

Když se rákos
chvěje nad hladinou



. Otakar A. Funda

Když se rákos chvěje nad hladinou

Fragmenty - texty

prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.

Recenzenti:

prof. PhDr. Zdeněk Helus, DrSc.

prof. PhDr. Ing. Josef Šmajš, CSc.

Redakce Lenka Ščerbaničová

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2009

© Otakar A. Funda, 2009

ISBN 978-80-246-1592-9

ISBN 978-80-246-2361-0 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2013

<http://www.cupress.cuni.cz>

Pokládám se stále za filosofa z jiného světa,
který usuzuje výhradně rozumem.

F. M. Voltaire

OBSAH

Když se rákos chvěje nad hladinou	9
FRAGMENTY	
Bůh se stal člověkem. Humanitní ateismus – legitimní dědic výšin křesťanské tradice	15
Máme všichni stejného Boha?	32
Osobní ohlédnutí	36
Kritická sebereflexe mého teologického období	43
Malé sumrakovské přemítání	50
Realita, objektivita, racionalita, humanita	67
Výhrada vůči levicově orientovaným filosofům a pravicovým politikům	114
TEXTY	
Masarykova koncepce vzdělanosti	123
Masarykova cesta ke vzdělání	137
Umírat pro ideje? Zamyšlení nad causou M. Jana Husa	142
„Kvalitativní pozitivismus“ (výňatek)	167
Vztahy a identita	171
Nad Hromádkovou knížkou o Rádlovi	188
Výsostná hodnota života, úcta před skutečností, úcta k člověku a kritická racionalita jako metoda řešení problémů	197
Svébytnost vnějšího světa	211
BIBLIOGRAFIE	
Otakara A. Fundy	223

Když se rákos chvěje nad hladinou a ryby právě neberou, listuji ve svém životě a ve svém myšlení. Snažím se ohlédnout co možná sebekriticky za svým příběhem, uvědomit si kontinuitu i předěly. Ta nejzávažnější knížka, kterou píšeme, není mezi těmi, které jsme vydali. Vydané publikace odrážejí jen určitou tematickou výseč intelektuálního směřování. Skutečně ta nejvíce závažná a nejvíce vypovídající knížka je ta, kterou píšeme svým životem, všemi jeho událostmi, vším svým přemítáním, rozhodováním, svými omyly, svými vinami, svými prohrami a snad také i tím, oč nám šlo, k čemu jsme směřovali, co jsme se snažili po sobě zanechat jako stopu odvrácenou od nicoty. Musím to říci ještě přesněji: Velkou část svého příběhu jsme si nenapsali sami, napsali nám jej ti, kteří nás formovali, kteří nás určitým způsobem nasměrovali, a pak ti, na které jsme reagovali, ale též i okolnosti a události, v nichž jsme se nejednou bez své vlastní volby nacházeli, do nichž jsme – chcete-li to tak říci – byli vrženi. A přec jsme to byli my, kdo jednal, kdo se rozhodoval, kdo určitým způsobem zpracovával dané podněty, kdo si vyšlapával svou cestu myšlení a žití. Protože myšlení a žití jsou neoddělitelné, protože myšlení a jednání – a to i když je někdy v rozporu – nelze od sebe nikdy zcela oddělit, proto je náš příběh tou nejhlubší a nejvíce závažnou naší intelektuální výpovědí.

Když se rákos chvěje nad hladinou a ryby právě neberou, napadají mě někdy komáři a někdy myšlenky. Takové přemítání má jeden nedostatek a zároveň i přednost. Není stylisticky vybroušené, není ještě dokončené, doformulované (což mluví ve prospěch starší, reprezentační teorie jazyka), není doprovázené kritickým aparátem odkazů a citací, není ucelené, často se kruhovitě vrací ke stejným otázkám. Jde spíše o syrové, nehotové, pracovní nahození základních kontur. Má však přednost bezprostřednosti, zachycuje proces vznikání. Člověk zde ještě neprovádí přísnou sebereflexi svých reflexí, nekontroluje hned, která myšlenka je v čem a jak zranitelná. Prostě nechává přijít na svět i nehotové, zranitelné, nedotvořené myšlení. Neobává se hned, že ho někdo vezme za slovo či že se zblamuje, že řekl hloupost. V takovém svobodném uvolnění se ovšem daří nejen nápadům,

a to i těm, které budou záhy odvrženy, ale v takovém prostředí dochází ke kvašení myšlenek. Zachytit něco z tohoto procesu může být možná cennější než hotové studie a texty. Myšlenky ve stavu zrodu jsou tedy velmi křehké, zranitelné, ale nemají ještě žádné velké sebevědomí, proto jsou pokorné, nehotové a otevřené k dialogu a ke korekturám. A právě tento proces kvašení myšlení může být za určitých okolností, tj. v atmosféře přátelského, nezajišťujícího se, dialogického sdílení, pro někoho přínosem. Tím někým mohou však být jen přátelé, kteří nečíhají za rohem, aby chytali za slovo, dokazovali nedomyšlenost či chybu a chtěli triumfovat svou polemikou. Proto jen přátelům, a to i těm, kteří nejsou profesními filosofi, a přec si kladou filosofické otázky, těm, kteří jsou ochotni nechat se pozvat k vlastnímu přemítání, jsou určeny tyto otevřené fragmenty, pracovní verze mých spíše soukromých textů.

Některé z fragmentů byly součástí mých dopisů přátelům, některé byly v určitém pracovním, přátelském prostředí velmi volně nebo formou diskusního příspěvku prosloveny. Protože se jedná ne o hotový text, ale o fragmentární hledání, mnohé myšlenky i formulace se v různých kontextech vždy znovu vracejí či opakují. Uvažoval jsem o tom, že bych v redakční úpravě tyto dublety eliminoval. Zjistil jsem však, že bych tím destruoval jednotlivé, samostatně a porůznu vzniklé fragmenty a pak bych už je nemohl prezentovat jako fragmenty, ale musel bych se pokusit o mnohem systematictější uchopení řady problémových okruhů. Právě torzovitost těchto fragmentů zprostředkuje otevřenost hledání a dává nahlédnout do nejistot a nevědění. Navíc právě nedotvořenost těchto fragmentů umožňuje, abych v nich vstupoval na tenký led i problematických myšlenek a tezí, abych experimentoval, kam až lze jít.

Přirovnal bych tyto fragmenty myšlenek k toulání se krajinou, nikoli k výletu s pevně stanovenou trasou a vytčeným cílem. Rákos nad hladinou se také jen vychyluje, jako by si s větrem pohrával či vítr s ním. Takové hrátky je ovšem třeba vnímat jako hrátky, někdy i trochu rozverné, a nelze je posuzovat, jako kdyby šlo o utříděný, koncepční, dotvořený text. Dal jsem tyto fragmenty nakonec do tisku pro čtenáře, kteří jsou ochotni přistoupit na tento způsob jejich čtení. Zachycují určitou fázi mého názorového stanoviska, i když je nepovažuji za definitivní. Jsem si vědom protiargumentů. Mám však pro svá mínění určité důvody, a ty se zde snažím sdělit, proč svá stanoviska v této své fázi zastávám.

Ve fragmentech občas odkazuji k některým svým článkům či studiím, které vyšly porůznu časopisecky či ve sbornících v rozmezí cca 1997–2007.

Protože obsahově dokreslují myšlenky naznačené ve fragmentech či s nimi korespondují, jsou zde některé tyto články či studie přetištěny. Tyto texty se právě skrze fragmenty dostávají do kontextu, ve kterém vznikaly.

Moji přátelé vědí, že jsa pamětliv Lactantia, že moudří sebe neslaví, své narozeniny neslavím. Přání „všeho nejlepšího“, i když jsou projevem sympatie, považuji za nic neříkající, tedy prázdná. A konvenční slavení při chlebíčcích a dortech, při kterém se vedou řeči o ničem, špatně snáším. To ovšem neznamená, že bych se při svém zcela náhodném rozmezí času nezařadil v posledních oázách přírody a vděčně si nepřipomenul ty, kterým za mnohé vděčím a sebekriticky nereflektoval svůj příběh, nedílně provázaný s myšlením. Předložené fragmenty jsou takovou malou sebereflektivní zpodoběním o mém hledání. Určité kritické ohlédnutí však lze činit i bez spojitosti s náhodným datem.

Nejen osobní slavení, ale též jubilea a výročí různých korporací, národů či dějinných událostí nemám rád a straním se jich. Pokud je něco skutečně závažné a významné, nestane se to skrze slavnosti a výročí závažnějším. Naopak slavnosti většinou vedou k povrchnosti a vnějškovosti, kloužou po povrchu, nemluví o problémech. Slavnosti a slavení většinou nepřispívají ke kritické a sebekritické reflexi. Slavení zakládá kult a kult vede k tvorbě ideologie. Ze stejného důvodu jsem též zdrženlivý k různým společnostem sdruženým k odkazu a oslavě jednoho myslitele, jako by filosofie nebylo nakonec jedno velké dění, byť plné diferencí, jako by myšlenkový přínos těch dalších, stejně významných, nebyl stejně důležitý.

Pokud člověku bylo darováno, že byl 65 let na světě, je to veliký důvod k vděčnosti. Zeptáte se, komu? Odpovím: Evoluční skutečnosti jsoucna, přírodě a druhým lidem, zejména těm blízkým. Šedesátým pátým rokem vstupuje člověk – pokud se tohoto věku dožil – do poslední fáze svého života. Mnohem více si uvědomuje, že směřuje k smrti. Poměřovat svůj život z hlediska smrti je pro mě stejně tak závažné, jako když někdo poměřuje svůj život vztahem k Bohu. Poměřovat svůj život z hlediska smrti znamená poměřovat svůj život z hlediska té poslední instance, a proto z hlediska té poslední závažnosti. Právě proto, že smrt považuji za propadnutí do nicoty, vnímám vše, co je před smrtí, za jedinečnou výsadu a za mimořádně a neopakovatelně závažné. Považuji smrt za přirozený řád života, za konec života, po kterém nic není. Umřít je přirozené, a tudíž i rozumné.

FRAGMENTY

BŮH SE STAL ČLOVĚKEM.
HUMANITNÍ ATEISMUS – LEGITIMNÍ DĚDIC VÝŠIN KŘESŤANSKÉ TRADICE

(Dodatečný zápis proslovené přednášky, prosinec 2007;
druhá část byla otištěna ve Filosofickém časopise 4/2008)

Pokud si nenecháme poezií vánočních betlémů rozmělnit a smísit dvě odlišná evangelijní legendární vyprávění o Ježíšově narození do jednoho pouhého folkloru, můžeme se v rozboru obou odlišných textů potkat s jejich značně údernou, polemickou výpovědí.

Křesťanská církev zavedla slavení Vánoc až ve 4. století, ale vyprávění o Ježíšově narození byla v případě jak Matouše tak Lukáše předsunuta asi ještě v 1. století k redakčně již hotovým evangelijním celkům. Vyprávění obou evangelií jsou výrazně odlišná, mají odlišný kontext a odlišná specifika: Pisatel Matouše se obrací k Židům. Proto Ježíšův rodokmen odvozuje od Abrahama. Lukáš se obrací k helénistickým čtenářům v Římské říši, Ježíšův rodokmen začíná od Adama. Matoušův celý teologický koncept je židovský, Lukášův univerzalistický.

MATOUŠ je zřejmě původem farizeus nebo laický esénec, tj. nežije u uzavřené esénské komunitě. A nepřestává jím být ani jako židovský křesťan. Sdílí nechuť židovských zbožných kruhů k Herodovi. Herodes se přiznal do hasmoneovského rodu. Tím legitimoval svou vládu nad židovskou zemí, kterou sjednotil, označovanou tehdy Římany jako Palestina. Matouš Heroda stylizuje jako ukrutníka, což kromě jím uskutečněného stavebního rozkvětu a určitého zklidnění v zemi, získaných loajalitou vůči Římu – byl. Nechal zavraždit svou manželku i své syny. Herodes je představen v konotaci na egyptského faraona a na jeho vraždění izraelských chlapců. Jako kdysi Mojžíš, Moše-mesiáš, unikl faraonovu vraždění – byl tedy zachráněný zachránce, z vody vytažený, aby se stal z vody vytahujícím –, tak i Ježíš je zachráněný zachránce. Uniká Herodovu vraždění. A to tak, že „sestupuje“ do Egypta, tedy: rekapituluje exodus jako ústřední izraelskou zvěst záchrany. Motiv zachráněného zachránce podobně jako motiv umírajícího a z mrtvých vstávajícího božstva je ovšem ve starověkém Orientu obecně náboženský.

Matouš vypráví o mázích. (Nekombinujme s pastýři!) Mágy vede hvězda. Roku 7 před n. l. došlo, povědí nám dnes astronomové, skutečně ke konjunkci Jupitera a Saturna, což v řeči astrologů znamená: Jupiter hvězda králů,

Saturn hvězda Židů. V Jeruzalémě u Heroda však mágům hvězda nestačí, musejí se jít zeptat, kde se má narodit ten mesiášský král, a znalci hebrejského Zákona hledají v Písmu, kde se má narodit zaslíbený zachránce. Odpověď nabízí Hebrejská bible, nikoli astronomické úkazy. (Že by tu byla v pozadí hebrejská polemika s astrologií?) Pak už jim ale zase hvězda svítí.

Pisatel Matouše zřejmě znal - několik málo obratů užívá skoro doslova - Mitridatovu legendu. (Tu zaznamenali Dio Cassius 63,1-7 a Suetonius 13.) Vypráví se v ní o králi Mitridatovi, který se na pokyn hvězdy šel poklonit do Říma Neronovi. (Z této kombinace se z mágů stali králové. Není též vyloučeno, že označení „tři králové“ poukazuje opět k astronomii, ke konstelaci tří hvězd, které ukazují směrem, kde po nejdelsí noci opět vyjde slunce.)

Pisatel Matouše zvěstuje, že ne ukrutníci Herodes či Nero, ale Ježíš je ten pravý král - židovský král, který otevírá cestu k jinému, skutečně božímu panování na zemi. Je to král především pro Židy - („na cestu pohanů nechodte,“ říká Matoušův Ježíš v 10. kap.).

Oba evangelisté, Matouš i Lukáš, pracují s obvyklým starověkým náboženským motivem narození božského reprezentanta z ženy a z boha či z božního Ducha. Matouš na rozdíl od Lukáše neuvádí termín panna, parthenos. „Neboj se přijmout svou ženu, ten ganaiki sou“ (Mt 1,20). Matouš pravděpodobně zná židovské manželské právo. V první fázi si ženich koupí nevěstu a odvede ji do svého domu, teprve když žena otěhotní, je manželská smlouva ratifikována. Oba evangelisté - i když opět odlišně - pracují se schématem narození z ženy, u Lukáše z panny, a zplození božstvem. Toto mytologické schéma vyjadřuje mimořádnost narozené osoby a božské dění skrze ni.

LUKÁŠ koncipuje své vyprávění do kontextu Římské říše, do doby císaře Augusta a Quirinia, správce Sýrie. Quirinius není doložen jako místodržící v Sýrii, ale jako císařem a senátem pověřený legát pro celou východní provincii Asia. Byl tam několikrát, v nejvyšší funkci legáta roku 7 či 8 n. l. Daňová přiznání - soupisy obyvatel a jejich majetku - se v Římské říši konala vždy po 14 letech. Nebyl to první soupis vůbec, ale byl to první soupis - proté apografé -, kdy už byl Quirinius legátem. Datování zde dělá více potíží, zejména kdybychom konzultovali všechny dochované římské zápisy o soupisech a o Quiriniově.

Nás zajímá římský kontext, do kterého pisatel Lukáše, asi sám Lukáš, římského světa znalý vzdělanec řeckého původu, vsazuje vyprávění o Ježíšově narození. Lukáš znal zřejmě Vergiliův IV. eklog (v Aeneidě) i nápis na náhrobku Octaviana Augusta v Římě - (Octavian zemřel r. 14 n. l.).

Vergilius, ještě než u císaře Octaviana upadl v nemilost, přispěchal vždy k císařovým narozeninám (14. září) s novou oslavnou básní, bukolikou, kterou císaři (po snídani) přednesli a zazpívali pastýři a pastýřky v bílém a růžovém průsvitném a s flétničkami.

IV. Vergiliův eklog (Aeneis VI, 791) zní:

*Toto je muž otcům našim dávno zaslíbený,
cesar, Augustus, syn boží –
on přináší zlatý věk,
je zakladatel říše, nad níž slunce nezapadá.*

Oslavný nápis v Priene hlásá:

*Dal celému světu tvářnost,
kdyby se nenarodil, propadl by svět zkáze.
Prozřetelnost, která báí nad veškerým životem,
poslala tohoto muže ke spáse všeho lidstva,
byl poslán ke všem pokolením jako spasitel.
On nejen převyšil dobrodiní všech předchozích,
ale je nemyslitelné, aby kdy přišel někdo větší nežli on.*

Tam kde Vergilius skončil, tam po několika desetiletích začíná psát Lukáš. Narodil se někdo větší nežli on. Stalo se to za císaře Augusta, že se narodil někdo větší než Augustus.

Lukáš tedy říká něco podobného jako poslední věta Masarykovy Světové revoluce: Ježíš, ne cesar!

Anděl pak zvěstuje pastýřům radost pro všechny lid (laos): „Dnes se vám narodil spasitel, Kristus, pán!“ Lukáš zde užívá přesně slov, která měl Octavian na náhrobku. Nápis na Octavianově náhrobku zněl: Zde leží Octavian, Augustus, syn boží, pán, spasitel. V řecké dubletě nápisu: hios theou, kyrios, sôtér.

Pastýři (obyčejní, ne nafintění) u Lukáše nejdou zpívat bukoliku (zpívající pastýři jsou z Vergilia). Lukášovi pastýři se jdou podívat.

Hlavní křesťanskou výpověď, kterou zpřítomňují Vánoce, je podle křesťanské věrouky vyznání, že Bůh se stal člověkem. Pokusme se vnímat tuto výpověď jinak než jen ve starověkých supranaturálně metafyzických souřadnicích – pak se stane převratně radikální. Říká totiž to, co říká, že Bůh se stal člověkem, že Bůh se děje v lidství.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, přední německý intelektuál, teolog, filosof, překládal Platona do němčiny, přednášel na berlínské univerzitě

a jeho nedělní kázání v Berlíně ve Frauenkirche byla intelektuální a rétorickou celoněmeckou kulturní událostí, napsal r. 1805 spisek Weihnachtsfeier.

(Mějme na zřeteli, že německý protestantismus udával tón intelektuálnímu a kulturnímu životu v Německu v 19. století. Na rozdíl od českých poměrů byla v Německu role většinového protestantismu celospolečenská, s obrovským kulturním přesahem a vzdělanostním dosahem. Většina německých intelektuálů, filosofů, literátů 19. století má ve svém curriculum alespoň několik semestrů studia protestantské teologie. Německá protestantská teologie 19. století byla – díky odbornému studiu biblických textů – průkopnicí historickokritické metody, hermeneutiky, a textové a literární analýzy.)

Spisek Vánoční svátek adresuje Schleiermacher svým již zčásti sekularizovaným současníkům. Jde mu především o oslovení tehdejších intelektuálů křesťanskou zvěstí. Tedy moderní, tj. současný člověk a křesťanství, tj. Schleiermacherovo téma – víc: Anliegen!

V tom spisku tři účastníci rozpravy spolu rozmlouvají: Proč vlastně slavíme Vánoce?

LEOPOLD je ateista ve stylu poměrně povrchního – i když v tehdejšímu kontextu důvodného – ateismu některých kruhů francouzského osvícenství. Říká, že náboženství jsou báchorky, mýty, pohádky nanejvýš pro dětský věk. Je to překonaná záležitost. Ale Vánoce zrušit nechce. Slaví se tam narození dítěte, a tak je to takový dobrý svátek pro děti.

EDUARD je schellingovský idealisticko-romantický teolog. Vánoční příběh, jakkoli mytický, vyjadřuje něco velkolepého, že božské se spojilo s lidským, božský princip ducha, čistá idealita se spojila s přirozeností (potazmo i s přírodou), člověk je tu pozvednut k božství. (To byla tehdy v Německu mezi intelektuály oblíbená dobová interpretace křesťanství v kontextu idealismu a romantismu. Pracoval s ní Hegel. Schleiermacher Schellinga na univerzitě poslouchal, ale jeho filosoficko-náboženský koncept odmítl.)

ERNST (jedno ze Schleiermacherových jmen) říká: Je to jistě mytologické vyprávění, nicméně slavíme skrze ně narození Spasitele, a tak slavíme svou záchranu. Slavíme vlastně sebe – jde o nás. Zachraňující moc lásky je nám darována. Spása je v lásce. Jen tak, že je nám láska dána, můžeme se pozvednout k lásce, k lidství. To je podstata křesťanského náboženství.

Ludwigu Feuerbachovi byl sotva rok, když Schleiermacher dopsal svůj spisek Vánoční svátek. Feuerbach později na univerzitě Schleiermachera poslouchal a jeho spisy znal.

Ve svém díle Podstata křesťanství říká Feuerbach něco podobného jako ve Schleiermacherově dialogu Ernst: Slavíme lásku, slavíme sebe. Feuerbachovi je podstatou křesťanství také láska. Ale už ne jako pro Ernsta shůry darovaná, ale ta, kterou si člověk dává sám a kterou jen nábožensky šifruje představou Boha. Člověk stvořil Boha jako projekci svého lepšího já. Nejde tedy o Boha, ale o člověka. Feuerbach odmítá Boha, ale podrží křesťanskou antropologii. Pro Feuerbacha je podstatou křesťanství láska, lidská láska.

Nicméně i ve vánočním dialogu Schleiermacherův Ernst ví, že láska, má-li být láskou, se vždy týká člověka, vždy má podobu lidské lásky. To je vánoční zvěst, že Bůh má podobu lidské lásky, že Bůh se stal člověkem. Schleiermacher ovšem myslí lásku ne jako lidskou schopnost, nýbrž spásnou lásku, která není z člověka, na kterou člověk sám ze sebe nemá.

To však ale už řekl pisatel Matoušova evangelia (1,23), když Ježíšovo jméno komentuje odkazem k proroku Izajáši: „... dají mu jméno Immanuel, což je přeloženo: Bůh s námi.“ Odvážím se přeložit naplno: nejen „Bůh s námi“, ale „Bůh v nás“. Jde o identitu Boha a člověka.

To je nakonec hlavní křesťanské kérygma, posléze dogma, tak nesmírně mytické, které následně dalo do pohybu tolik metafyzických krkolomných a v jistém smyslu jakoby nesmyslných spekulací a trápilo několik koncilů – a přec je jeho obsah možno říci i velmi prostě: Bůh se stal člověkem. Vánoce vyprávějí o tom, že Bůh je identický s člověkem. Křesťanství polidštilo Boha. Křesťanství sneslo Boha z nebe a umístilo ho mezi lidi, do lidí.

Bůh Ježíšova narození je veskrze jiný než Bůh v jiných náboženstvích. Není to neosobní všeprostupující princip veškerenstva, ani to není nemilosrdný, přísný monarcha – ale je to Bůh, který se zbavil svého božství a stal se člověkem. Tedy – řečeno s Feuerbachem – (a podobně to řekl, i když jinak, neboť to myslel ještě jako transcenci, i Herbert Braun a také v Čechách kdysi O. A. Funda) –: Bůh děje se ve spolulidství. Možno pak vést zásadní spor, zda tento Bůh, který se jako láska děje v člověku, v lidských vztazích, je lidský výkon, člověkova mohutnost, či zda je přesahem lidských možností. Nicméně ať tak či onak: Jen tam je řeč o Bohu v křesťanském smyslu, kde je řeč o člověku. Proto všechny dogmatiky, které toho vědí o Bohu víc než Bůh sám o sobě, jsou obrovský křesťanský nonsens. Snaží se vybalancovat nevybalancovatelné. Totiž že Bůh se stal člověkem a zároveň zůstal Bohem v nebi. Raná křesťanská zvěst však říká, že Bůh se stal člověkem – tj., že se identifikoval s člověkem. Proto mluvit o Bohu znamená mluvit o člověku. Jen kde je řeč o člověku, je řeč o Bohu. Řeč o Bohu jinak než řeč o člověku – to není křesťanství, to nejsou Vánoce.

Že „Bůh je láska“ a že „kdo říká, že miluje Boha, a nemiloval by bratra, je lhář“ –, poví i 4. kap. I. epištoly Janovy, verše 7–21. Řečeno naplno: Řeč o Bohu, aniž by šlo o lásku – (a to veskrze, nic víc a nic míň, nic už není třeba přidávat) –, je bezpředmětná. A řeč o lásce je jen tehdy řečí o lásce, když jde o člověka. Křesťanství je náboženství lásky. Křesťanství je náboženství, v němž se Bůh stává člověkem, děje se v lidství, děje se v lásce. Jen čtème skutečně doslova tu I. Janovu epištolu, 4. kap.: „Bůh láska je a kdo v lásce přebývá, v Bohu přebývá a Bůh v něm.“ Pisatel I. epištoly Janovy by jistě dokázal říci: Bůh je zdroj lásky či Bůh je garant smyslu lásky, kdyby to takto říci chtěl. Ale on to takto neřekl. On řekl: Bůh je láska. Žádné jiné náboženství se neodvážilo takto detronizovat Boha a umístit ho mezi lidi, do lidí. Evangelium Janovo 1,18 poví: „theon uode heorakén popote, monogenés o hyios, ekeinos exegésato: Boha nikdy nikdo neviděl, jednorozený syn, on ho vyexegetoval“ – (tj. víc než jen vyložil). Ježíš – jeho příběh lásky k lidem, jeho hlásání spravedlnosti a naděje lepšího světa – je tedy exegezí Boha. Kdo je Bůh, kde je Bůh, nevíme, ale kde děje se láska, proměna lidského života, spravedlnost a naděje lepšího světa – tak jako toto dění kdysi zpřítomnil Ježíš –, tam děje se to, oč jde, když řekneme Bůh. (Nejen křesťané pravověrní, ale právě tak ariáni toto sledovali. Jedni k tomu potřebovali metafyziku, druhým stačil Ježíšův příběh. Ti pravověrní, kteří k tomu potřebovali metafyziku, však nikdy nevzali zcela vážně, že Bůh se stal člověkem. Svými dogmatickými konstrukty se snažili zachránit kromě Boha, který se stal člověkem, ještě toho druhého Boha, který se vlastně člověkem nestal, protože zůstal na nebi, zůstal ve své božské přirozenosti.)

Až sem se kdysi i Funda – viz Víra bez náboženství – snažil domýšlet zvěstování evangelia současnému člověku. Evangelium a současný člověk, to leželo na srdci už Schleiermacherovi. Později udělal Funda ještě jeden krok, který považoval za logicky důsledný, krok od teologie k filosofii, od Schleiermachera k Feuerbachovi. Boha, který se děje v lidství, označil za výtvar lidského seberefektivního vědomí. Podobně to formuloval M. Machovec v nadpise svého posledního, jen německy napsaného krátkého spisku před svou smrtí: Die Frage nach dem Gott als die Frage nach dem Menschen. Otázka po Bohu jako otázka po člověku.

Zastavím se u klíčové otázky: Proč Herbert Braun a podobně v Čechách v sedmdesátých letech 20. století někdejší O. A. Funda (tj. dnes ateistický pisatel tohoto textu) tolik zdůrazňovali, že svou tezi „Bůh děje se ve spolulidství“ myslí jinak, než jak to o století dříve myslil Feuerbach. Na rozdíl od Feuerbacha šlo mi tehdy – podobně jako Braunovi – o to, že impuls,

vnitřní síla k tomuto hlubokému lidství, není z člověka, z jeho schopností a dispozic, ale že do lidského života vstupuje jako to, co člověka přesahuje, jako transcendence, jako milost a jako výzva, jako darovaná a podmaňující dimenze lidství.

Začátkem osmdesátých let jsem se však odklonil od sebe – mladšího Fundy – (šedesátých a sedmdesátých let) a přešel na pozici Feuerbachovu. Vedla mě k tomu následující úvaha: Není přec tato dimenze lidského života, vnímaná jako přesah, jako transcendence, vposledu výtvořem lidského sebereflektivního vědomí? Teologický pokus vzít Bohu suverenitu a moc v oblasti nadpřirozeného, zázračného zasahování do situací lidského života a ponechat mu jeho suverenitu, transcendenci toliko jako existenciální dimenzi nároku a milosti, je teologický sebeklam, který se snaží zachránit Boha pro několik málo intelektuálů, kteří nemohou sdílet představu nadpřirozeného všemocného Boha, ale jsou ještě ochotni podržet jakési poslední reziduum své křesťanské víry v podobě transcendence jako existenciální dimenze, která není z nás.

Dodnes se někteří myslitelé domnívají, že Feuerbachovo ztotožnění Boha s člověkem – Bůh jako to lepší já v člověku – je povrchní a plytké. Myslím si, že neprávem. Feuerbachova věta, že člověk tvoří Boha, postihuje plně humanitu – a to i v těch mezních situacích. Odvážil-li se člověk v mezní situaci, v situaci absurdity paradoxu lásky či naděje, odvážil-li se přesáhnout sebe sama až k lásce, která se obětuje pro druhého, je to výsostný projev lidského sebepřekročení. Člověk tu tvoří transcendenci, člověk tu tvoří Boha, jak jej zvěstuje na svých myšlenkových výšinách křesťanství, Boha, který je láska. Vůbec zde není důvod k nějakému povyšeneckému, že je to „jen naše lidské lepší já“, „jen humanita“, a to prý že je málo.

Svým směřováním k nenáboženské, existenciální interpretaci křesťanské víry jsem po dvacetiletém úsilí přešel začátkem osmdesátých let až do roviny ateismu. – Někteří říkají: ovšem ateismu rostoucího z křesťanské tradice.

Něco podobného – že Bůh děje se v lidství – vyslovil ve své knize *Das fragile Absolute* – warum es sich lohnt das christliche Erbe zu verteidigen Slavoj Žižek (2000). Bůh je pro něho výraz pro dimenzi toho nejvyššího, toho absolutního.

Aniž by citoval Bonhoeffera, domýšlí Žižek důsledně to, co již vyslovil Bonhoeffer: Ježíšův Bůh, a tak i posléze Bůh v Kristu, není Bůh všemocný, ale bezmocný a trpící.

Ve svých výkladech o historickém Ježíši ve Věře bez náboženství (r. 1977) jsem došel k tezi, že Ježíšův výkřik na kříži „Bože můj, proč jsi mě opustil“ je

zvoláním na hranici ateismu, snad jen s tím rozdílem, že Ježíš své úzkostné zděšení, že Bůh v okamžiku jeho kříže nezačal jednat, že nedal do pohybu příchod božního království – jak jej čekala židovská apokalypтика a s ní i Ježíš –, nenechává propadnout do propasti beznaděje, ale i výkřik své bytostné pochybnosti a zoufalství adresuje Bohu. Prožívá však, že Bůh neodpovídá a nejedná.

Ježíšův výkřik – a již Albert Schweitzer k tomu naznačil cestu – je možné pochopit jako zvolání sahající až po mez ateismu: Bože, kde jsi? Proč nejednáš? Tato možná interpretace byla již v samotných evangeliích ztlumena, a přece nesmlčena. V plné drastičnosti ji uchoval jen nejstarší z evangelistů, Marek. Marek ji ovšem jako věřící křesťan řeší vírou jako paradoxem. Na Ježíšovo drastické zvolání reaguje u Marka popravčí setník výpovědí: „v pravdě tento byl boží syn“. Marek tak chce čtenáře svého evangelia přivzat ke stejnému paradoxu víry: vyznat naději, když není čas naděje, vyznat víru, že Ježíš je boží, když vnějšně viděno tomu všechno protiče. (Na toto pojetí víry jako paradoxu později navázali Augustin, Luther, Pascal, Keirkegaard, Bultmann, a i pro mě, ještě v době mého teologického období, bylo výchozí.)

Dnes interpretuji tento Markův textový záznam ještě radikálněji. Ježíš nejen celým svým vystoupením provedl radikální reinterpretaci Boha jako Boha lásky – na kterou v určitých svých vrstvách křesťanství navázalo zvěstí o Bohu, který se stal člověkem –, ale Ježíš nepřímo, spíše bezděky, otevřel cestu k ateismu. Učinil tak asi víc, než sám zamýšlel, než co sám chtěl. Bože, kde jsi? Nejednáš! Všemocný Bůh není. Avšak právě v tu chvíli, kdy Ježíš vykřikl, zakřičel (řecké ekradze): „Bože můj, proč jsi mě opustil“ – dle Markova podání –, popravčí setník vyznává Ježíše jako toho, který nese boží věc. Bůh je tedy výraz volání po naději v hlubině absurdity. Bůh je šifra pro paradox naděje, něčeho svatého, ve chvíli absurdity, hrůzy a beznaděje. Bůh je šifra volání po naději ateisty, který zjistil, že nadpřirozený, všemocný Bůh nejedná, neboť není.

Ježíš svým zvoláním na kříži – kde jsi Bože, proč nejednáš? – (Bože můj, proč jsi mě opustil, je zvolání dle žalmu 22) – předznamenal, že křesťanství jako jediné z náboženství ústí – a domyšleno, ze své podstaty nutně – do ateismu. Ateismus je z Ježíšova podnětu domyšlené křesťanství! Ateismus, vyostřeně řečeno, začíná Ježíšem na kříži. Ježíš svým zvoláním na kříži – oživujícím Jobovu pochybnost či pochybnosti žalmu 22 a žalmu 77,1–10, vyznačil budoucí Evropě cestu k ateismu. Humanitní ateismus nevznikl v kultuře žádného jiného náboženství, jen v kultuře židovsko-křesťanské.

Seriózní biblisté, teologové, na tomto místě jistě oprávněně namítnou, že zde s evangelijním záznamem Ježíšova zvolání z kříže zacházím nekorektně, že jej předimenzovávám, že do něho vkládám víc, než obsahuje. Povědí, že Ježíš svou bolestnou, otevřenou otázku volá – podobně jako žalmisté, proroci či Job – k Bohu. Proto nelze říci, že by šlo o zvolání otevírající ateismus. A přec je drastičnost a krajnost toho zvolání tak silná, že podněcuje k tomu, domýšlet ho dál – kam až vlastně směřuje. Odvážuji se tedy jakési filosofické aktualizace výroku na základě určité intence, kterou v sobě skrývá, nikoli na základě jeho korektní exegeze.

Nebývá to však nejednou v dějinách tak, že nová směřování nedávají do pohybu korektní interpretace textů, které právě tyto texty učinily klasickými, nýbrž neobvyklé, nekorektní interpretace, které se odváží aktualizovat určitý jejich skrytý náboj?

Ježíš také nevykládal Mojžíšův zákon korektně, nýbrž zcela nekorektně aktualizoval v něm skrytý impuls a dal mu zcela nový náboj.

Pavel svou tezí víry bez skutků nevykládal korektně učení historického Ježíše, nýbrž nekorektně z něho aktualizoval v něm přítomný, skrytý impuls, že záchrana děje se skrze milost, ne skrze zákon, a dal mu nový náboj a razantní misijní průraznost. Že je to interpretace předimenzovaná jedním směrem, cítili mnozí Pavlovi raněkřesťanští současníci, a proto byli vůči ní značně rezervovaní.

Něco podobného lze ve 20. století říci o Bultmannově existenciální interpretaci křesťanské víry. Představuje určitý jednostranný, předimenzovaný impuls zvesti křesťanské víry. A přec této interpretaci nelze upřít jistou legitimitu a velkolepost.

Nebo ještě jiný takový příklad interpretace nekongruentní původní výpovědi a jejímu kontextu, a přec rozvíjející – za cenu transformace – určitou potenciální intenci původní výpovědi: evropská interpretace Platona. Platon svou naukou o ideách nesledoval nejvyšší hodnoty lidskosti ve smyslu pozdějšího křesťanstvím prostoupeného evropského humanismu. Platonova nejvyšší idea dobra není idea humanity, nýbrž velmi tvrdá, nehumánní idea dokonalosti a jeho idea státu není idea demokratického, nýbrž jednoznačně totalitního státu. Nicméně v intenční reinterpretaci stal se platonismus v evropské tradici impulsem k ideálům humanity a k politické filosofii demokracie.

Tolik tedy jen na vysvětlení mého ne přísně korektního nakládání s biblickým výrokiem. Vyčítám z textu jím napovězené, skryté impulsy a domýšlím je svou reinterpretací.

Křesťanství je jediné ze světových náboženství, které otevírá cestu k dekonstrukci svého Boha. Křesťanství je jediné náboženství, z jehož myšlenkového dědictví se mohl zrodit ateismus jako legitimní lidská alternativa.

Rané křesťanství formuluje v jednom ze svých vyznávajících hymnů boží kenósi – sebevyprázdnění Boha. Tento hymnus je citován v listu Filipiským 2,6–11.

*Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl,
nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí.
A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.
Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno,
aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno, na nebi, na zemi i pod zemí
a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán. (tj. Adonaj = Bůh)*

Korektní křesťanští teologové i v tomto případě jistě oprávněně podotknou, že tento text, který se nachází v Pavlově listu, odráží něco z gnostického podloží Pavlovy a později zejména Janovy teologie. Povědí, že moje počínání s tímto textem, když jej čtu jako výpověď o sebedekonstruaci Boha, je založeno na tom, že vytrhuji dva verše z kontextu, a to že je nekorektní jeho reinterpretace. Oprávněně podotknou, že hymnus je třeba číst jako signál pozdějších christologických a trojičních formulací, jak o ně zápasily první velké křesťanské koncily. Jistě. Kdybych hymnus vykládal v hodině religionistiky, jak tento text chápe křesťanská věrouka na cestě dějinami dogmatu, snažil bych se přiblížit té krkolomné polaritě, o kterou šlo v christologickém článku a dialektice, kterou sledoval vůči monofysitismu a diofysitismu.

Já se však v této úvaze vědomě soustřeďuji na určitý impuls, určitý implicitní náboj výpovědi kenóse a užívám jej pro svoji filosofickou reinterpretaci určité její skryté, původně asi ne zcela vědomě zamýšlené intence. Jsou totiž některé texty, které napovídají víc, než co přesně říkají, které jakoby v určitém náznaku samy sebe přesahují, vykračují za svůj vlastní rámeček. Neřeklo i rané křesťanství v hymnu o kenósi víc, než na co tehdy samo mělo, nevyslovilo víc, než co si tehdy samo uvědomilo, že vyslovilo? Nevyslovil Ježíš svým zvoláním na kříži víc, než co chtěl a co byl schopen vyslovit z předpokladů své židovské zbožnosti? Nepřesáhl svým zvoláním své vlastní zvolání? Podobně: Nepřesáhl raněkřesťanský hymnus o kenósi svou vlastní výpověď?