

ÚVODEM SLOVO OSOBNÍ

Filosofický koncept Hanse Alberta mě zaujal především proto, že jsem v něm našel obdobně formulované některé myšlenky, k nimž jsem sám dospěl dříve, než jsem dílo Hanse Alberta znal. To už tak nejednou bývá, že různí lidé, nezávisle na sobě, na cestě svého myšlenkového směřování dojdou ke stejným či velmi podobným závěrům. To, co jsme si myslili, najdeme u někoho jiného potvrzené a více argumentované.

Tyká se to především výhrad Hanse Alberta vůči existenciální teologii R. Bultmanna a G. Ebelinga a vůči racionálnímu teismu H. Künga. S teologií R. Bultmanna a jeho žáků jsem se rozešel v osmdesátých letech 20. století námitkou, že se jedná o nedůslednou demytologizaci a o – i když v mnohém impozantní – teologický sebeklam. Nestačí demytologizovat ten či onen biblický mýtus, ale je třeba demytologizovat samu kategorii Bůh, kategorii transcendence jako dimenze, kterou teologové i někteří filosofové (např. K. Jaspers) spíše vyznávají, než o ní tvrdí, že není z člověka, že člověka přesahuje, že je mu protilehlá. Vůči Bultmannovi a jeho žákům jsem pověděl, že i mýtus Bůh, i kategorie transcendence chápána jako „Jenseitigkeit“ je náš postulát, výtvar našeho seberefektivního vědomí.¹

¹ Svou kritickou distancí od konceptu demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry velkého knižního učitele svého mládí R. Bultmanna, jehož projekt jsem téměř dvacet let sdílel a realizoval, jsem vyslovil v textech: Funda,

Vůči H. Küngovi jsem namítl, že život má ještě jiné alternativy než ono teologické zúžení „Bůh, nebo nihilismus“ odvozené z teologické reinterpretace Aristotelovy řečové hry na *aitia a telos*.² Alternativu Bůh, nebo nihilismus, poslední smysl, nebo nihilismus (v tom veskrze negativistickém smyslu) jsem mnohem dříve, než jsem četl H. Alberta, označil za teologickou pořůchlost, za falešné dilema.³

Právě tak některými věřícími, ale žel i teology někdy užívanou pokleslou argumentací, která říká, „protože nelze dokázat ateismus a nelze vyvrátit teismus, je teismus přípustná možnost“, v určitém směru prý dokonce rozumnější, jsem odmítl jako teologický manévř, jehož zranitelnost je každému, kdo konzistentně myslí, očividná. Takováto argumentace totiž znamená, že kdokoli si může zkonstruovat jakýkoli nepodložený výmysl, a protože ho nelze vyvrátit, je údajně průchodný. Odhlédneme-li od pravidla, že dokazovat je povinen vždy ten, kdo s určitým tvrzením přichází, je dalším dobrým pravidlem nepodložené výmysly, pokud neohrožují lidský život a jeho důstojnou kvalitu, v rámci svobody přesvědčení zdvořile ignorovat.

Stejně tak není pravda, že ateismus je určitý druh víry. Ateismus je přesvědčení, které má pro své stanovisko určité důvody, zatímco víra stojí a padá svou věřivostí, a pokud pro své mínění uvádí určité důvody, jsou to uměle vykonstruované pseudodůvody, i když se někdy chtějí tvářit jako rádobly racionálně konzistentní. Víru jako existenciální paradox lze toliko vyznávat, nikoli dokladovat. Ateistické přesvědčení lze dokladovat řadou evidentních indicií.

O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Karolinum, Praha 2009, kapitoly: Osobní ohlédnutí, Kritická sebereflexe mého teologického období. Dále ve své studii o Bultmannovi „Rudolf Bultmann – demyologizace a existenciální interpretace zvěsti křesťanské víry“, *Filosofický časopis* 50, 2002, č. 4; přetištěno in: Blecha, I. (ed.), *Svědectví filosofie. Ohlédnutí za 20. stoletím*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2009.

² Příčina a cíl, tj. že příčina je naplněna v cíli a cíl je důvodem příčiny. Příčina pak musí mít prapůvodní příčinu a cíl je garantován cílem všech cílů.

³ Funda, O. A., „Rationaler Theismus bei Masaryk und Brentano“, in: J. Zumr, T. Binder (eds.), *T. G. Masaryk und Brentano Schule*, FLÚ ČSAV, Praha – Graz 1992; Funda, O. A., „Náboženství, téma pro české myšlení“, in: J. Lakosilová (ed.), *Cesta a odkaz T. G. Masaryka*, knižnice klubu Vltava, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002.

Nezávisle na H. Albertovi jsem dospěl k hlavnímu důvodu svého ateismu: jestliže i kritické teologické bádání přiznává, že představa Boha prodělávala nejen v jiných náboženstvích, ale i v takzvaně zjeveném náboženství starého Izraele velmi rozmanitý vývoj, že lidé měnili obsahy této představy, že do oné rétorické figury Bůh nažívali různé obsahy, je nasnadě, že sama představa Boha je výtvořem lidského sebereflektivního vědomí. Bůh převléká svoji kůži, pověděl F. Nietzsche.

Totéž platí i o křesťanské víře v Krista. I jen částečně, ne zcela důsledně kriticky myslící a v raněkřesťanských pramenech obznamený teolog, zejména protestantské provenience, nesmlčí, že v raném křesťanství docházelo k proměnám obsahů christologických představ a výpovědí. Konsekvantně domyšleno to ale znamená, že pak už nelze umlčet otázku: Není celá christologie lidským výtvořem, mýtem o Kristu? Navíc pak i sama především protestantská, zejména liberální, ale též existenciální, kerygmatická teologie svým kritickým bádáním o historickém Ježíši upozornila na diskontinuitu a diskrepanci mezi historickým Ježíšem a následně křesťanskou vírou vytvořeným mýtem o Kristu. Tuto diskontinuitu lze sice překlenout hermeneutickým výkonem, že Ježíš, který lidem do života zcela konkrétně vyhlášoval boží odpuštění, byl mýtem o Kristu stylizován jako ten, skrze něhož se děje boží odpuštění. Tato určitá antropologická kontinuita mezi historickým Ježíšem a mýtem o Kristu však nemůže oddiskutovat ani odsunout historickou diskontinuitu.

Ježíš očekával bezprostřední příchod božího království – to se ukázalo být jeho vizionářským omylem. Ježíš sebe pravděpodobně chápal v tom smyslu, že je ke svému poselství zmocněn Bohem, ale nepovažoval se ani za boží Syna, ani za Mesiáše, a už vůbec ne za vtěleného Boha. Jakou hodnotu má sebevíce povznášející, pozitivně působící mýtus, např. mýtus o transcendenci, která zakládá novou existenci, jestliže mluví o něčem, co neodpovídá skutečnosti, co se fakticky nestalo? To je jedna z klíčových otázek H. Alberta, s níž souzním, a to ještě hodně dříve před četbou jeho díla.

Diskrepanci mezi historickou fakticitou a poselstvím mýtu se teologové i někteří hermeneuticky ladění filosofové pokoušejí překlenout rozpojením fakt a významů, odpojením fakt od zvěsti, kterou prý lze předávat dál v dějství hermeneutického rozumění a sdílení. „Facta

labuntur, verbum fit“ – „Fakta se kývají, poselství se děje“ – je opakovaně tradovaný výrok, který pověděl ve dvacátých letech 20. století český evangelický starozákoník Slavomil Daněk, který svým způsobem předjímavě preludoval pozdějšímu Bultmannovu konceptu demytologizace a zvěstné, existenciální interpretace křesťanské víry. Jenže, a to je otázka H. Alberta, a nezávisle na něm i moje: Jakou cenu má sebezpozitivnější poselství, jestliže je založeno na výpovědích, které se nestaly? Sféru existenciálního prožívání a sféru reálné skutečnosti nelze oddělit. Vytváří se tak zavádějící schizofrenie dvojí pravdy, pravdy vědecké a pravdy existenciální. Ještě dříve, než jsem se seznámil s texty H. Alberta, jsem napsal, že Rádlova a Hejdánkova „nepředmětná pravda“ je zavádějící omyl.⁴ Jistě, lidské vztahy i lidské myšlenky jsou nepředmětné, ale vytvářejí je reální lidé. Mají svoji dignitu jen jako lidské výtvoř, i když se někteří lidé domnívají, že nás přesahují.

Řečeno zcela názorně: jestliže Ježíš nebyl božím Synem, nýbrž člověkem, který se domníval, že je Bohem zmocněn k úkolu reformy židovského náboženství, jestliže titul Syn boží je jen prvokřesťanským vyjádřením Ježíšova významu v rámci starověké a pak na jejím konci helénistické rétoriky, i když vyjádřením modifikovaným, jak potom žít vírou, že Bůh obětoval svého jediného Syna pro spásu lidstva? Odhlédneme-li od této morbidní představy či se ji budeme snažit interpretovat antropologicky, existenciálně, že odpuštění vždy znamená oběť, někomu odpustit znamená obětovat svůj nárok na trest a odplatu, přec nelze smést ze stolu námitku: jestliže fakticky Ježíšova smrt na kříži byla jednou z mnoha hrůzných poprav, kterými Římané stíhali nepohodlné osobnosti, rebely a povstalce, jak pak vyznávat, že v Ježíšově kříži je založeno boží odpuštění lidských vin?⁵

Jestliže Ježíš byl sňat z kříže nikoli Josefem z Arimetrie, nýbrž římskými žoldněři na žádost synedria a skončil ve společném hrobě pro popravené,⁶ jak je pak možné nadále mluvit o jeho vzkříšení? Žádné

⁴ Funda, O. A., „Nad Hromádkovou knížkou o Rádlovi“, *Filosofický časopis* 54, 2006, č. 3; přetištěno in: Funda, O. A., *Když se rákos chvěje nad hladinou*, c. d.

⁵ Funda, O. A., *Ježíš a mýtus o Kristu*, Karolinum, Praha 2007, zejména s. 137 až 157.

⁶ Tamtéž, s. 150–151.

Ježíšovo vzkříšení se nikdy nekonalo! A i když se najdou, především mezi protestanty, občas teologové, kteří většinou k veliké a v jistém smyslu – konsekventně domyšleno – oprávněné nelibosti zbožných církevníků i svých ortodoxních kolegů povědí, že vzkříšení je mýtus či metafora pro onu existenciální dimenzi naděje, že nemožné je možné, (sám jsem takovým kritickým, leč přísně vzato nedůsledně kritickým a zároveň existenciálně laděným teologům kdysi patřil), jakou má cenu poselství, které není podloženo tím, o čem vypovídá? Jakou existenciální hodnotu má poselství, že Ježíš přemohl smrt, jestliže ji nepřemohl biologicky?⁷

Argument, že se Ježíš jako vzkříšený zjevil svým přívržencům na různých místech, je velmi vágní. Nelze jistě vyvrátit, a ani není třeba vyvracet, že ho viděli. Takové vidění vzkříšeného lze na základě analogií vykládat jako halucinaci. Ti, kteří mají halucinaci, jsou hluboce přesvědčeni, že to, co viděli, byla skutečnost. Navíc z evangelijních látek přes všechno retušování prosvítá, že tuto halucinaci měla především Marie z Magdaly, jejíž vztah k Ježíši byl důvěrný,⁸ a teprve poté se další z Ježíšových přívrženců stylizují do této vize. Věrohodným tehdy bylo svědectví muže, nikoli ženy. Vidění vzkříšeného posléze zakládá apoštolskou autoritu. Proto je nakonec omezeno jen na „Dvanáct“.

Jistě, je možné namítnout, že lidé žijí mýty a že lidské dějiny nejsou nesené fakty, ale mýty. Asi žel ano. Jenže to je právě ona H. Albertem kritizovaná schizofrenie mezi – z reálné empirie vycházející – racionalitou a existencialitou.⁹ Jakou má hodnotu a nosnost byt

⁷ Námitky církevněortodoxních kruhů vůči kritickým teologům jsou v jistém smyslu oprávněné. Důsledně masivní fundamentalistická víra je logicky mnohem konzistentnější než polovičaté, jen z části kritické teologické omezilky. Konsekventní kritické myšlení musí vést nutně k ateismu. Polovičaté teologické kritické myšlení je teologický sebeklam.

⁸ Funda, O. A., *Otevřené otázky bádání o raném křesťanství*, studie v tisku v nakladatelství Karolinum, Praha; oddíl: Nejmenovaný, milovaný učedník.

⁹ Ve své disertaci z roku 1952 ponechává H. Albert v platnosti určitou dichotomii mezi racionalitou a existencí, mezi zjištěním, poznáním a existenciálním jednáním. Právě tuto podvojnost, ano rozdvojenost, později podrobil kritice. Proto dlouho odmítal práci svého mládí uveřejnit. K jejímu vydání svolil až v roce 2006 pod názvem *Rationalität und Existenz* a ke svému ranému textu připojil kritický komentář.

možná impozantní iracionální, existenciální patos, není-li podložen realitou skutečného? Jak nám může pomoci při řešení skutečných problémů v syrové realitě skutečnosti něco, co není skutečné, co je „jen jako“, co je jen zdání?

Ještě dříve než jsem četl Albertův *Traktát*, došel jsem k přesvědčení, že racionalita se netýká jen určité výšeče skutečnosti, ale celou mnohovrstevnatou skutečnost – včetně např. existenciálních rozhodnutí – že lze uchopit racionálně. Tedy že racionalita je schopna pochopit i ty polohy lidského života a i ty způsoby argumentace, které nesdílí nebo odmítá. Už když jsem formuloval své pojetí „nepředpojaté“ religionistiky, jsem vyslovil názor, že není pravda, že určitý náboženský jev – a zejména v čem tkví síla určitého náboženství – můžeme pochopit jen tehdy, když je sami vnitřně sdílíme. Odmítl jsem názor, že pohled zvenčí je pouhou údajně prý tupou pozitivistickou deskripcí. Řekl jsem: Protože jsme lidé, jsme schopni analogiemi lidského prožívání a jeho racionální reflexí rozumět postojům druhých lidí, i když je vnímáme zvenčí, i když je nesdílíme. Jelikož náboženství pojednává o základních lidských otázkách, jsme jako lidé schopni těmto otázkám i na ně daným odpovědím rozumět, a to i tehdy, když tyto odpovědi pro sebe nepřijímáme jako nosné.¹⁰

A ještě dříve než jsem četl H. Alberta, došel jsem k přesvědčení, že racionalita není hodnotově neutrální a že je schopna iniciovat lidské jednání – i když je bude racionálně reflektovat a korigovat.

S Hansem Albertem mě spojují i moje dřívější výhrady vůči Heideggerovi, vůči fenomenologii a vůči Gadamerově hermeneutice a s tím související odmítnutí předělu mezi takzvanými Geisteswissenschaften¹¹ a přírodními vědami, jak jej vyhotil právě Heidegger,

¹⁰ Funda, O. A., „Rozdíl mezi teologem a religionistou“, *Religio* 1, 1993, č. 2; Funda, O. A., „Religionistické studium křesťanství“, *Filosofický časopis* 41, 1993, č. 6; Funda, O. A., „Religionistická konsekvence“, *Filosofický časopis* 44, 1996, č. 2. – Polemické reakce: Štampach, O., „Může být teolog religionistou?“, *Religio* 1, 1993, č. 2; Heller, J., „Ještě jednou teologie a religionistika“, *Religio* 1, 1993, č. 2; Pokorný, P., „Běda našim dětem“, *Filosofický časopis* 44, 1996, č. 6.

¹¹ Pro označení humanitních věd či společenskovědních oborů užívám záměrně německý výstižný termín Geisteswissenschaften, anglicky human science. Český překlad německého Geisteswissenschaften „vědy duchovní“ by byl zavádějící.

Gadamer a fenomenologie. Protiklad mezi porozuměním a poznáním odmítám. „Nic není velké, co není pravdivé,“ pověděli v návaznosti na F. Bacona T. G. Masaryk i A. Schweitzer – a to i ve smyslu korespondenční teorie pravdy. Stejně tak to akcentoval B. Russel. To platí jak v oblasti přírodních věd, tak v oblasti *Gesteswissenschaften*. Racionálněkritická hygiena adekvátního rozlišování mezi míněním, vyznáním a mezi zjištěním, tvrzením nedovoluje onen fiktivní nárok *Geisteswissenschaften* na metodologickou separaci a autonomii, která má být údajně zřejmá jen těm, „kteří pochopili“.¹²

S tím pak souvisí: i kdyby něco bylo „nepředmětnou pravdou“, pravdou mravní, pravdou existenciální, a i kdyby taková „pravdivá pravda“, někdy též „pravdivá nepravda“, měla pro lidský život pozitivní důsledky, jakou hodnotu, i jakou mravní hodnotu má takový „pozitivní patos“, který není kryt skutečností? Jen ty nepředmětně se jevící pravdy jsou nosné, pokud jsou založeny na předmětném. Určité nepředmětně se jevící, tedy ne zcela exaktně verifikovatelné, dimenze lidských vztahů či duchovní hodnoty jsou skutečné, když jsou zde reální lidé, kteří je tvoří a realizují ve zcela reálných kontextech. Duchovní dimenze nelze kotvit ani dokazovat v nějaké nepředmětné arealitě, nonrealitě či iracionalitě. Jinými slovy: duchovní dimenze lidství k nám nepřicházejí shůry (německy vyjádřeno: *von Jenseits*), nýbrž je to reálný člověk, který je vytváří.¹³ Tyto nepředmětné dimenze lidského života jsou také realitou, lidmi vytvořenou duchovní realitou lidských dimenzí, vztahů a nadějí. Patří vedle vědeckých teorií do Popperova světa tři. Je ovšem třeba rozlišovat

¹² Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991, s. 163 nn. – Odkazy na Albertův *Traktat über kritische Vernunft* odkazují na rozšířené vydání z roku 1991; tam však, kde se jedná o odkaz na text, se kterým polemizoval G. Ebeling, odkazují k prvnímu vydání *Traktátu* z roku 1968. Ebeling polemicky reagoval na text tohoto prvního vydání. – Albert, H., *Kritik der reinen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994, s. 66–74 a s. 78–95. – Citace z díla H. Alberta v češtině jsou v mém překladu. .

¹³ Odkazují zde k ontologickému realismu N. Hartmanna, k jeho vrstvám skutečnosti, které tvoří nedílnou celistvost jedné nerozdvojené skutečnosti. Duchovní dimenze jsou výtvořeny lidského vědomí. Lidské vědomí je nesené lidskou fyzis, lidská fyzis je nesená nižšími vrstvami života a strukturované hmoty, která v sobě nese informaci svého sebeutváření.

lidské duchovní dimenze, které mají základ v realitě, a lidské duchovní entity, které jsou fikcí.

Lze sice říci, že básník může psát povznášející poezii o neskutečném. Je zřejmé, že jsou lidé, které taková poezie povznáší a dává jim sílu k jednání a poskytuje jim životní orientaci. S poezií nepolemizujeme. Buď nás oslovuje, protože je o skutečném, nebo ji zdvořile odkládáme. Ti, kteří našli zalíbení v poezii o neskutečném, ať si ji s nadšením recitují. To je jeden z důvodů – jsou ještě další – proč je ateistická propaganda nonsens. Člověk má právo na své mínění, má právo na svobodu svého přesvědčení, pokud jeho mínění, jeho přesvědčení nezpůsobuje újmu na životě druhých a neškodí jiným. Náboženské soustavy a útvary však většinou svá vyznání neprezentují toliko jako existenciální vyznání, mínění, jako poezii, ale často jako tvrzení, pro která si nárokují ontologickou dignitu. Mínění – pokud neohrožují lidský život – je možné zdvořile respektovat, nepodložená tvrzení, pokud nejsou agresivní, je vhodné ignorovat, nepodložená tvrzení, pokud si nárokují obecné přijetí, si říkají o argumentační konfrontaci.