzitním rektorem k reformě německých univerzit. Obnovil otázku po bytí, tedy ontologii (2017, [online]).

Heidegger ve své úvaze nad „bytím ve světě“ předpokládá interakci vlastního bytí a každodenního vztahu k jsoucnu, které je pro něj východiskem. Uvádí, že zkušenost s fenoménem úzkosti a naléhavosti skutečnosti bytí má vztah k smrti a autenticitě způsobu existování. Časovost potom vysvětluje jako extaticky bytostné objevování „moci být“ a navrácení se zpět do zpřítomňování jsoucna. Předpokládal, že tato extaticko-horizontální časovost napomůže ukázat čas jako horizont bytí samotného (Novotný a kol., 2010, str. 22-23). Dále Heidegger tvrdí, že spojování vědomí daných skutečností se uskutečňuje jedině v čase, kde se pojí s obrazotvorností. Máme-li tedy poodhalovat tyto přesahující skutečnosti obrazotvornosti v naši mysl, je třeba přistoupit k propojování daných vnímatelných zkušeností, které máme. Heidegger se na tomto základě opírá o Kantovo tvrzení, že v lidském vnímání existuje mohutnost propojování vědomí skutečností, které jsou dané. Všechny naše názory jsou „podřízeny času“. Jinými slovy, jedná se o vnitřní propojování nadpřirozené obrazotvornosti, což je nepostradatelnou funkcí duše, bez níž bychom neměli žádné poznání s vědomím skutečnosti. Tato funkce je z našeho pohledu vtažena do prostoru, který pojmenováváme „čas“. Pro Kanta je „čas“ čistý názor označující po sobě jdoucí teď, teď, teď... Rozpětí mezi jednotlivými teď je libovolné. Každá mezera mezi jednotlivými teď má v sobě pomyslné – teď již NE. Čas je v tomto pojetí vnímán jako univerzální forma (či prostor) k uskutečňování představ (Heidegger, 2004, str. 273-274).

2.4.3 Samuel Jan Hejzlar

Novodobý filozof, evangelický kazatel a publicista s pseudonymem Hieronymus, pochází z evangelické rodiny, kde se mu dostalo základu jeho životního smýšlení. Vystudoval gymnázium a dále pokračoval na VUT v Liberci. V 70. letech minulého století složil zkoušku diakona evangelické církve. Od druhé poloviny 80. let slouží jako kazatel a administrátor sborů pro ČR. Je autorem několika knih a článků v teologických periodikách, současně se věnuje překladům z němčiny. Byl organizátorem křesťanských setkávání Východ-Západ v období normalizace. Dalo by se říci, že jeho životní cesty ho zavedly i k tématům o čase (Hejzlar, 2006, str. 387).

Hejzlar si klade otázku, jak jsme na tom my, lidé, v čase a prostoru. Zmíněný tok času nám umožňuje získávat moudrost a tříbit myšlení.

Na příkladu Mojžíšova povolání k vyvedení Izraelitů z egyptského otroctví demonstruje tok času. Bůh Mojžíše povolává slovy: „...JSEM, KTERÝ JSEM...“. Izraelité v egyptském zajetí zažívali míru jistoty a ohrožení po čtyři století. Čin vyvedení Izraelitu z egyptské země se děje právě výrokem: „Jsem, říká Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův...“. Čas vysvobození se uskutečňuje v jeho svatém jméne v přítomnosti tím, že oznamuje Izraelitům, že je vprostřed nich – vprostřed svého lidu.

Díky keři, skrze který k Mojžíšovi promlouval Boží anděl a on neshořel, Hejzlar vidí, že čas se neubírá ke smrti v zatracení, nýbrž se obrací vstříc živému Bohu a naději v budoucnosti.

Příklad Hejzlar nalézá i v novozákonním příběhu Ježíše Krista, velikonočního Beránka ukřižovaného za nás. Říká se, jako by řeka času znovu obrátila tok směrem vzhůru. Vzkříšený Kristus ubezpečuje: „*A hle, já jsem s vámi po všechny dny, a do skonání světa*“ (Mt 28,20). Jsem ve shromáždění i dvou nebo tří v mém jménu – „*JSEM, KTERÝ JSEM.*“ Čas má jednak moc přivítat, a současně i pohltnout. Má moc obrátit tok dějů (Hejzlar, 2006, str. 225-228).

2.5 Čas ve vesmíru a věčnosti

Časem ve vesmíru se v dějinách výzkumu zabývaly desítky lidí. Ve dvacátých letech 20. století se tomuto zkoumání nevyhnuly osobnosti, jako byl Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr. Jejich přispěním se kvantová mechanika posunula o kus dále. V novém pohledu na svět se otevírá prostor takzvaných subtilních – drobných energií, které kmitají v poli nepolapitelných částic. V tomto kontextu výše zmíněných souvislostí si vědecké poznání uvědomuje, že zjištěné pohyby jsou mnohdy proti logice. V této souvislosti je mimo jiné zjištěno, že množství vytvořených částic při těchto reakcích se nově rodí z prázdna a ve zlomku sekundy zase mizí a zanikají (Mihulová, Svoboda, 2016, str. 9).

Vědecké poznávání se snaží pochopit věčnost na základě deduktivních a induktivních postupů. Věda nemusí vždy dospět k závěru, který by zahrnul vše, co věčnost ve své existenci má. Připouští, že má své hranice a nedokáže popsat komplexnost daného jevu tak, aby zahrnovala skutečně všechny jeho aspekty. V daném kontextu je „věčnost“ vnímána za nadčasovou oblast, multidimenzionální sféru obsahující příčiny všech jevů i zákonů, které řídí vesmír (Mihulová, Svoboda, 2016, str. 12).

Formování Aristotelovy teorie o věčnosti odstartoval odpor proti názorům Anaxagora, Demokrita, Zenona a Melissa. Tito presokratikové zastávali postoj, že počet prvků a těles je nekonečný. Aristoteles připouští sice nekonečno, ale sám se brání nekonečnu fyzikálnímu a materiálnímu. Připouští nekonečno v rovině možnosti. Tvrdí, že na pomyslné úsečce nekonečna je vždy určitý počet bodů. Na druhou stranu konstatuje, že nelze propojit nekonečný počet bodů nebo se jich dotknout (Daneš, 2006, str. 131-134). Osobně vnímám zmiňované body úsečky nekonečna jako konkrétní situace v dějinách času, které Bůh vidí coby dílčí momenty jednoho nekonečného věčného celku.

Aristoteles se absolutního nekonečna bojí a důvodem jeho obav je víra v absolutní nekonečno směřující ke konečným závěrům. Dále se zabývá myšlenkou, že je přímo nemožné, aby to co je jednoduché, se skládalo z něčeho spojeného, čímž naráží na Boha. Ve svém díle „O vzniku a zániku“ zkoumá atomickou energii a klade si otázku, zda změny, které zakoušíme, se dějí díky nedělitelnému a má na mysli Boha. Dle jeho slov je naprosto nemožné, aby nesmyslnost měla logiku. Tyto paradoxy jsou příčinou toho, proč Aristoteles odmítá aktuální nekonečno. Na druhou stranu připouští, že s odmítáním

aktuálního nekonečna je potřeba pracovat a analyzovat ho, zejména při řešení Zenonova pojetí nekonečna, které obsahuje všechny části nekonečna (Daneš, 2006, str. 133-135).

2.6 Rozbor času

...*“čas podle svých třech rozměrů existuje jen v našem pomyslu, ve skutečnostech čas přítomný je neustále jsoucí“* (Pospíšil, 1923, str. 187).

Pokud hovoříme o čase, vždy ho řadíme do určitého období. Vnímáme čas buď jako minulý, budoucí, nebo přítomný. Období, kterými se následně budeme zabývat, mají v očích každého z nás různou délku trvání. Vztah mezi těmito třemi rovinami času je vesměs označován jako přechod odněkud někam. Přiblížme si tyto tři roviny.

2.6.1 Čas minulý

...*„Pokud o čase mluvíme, máme na zřeteli nějakou dobu, kratší či delší časový úsek, ve kterém máme možnost tvořit“* (Pospíšil, 1923, str. 186).

Je jisté, že je nám mnohem lehčí a přirozenější představit si minulost než budoucnost. Z minulosti si totiž neseme vlastní prožité zkušenosti, vzpomínky na události. Jsme schopni o tom mluvit, přemýšlet a uvědomovat si případné souvislosti událostí.

Minulý čas lze chápat jako „prostor“, v kterém jsme již byli, kde jsme zanechali nějakou stopu, nebo nám v tomto „prostoru“ bylo umožněno prožít určitou zkušenost.

Sv. Tomáš Akvinský tvrdí, že čas by nebyl časem, kdyby v sobě neměl pohyb: pohyb z budoucnosti do minulosti (sv. Augustin 2015, str. 313). Zdá se, že v tomto kontextu je čas minulý nutnou částí „prostoru“, do kterého plyne pohyb jako nedílná součást času. Boetius zde dodává, že věčnost je celek, což nepřísluší času. Věčnost je mírou bytí trvalého, ale čas je mírou pohybu (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10a. 4 co.).

2.6.2 Čas budoucí

Čas budoucí vyjadřuje, co se ještě nestalo a my o tom přemýšlíme, plánujeme. Modelujeme ve své mysli možné události. Mimo jiné, právě prožité zkušenosti nám umožňují konstruovat budoucnost tím, že o ní přemýšlíme a plánujeme ji v horizontu času. V každodenním životě prožíváme, že „*není ničeho, co by tu nebylo*“ (Minařík, 2002, str. 264). Jinými slovy, vše, co zakoušíme poprvé, není nic nového. Poznáváme pouze to, co je v minulosti jinými dávno objevené. Platon tuto skutečnost demonstruje ve svém díle „Menón“ na příkladu geometrického čtverce. Formou otázek se Sokrates ptá Menonova otroka na velikost čtverce. Menón posléze uznává, že odpovědi jeho otroka Sokratovi, jsou rozpomínání se na to, co již v době před fyzickým narozením znal. Stejným způsobem se děje i rozpomínání se na minulost v jiných oblastech naší zkušenosti (Platon, 2003, str. 353-361). Slovy Bible: „*Co bylo, to bude, co se stalo, bude se opět dít a nic nového není pod sluncem!*“ (Kaz 1,8). Pokud vybíráme z již uskutečněných možností, na základě předchozí zkušenosti, hovoříme o aposteriorním poznání – poznání na základě předchozí zkušenosti. Přítomný čas skutečně je v uskutečnění. Minulý čas již není a budoucí ještě není. Čas minulá i budoucí existuje pouze v naší mysli.

Čas je „prostor“, který potřebuje pohyb. Bez existujícího pohybu by čas nebyl. Čas a pohyb se vzájemně podmiňují.

2.6.3 Čas přítomný

Co je moment, kterému říkáme, že je „ustavičným teď“? V momentu, kdy něco řekneme nebo učiníme, se stává bezprostředně minulostí. Zdá se, že reálné „teď“ je nepolapitelný prostor mezi minulostí a budoucností, tedy okamžik. Svätý Augustin o okamžiku píše: „*Okamžik tak rychle přelétá z budoucnosti do minulosti, že se ani ke kratičké době nevztahuje. Neboť kdyby se vztahoval, již by se dělil na dobu minulou a budoucí, kdežto přítomnost nemá rozměru*“ (sv. Augustin, 2015, str. 313).

Sv. Tomáš Akvinský si pokládá otázku, zda věčnost má nějaké trvání. Inspiroval se knihou „O útěše“, kde se Boetius zamýšlí nad tím, zda věčnost je nekončící a celé trvání. Podotýká, že slovo „nekončící“ je slovem záporným. Zápor je pouze v souvislosti s věcmi pomíjivými, což nepřísluší věčnosti (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10 čl.

1 arg. 1). Věčnost je poté slovo označující něco, co trvá, ale trvání je něco, co neustále je (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10 čl. 1 arg. 2).

Je zcela zřejmé, že tu vznikají myšlenková dilemata. Na jednu stranu tu máme „trvání“ – pojem, který je úzce spojený s časem a na stranu druhou, „trvání“ – něco, co je neměnné a stálé. Má vlastnost určité stagnace, strnulosti, omezenosti a ve své podstatě stavu jakési smrti, ale u Boha, který je zcela neměnný, je tomu naopak. Abychom poznávali jedno, je nutné k tomu, co poznáváme poznat protiklad poznávaného. Čas se tedy poznává skrze trvání, pohyb poznáváme skrze stagnaci, nepomíjitelnost skrze to, co je pomíjící a jednoduchost skrze složitost. Sv. Tomáš Akvinský došel k závěru, že to, co je věčné, je nekončící, a za druhé, že věčnost sama nemá postup a je nekončící celá (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10 čl. 1 co.).

Pojednali jsme o čase, o tom, že čas vnímáme z lidského pohledu jako určitý „prostor“, v kterém působíme a máme možnost nějak se zdokonalit. Zmínili jsme se o zkušenosti, že čas bez pohybu je jako strom bez dřeva nebo sníh bez vody. Rovněž jsme se zabývali pohybem z budoucnosti do minulosti. V posledních řádcích jsme si přiblížili to, jak čas vnímáme my, lidé, vrzení do času, že čas dělíme na budoucí, přítomný a minulý. To vše, co jsme doted' napsali, byla jakási příprava na to, co nás čeká v další kapitole.

3 BŮH A ČAS

Tato kapitola se věnuje propojování toho, co jsem napsal doposud. Dotknu se zde nad časovostí, Boha jako věčného hybatele. V tomto kontextu zde pojmenuji slovo „BŮH“ jako počáteční písmena označující neustálý pohyb. Zmíním zde vycházení tvorů z Boha v čase a prostoru.

3.1 Nadčasovost – věčnost, jak ji rozumět

„Vše, co je v Bohu, je pouhá a neměnná přítomnost. Tato přítomnost posléze není u Boha nikterak abstraktní, ale je to Bůh samotný“ (Pospíšil, 1923, str. 188).

Katechismus katolické církve (dále jen KKC) se k věčnosti v souvislosti s člověkem vyjadřuje následovně: *„Člověk: svou otevřeností k pravdě a kráse, svým smyslem pro mravní dobro, svou svobodou a hlasem svého svědomí, svou touhou po nekonečnu a po štěstí se člověk ptá, zda existuje Bůh. Tím vším vnímá známky své nehmotné duše. »Zárodek věčnosti, který v sobě nosí a jež nelze převést na pouhou hmotu«, jeho duše nemůže mít svůj původ, leč v Bohu“* (KKC, 1995, str. 27, čl. 33).

V následujícím textu budeme uvažovat nad věčností a nehmotatelnou duší. Máme zde dvě oblasti. Oblast času a oblast nadčasu – čehosi nekonečného.

Podívejme se na poměr mezi nadčasovostí a věčností. Můžeme je vnímat jako abstraktní pojmy, za kterými si mnohdy neumíme představit nic konkrétního. Každopádně je to něco, s čím počítáme především v souvislosti s věčností. Ve své Sumě teologické se touto otázkou zabývá sv. Tomáš Akvinský.

Je zřejmé, že čas koexistuje s věčností. Věčnost dle sv. Tomáše Akvinského nemá začátku, ale ani konce. Věčnost je ale mírou bytí, oproti tomu čas je mírou pohybu (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10a 4 co.). Ve výsledku tvrzení, že by čas byl součástí věčnosti, sv. Tomáš kritizuje.

Mohu upozornit na zajímavou skutečnost, až nesourodost věčnosti a času je v tom, že věčnost je rodu ženského a čas je rodu mužského. Ve své přirozenosti člověk touží

po věčném mládí, zdraví, a mnohdy po věčném životě. Věčnost se nám tím stává něčím, s čím jistým způsobem počítáme, ale bez poznání a života s Bohem a v Bohu, tedy ve víře ve Stvořitele je věčnost nedosažitelná. Bez víry a spasení člověk nedojde věčného života. Tak, jak nám toto tvrzení dokládají biblické verše, např. z listu Římanům 6,23, „*Mzdou hříchu je smrt, ale darem Boží milosti je život věčný v Kristu Ježíši, našem Pánu.*“ nebo „*Bojuj dobrý boj víry, chop se věčného života, k němuž jsi byl povolán...*“ (1 Tim 6,12a).

Přemýšlíme-li o věčnosti, určitým způsobem tím nahlížíme do neomezenosti věčného prostoru. Na základě nekonečnosti si můžeme uvědomovat vlastní tělesnou konečnost.

V úvahách o čase a věčnosti se tak náš rozum, naše mysl musí přenést do nadsmyslové úrovně, do něčeho, co je neuchopitelné. V pozemském životě jsme stále znovu a znovu přiváděni do blízkosti nekonečnému a stále jsoucímu Bohu. Můžeme tedy říci, že tímto způsobem nahlížíme na Boha.

Právě na základě představy o věčnosti smíme přemýšlet o „prostoru“, který pojmenováváme čas, o konečnosti jakožto určité omezenosti. Ta otázka zjevuje charakter lidské existence: „...jsme koneční, ale přesahujeme konečnost svou touhou po nekončící věčnosti“ (Halík, 2017, [online]). Tímto nám Bůh dává možnost přijmout jeho věčnost.

Na druhou stranu sama otázka po věčnosti prozrazuje touhu člověka, který žije v konečnosti, po tom co tento stav přesahuje. Odráží se tu rovina konečnosti a nekonečnosti. Uvažujme-li dále o věčnosti, nahlížíme ji jako určitý nerozdělitelný celek. Je ale zřejmé, že k tomu, abychom nahlíželi Boha v jeho věčnosti, potřebujeme vycházet z míry, kterou nazýváme časem.

V našem uvažování nevíme, kdy budeme na konci našeho zkoumání. Věříme ale v to, že až dosáhneme věčného cíle, víra se stane bezpředmětnou. Budeme nahlížet na Boha tak, jak je.

Není nazírání věčnosti a zakoušení věčnosti už v tom, že máme dar života a zakoušíme plody podstaty bytí už nyní? (Crown, 2008, str. 34-38) Na této myšlenkové rovině jsme bezesporu sami pro sebe tajemstvím.

Bůh by nebyl Bohem, kdyby v NĚm nebylo pohybu bez Božího Syna Ježíše Krista a Ducha Svatého. Je zde Láska – Duch Svatý mezi Otcem a Synem. Na tomto místě je třeba připomenout, že v řecké tradici se slovo „*Láska*“ užívá pro Boží činnost, což je jakýsi pohyb, ale jde zde jen o metaforické vyjádření. To znamená pohyb, který je stálý a neměnný. Věčnost v Bohu a Boha ve věčnosti tedy je nutno vnímat jako neustálý a neměnný „*pohyb*“ sám v sobě (Pospíšil, 2010, str. 93-115). Onou neměnností nemyslíme jakousi stagnaci a strnulost, nýbrž plnost uskutečnění – *actus purus*.

V roce 2005 se k výše zmíněnému tématu vyjádřil i papež Benedikt XVI: „*Bůh zanechal několik stop svého trojjediného bytí ve stvoření a ve Starém zákoně, avšak hlubina jeho bytí jako Nejsvětější Trojice je nepřístupným tajemstvím pro pouhý lidský rozum a také pro víru Izraele před vtělením Božího Syna a sesláním Ducha Svatého. Toto tajemství, které je pramenem všech ostatních tajemství víry, zjevil Ježíš Kristus.*“ (Bureto, 2017 [online]).

3.2 Bůh hybatel

Pokusme se nyní v našem uvažování, do českého jazyka aplikovat čas do slova **Bůh**, a následně pojmenování rozložme do slov vyjadřující pohyb, např.:

- **Bytí** Ustavičné **H**ybnosti
- **Bytí** Ustavičného **H**ospodaření
- **Bytí** Ustavičného **H**odování

Bůh je nehybný hybatel, který neustává. Znamením jeho neměnnosti je neustálý pohyb světa. Bůh sám o sobě je nehybný, ale vůči nám se neustále pohybuje. Jeho pohybem k nám je projevem Jeho lásky, kterou máme předávat dál.

Na druhou stranu zde máme: „*Miluj svého bližního jako sám sebe*“ (Mt 19,19). To znamená, že láska prvotně musí být u Boha a v Bohu. Musí být nejprve v Trojici samotné, aby se posléze projevila navenek. Bůh nejprve miloval svého jediného Syna a skrze něj vykoupil svět, který miloval. Dává nám příležitost nahlížet do jeho srdce, do té míry, do jaké se mu otevřeme my jemu.

„Nikdo nevystoupil do nebe, leč ten, jenž z nebe sestoupil, Syn člověka. Jako Mojžíš vyvýšil hada na poušti, tak musí být vyvýšen Syn člověka, aby každý, kdo uvěří, měl jeho prostřednictvím věčný život.“ (Jan 3,13-16). Bůh nám zjevně dává možnost ho poznávat, přicházet do jeho blízkosti, do jeho lásky.

Bůh daroval nejen sebe samého, ale daroval nám i tuto zemi:

„...podrobte si ji; vládněte mořským rybám, nebeským ptákům a všem živým tvorům, kteří se pohybují po zemi.“ (Gn 1,28).

Máme tu tedy něco, nebo lépe řečeno někoho konstantního a neměnného, do něhož nemůžeme ve své malomyslnosti proniknout a ani zjistit, jak funguje podstata jeho bytí. Nahlížíme na skutečnost jako na podstatu „pohybu“. Na druhou stranu si uvědomujeme, že to, co je neměnné a koherentní, je pohyb v nás, který vyvolává reakci, díky níž se pohybujeme. Jedině takovýmto postupem uvažování si můžeme vysvětlit výrok Anselma z Canterbury, že *„jedině to, co je nehybné, musí být příčinou pohybu“* (Störig, 1996, str. 177).

Vše, co jsme tu teď pojmenovali, není ničím jiným nežli různými druhy pohybů v čase, který z našeho pohledu nemá začátku, ale zatím ani konce.

Ještě jsme nepřišli na to, kdy začal plynout pohyb v čase.

3.3 O vycházení tvorů od Boha

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná. Ale nad vodami se vznášel Duch Boží“ (Gn 1, 1-2). Odborníci se domnívají, že prapůvod těchto událostí je vystižen v evangeliu: *„Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to slovo bylo Bůh.“* (Jan 1,1) Slovo „na počátku“ – hebrejsky „berešit“ – vyjadřuje pohyb z věčnosti do času. Událost je možné přirovnat Boží činnosti, která nejen uvádí do pohybu „časový budík“ k tomu, aby začal běžet čas, on ho také neustále udržuje v pohybu, abychom neupadli do deismu. Samotný význam slova „Slovo“ je odkazem na druhou božskou osobu – Ježíše Krista, který je spolu s Duchem Svatým v Boží Trojici. Mimoto „Slovo“ odkazuje na Boží moudrost. Způsob tvoření je vyjádřen v knize Přísloví: *„Hospodin mě vytvořil na počátku*

své cesty, dávno před svými činy.“ (Př 8, 22) Vše, co existuje, je díky Bohu, který je původcem všeho, co je. V hebrejském názvosloví je slovní čin „Bůh stvořil“ vyjádřeno slovem „bara“, které se užívá, když se jedná o činnost Boha. Nepoužívá se ve spojení s činnostmi nikoho jiného. „Bara“ lze taktéž přeložit i jako vysekat, vyřezat nebo vytáhnout na světlo (Cap, 1995, str. 12-13). V hlubším významu z hebrejského překladu lze také vyjádřit „*co není, to dostává existenci*“ (Starozákonní překladatelská komise, 1991, str. 17-19).

Sv. Tomáš Akvinský se otázkou stvoření zabývá ve své Sumě teologické v 44. až 47. otázce I. části. Traktát rozdělil do čtyř částí:

- O vycházení tvorů od Boha
- O rozdílnosti jich
- O zachovávaní a řízení
- O prvním jest uvážit trojí

Tvrzení je následující: „*Nic nebrání najít věc, které chybí to, co nespadá do jiného pojmu, např. člověk bez bělosti. Zdá se však, že vztah zapříčiněného k příčině nespadá do pojmu jsoucna, protože některá jsoucna můžeme chápat bez něj. Mohu tedy bez něj i být. Proto nic nebrání tomu, aby některá jsoucna byla nestvořena Bohem.*“ (sv. Tomáš Akvinský in Filip, 2008, str. 99).

Na toto si autor sám odpovídá: „*Ačkoli vztah k příčině není v definici jsoucna, které je zapříčiněné, proto vyplývá z toho, co spadá do jeho pojmu, protože z toho, že je něco jsoucno skrze participaci, plyne, že je zapříčiněné něčím jiným. Z toho plyne, že jsoucno nemůže být, aniž by bylo zapříčiněné, podobně člověk nemůže být, aniž by byl schopen smíchu. Protože být »být zapříčiněné« nepatří do pojmu jsoucna jako takového, existuje i nějaké jsoucno nezapříčiněné*“ (sv. Tomáš Akvinský in Filip, 2008, str. 99).

Na celou otázku stvoření od Boha sv. Tomáš odpovídá následovně:

Musí se říci, že vše, co jakýmkoli způsobem je, je z Boha. Když se totiž v něčem něco shledává podílně; je nutné, aby v něm byla způsobena od toho, jemuž přísluší bytostně; jako železo se stává ohnivým od ohně. Bůh je samo bytí ze sebe svébytné a to z podstaty své jednoduchosti. Jako kdyby bělost byla svébytnou, nemůže být než jedna, protože bělosti se množí podle přijímajících. Zůstává tedy, že všechno jiné, co není Bůh,

není svým bytím, nýbrž má podíl na Božím bytí. Je tudíž nutné, aby vše co se různí podle různého podílu bytí, takže jsou dokonaleji nebo méně dokonale, byla způsobena od jednoho prvního jsoucna, jež je nejdokonaleji. Protože i Platon řekl, že před vším množstvím je nutné klást jednotku. Aristoteles praví, v II. knize Metafysiky, že to, co je nejvíce jsoucno a nejvíce pravdivé, je příčinou každého jsoucna a každé pravdy: jako to, co je nejvíce teplé, je příčinou každé teploty (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 44a. 1 co.).

Domnívám se, že Bůh jedná podobným způsobem. Čeká, až mu dovolíme vstoupit do prostoru našeho srdce, aby jej pomyslně zahřál a přivedl k životu. Je zde vyjádřen pohyb lásky od Boha směrem k nám.

„A dám vám nové srdce, vložím do vás nového ducha, vyjmu vám z těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa.“ (Ez 36,26).

4 BŮH NENÍ ČAS, ALE JE PŘÍTOMEN V ČASE

Aristotelova definice času říká: „*Čas je číslem pohybu z dřívějšího k pozdějšímu.*“ Co se však pohybuje, je v pohybu, a co je v pohybu, to nějakou dobu trvá (Pospíšil, 1923, str. 186). Je zřejmé, že trvání v tomto kontextu není nehybné. Připomeňme si, že kromě Boha to, co je nehybné a strnulé, nemá v sobě život. A do třetice Anselmův výrok zní: „...*jedině ten, kdo je nehybný, musí být příčinou pohybu*“ (Störig, 1996, str. 177).

4.1 Pohyb v reálném životě

Postavme si domino, jež má několik obdélníkových kostek. Co se stane, když je postavíme vedle sebe tak, aby se při samovolném pádu dotkly jedna druhé. Shodí první druhou, druhá třetí, třetí čtvrtou a tak dále.

Položme si nyní otázku, jaká síla spustila padající domino? Do domina ťukl prst. Síla je něco nehmatatelného, kterou někdo vyvolává a způsobuje tím pohyb. To, jakým způsobem se v nás síla rodí, je do jisté míry tajemstvím. Jedno si však uvědomujeme: Zrod síly v jakékoliv podobě, kterou známe, je vyvoláván Bohem – nehybným hybatelem síly, pohybu. Bohem, kterého nejsme schopni si jakýmkoliv způsobem přivlastnit, ale jsme schopni vnímat jeho působení v nás. Ovšem jen do té míry, do jaké jsme schopni se tomuto tajemství otevřít ve svých srdcích.

Stejně tak jako nelze zcela vysvětlit nejhlubší původ síly vyvíjené při pohybu, tak nelze zcela vysvětlit, že čas je pro nás něčím, co je z Božího pohledu vnímáno jako „prostor“, ve kterém Bůh vidí vše jako přítomné, ve kterém tvoří své dílo k obrazu svému. Stejným způsobem nelze vysvětlit skutečnost, že věčnost je rodu ženského a čas je rodu mužského. Respektuje část v souladu s celkem, ale samotná část, ani celek nejsou. Přesto se jako celek a část projevují (Dionysios, 2003, str. 75). My, lidé, ale pociťujeme pohyb opačný, z minulosti do budoucnosti, pohyb, kdy přítomnost je pouhý bod mezi časem již prožitým a časem očekávaným. U Boha je minulost a budoucnost něco, co je neustále přítomné, jakési „neustálé teď“. Aristoteles definuje čas jako číslo pohybu z budoucnosti do minulosti (Pospíšil, 1923, str. 186). „Prostor“, který pro nás byl vytvořen Bohem, tedy musí být mimo něj, stejně jako socha vytvořena sochařem, musí být mimo sochaře a ne v sochaři samotném.

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“ (Gn 1,27).

Myslitelé křesťanského světa zastávají názor, že biblické pojetí času je ve vztahu s tou stránkou Boží existence, která je ve filosofii vyjádřena pojmem „věčnost“ (Douglas, 2009, str. 129).

Na výše uvedeném příkladu si můžeme uvědomit, že Bůh není čas, stejně tak jako sochař není sochou, ale působí vnímatelně z našeho pohledu v čase. Čas se tedy v této rovině uvažování stává čímsi stvořeným od Boha a pro Boha, co my vnímáme jako „prostor“, ve kterém působíme, žijeme a formulujeme se do obrazu Božího. *„Protože sourozence spojuje krev a tělo, i on se stal jedním z nich, aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž d'ábla“ (Žd 2,14).* Abychom se my stali tím, čím je ON, musel se ON stát tím, čím jsme my (Pospíšil, 2010, str. 342).

4.2 Co není čas u sv. Tomáše Akvinského

Jak se vyrovnal s problémem sv. Tomáš Akvinský, že Bůh není čas, ale je v čase vidíme v následujících statích. Náš učitel nejprve uvádí námitku:

„Z pohledu lidského se zdá, že věčný Bůh není jiné podstaty než čas. Bůh coby neustálé a věčné bytí a čas jsou jedno. Pokud by tomu tak nebylo, byly by dvě substance, které by panovaly nad světem“ (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q, 10a. 4 arg. 1).

Pak na ni odpovídá a říká, že při tomto uvažování by se zdálo, že by byli Bohové dva a ne jeden. Což je nesprávné (sv. Tomáš Akvinský, Suma teologická I q. 10a. 4, ad. 1). Problém by byl, co se týče podstaty. Ve světle víry a rozumu víme, že Bůh je jednoduchý a tudíž nesložený. Takže i po této stránce by nastal spor, a to nejen proto, že by byli dva, Bůh a čas. Čas sám o sobě je složeninou přecházející z budoucnosti do minulosti. Pokud bychom připustili fakt, že vládce veškerého bytí by byl touto složeninou, kdo by potom byl ten, jenž je jednoduchý a byl by tvůrcem oné složeniny? V Bohu není žádná složitost – složenina, komplikovanost nebo mnohost. Bůh je naprosto jednoduchý (Bláha, 2014, str. 65). Musí se tedy říci v tomto kontextu, že čas, jehož podstatou je plynutí minulého do

budoucího, musí být nutně složený od někoho, kdo je jednoduchost sama – od Boha. Čas tedy musí podléhat Bohu.

Postavme vedle sebe dvě skutečnosti poznání. Rovinu víry a rovinu rozumu. Jedno poznání je v rovině víry, které nahlíží to, že Bůh jakožto věčnost je mírou všeho, co je. Druhou rovinou je rozum, který máme od Boha, a je mírou změn působící prostřednictvím Ducha Svatého působícího v nás a v čase. Čas nutně předpokládá věčnost, kdežto Bůh jakožto nestvořené bytí, ale jsoucí bytí je tvůrcem času, který se stal pro nás prostorem k dospívání do Boží podoby. Naše podoba v Bohu je pro nás prozatím nedosažitelná (Dacík, 1938, str. 56-59).

Můžeme konstatovat, že v rozumové touze poznat platí, že Bůh je tvůrce času, času, který je stvořený, je pro nás vnímatelnou daností, která nepodléhá rozpadu, jako například věci materiální. Čas plně podléhá vůli Boží. Jedině Bůh může rozhodnout kolik prostoru a času věnuje k tomu, aby naše mysl došla poznání Jeho existence.

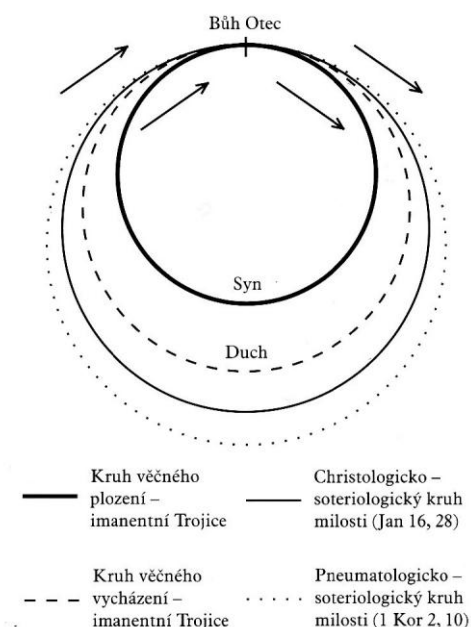
4.3 Putování v čase zpět k Bohu

Čas je pro nás stvořeným „prostorem“, který není pomyslnou přímkou k definitivnímu začátku a definitivnímu konci. Slovo „definitivní“ zde totiž musíme chápat jako vrchol pomyslného kruhu, jenž je zavěšen na Boží existenci (Pospíšil, 2010, obr. č. 1).

Kruh sestupu a výstupu naší mysli do Boha, o kterém ve svém Itinerárium píše sv. Bonaventura, je naší nedílnou součástí (sv. Bonaventura, 2003, str. 54-58, 104-109).

Putování v konečném důsledku není až tak pravidelným kruhem sestupu od Boha a návratu k Bohu, nýbrž tím, že na jedné straně je rovná čára dolů až na samé dno a na straně druhé je pravidelná spirála, která stále stoupá vzhůru do Boží existence. Spirála je obrazem

Obr. č 1



našich opakovaných selhávání v našem jednání, ale přesto jsou pády jakousi příležitost k hledání Boží vůle a Boha samého. Tuto spirálu vnímáme jako prostor, který pojmenováváme slovem „čas“.

Přibližme si putování kruhem a spirálou v reálném životě. Musíme mnohdy padnout na pomyslné dno, abychom se odrazili a získanou zkušenost začali vnímat jako ponaučení, že tudy cesta nevede. Jsme tedy na pomyslném dně, které je nejspodnějším bodem kružnice. Zde začíná náš vzestup zpět k Bohu a putování naší mysli do Boha. Druhý půlkruh se stává zpětnou spirálou, která má pro každého z nás jiný počet otoček. Záleží na tom, do jaké hloubky pronikne negativní zkušenost naší mysli a nakolik se z ní poučíme. Zde je nutné dodat, že musíme dojít k uvědomění si skutečnosti, že bez Boží pomoci se sami nedokážeme vymanit z područí hříchu. Hovoříme zde o spáse, nechat si pomoci od Spasitele Ježíše Krista, který jako nevinný položil život za naše hříchy.

Obtíže, se kterými se v životě potýkáme, nejsou k tomu, aby nás shodily, ale aby nás posílily, zocelily. Vnímám zde opět souhru protikladu, o kterém jsem se zmiňoval na konci kapitoly o čase.

Tento kruh naší cesty, kterou vnímáme v čase, je bezesporu z Božího vnímání kruhem christologicko-soteriologické Boží milosti (Pospíšil, 2010, str. 83-84).

Vraťme se v kontextu předcházejícího příkladu a citace do problematiky času a Boha. Vysvětlili jsme si, že není možné, aby Bůh a čas byli na jedné úrovni. Jinými slovy řečeno, aby čas byl Bohem a Bůh časem. Musí tedy platit pravidlo hierarchické posloupnosti, kdy Bůh je nejvyšším stvořitelem veškerého bytí, tudíž i času.

Řekněme, že Bůh je neustále před námi a „vyšlapává“ nám cestu jen v lidství, které při svém vtělení přijal za své. Díky němu On, který je zcela nad časem a vůbec není časem, se stal tím, kdo je podroben času. Není přece možné, aby Bůh popřel svou existenci, dal nám život a nechal nás napospas naší sobeckosti a sebestřednosti.

Je přece psáno:

„Vy všichni, kdo žízníte, přijďte k vodě, i když nemáte peníze, přijďte, kupujte a jezte; přijďte, kupujte bez peněz, bez placení, víno a mléko.“ (Iz 55,1).

„Já jsem cesta, pravda a život“ (Jan 14,6).

„Jsem s tebou, budu tě chránit všude, kam půjdeš, a přivedu tě nazpět do této země, neboť tě neopustím, aniž bych splnil to, co jsem ti slíbil.“ (Gn 28,15).

ZÁVĚR

Cílem této práce bylo nahlédnout do problematiky vztahu Boha a času. Samotné téma je v minulé, ale i současné době tématem diskutovaným a je inspirací nejdne laické, ale i odborné práce. V dějinách bylo tématem mnohých filosofických názorů a disputací.

V první části – Bůh – jsem se pokusil definovat Boha jako osobu, kterou vnímám jako tu, která je svým bytím a podstatou sama v sobě. Pokusil jsem se poodhalit pojetí Boží existence u jednotlivých filosofů a teologů, jako byli Leukippes, Aristoteles, sv. Anselm z Counterboury, Kierkegaard. Pojetí těchto myslitelů jsem porovnal s pohledem na Boží existenci u sv. Tomáše Akvinského.

Na základě předchozího kontextu jsem nastínil rozdíl mezi jsoucnem a bytím. Neopomenul jsem vypustit problematiku zobrazování Boha v kontextu fenoménu ikonografie. V neposlední řadě úvaha směřovala na fenomén existence víry.

V druhé kapitole – Čas – jsem nastínil fenomén času. Co to je čas a jak na tento prostor nahlíží již výše zmínění autoři. U těchto filosofů a teologů jsem zmínil pojetí času v Mayské kultuře a u sv. Augustina. Čas jako prostor jsem dával do kontextu s existencí vesmíru a věčnosti.

Druhá část předcházející kapitoly byla věnována rozdělení času na čas: minulý, budoucí a přítomný.

Třetí část je věnována vztahu Boha a času, problematice Boží nadčasovosti. Dotazoval jsem se, jestli Bůh a čas jsou jedno nebo mezi nimi existuje vzájemná hierarchie. Vysvětlil jsem, jak lze pojmenovat Boha jako toho, kdo je věčný hybatel, přesto, že je nehybný. V závěru byl zmíněn pohyb vycházení tvorů z Boha. Byly zde zmíněny myslitelské postoje na problematiku tohoto vztahu.

V závěrečné čtvrté části – Bůh není čas... – jsem polemizoval a uváděl příklady ze života, proč Bůh není čas, ale svou existencí je přítomen v čase. Problematiku vztahu Boha a času jsem zakončil kruhovým schématem profesora Pospíšila vycházením tvorů od Boha a návrat k němu.

V práci nebylo cílem přesně a jednoznačně definovat vztah mezi Bohem a časem. Práce byla pokusem o přivedení lidského myšlení k dotazování se po skutečnosti nehmataelného prostoru a existence v něm.

Seznam literatury:

- AKVINSKÝ TOMÁŠ; *Suma teologická*; Přeložil P. Em. Soukup Ord. Praed.; Vydali profesori bohovědného učiliště řádu dominikánů v Olomouci 1937
- AUGUSTIN svatý; *Vyznání*; Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří 2015; IBSN 978-80-7195-189-6
- BLÁHA JOSEF; *Tóra ve světle kabaly*; Bláha 2014, první vydání; IBSN 978-80-260-7385-7
- BLECHA IVAN Prof. PhDr. CSc., Dr. BRÁZDA RADIM a kol. *Filosofický slovník*; 2. opravené a rozšířené vydání; Olomouc 1998; IBSN: 80-7182-064-4
- BLECHA IVAN Prof. PhDr. CSc.; *Edmund Husserl a česká filosofie*; nakladatelství Olomouc s.r.o. 2003; IBSN 80-7182-161-6
- BONAVENTURA; *Putování mysli do Boha*; vydalo nakladatelství Krystal 2003; z latinského originálu Itinerarium mentis Deum přeložil prof. Ctirad. Václav Pospíšil Th.D.
- CAP, ALEXANDR, Mgr, CSc.; „*Výklad na knihu Genézis I. – III. Kapitola*“; Vydala Pravoslavná bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešově 1995; IBSN 8070973072
- CROWN BARBARA; *Mayský kód*; z anglického originálu The Mayan Code přeložila Jana Nováková; nakladatelství Pragma 2008; IBSN 978-80-7349-111-6
- ČAPEK KAREL; *Hovory s T. G. Masarykem*; nakladatelství Kosmas 2011; T. G. Masaryka; EAN: EK166073; počet stran 384
- DACIK, REGINALD M.; *Bůh a jeho život v úpravě Antonína Medka*; vydáno Lidové závody tiskařské a nakladatelské spol. s r. o. v Olomouci, 1937
- DACIK, REGINALD M.; *Bůh ve svém díle*; svazek 2, nakladatelství Krystal OP 1938
- DAMAŠSKÝ JAN; *O pravé víře*; přeložil: ThDr. Pavel Aleš; vydalo Pravoslavné nakladatelství 1994
- DANEŠ JAROSLAV; *O věčnosti světa – Jan Filoponos proti Aristotelovi*; nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR Filosofía 2006; IBSN 978-80-7007-243-1
- DARVIN, CHARLES; *O vzniku druhů přírodním výběrem neboli uchováním prospěšných plemen v boji o život*; Vydavatel: nakladatelství Československé Akademie Věd, 1953; Počet stran: 391
- DIONÝSIOS AREOPAGITA; *O mystické teologii, O božských jménech*; Dybbuk 2003; Počet stránek: 292; ISBN: 80-903001-5-4
- DOUGLAS J. D.; *Nový biblický slovník*; Vydavatel: Návrat Domů, 2009; POČET STRAN 1243; IBSN 978-80-7255-193-4
- FILIP ŠTĚPÁN MARTIN, MACHULA TOMÁŠ; *Tomáš Akvinský, O stvoření*; nakladatelství Krystal OP 2008; počet stran 76

FILIP ŠTĚPÁN MARTIN, MACHULA TOMÁŠ; *Tomismus dvaceti čtyř tezí*; nakladatelství Krystal OP 2011; počet stran 232

FUNDA A. OTAKAR; *Ježíš a mýtus o Kristu*; nakladatelství Karolinum 2007; IBSN: 978-8024-6127-69

HEIDEGGER MARTIN; *Bytí a čas*; vydavatel OIKOYMENH, 1996; počet stran 477; ISBN 80-86005-12-7

HEIDEGGER MARTIN; *Fenomenologická interpretace Kantovy „Kritiky čistého rozumu“*; vydavatel OIKOYMENH, 2004; počet stran 343; ISBN 80-7298-124-2

HEJZLAR SAMUEL JAN; *Svědectví o světle*; Vydalo nakladatelství Eman 2006; IBSN 80-86211-50-9; počet stran 391

HUSSERL EDMUND; *„Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I“*; přeložili: Rettová Alena, Urban Petr; nakladatelství OIKOYMENH 2004; IBSN 978-80-7298-085-7

JERUZALÉMSKÁ BIBLÉ; Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2009

KAŠPAR L. B.; *Biblická konkordance*; Vydavatel: Česká biblická společnost 1933

KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE; vydavatelství zvon 1995

KIRK G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD M.; *Předsokratovští filosofové*; nakladatelství OIKOYMENH; Rok vydání 2004 jako svojí 252 publikaci; IBSN 80-7298-110-2

LÉON-DUFOUR XAVIER, DUPLACY JEAN, GEORGE AUGUSTÝN, GRELOT PIERRE, GUILLET JACQUES, LACAN MARC-FRANCOIS; *Slovník biblické teologie*; český překlad 5. vydání 1981; Velehrad – Křesťanská akademie, Řím

LINHART JIŘÍ; *Slovník cizích slov pro nové století*; Dialog 2007; IBSN 8073820064

MIHULOVÁ MARIE, SVOBODA MILAN; *Věda, víra věčnost*; nakladatelství Santal; vytiskla tiskárna Glos Semily 2016; počet stran 276; IBSN 978-80-87987-04-9

MRÁZ MILAN; *Smysly a čas v Aristotelově filosofii*; Filosofický ústav AV ČR, Filosofie 2001; počet stran 64

NOVOTNÝ ADOLF ThDr.; *Biblický slovník*; Edice Kalich 1956

NOVOTNÝ JAROSLAV, PĚTOVÁ MARIE, BENYOVSZKY LADISLAV; *Časovost a smrtelnost III*; tiskárna Protisk s.r.o. České Budějovice, Praha 2010; IBSN 978-80-87258-51-4

OPATRNÝ DOMINIK; *Ježíš – světlo slepých*; Univerzita Palackého Olomouc 2011; IBSN: 9788024428642

PLATON; *Faidros*; nakladatelství OIKOYMENH 1999; počet stran 107; ISBN 80-7298-158-7

PLATON; *Menon*; nakladatelství OIKOYMENH; Rok vydání 2000; ISBN 80-7298-01-3

PLATON; *Spisy III*; nakladatelství OIKOYMENH jako svou 216 publikaci; přeložil Novotný František; Rok vydání 2003; tisk Akcent Vimperk

PLATON; *Timaios Kritias*; překlad Novotný František; vydalo nakladatelství Oikomehn 2008; ISBN 80-7298-161-7

POSPÍŠIL, CTIRAD VÁCLAV; *Jako v nebi, tak i na zemi (náčrt trinitární teologie)*; 2. vydání, nakladatelství Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2007; ISBN 9788071954651.

POSPÍŠIL, CTIRAD VÁCLAV; *Ježíš nazaretský, pán a spasitel*; Rok vydání: 2011 (4. vydání); 464 stran; ISBN: 978-80-7195-394-4

POSPÍŠIL, JOSEF, Dr.; *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*, 2 vyd., Papežské knihtiskárny Benediktinů Rajhradských, BRNO 1993 str. 664-665.

POSPÍŠIL, JOSEF, Dr.; *Katolická věrouka, O Bohu jednom podle přirozenosti (traktát spekulativně dogmatický)*; Svazek 12, nakladatelství Cyrilometodějského tiskařského spolku na Velehradě, L. P. 1923

SLAVÍK, IVAN; *Tváře za zrcadlem*; Vyšehrad 1996; počet stran 245; IBSN 80-7021-181-4

STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE; *Výklady ke Starému zákonu*; Praha 1991; IBSN 80-7017-408-0

STÖRIG HANS JOACHIM; *Malé dějiny filozofie*; nakladatelství Zvon, Praha 1996; IBSN 80-7113-175-X

ŠÍPOVÁ PAVLÍNA; *Apologia mimorum od Chorikia z Gazy. Obrana herců ve jménu Dionýsa*; vydavatel: Charles University in Prague, Karolinum Press, 2015; ISBN: 978-80-246-2559-1

ŠTIFTER JOSEF; *Malá biblická konkordance*; Blahoslav v ústředním církevním nakladatelství 1953

TRETERA IVO; *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*; nakladatelství Paseka, 2006; ISBN 80-7185-819-6

Online odkazy a přednášky:

POSPÍŠIL, CTIRAD VÁCLAV – přednáška *Úvod do teologie trojjediného Boha*, ze dne 22. 11. 2014, [citováno 2016-11-22].

Filosofický časopis 3/2005 [online]. [citováno 2017-02-20]. Dostupné na:

<<http://filcasop.flu.cas.cz/index.php?id=casopis&cislo=3-2005&obsah=92>>

Liter cz [online]. [citováno 2017-02-20]. Dostupné na:

<<http://www.liter.cz/uvahy-buhvira-212059-cist>>

Osobnosti cz, Heidegger Martin [online]. [citováno 2016-11-12]. Dostupné na:

<<http://zivotopis.osobnosti.cz/martin-heidegger.php>>

Rozhovor Halík, Pehe; Interview, 2003, Věčnost v přítomnosti. [online]. [citováno 2017-02-22]. Dostupné na:

<<http://www.pehe.cz/rozhovory/2003/vecnost-v-pritomnosti-rozhovor-jiriho-pehe-s>>