
Esej

K filosofii náboženství

Otakar A. Funda —

Filozofická fakulta Zápodočeské univerzity v Plzni

Text, který zde předkládám, není v pravém slova smyslu esejem, je spíše vějířkem úvah, který je určen jako pozvání k uvedení do problematiky filosofické reflexe náboženství čtenářům, kteří – podobně jako já – přistupují k fenoménu náboženství bez vázanosti k jeho určitému typu, bez jeho sdílení či praktikování, tedy které náboženství zajímá jako lidský výtvar, jako jev lidských dějin a kultury.¹ Protože text je adresován i čtenářům, kteří nejsou profesně filosofové, religionisté nebo teologové, je formulován se zřetelem k obecné sdílnosti. Filosofie, jak jí rozumím, má především vzdělavatelné a výchovné poslání – a to vznáší nárok na její srozumitelnou sdílnost i vůči těm, kteří nejsou svou odborností filosofové.

* * *

Úvodem bych nejprve rád zdůraznil své rozlišení mezi náboženskou filosofií a filosofií náboženství. Zatímco náboženská filosofie stojí ve službě určitého náboženství či nábožnosti obecně a snaží se převést náboženské symboly do filosofických pojmů, rozumovými argumenty podbudovat náboženské obsahy, snaží se doložit rozumnost náboženství a zejména je přiblížit filosoficky laděnému intelektuálovi, filosofie náboženství, jak jí rozumím, si uchovává vůči náboženství odstup, nesdílí jeho obsahy, nýbrž činí náboženství obecně, a zejména pak jednotlivá konkrétní náboženství předmětem své kritické filosofické reflexe. Ptá se, co na tom člověk má, že je náboženský, proč náboženství tvoří a jaké pojetí světa, života a člověka artikulují náboženské

¹ Vycházím zde především z dodatku nadepsaného „Člověk bytost se vztahující“, který se nachází na konci prvního vydání mé knihy *Ježíš a mýtus o Kristu* (Praha, Karolinum 2007) a je věnován filosofické reflexi především křesťanského mýtu o Kristu, ale i náboženství obecně. Tento text jsem nyní upravil a doplnil a předkládám jej zde ve verzi upravené pro Filosofický časopis.

mýty, rity, nauky, dogmata a věroučná a etická schémata. Požadavek striktního rozlišování a nesměšování termínů náboženská filosofie a filosofie náboženství považují za svůj malý přínos do filosofické diskuse o náboženství.²

Zejména v případech náboženské tematiky nabývá spor o co možná nejvyšší míru nepředpojaté objektivity na zvláštní ostroty. Vyznavači určitého náboženství, když se jim nedaří druhé přesvědčit či získat pro své náboženství, ukončují rozhovor většinou větou: „Dokud nestojíte uvnitř, nemůžete nic pochopit.“ To, jak se důvodně domnívám, je pravda jen do určité míry. Jistě že náhodně kolemjdoucí zvěděvec, který o určitém náboženství nic neví a setká se v pohledu zvenčí s určitým jeho projevem, sotva může pochopit, oč jde. Takový povrchní pozorovatel zvenčí skutečně zůstává mimo, jak dosvědčují mnohé až trapně za vlasy přitážené komentáře takových povrchních pozorovatelů. Domnívám se však, že vnímavý badatel, který si uvědomuje problém této polarizace vidění z vnějšku a porozumění zevnitř, a který se dlouhou dobu a s velkým úsilím vyzávorkovat svoje předporozumění určitým náboženstvím zabývá, je schopen je pochopit, tj. aniž by je sám vyznával, je schopen porozumět, co v něm prožívají a tak říkajíc co na něm mají ti, kteří se k němu hlásí, kteří je praktikují. Je toho schopen především proto, že ač určité náboženství vnitřně nesdílí, je člověkem. A v těch nejhlubších náboženských dimenzích jde o obecně lidské dimenze, o základní lidské otázky. O dimenzi smrti, naděje, smyslu života, lásky, oběti apod. Domnívám se, že i ten, kdo nesdílí odpovědi, které to či ono náboženství na tyto otázky dává, či nároky, které na své vyznavače klade, je schopen analogií svého bytostného lidského tázání a prožívání těch nejhlubších lidských dimenzí, o které v náboženství jde, pochopit, v čem spočívá síla odpovědi, které to které náboženství na tyto bytostné lidské otázky dává. Je při vysoké míře ztišeně naslouchající úcty vůči tématu, které studuje, schopen pochopit, oč v něm jde, i když odpověď, kterou to či ono náboženství nabízí, jako řešení pro svůj vlastní život nepřijímá a jeho nárokům se nepodřizuje. V tom tkví, jak jsem přesvědčen, zásadní rozdíl mezi teologem a religionistou.

2 Ke směšování obou těchto označení svádí německý pojem „Religionsphilosophie“. Religionsphilosophie vznikla původně jako součást Religionswissenschaft, vědy o náboženství, která se pod vlivem konsekvantní aplikace historicko-kritické metody začala v 19. století – zejména v prostředí německé liberální protestantské teologie – oddělovat od teologie.

V případech terminologie humanitních věd má většinou němčina svými možnostmi precizního vyprofilování pojmů, tvorbou složenin a zpodstatněných přídavných jmen a zpodstatněných sloves přednost před češtinou. V případech termínu Religionsphilosophie však tomu tak není. Čeština umožňuje mnohem zřetelněji odlišit filosofii náboženství od náboženské filosofie.

Mýtus o Kristu

Mýtus o Kristu prošel na své cestě dějinami mnoha závažnými proměnami, a protože se jedná o mýtus živý, nelze tento proces považovat za skončený. Od prvotního očekávání, že Ukřižovaný záhy přijde a království, které sliboval, nastolí, přes vyznání jeho smrti jako smírčí oběti za lidské viny, spojené s vírou, že vstal z mrtvých, až ke středověké satisfakční teorii, přes snahy o mystické a imitující přiblížení se trpícímu Kristu až po triumfalistickou pompéznost církve s Kristem zvítězilé a panující, ubíral se tento mýtus dějinami. Zejména v 19. a v první polovině 20. století pak doznal nové transformace v pietisticky citové interpretaci Ježíše, přítele a osobního spasitele, k němuž se lze obrátit se sebemenší lidskou starostí a potřebou, či v humanistické interpretaci protestantské liberální teologie, představující Ježíše jako hlasatele a uskutečnitelce lásky k bližnímu, či v padesátých a šedesátých letech 20. století v protestantské existenciální interpretaci Krista jako moci nové existence – a poté v současné době v se vši teologií zcela kontroverzní euforii charismatického hnutí, jehož účastníci po způsobu prvních křesťanů upadají do tranzu „mluvení jazyky“ a považují to za přímý kontakt s Duchem svatým.

Je něco, co při vši této odlišnosti interpretací a při všech těchto transformacích mýtu o Kristu lze označit jako to, co je pro tento mýtus konstitutivní? Myslím že ano. Je to zvěst odpuštění jako moc proměny lidského života. Je to antropologie proměny lidského života skrze odpuštění. Mýtus o Kristu se v dějinách náboženství řadí k vykupitelským, spasitelským mýtům. Vychází z lidské úzkosti, z lidského bytostného prožitku marnosti a ztracenosti uprostřed koloběhu dějin a z lidské sevřenosti vědomím konečnosti a vlastních vin. Vina je víc než omyl či selhání. Tato výchozí antropologická dispozice je kontextem vzniku tohoto mýtu i jeho sdílnosti. Tento mýtus oslovuje, když se setkává s člověkem sevřeným úzkostí svých vin, sevřeným úzkostí z marnosti a sevřeným touhou po vykoupení, po spočinutí. Lze to říci i obráceně. Tento mýtus v člověku navozuje sevření úzkostí vinou a sevření úzkostí z marnosti a touhu po vykoupení a spočinutí, aby pak na ně dal odpověď: Jsi vykoupěn, nemusíš si zoufat, jsi zachráněn.

Otázka po vykoupení hýbala člověkem v prostoru Římské říše v době pozdního helénismu. Velké antické ideály, sebevědomí antických ctností starověkého Řecka i tvůrčí ideály římské republiky byly podupány mravním rozkladem a centralizovanou mocí císařství, které se ještě pokusilo – ač samo již destruované dekadencí – o světové impérium. To však s sebou neslo politické porobení mnoha národů a pocit marnosti v životě mnoha jednotlivců. Hlouček intelektuálů, který měl ještě v paměti někdejší velké ideje a ctnosti, odešel do ústraní jasnozřivé skepse a široké masy lidu se vrhaly do nábožen-

ských mystérií. V synkretistické prostupnosti nabízely různé náboženské kultury a rity podíl na vykoupení, na vytržení z pozemskosti a marnosti, podíl na božském. Činily tak způsobem náročným na člověkovu náboženskou aktivitu. Člověk se měl chopit mysterijního sdělení a mysterijního návodu, jak se cestou povznesení z pozemskosti a dějinnosti vyprostit z marnosti, nicoty a prázdnoty. Do této nábožensky rozjitřené, ale i znavené atmosféry, přímo přesycené různou nabídkou vykupitelských mýtů a mystérií (uvedme jen Dionýsiův kult, eleusínská mystéria, různé varianty kultu Aštarty či Kybelé, Mitrův kult a především do mnoha odstínů rozvětvenou, početnou gnózi) vstoupilo křesťanství. I ono koncipovalo svou odpověď v rámci vykupitelského diskurzu tehdejších náboženských hnutí, proudů a směrů. A přec v jednom bodě výrazně odlišně. Neříkalo člověku, jak se dopracovat podílu na božském, jak se vymanit z marnosti a nicoty, nýbrž řeklo jednoznačně a jednorázově: Jsi vykoupen! Tuto odpověď člověk, znavený mnoha náboženskými projekty, instrukcemi a praktikami, přijal jako obrovské ulehčení a osvobození. Křesťanství, to nepatrné hnutí, vzniklé původně jako malý hlouček Ježíšových přívrženců v odlehlé Judeji, vyšlo z pozdně helénistické soutěže mnoha vykupitelských náboženství, mystérií a kultů vítězně.

Křesťanská zvěst, jsi vykoupen, zazněla se vši zemitou realitou. Vykoupení již nebylo záležitostí spirituální akrobatiky, nýbrž stalo se v reálné pozemské tělesnosti Ježíše, vyznaného Kristem, který jako Logos, jako vtělený Bůh se stal tělem, aby na místě hříchu hřích přemohl a na místě smrti nad smrtí zvítězil. Křesťanství, jehož odpověď na otázku po vykoupení se stala nejvíce věrohodnou a podmanivou, zvítězilo. Křesťanství dotvořilo mýtus o Kristu do podoby vykupitelského náboženství a provedlo řadu jeho reinterpretací. Posunulo původní vizi Ježíšových přívrženců, že jejich ukřižovaný rabbi záhy přijde a nastolí boží království, které ohlašoval, do podoby vzkříšeného Krista, vítěze nad smrtí, který se z nebes, na která byl vyvýšen, vrátí, aby své již dokonané vítězství nad mocnostmi zla učinil celému univerzu zjevným.

Takto dotvořený mýtus o Kristu představuje jistě hlubokou diskontinuitu vůči historickému Ježíši, vůči tomu, oč historickému Ježíši šlo, co hlásal a co činil. A přec se odvážím říci, že přes všechnu diskontinuitu je zde v jednom podstatném motivu kontinuita. Nejvlastnějším obsahem Ježíšovy zvěsti bylo sdělení, že člověka nezachrání jeho vlastní dobrota či náboženská aktivita, nýbrž boží odpuštění, které jako moc osvobozující k novému životu do lidského života vkráčuje jako to, co si člověk neříká sám, nýbrž co je mu řečeno. Kdyby byl Ježíš vzpomínán jen jako hlasatel lásky k bližnímu, byl by vzpomínán jen jako hlasatel programu, který člověk nikdy nenaplní. Ježíš však nebyl hlasatelem ideálů, které člověk nikdy nenaplní, nýbrž Ježíš zvěstoval člověku moc božího odpuštění, zvěstoval, že si nemusí zoufat nad tím, že nikdy poža-

davky Zákona – moderně řečeno ideály humanity – nenaplní, neboť Bůh jej i jako hříšníka přijímá. Bůh mu odpouští. Tato zvěst odpuštění se pak stává mocí nové životní orientace, mocí proměny lidské existence a zdrojem etické aktivity. Etika zde však není samostatným programem, ale důsledkem zvěsti evangelia, zvěsti odpuštění a přijetí. Tím, že byl Ježíš mytizován jako Kristus, bylo stráženo právě toto specifikum jeho poselství. Ježíš díky mýtu o Kristu byl tradován – souručivě se svým historickým vystoupením – ne jako hlasatel ideálů humanity, které když člověk nenaplní, tak si musí zoufat, nýbrž jako ten, který sám hlásal boží odpuštění hříchů a byl mýtem o Kristu zvěstován jako ten, skrze něhož Bůh hříchy odpouští.

Křesťanská zvěst a ontologie

Téma „Bůh“ nespadá do oblasti verifikovatelných či falzifikovaných vědeckých teorií. Popperovský princip falzifikace vědeckých teorií neznamená, že ten, kdo falzifikoval stávající teorii, není povinen svou novou teorii verifikovat. K falzifikaci předchází teorie je vždy potřeba verifikovaný argument, který by ji vyvrátil. Proto zejména protestantská teologie už dávno vycouvala z pojetí Boha jako ontologického konceptu a přešla do roviny vyznání, zvěsti, do roviny řeči symbolů, které nikdo není povinen dokazovat, ale které také nikdo necítí důvod falzifikovat. Básně či pohádky přece také nefalzifikujeme. Křesťanská věrouka bývá v takto laděné teologii označována raději jako symbolika než jako dogmatika.

Na druhé straně ovšem existují teologické koncepce a především pak nábožensko-filosofické koncepce, které spor o Boha považují za smysluplný a s patričním zaujetím se mu věnují. Platí to zejména o věřících, kteří jsou buď sami přírodovědci, nebo se dovolávají přírodovědců, aby prokázali, že myšlenka účelné uspořádanosti veškerenstva směřující od počátku k cíli, myšlenka duchovní příčiny jsoucna, osobního Boha, či přinejmenším Boha jako výchozí kosmické inteligence je na základě přírodovědných poznatků opodstatněná a hajitelná. Zastánci tohoto způsobu uvažování se pohybují v souřadnicích starého teologického diskurzu přirozené teologie, diskurzu per analogiam entis, z něhož se zdá vyplývat, že ze jsoucího a z uspořádanosti jsoucího lze analogicky usuzovat na nezbytnost tvůrce. Osobně trochu nezdvořile, ale nikoli arogantně nazývám tyto přístupy a způsoby argumentace „inženýrskou vírou“.³

3 Mám na mysli např. svoji panelovou debatu s Dr. J. Grygarem, DrSc. r. 2001 na půdě Akademie věd ČR, či svoji výměnu názorů a korespondenci s Prof. MUDr. Václavem Hořejším, DrSc., Prof. RNDr. Fr. Vyskočillem, DrSc., Prof. Dr. Petrem Hájkem, DrSc.; Doc. Ing. Miloslavem Králem, CSc.; Doc. Dr. Hynkem Lauschmannem, CSc.

Těm, kdo se pokouší vyčíst Boha z tajemství vesmíru, z tajemství života či z principů formální logiky a čisté matematiky je třeba připomenout, že tento spíše poukaz než důkaz, že myšlenka Boha je rozumná ze všeho rozumného – jakkoli se někteří zastánci této argumentace snaží podtrhnout, že chápou Boha jako veličinu osobní –, osciluje často na hranici panteismu. Pojetí Boha jako vnitřní informace vesmírné uspořádanosti či jako „kosmické inteligence“ je panteismus, který jen termínem „božské“ dekoruje obdiv k přírodním strukturám a silám, které beze zbytku nepostihujeme. Panteismus a křesťanská víra jsou ovšem stejně protilehlé – ne-li dokonce více protilehlé – jako ateismus a víra. Tuto propast mezi panteistickými sklony přirozené teologie a klasickou křesťanskou teologií zjevení zejména některé proudy katolické přirozené teologie či interreligiózního dialogu nevidí dostatečně zřetelně. Koncem 20. a začátkem 21. století „přírodovědná“ argumentace ve prospěch boží existence znovu značně ožila. Pokusy vést spor o Boha v rovině ontologické diskuse mají sklon chápat víru jako světonázor a nárokovat pro ni určitou – eventuálně i mocenskou – ideovou pozici.

Na druhou stranu je ovšem třeba říci: Jakkoli je správné Carnapovo upozornění, že o výrocih našeho prožívání světa, jako například o slovních obratech „mysl života“, „hlubina bytí“, „přesahování směrem k naději“, stejně tak jako o náboženských výrocih, jako např. „všemohoucí Bůh“, „trojjediný Bůh“, „spasení v Kristu Ježíši“, nemůžeme mluvit v protokolárních větách v rovině tvrzení, nelze přehlédnout, že tím, že tyto výroky odrážející lidské sebepochopení, patří ke skutečnosti jsoucna, neboť jsoucími nejsou jen na nás nezávislé předměty, ale i námi vytvořené teorie, vize, naděje, ale i fikce.

To, oč mi jde, se pokusím ilustrovat následujícím příkladem: Jestliže někdo říká, že dějiny mají smysl a směřují ke svému konečnému zavrcholení, ergo že v Bohu je smysl, a říká to jako svou báseň, jako své vyznání, je bezpředmětné vést s jeho míněním spor. Je to jeho nedoložené mínění, které je třeba ctít a respektovat. Jestliže však někdo říká, že dějiny mají smysl a směřují ke svému zavrcholení v Bohu, a myslí to jako ontologické tvrzení, je jeho tvrzení třeba odřít jako nedoložené tvrzení. Jestliže někdo říká, že jeho Mařenka je nejkrásnější z žen, a říká to jako svou báseň, jako své mínění, je třeba jeho báseň ctít nebo k ní zdvořile mlčet. Jestliže však někdo říká, že jeho Mařenka je nejkrásnější z žen a nárokuje si, že je to pravdivé, správné, obecně platné tvrzení, které mají všichni uzнат jako platné, pak je třeba vehementně odřít jeho mínění, které neoprávněně vydává za tvrzení. Nedoložené tvrzení, neverifikované teorie je třeba odmítat, nedoložené mínění je třeba respektovat.

Spor o Boha

Jestliže si je filozofe náboženství vědoma, že spor o Boha je jako teoretický spor i jako spor existenciálního mínění bezpředmětný, pak to neznamena, že by filozofie náboženství zapovídala smlčet osobní přesvědčení, osobní mínění. A jestliže je nezapovídá smlčet věřícím, nezapovídá je smlčet ani nevěřícím.

Tedy v rovině existenciálního mínění, v rovině porozumění světu, člověku, dějinám, uvádím tři osobní důvody, nikoli vědecké argumenty, které pro mě osobně činí mínění, že Bůh není, více pravděpodobným než mínění, že Bůh je. Všechny tyto tři důvody vycházejí z mého pochopení dějin, z určitého porozumění dějinám. Racionálně kriticky myslící čtenář určitou oprávněnost tohoto mého pochopení dějin jistě pochopí.

1. Dějiny se svou ambivalencí, dějiny plné hrůz a nesmyslného utrpení, na které není odpověď, nijak nenasvědčují tomu, že by měly milostivého a laskavého Pána, i když snad prý Pána, který vyčkává, aby měl jednou slovo poslední. Z otázky teodiceje, která se jako pochybnost víry počíná ozývat již v některých vrstvách hebrejské bible, rodil se moderní ateismus jako legitimní pozice evropského sekularizovaného humanismu. Představa nesmyslnosti utrpení, nejednou námi nezaviněného, je lidštější, pochopitelnější a snesitelnější než představa utrpení kombinovaná s vírou ve vyvýšeného a všemohoucího Boha.

2. Dějiny nasvědčují tomu, že jsou jen jedny dějiny, tyto naše lidské, a že se nad nimi neklenou žádné svaté naddějiny či mimodějiny, z nichž by přicházelo zjevení, či z nichž by docházelo k nadpřirozeným zásahům do roviny těchto našich dějin. Dějiny se svou dějinností nasvědčují tomu, že vše je dějinné, tj. dobově podmíněné, že vše, co v dějinách vniká, prochází určitým vývojem, proměňuje se a zaniká. To platí i o náboženstvích jako jevech různých lidských kultur. Nic nenasvědčuje tomu, že by na tři z mnoha náboženství nebylo možné uplatnit toto schéma dějinnosti náboženství. Nic nenasvědčuje tomu, že při všem náboženském pokroku směrem k monoteismu a k etickým dimenzím by se na náboženství Izraele a na ně navazující křesťanství a na islám nevztahovalo hledisko dějinnosti. Nic nenasvědčuje tomu, že by tato tři náboženství byla ve svém vzniku naprosto odlišná, že by byla iniciována tím jedině pravým Bohem, zatímco ostatní náboženství by byla produktem toliko lidské náboženské aktivity, toliko lidské vážné a bytostné potřeby náboženského tázání a nábožného vztahování. Dějiny a dějiny náboženství samých nasvědčují tomu, že všechna náboženství jsou lidským tvorem, fenoménem lidských dějin a kultury.

Tímto názorem nijak neznevažují roli a význam náboženské dimenze v lidském životě ani určitý kvalitativní skok, k němuž došlo v náboženských

dějínách lidstva v případě náboženství starého Izraele a z něho se vydělivšího křesťanství a později vzniklého islámu. I když jistě i otázka, zda v případě těchto náboženství lze skutečně mluvit o kvalitativním skoku, je oprávněně diskutabilní. Teze o kvalitativním skoku je podmíněna naším evropským spektrem. Úkolem religionisty je přivést adekvátně k řeči, jak to které náboženství samo sobě rozumí, jaké pochopení světa, života a člověka předkládá, nikoli rozhodovat o údajné prioritě tří velkých náboženství Knihy a údajné druhořadosti velkých náboženství Východu nebo takzvaně primitivních národů.

3. Dějiny nám ukazují dobovou podmíněnost všech svých jevů i podmíněnost výpovědí, kterými jsou tyto jevy a dějiny samy tradovány. Určitým výpovědím, které v dějínách zazněly, můžeme porozumět, jen když je analyzujeme adekvátně jejich dějinnému, dobovému kontextu. Odhalujeme při tom různé způsoby myšlení, různé řády řeči různých kultur a dějinných vrstev i odlišnou strukturu a povahu různých textových vrstev, které tyto výpovědi zachycují a dále tradují. Jedním z těchto řádů řeči je zejména ve starověku mytologie. Mytologie je velmi závažný řád řeči, vypovídá mnoho podstatného o světě, životě a člověku. Je jí však třeba číst a interpretovat jako mytologii, tj. jako řád řeči, který nerozlišuje mezi fakty a významy. Proto mýty nelze chápat jako sdělení o faktech, která se stala. Mýty nám však zprostředkují určité lidské pochopení světa i místa člověka v něm. Objektivizují a zočividňují určité existenciální prožitky a výpovědi. Dějiny nasvědčují tomu, že mytologie jiných náboženství, např. o stvoření světa, zjevení božstev, vykoupení člověka či o vzkříšení božstev, jsou přes všechny závažné dílčí odlišnosti stejné povahy jako mytologie o stvoření a zjevení božstva v případě Boha Izraele či mytologie o vykoupení člověka a o vzkříšení Krista v případě křesťanské interpretace Ježíše z Nazareta, o němž křesťanská víra vyznává, že je Kristem. Mýtus o Kristu je přes všechny odlišnosti stejně mytologický jako mýtus o oživení Osirise či vzkříšení Dionýsia či Mitry.

Etika: biologický humanismus a kritický racionalismus

Jednu otázku však na tomto rozcestí očekávám od obhájců teismu jako veskrze oprávněnou a cítím se povinen dát na ni odpověď. Je to otázka: Na čem pak ale založíš etiku? Jestliže jsem naše prožívání světa a tím i naše stanovení určitých mravních hledisek a norem vykázal do světa mínění, o kterých lze vést dialog jako o odlišných míněních, ale nelze o nich vést spor jako v případě tvrzení, nezůstává pak i etika, její východiska, hodnoty, založení, vydána napospas subjektivismu a relativismu? V této velmi opodstatněné a důvodné otázce odkazují ke své filosofické koncepci, kterou formulují jako *biologický humanismus a kritický racionalismus*.

Řečeno výrazněji: Nezakládám etiku na nějakém mravním nároku mimo nás či nad námi, nezakládám ji ani na mravním vědomí v nás, nýbrž zakládám ji na účtě před jsoucím, na prostém faktu, že hodnotou je to, co se prokazuje jako jsoucí. Myslím jsoucí především v tom základním, primárním řádu toho jsoucího, které jsme nevytvořili a které když zničíme, nikdy neobnovíme,⁴ nikoli v sekundárním řádu jsoucen našich ambivalentních, hodnotově zdaleka nejednoznačných a nejednou přímo negativních výtvorů. Hodnotu jsoucího, především toho primárního, které jsme nevytvořili, je třeba chránit. Tou nejvyšší formou jsoucího, kterou známe, je život. O tom, zda život je hodnotou, nepotřebujeme vést spor. Hodnota života není odvislá ani od našeho mravního vědomí, ani od našeho pojetí a pochopení mravnosti. Hodnota života je v životě samém a nepotřebuje být nikým a ničím zdůvodňována. Proto zakládám etiku na účtě k životu jako na hodnotě mimo jakoukoli další definici a mimo jakoukoli další diskusi a pochybnost. To mám na mysli, když mluvím o *biologickém humanismu*.

Kritický racionalismus je mi z toho, co je v současné filosofii k dispozici, nejbližší. V souvislostech otázky, zda je racionalita schopna motivovat naše jednání, odkazují nejen ke K. R. Popperovi, ale i k jeho žákovi Hansi Albertovi.⁵ Hans Albert více než Popper artikuluje, že racionalita ze své podstaty je nejen schopna nám dát nahlédnout v dané fázi našeho poznání odpovídající řešení, nýbrž že je schopna nás k nim i motivovat.⁶ Ano, že již samo racionální poznání je racionálním jednáním, racionálním rozhodnutím. Vůči kritickému racionalismu Hanse Alberta, však kriticky poznamenávám: S kritickým racionalismem je třeba jít za hranice Albertova pojetí kritického racionalismu! V mnohém se zde shodují s výhradami, které z řady Albertových oponentů vyslovili především Gerhard Ebeling a Karl-Otto Appel.⁷ Na rozdíl od nich však své výhrady vůči Albertovi nesituuji jako odmítnutí kritického racionalismu, nýbrž jako výzvu k důslednějšímu uplatnění jeho principu racionální kritičnosti.⁸

4 Šmajš, J., *Ohrožená kultura*. Praha, Nakladatelství Hynek 1997, s. 59. Šmajš, J. – Krob, J., *Evoluční ontologie*. Brno, Masarykova univerzita 2003, s. 111–119.

5 Popperovu a Albertovu racionalismu i svému vymezení vůči němu se dlouhodobě věnuji. V této souvislosti odkazují např. na své práce: *Mezi vírou a racionalitou* (Brno, Marek 1993); *Když se rákos chvěje nad hladinou* (Praha, Karolinum 2009 (2013), zejména kapitola „Realita, racionalita, objektivita, humanita“, s. 67–113); *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teologi* (Praha, Filosofia 2013).

6 Albert, H., *Traktat über die rationale Praxis*. Tübingen, Mohr-Siebeck 1978, s. 1–4, s. 19–22 a s. 30–32; týž, *Traktat über die kritische Vernunft*. Tübingen, Mohr-Siebeck 1991, s. 66–74.

7 Ebeling, G., *Kritischer Rationalismus?* Tübingen, Mohr-Siebeck 1975; Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1973, s. 413 n.

8 Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence, Spor Hanse Alberta s moderními teologi*, c.d., s. 105–122; týž, *Racionalita a existence. Philosophica critica*, 1, 2015, č. 2, s.71–79.

Albert sympaticky deklaruje, že kritická racionalita se neomezuje jen na výseč skutečnosti, na sféru vědeckou nebo technicko-ekonomickou, instrumentální,⁹ nýbrž že je to způsob, kterým lze přistoupit ke všem oblastem skutečnosti. To ovšem znamená, že kritická racionalita musí vzít velmi vážně i ty fenomény v dějinách a v lidském životě, které nevykazují racionální konzistenci, které vypadají z rámce racionálního diskursu, a nemůže je s apodikticky povýšenou arogancí ignorovat, či dokonce ironizovat.¹⁰ Kritický racionalismus, chce-li být skutečně dostatečně kritický, musí s velikou citlivostí a s pochopením vzít vážně existenciální a iracionální komponenty v lidském životě, i když je nesdílí. Jsou zde reální lidé, kteří mají emoce, chovají se iracionálně, rozhodují se na základě existenciálního paradoxu apod., dokonce vytváří představu Boha, mluví o Bohu a nažívají do tohoto symbolu své určité sebepochopení. Za sebe pak důrazně rozlišují mezi iracionalitou existenciální a mezi iracionalitou supranaturálních náboženských představ.¹¹ V ignorování neracionálních komponent, především těch existenciálních, nikoli supranaturálních, vidím nedostatek skutečné kritičnosti Albertova kritického racionalismu a nedostatečné uplatnění jeho teze, že naše racionální výpovědi o skutečnosti musíme poměřovat na skutečnosti samé. Skutečnost je velmi mnohovrstevnatá, její podoba je o mnoho vrstevnatější, než na jakou ji svojí racionalitou redukuje Albert.¹²

Filosofie náboženství – závěrečný exkurz

Slovenští filosofové Martin Vašek a Andrea Javorská napsali anglickou studii, ve které srovnávají Vattimovo filosofické pojednání o budoucnosti náboženství s mým výrazně protilehlým konceptem filosofie náboženství.¹³ Touto studií dali podnět, abych se sám k této debatě, věnované především problému hermeneutiky, na závěr svého příspěvku k filosofii náboženství vyjádřil. Chci s projevem poděkování podtrhnout, že ač Vašek a Javorská píší v zor-

9 Albert, H., *Traktat über die kritische Vernunft*. Tübingen, Mohr-Siebeck 1991, s. 7.

10 Způsob polemiky Hanse Alberta s teologií se často nese v tónu povýšeného despektu a nejednou přechází až do ironizujících nebo arogantních poloh. Viz Albert, H., *Das Elend der Theologie*. Hamburg, Hoffmann und Campe 1979; též, *Theologische Holzwege*. Tübingen, Mohr-Siebeck 1973; též, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*. Aschaffenburg, Alibri Verlag 2008; též, *Kritik des theologischen Denkens*. Berlin, LIT-Verlag W. Hopf 2013.

11 Funda, O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou*, c.d., s. 87.

12 Odkazují v této souvislosti ke své základní tezi, že skutečnost jako proces je komplexitou a komplementaritou komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu. Funda, O. A., *Znavená Evropa umírá*. Praha, Karolinum 2000 (2002), s. 111–112; též, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, c.d., s. 111–113; též, *Racionalita a existence*, c.d., s. 75.

13 Vašek M. – Javorská, A., „Weak Thought“ and Christianity: Some Aspects of Vattimos Philosophy of Religion, Confrontation with Otakar Funda. *Religions*, 6, 2015; dostupné na: www.mdpi.com/journal/religions; [cit. 24. 10. 2016].

ném úhlu katolické myšlenkové tradice a sdílené křesťanské víry, nijak můj ateistický přístup neznehodnotili a nezkreslili. Jsou tak sami dokladem, že i z předpokladu jiného předporozumění a jiného zaujetí je objektivita a adekvátnost vůči jinak smýšlejícímu možná.

Svým závěrečným exkurzem reaguji na text Richarda Rortyho, Gianniho Vattima a Santiaga Zabaly *Budoucnost náboženství*.¹⁴ Rorty z předpokladu pragmatismu, Vattimo z předpokladu postmoderního pluralismu a hermeneutiky relativizují otázku pravdy. Rorty tak činí z pozice tolerantní lhostejnosti vůči náboženství, Vattimo ve snaze otevřít pro náboženství, především křesťanství, novou možnost, zachránit je pro budoucnost, překlenout konflikt mezi vědou a vírou, ve kterém mu je jasné, že náboženství nemůže obstát. Rorty i Vattimo se shodují na tom, že „onto-teologické“ – jak říkají – pojetí Boha, tedy řeč o Bohu v rovině metafyzických tvrzení, v rovině dogmat, pojatých jako světonázor, je neudržitelná. Naproti tomu zastávají a obhajují svůj názor, že celá biblická tradice je hermeneutickým dějstvím, tokem stále nových interpretací, a proto konflikt mezi vědou a vírou je vůči povaze řeči víry nepřiměřený. Řečeno s Vattimem: O Kristově vzkříšení víme jen skrze vyprávění, vstupujeme do toku této interpretace, otázka po fakticitě události je bezpředmětná.¹⁵ Rorty i Vattimo se domnívají, že konečně postmoderní a shodně s ní i postanalytická a pragmatická filosofie přestaly „klást špatné otázky, totiž co je pravda, co je skutečné“.¹⁶ Místo toho nastolily možnost nekonfliktní komunikativní koexistence různých interpretací, neboť nejen náboženské a filosofické koncepty, ale i vědecké teorie nejsou ničím jiným než tokem proměnlivých interpretací. Fakta, v jejich pojetí, nejsou důležitá, nejsou nám totiž dostupná jinak než skrze interpretace a interpretace a případné naše interpretační provizorní konsensy se tak stávají jedinými směrodatnými, provizorními fakty.

Mám snad ze své minulosti bultmannovské interpretace křesťanské víry určité sensorium porozumět intenci tohoto přístupu a jeho snaze o revitalizaci křesťanství. Ostatně jako bychom zde slyšeli ozvuk – skoro již dávno – teze českého protestantského teologa mezi válkami, Slavomila Daňka: *Facta labuntur, verbum fit* – Fakta se kývají, poselství se děje.

V návaznosti na R. Bultmanna jsem od poloviny šedesátých let minulého století v prostředí českého protestantismu velmi zdůrazňoval, že křesťanské poselství je zvěst – kerygma, nikoli dogma, že není naukou, světonázorovým konceptem, ale existenciálním vyznáním. Podobně jako R. Bultmann nebo

14 Rorty, R. – Vattimo, G. – Zabala, S., *Budoucnost náboženství*. Přel. L. Johnová. Praha, Karolinum 2007.

15 Tamtéž, s. 22.

16 Tamtéž, s. 30.

G. Ebeling jsem rozlišoval mezi řečí vědy a řečí víry. Řeč vědy je řeč tvrzení, kterou v rámci určitého stavu poznání lze ověřit, zatímco řeč víry nevypovídá a faktech, která se stala, nýbrž pomocí starověké řeči mýtů sděluje v rovině vyznání, mínění, určité člověkově sebepochopení. Výpovědi víry nejsou dogmatem – naukou, tvrzením o historických faktech, ale jsou to hermeneutické symboly a metafory, i když byly asi již od počátku křesťanství a po celé jeho další dějiny vnímány nejen jako antropologie, nejen jako poselství určitého pochopení lidské existence, nýbrž jako pozitivistické světonázorové výpovědi o tom, co se skutečně stalo či stane.

Bultmannova demytologizace a existenciální interpretace křesťanského kerygmatu byla značně převratným počinem – neboť i interpretace jsou počinem – byla impozantním zářezem v pohybu dějin zvěsti o Kristu. Většinou církevních teologů, nemluvě o církvích, byla odmítnuta. Křesťanství chtělo a chce zůstat náboženstvím, dogmatem, světonázorem, bazíruje na tom, že biblická vyprávění nejsou mýty, existenciální poselství, antropologické interpretace, ale pozitivistická fakta, i když občas některý kultivovanější teolog dodá: „o objektivní skutečnosti jiného řádu, skutečnosti nejskutečnější“. Co tím myslí, zůstává záhadou.

K Bultmannově základní tezi, v níž se Bultmann shoduje s H.-G. Gadamerem, že řeč evangelia je zvěst nikoli světonázor, že je vždy jen ustavičným hermeneutickým dějstvím stále nových interpretací, se nyní (aniž by se na Bultmanna dostatečně odvolávali a adekvátně zhodnotili teologický a hermeneutický ponor jeho díla demytologizace a existenciální interpretace křesťanské zvěsti) nepřímou a v jiné rovině, v rovině pragmatického a postmoderního filosofického diskursu, vracejí Rorty i Vattimo Obávám se, že jejich znalost Bultmanna je jen informativně povrchní.

V jednom však, aniž by to přímo řekli (je otázkou nakolik studovali Bultmanna), konstatují v podstatě totéž, co čteme v existenciální interpretaci u Rudolfa Bultmanna i u Gerharda Ebelinga a co svým způsobem zaznělo – i když v kategoriích substančního myšlení – již u K. Bartha: s Bohem se nemůžeme setkat jinak než v jeho Slovu. Že, jak akcentují především Bultmann a Ebeling, „Gott geschieht im Wortgeschehen“ – Bůh se děje v dění Slova, v dění zvěstování. Toto rozpoznání svým způsobem koresponduje s výšinami některých míst hebrejské bible, v nichž překonává své vlastní substanční omezení, když Boha nedefinuje, ale v opakovaných refrénech mluví o tom, že „stalo se slovo Hospodinovo“. Čili: že člověk může mluvit o Bohu jen tak, jak jej zakouší, když se mu boží oslovení přihodí. V Čechách na to upozorňovali již Emanuel Rádl, Božena Komárková a následně pak velmi zřetelně Ladislav Hejránek a Milan Balabán, kteří v šedesátých letech profilovali tezi o „nepředmětné pravdě“ – a v tomto směru interpretovali výsostnou výpověď hebrejské bible o Bohu nezpodobnitelném, nezobrazitelném, nezpředmětnitel-

ném, neuchopitelném. Nelze jej sevřít do žádného ontologického konceptu, lze jej jen vyznávat v procesu hermeneutického dění zvěsti. Bultmann nakonec přitakal výpovědi, že Kristus vstal do víry učedníků¹⁷ a že tam, kde se děje poselství nového života v Kristu, kde pod mocí „viva vox evangelii“, živého slova evangelia, řečeno s Lutherem, se člověk stává novým, milostí proměněným člověkem, se Kristovo zmrtvýchvstání stává znovu událostí.

Hlavní teze Vattima, Rortyho a Zabaly, dle níž přínos křesťanství evropské tradici spočívá v tom, že substanční metafyziku a ontologii nahradilo dynamikou stále otevřeného dění hermeneutiky, dynamikou vyprávění, nikoli světonázorových teorií, dynamikou interpretací, nikoli fundací nauky, má svůj původ již u Slavomila Daňka, následně pak u Rudolfa Bultmanna a jeho žáků. Rozdíl mezi Rortym a Vattimem a mojí tezí, že řeč víry je řeč vyznání, mínění, nikoli tvrzení, spočívá v tom, že Vattimo a Rorty – na rozdíl od Bultmanna, Ebelinga a ode mě – i pro řeč reálné vědy (pokud jde o konstatování faktů, nikoli o teorie) odmítají status pozitivně platných tvrzení a podřizují ji hermeneutickému hledisku předporozumění a provizorně zvoleného paradigmatu. Což, jak se ve shodě s kritickým racionalismem domnívám, má určité oprávnění pokud mluvíme o provizorních teoriích, ale nelze tím veskrze relativizovat pozitivistický a neopozitivistický akcent na princip verifikace evidentních fakt (viz Russellovy „atomické výroky“, „princip verifikace syntetických výroků“ Vídeňského kruhu a Carnapovy korespondenční věty).

* * *

Základní články křesťanské víry lze jistě interpretovat jako metafory, jako existenciální sebeinterpretace, jako nepředmětné dimenze, ale je třeba zřetelně říci, že za nimi nestojí žádná reálná veličina Boha, nýbrž člověk, který tyto dimenze vytváří jako své sebeinterpretace v rámci svého seberefektivního vědomí. Interpretace musí být vždy interpretacemi něčeho a vždy je tu někdo, kdo je vytváří. Buď je podloží interpretace nějaká realita, nějaká skutečná událost, nějaká objektivní skutečnost, k níž se snažíme skrze různé interpretační matrice přiblížit, nebo je interpretace sama imaginárním jevem, naším psychickým výtvořem, který nemá dignitu ontickou – má nepředmětnou dignitu existenciální. Aby zde mohly existovat interpretace, musí zde být reálný člověk, který je tvoří. Proto považuji za nutné dojít k potivému důsledku a říci: Bůh je člověkem vytvořená interpretace určité podoby člověkovy sebezpochopení. Ta pak žije svým dalším životem, podobně jako člověkem vytvořená básně nebo symfonie. Takto zřetelně to ovšem ani Vatti-

17 Bultmann, R., *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*. Hrsg. B. Klappert. Wuppertal, Aussaat Verlag 1967, s. 61 až 75 a 90–93.

mo, ani Rorty, ani Zabala neřeknou! Skrývají se v mlhovině hermeneutického oparu a postmoderního či pragmatického relativismu.

Osobně se domnívám, dokud toto křesťané neřeknou zcela zřetelně sami, dokud důsledně nepřikročí k ateistickému křesťanství, dokud neřeknou, že Bůh, Kristovo vzkříšení, život věčný nejsou výpovědi o jsoucnu či jsoucím, o reálných entitách či událostech, budou všechny pokusy o rádobu sekulární křesťanství matoucími intelektuálními hrátkami. Mluvit o Bohu skutečně ateisticky, jak tomu rozumím, znamená říci, že Bůh není vyřízené téma, a začít se ptát a snažit se rozumět, jaké nejhlubší dimenze lidství člověk vytvořil a našel do náboženské šifry Bůh, Kristus, vzkříšení, život věčný.