

Filosof nevede spor o Boha

Otakar A. Funda: *K filosofii náboženství*

Praha, Karolinum 2017. 104 s.

Od doby, kdy se v 80. letech minulého století Otakar A. Funda stal ateistou a přešel z pozice protestantské teologie na pozici kritického racionalismu, podařilo se mu z existenciálně laděné *náboženské filosofie* učinit kritickou *filosofii náboženství*, čímž se zasloužil o formování *religionistiky* jako vědy o náboženství. Svými spisy, v nichž se s neutuchajícím nasazením snaží uchopit nesoulad rozumové a náboženské dimenze člověka, pravidelně obohacuje českou filosofickou diskusi a odhodlaně, ač s pokorou, otrásá teologickými dogmaty. Nově vydaný text svým způsobem navazuje na jeho předchozí publikaci *Racionalita versus transcendence*,¹ která byla úzce zaměřena na analýzu konkrétní polemiky kritického racionalisty Hanse Alberta s německými teology. Aktuální text je obecnější povahy a lze ho chápat jako argumentační rámec Fundovy religionistické a filosofické pozice, která je sice z velké části kongruentní Albertově kritickému racionalismu, ovšem zároveň jej v některých aspektech originálně koriguje a doplňuje. Východiskem Fundova zkoumání je vždy skutečnost, že náboženství je klíčový jev lidských dějin a lidské kultury, který je třeba brát vážně.

Zatímco název předchozí knihy měl zdůraznit palčivý rozpor mezi racionálním a nábožensky transcendentujícím světonázorem, který autor demonstroval prostřednictvím analýzy konkrétní polemiky, skromným titulem svého nového spisku *K filosofii náboženství* vyjadřuje především respekt vůči tématu. Taktéž obsahem knihy dostává Funda svému apelu: ač ateista, snaží se náboženství uchopit přiměřeně. Text je poměrně krátký, nicméně autor v něm dokazuje, že i složité otázky lze pojednat srozumitelně, v příslušném kontextu a hlavně „clare et distincte“. Zajisté budou někteří čtenáři s jednotlivými Fundovými tezemi nesouhlasit, to ovšem podle mého názoru nic nemění na tom, že budou překvapeni jejich vypointovaným zdůvodněním. Není divu, vždyť Funda v textu představuje výsledky svého celoživotního zkoumání, na jehož základě si postupně vytvořil autentickou pozici.

Obdobně je konstituován i recenzovaný spis – Fundovu definici filosofie náboženství a jeho jasnou odpověď ve sporu o Boha nalezneme až ve druhé části textu, kde po opatrných předchozích zkoumáních přechází z tenkého ledu pojednání o náboženské víře na pevnější půdu její kriticko-racionalistické reflexe. Vše současně odráží Fundovu odhodlanost zformulovat přiměřenou filosofickou reflexi natolik neuchopitelných a z hlediska rozumu paradoxních jevů, jako jsou náboženství a víra v Boha. Zejména ve druhé polovině textu se vyskytují velmi striktní teze, kte-

1 Funda, O. A., *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teology*. Praha, Filosofía 2013.

ré demonstrují výsledky Fundova současného religionistického bádání. Tak například: „Vykoupení je iluze“ (s. 58),² „Ježíš zemřel zbytečně“ (s. 80), „Mýtus o Kristu, i když zvěstuje milost, je děsivý svou náročností“ (s. 84), či „Vše nasvědčuje tomu, že není žádný Bůh“ (s. 84). Takto vytržené z kontextu zní Fundovy teze nekompromisně, ovšem on sám je zasazuje do širšího rámce, z něhož je patrná jeho zmíněná pokora vůči tématu.

Funda začíná zkoumáním původu náboženství a tvrdí, že „náboženství je lidský jev“ (s. 9), projev lidské kultury. Odvolává se na Maxe Webera a Karla Skalického, zdůrazňuje však, že náboženství nelze vysvětlit z jednoho principu. Člověk je dle Fundy tvor náboženský, což znamená, že je *bytost vztahující se*. Nejvyšším projevem tohoto vztahování je překročení vlastního já, zkušenost přesahu. Zároveň si je člověk ovšem vědom svých hranic, své konečnosti – a toto vědomí probouzí nejen touhu po přesahu, nýbrž i touhu po zaštitěnosti a bezpečí. Na základě toho Funda rozlišuje *nábožnost* jako člověkovu vztahování se k přesahu, které je obecněji založeno než *náboženskosť* nebo *náboženství*, jež je vázáno na určitou představu božstva, nauku a rituály. Ani profilovaný ateista nemůže podle Fundy popřít, že potřeba vztahovat se je bytostným projevem lidství.

Poté Funda přechází k filosofické reflexi náboženství, tedy v jeho pojetí k *filosofii náboženství*. Ta by se podle jeho názoru měla zabývat vždy jen určitým konkrétním náboženstvím – neboť neexistuje žádné obecné náboženství – a „vycházet při tom z religionistiky“ (s. 18), tedy srovnávací vědy. Funda to navíc doplňuje svým schématem odlišností v užití pojmu náboženství a bůh. Buď lze podle něj hovořit o *náboženství v obecném smyslu* jako o metafoře („hlubina bytí“) a o bohu jako o symbolu, do něhož lze „nažívat různé obsahy“ (s. 20). Nebo lze chápat *náboženství ve speciálním smyslu* – zde pak Funda navrhuje následující třídění: náboženství v panteistickém smyslu (svět), v supranaturálním smyslu (bůh), v metafyzickém smyslu (bytí) nebo v existenciálně etickém smyslu (výzva a nárok). A právě v souvislosti s posledním bodem doplňuje i rozlišení pojmů *náboženství* jako určitého světonázorového konceptu a *víry* jako existenciální polohy života (zde odkazuje na německou protestantskou teologii 20. století a Bultmannův program demyologizace a existenciální interpretace křesťanské víry jako výzvy k existenciální proměně lidského života směrem k odpuštění a lásce).

Poněkud ad hoc pak ovšem vyznívá Fundovo následné hodnocení aktuálního stavu křesťanství a jeho různých podob na evropském a americkém kontinentu. Jako by zde Funda krátce navazoval na svůj starší spis *Znavená Evropa umírá*,³ když tvrdí, že „křesťanství svou zvěstí vykoupení, milosti a odpuštění nekonvenuje mentalitě člověka ve světě globalizace, postavené na motivech dravosti, síly, výkonu, úspěchu a seberealizace“ (s. 26). Křesťanství, nejvíce pak protestantismus, je

2 Všechny stránkové odkazy v závorkách se vztahují k recenzované publikaci.

3 Funda, O. A., *Znavená Evropa umírá*. Praha, Karolinum 2000.

dle Fundy v krizi – stejně jako evropský racionalismus a ateismus – a „globalizující se svět jde vstříc náboženskému střetu civilizací či náboženskému synkretismu“ (s. 27). Zajímavý je nicméně v této souvislosti Fundův postřeh týkající se islámu: „Uvědomme si, že islám je o 600 let mladší než křesťanství, a představme si, jaká polarita odlišných přístupů byla v křesťanství před šesti sty lety a jak nesmlouvavě násilné bylo vůči jinak smýšlejícím.“ (s. 28)

Po této kratší „odbočce“ se Funda opět vrací zpět k výchozí argumentaci a zkoumá vztah filosofie a náboženství: „Náboženství odpovídá na setkání se skutečností a její záhadou náboženským vyznáním, filosofie odpovídá na setkání se skutečností racionálním tázáním.“ (s. 30) Vycházejí z tohoto předpokladu pak Funda požaduje striktní rozlišení *náboženské filosofie*, která stojí ve službě určitého náboženství, a *filosofie náboženství*, která si uchovává vůči náboženství odstup a činí konkrétní náboženství předmětem kritické reflexe. To ho následně vede ke zkoumání rozdílů mezi teologií a religionistikou. Funda nezapírá problém nemožnosti zcela nezaujatého přístupu, přesto apeluje na co možná největší zaujetí pro nezaujatost, objektivitu a přiměřenost vůči tématu. Odlišuje povrchního pozorovatele od vnímavého badatele, který je schopen porozumět tomu, co na náboženství „mají“ ti, kteří se k němu hlásí.

Teolog rozvíjí reflexi křesťanské víry ve službě jejího zvěstování. To však právem vyvolává otázku, zda může být teologické bádání vskutku svobodné. Podle Fundy nikoli: pokud totiž teolog v rámci svého kritického bádání překročí hranice věrouky, vyvolá nejen odpor církve, ale i ostatních teologů. *Filosof* sice také zastává určité přesvědčení, ale nikdy a nikým si nenechá zakázat kritické pochybování. Stejně jako přírodní vědci musí být otevření revizi svých teorií na základě výsledků nových experimentů, měl by být takové revize schopen i badatel v oblasti humanitních věd – tedy historik i religionista a taktéž filosof. Funda přiznává, že právě to bylo příčinou jeho přechodu k humanitnímu ateismu a religionistickému studiu křesťanství jako lidmi vytvořeného jevu humánních dějin a kultury: studium nejstarších fází vzniku křesťanské víry totiž ukazuje, že „nauka o Kristu prošla velikým vývojem a různými transformacemi, což není dost dobře slučitelné s představou božího zjevení“ (s. 38).

Funda dále analyzuje způsob náboženské argumentace, který označuje za „mytologický“ a „symbolický“, a staví ho proti způsobu vědecké a filosofické argumentace – ten naopak označuje za „racionální“ a „logický“. Jediným adekvátním způsobem tradování náboženství je dle Fundy vyprávění, neboť jakmile se pokusíme svázat je do nauky, stane se z něho dogma. Právě tak křesťanství svou církevní věroukou vyostřilo konflikt mezi vírou a vědou. Společnou složkou různých náboženství je podle Fundy potřeba *sdělení*, jež úzce souvisí s otázkou porozumění. *Porozumění* je pak hermeneutickým problémem, který v případě náboženského sdělení kulminuje v otázce překlenutí časové propasti mezi tehdy řečeným a nyní vnímaným: „Náboženství usiluje o to zpřítomnění toho, co se stalo či bylo řečeno

kdysi, tak, aby účastník „nyní“ participoval na tom, co bylo sděleno „tehdy“.“ (s. 43) Funda rozlišuje sedm druhů takového zpřítomnění: kultické, mystické, imitující, instituční, verbální, etické a existenciální.

Zhruba v polovině textu se Funda dostává ke svému stěžejnímu tématu, jež zpracoval v knize *Ježíš a mýtus o Kristu*⁴ a jímž se dle mého mínění dosud nejvýrazněji zapsal do religionistického bádání: k filosofické reflexi mýtu o Kristu. Na základě historicko-kritického bádání o Ježíši z Nazareta totiž definuje diskontinuitu mezi *historickým Ježíšem* a *mýtem o Kristu*. Zaprvé, historický Ježíš zvěstoval blízky příchod božího království, které však nebylo nastoleno, a tak křesťanství vděčí za svůj vznik neustálému oddalování eschatologické vize. Zadruhé, křesťanství mělo zpočátku charakter radikální chiliastické sekty, kterou tvořili nábožensky rozjitření nadšenci ochotní akceptovat toto oddalování. A zatřetí, křesťanská víra stojí na mýtu (respektive řadě subjektivních fikcí, vizí a halucinací) a jeho dalších výrazných transformacích, nikoli na fakticitě událostí.

Funda se však nespokojuje s prostým konstatováním nepravdy mýtu o Kristu, nýbrž následně pokládá palčivé filosofické otázky: *Jak je tedy možné, že se křesťanství stalo náboženstvím celé Evropy? Co je na mýtu o Kristu tak podmanivé? Co je pro tento mýtus konstitutivní?* A v intencích bultmannovské existenciální interpretace křesťanské víry odpovídá: „Je to zvěst odpuštění jako moc proměny lidského života.“ (s. 55) Funda poctivě přiznává, že mýtus o Kristu osvědčil svou podmanivou moc napříč dějinami a nespočet lidských životů dokázal proměnit a nasměrovat k lásce a naději. Avšak vyslovuje též nejhlubší pochybnost „kritického racionalisty“, totiž „zda by býval Ježíš z Nazareta neudělal lépe, kdyby tesal stoly v Nazaretu“ (s. 58).

Právě zde dochází k určitému textovému zlomu. Jakmile totiž Funda v textu použije spojený „kritický racionalista“, odkáže se na Popperovu kritiku historicismu (tedy názor, že dějiny nemají svou zákonitost ani předem daný smysl) a na racionální a věcné řešení problémů; sama jeho argumentace tak nabývá této podoby a stává se mnohem ráznější a věcnější. „Vykoupení je iluze. [...] Mýtus o Kristu je jedna z nejkrásnějších lidských iluzí. Je to však zároveň i nebezpečná iluze.“ (s. 58) Funda sice i tyto ostré teze většinou koriguje, když dodává, že racionalita není celá pravda o člověku a lidském životě. Nicméně jeho argumentace se po odhalení mýtu o Kristu – právem – stává sebevědomější a přesouvá se k merituu jeho pojednání o filosofii náboženství, jímž je *spor o Boha*. Zde se poprvé objevuje Fundova klíčová teze, že filosofie náboženství není vázaná k náboženské pozici, nýbrž pouze s odstupem sleduje, jak je spor o Boha veden, neangažuje se v něm (s. 60). Ba co víc, filosofie náboženství se opírá o předpoklad, že Boha nelze racionálně kritizovat, a proto vést spor o Boha je jednoduše *bezpředmětné*. Předmětem filosofie náboženství je spíše

4 Funda, O. A., *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha, Karolinum 2007.

otázka, „co člověka k tomu vede, že o Bohu mluví, a jaké sebepochopení, [...] jakou etiku a jakou antropologii touto kategorií vyjadřuje“ (s. 65).

Podle Fundy je možné vést smysluplné spory jedině o rozdílných vědeckých teoriích, na jejichž obranu lze předkládat testovatelné argumenty, nikoli však o rozdílná osobní mínění. O prožívání světa lze mluvit pouze v jiné rovině, v rovině mýto-poetické řeči symbolů. Podle Fundy je tak „neštěstím většiny náboženství, že nechtějí zůstat mýtem, nýbrž nárokují si pozici konzistentní světonázorové koncepce“ (s. 62). Uvědomí-li si to, pak „filosof nepovede spor o boha“ (s. 71). Kdyby totiž chtěl někdo výpověď, že Bůh je, prezentovat jako ontologické tvrzení, pak filosof musí požadovat, aby své tvrzení doložil. Funda uvádí tři „dějinné“ důvody, které ho vedou ke zcela opačnému přesvědčení, než že Bůh je: Zaprvé: dějiny jsou plné hrůz a nesmyslného utrpení, což nenasvědčuje tomu, že by existoval milostivý a laskavý Bůh. Zadruhé: dějiny nasvědčují tomu, že nejen ony samy, ale i všechna náboženství jsou lidským výtvozem. A zatřetí: dějiny ukazují dobovou podmíněnost všech jevů a mytologie všech náboženství má podobný charakter. Akceptujeme-li ovšem důsledky z těchto tvrzení vyplývající, vyvstane otázka: Na čem je v této situaci možné založit etiku? Fundova odpověď na tuto otázku zní: na biologickém humanismu a kritickém racionalismu.

V následujících kapitolách se Funda pokouší definovat svoji vlastní filosofickou pozici, která je východiskem výše zformulovaných tezí. Uvádí předpoklad realismu jako víry v objektivní realitu na nás nezávislého světa, přičemž taková určení jako „mimo jakoukoli pochybnost“ či „naše smyslové vjemy [...] nás neklamou“ (s. 77) naznačují, že se jedná o přímý či naivní realismus. Dále Funda zmiňuje korespondenční teorii pravdy jako (evoluční) shodu poznání se skutečností. S odkazem na Nikolaie Hartmana pak za stěžejní považuje předpoklad, že nejvyšší hodnotou je ta skutečnost, že hodnoty sami neustavujeme, nýbrž je „toliko odkrýváme“ (s. 77). Tato teze nezní zpočátku příliš plausibilně, neboť většinou bývají normativní hodnocení připisována právě a pouze člověku, nikoli přírodě. Ovšem Funda tento předpoklad zdůvodnil již v knize *Když se rákos chvěje nad hladinou*⁵ a nyní ho užívá, aby mohl založit etiku, pro niž je nejvyšší hodnotou právě život: „Hodnota života je v životě samém a nepotřebuje být nikým a ničím zdůvodňována.“ (s. 78) Funda to označuje za klíčový předpoklad biologického humanismu, který involvuje do své filosofie náboženství. Na základě spojení tohoto předpokladu se závěry Alberta Schweitzera, který odkryl, že Ježíšova apokalyptická vize o příchodu božského království se ukázala být omylem, pak Funda staví radikální otazník nad smysluplností utrpení všech mučedníků a mesiášů. Jestliže se totiž svou vznešeností nic nevyrovná ideji záchrany života jako takového, může Funda tvrdit: „Ježíš zemřel zbytečně.“ (s. 80)

5 Funda, O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Praha, Karolinum 2009.

Křesťanská víra vyznávající vzkříšení navzdory smrti je podle Fundy plná křečovitého paradoxu, který zužuje lidské možnosti rozhodnutí do dilematu „Bůh nebo nicota“ (s. 81). Jenže dle Fundy má lidský život ještě jiné, nepatetické alternativy, „bez křeče paradoxu, a přece tvůrčí“ (s. 82). Proto je otázka, zda člověk sám stačí na odpovědný a kvalitní život bez náboženství, bezpředmětná. Nadpřirozený Bůh totiž není. Bůh není nic víc „než lidský postulát, než symbol lidského patosu naděje a existenciálního paradoxu“ (s. 82). Člověku tak zbývá jen racionalita. Proto stejně jako v závěru své předchozí knihy *Racionalita versus transcendence* i nyní Funda bravurně využívá argumentů kritického racionalismu, které posouvá na další úroveň: „Je třeba opustit jako bezpředmětnou posedlost metafyzickou otázkou po poslední garanci a smyslu lidského mravního jednání.“ (s. 82) Funda označuje otázku po garanci smyslu za umělou a dává na ni ještě jasnější odpověď než Albert, a to právě díky biologickému humanismu: „Není třeba se ustavičně trýznit otázkou po smyslu, není třeba hledat smysl někde hluboko, daleko a vysoko. Smysl je v tom, co jest jako jsoucí.“ (s. 83)

Přitom Funda nesmlouvavě obhajuje racionalitu. Podle něj není racionalita anti-přírodní, neboť v zájmu zachování života právě příroda člověka racionalitou vybavila. Racionalita je tedy založena samotným ontickým řádem evoluce jsoucího, proto přede vším upřednostňuje hodnotu života. Vzít vážně mýtus o Kristu, znamená v tomto světě skončit na kříži, což je z racionálního hlediska absurdní, zbytečné a bez naděje na vzkříšení. Podle Fundy je „mýtus o Sisyfovi reálnější alternativou odpovědi na lidskou otázku než mýtus o Kristu“ (s. 85). Racionalita vstupuje i do oblastí morální, neboť nás chrání před přílišným patosem. Díky racionalitě totiž víme, že se „většinou nerozhodujeme mezi absolutně zlým a absolutně dobrým, ale že většina našich úvah se odehrává mezi relativně lepším a horším“ (s. 83).

Ačkoli Funda jednoznačně volí racionální světonázor, a to jako „způsob myšlení, jednání, žití i umírání“, zároveň neustále zdůrazňuje tzv. *dialektické pomezí* mezi racionalitou a vírou, na němž víra upamatovává racionalitu na překročení egoismu, zatímco racionalita zase koriguje víru, aby se nestala zhoubnou iluzí. „Oscilace mezi racionalitou a existenciálním rozhodnutím zůstává trvale otevřenou otázkou a trvalým údělem lidské existence.“ (s. 83) Proto Funda na jedné straně trvá na tom, že úkolem člověka je nevzdat se kritické racionality, která je sice chatrná, ale nic lepšího nemáme, protože bůh je iluze, protože „není žádné spasení, je jen ustavičné, rozporuplné, nesnadné řešení problémů“ (s. 87). Na druhé straně ovšem od kritické racionality Funda požaduje, aby se „adekvátně, citlivě a bez pseudoracionální arogance a despektu“, to jest: s úctou, zabývala též fenoménem náboženství. „Úcta je projevem nábožné dimenze lidství. [...] Ztráta této nábožné dimenze úcty by znamenala katastrofu lidství.“ (s. 92)

V závěru recenzované publikace se Funda vyjadřuje k postmoderní diskuzi o budoucnosti náboženství jako toku informací, a to v souvislosti s texty Richarda Ror-

tyho a Gianniho Vattima, které vyšly česky pod názvem *Budoucnost náboženství*.⁶ Funda kritizuje oba autory, kteří sice navrhují pojímat křesťanství jako nekonfliktní komunikativní koexistenci různých interpretací základních článků víry jako metafor, avšak již důsledně nedovodí, že „Bůh je člověkem vytvořená interpretace“, nýbrž „skrývají se v mlhovině hermeneutického oparu a postmoderního či pragmatického relativismu“ (s. 100).

Souhrnně lze říci, že předností a současně neduhem Fundova stylu psaní je jeho čtivost, angažovanost a pružnost. Ve srovnání s „německy“ rigidním stylem Hanse Alberta dokáže Funda formulovat své myšlenky hermeneuticky okouzlujícím způsobem, avšak nejednou za cenu toho, že se nechá strhnout a argumentace pak působí poněkud rozvláčně či neukotveně. Jeho text by byl možná obecně čistší, kdyby si Funda odpustil různá hodnocení současných podob křesťanství, americké demokracie či událostí českých dějin. Ovšem právě tato menší podrásání, k nimž současný čtenář chtít nechtít musí zaujmout stanovisko, dodávají jeho textu angažovaný nádech, který z výšin obecně filosofických úvah čtenáře spolehlivě snáší zpět na zem. Z hlediska argumentační koherence pak textu dodává patřičné napětí, když čtenář místy nabývá dojmu, že Fundu „nachytl“ a že jeho tezi lze snadno odmítnout, načež je ale vyveden z omylu a dostižen argumenty, které vyžadují vážnější kritické zamyšlení v širším kontextu. Svě teze totiž Funda vždy nakonec dokáže zformulovat velmi jasně. A nadto leckdy vznáší námitky i vůči svým vlastním tezím, čímž názorně ukazuje složitost daných problémů. Jeho texty jsou tak zároveň cvičením filosofické odvahy, výzvou i návodem, jak neztratit rozum tvář v tvář neřešitelným paradoxům.