

HELENA BRETFLDOVÁ

HANS KÜNG A JEHO „OTÁZKA PO BOHU“

Na okraj jednoho pokusu obhájit oprávněnost víry

Jednou z funkcí teologie, jak známo, je obhajoba a zdůvodnění samotné náboženské víry. Jako v celé své dosavadní historii, musí přitom teologie i v současnosti přizpůsobovat svou argumentaci charakteru doby a společnosti, v níž působí. Jen tak totiž může nadále usilovat o potvrzení „práva božího zjevení a svatého učení na vysvětlení světa a vědy“¹ a snažit se využít vědeckých objevů (dnes zejména matematiky a některých dalších přírodních věd) ve prospěch náboženství. Už nejen protestantští, nýbrž i římskokatoličtí teologové se musejí odvažovat i nových interpretací tradičních náboženských „pravd“ (tezí, myšlenek), „měnit sebe-reflexivním způsobem věroučný obsah“.²

V tomto článku si všímám pokusu katolického teologa Hanse Künga obhájit oprávněnost víry v boha i pro dnešní dobu. Küng se o to snaží v knize *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (Curych 1978). Její základní myšlenky sám shrnul do čtyřiaadvaceti komentovaných tezí, aby „umožnil spěchajícímú čtenáři rychle prohlédnout strukturu celku a konfrontovat ho s tím, co je rozhodující“.³ Tyto teze (v překladu Petra Hájka) v roce 1982 uveřejňoval na pokračování časopis Křesťanská revue (Küng, H.: *Otázka po Bohu. 24 tezí k problému Boží existence*. Křesťanská revue IL, 1982).

Hans Küng vstoupil do širšího povědomí apologetů i kritiků náboženství na přelomu 60. a 70. let, a to v kontextu s prvními vystoupeními tzv. katolických reformistů.⁴ Brzy se představil jako osobnost velmi zajímavá

¹ Hubík, S.: *Moderní náboženská apologetika a buržoazní ideologie*. Filozofický časopis XXX (1982), s. 583.

² Tamtéž, s. 584.

³ Küng, H.: *Otázka po Bohu. Úvod k 24 tezím k problému Boží existence*. Křesťanská revue IL (1982), č. 1, s. 11.

⁴ Patří k nim např. Yves Congar (Francie), J. Moltmann (NSR), E. Schillebeeckx (Nizozemí); dnes tato skupina z větší části tvoří redakční kruh časopisu Concilium. Podrobněji viz např. Smolík, J.: *Ekumenické zpravodajství*. Křesťanská revue LI (1984), s. 194 nebo *Tendence ideologiczne we wspolczesnej katolickiej myśli społecznej i filozoficznej*. Warszawa, Książka i Wiedza 1984, s. 330.

— už proto, že je obtížně srovnatelný se svými předchůdci i současníky. Bývalý profesor teologie na švýcarské univerzitě v Tübingenu je totiž katolík, který však výrazně inklinuje k protestantskému pojetí náboženství. Snad nejvýstižněji se pro něj hodí označení „katolický revizionista“. Skutečně, Küng, aby zachoval prestiž církve i v dnešním světě, „reviduje“ celou řadu hluboce zakořeněných a po staletí nedotknutelných teoretických i praktických náboženských postojů své církve, a to způsobem, který ho přibližuje protestantskému vidění věcí. Je rovněž zastáncem a zprostředkovatelem „dialogu“ mezi katolíky a marxisty, kteří prý mají společný cíl — vytvoření nové, spravedlivé společnosti. Jako partner v dialogu je však pro Künga přijatelnější „jako zajímavější a modernější ‚revidovaný‘ marxismus, o kterém tvrdí, že ‚není ateistický‘ a že pro něj ‚kritika náboženství není předpokladem veškeré kritiky‘“.⁵

Proč vlastně protestantsky orientovaný časopis *Křesťanská revue* otiskuje práci katolického teologa, který přes veškeré spory s Vatikánem nikdy nepřestal být členem církve, a s jeho stanovisky se ztotožňuje natolik, že jeho teze otiskuje bez jakéhokoliv redakčního komentáře?

Velmi působivý je už Küngův emotivní projev, jeho filozoficko-esejistická řeč. Vybaven dobrou znalostí soudobé idealistické i marxistické filozofie, jako by se zhlédl v někdejší Maritainově kompilační eleganci; po jeho vzoru se nerozpakuje ocenit svého odpůrce a přiznat mu pravdivost řady jeho názorů, aby ho pak tím ostřeji napadl v celku.

Jako příznivec ekumenismu a „dialogu věřících s nevěřícími“ uznává „díleč pravdy“ dokonce i marxistické kritiky náboženství, aby vzápětí vyvrátil smysl celého materialistického filozofického směru. Odhlíží od toho, v čem se současné proudy křesťanské teologie liší, a chápe se toho, co je sjednocuje, v čem jsou jejich cíle shodné; nebojí se také upozornit na mnohá pasiva vlastního náboženského názoru vzhledem k současnosti, aby tak „získal právo“ vyzdvihnout jeho dnešní aktivitu.

Forma jeho argumentace do značné míry stírá onen rozdíl mezi duchem katolické a protestantské věrouky, který Kanta dostal na vatikánský *Index librorum prohibitorum* a současně na piedestal u evangeliků. Přívrženci Říma měli spíše tendenci racionálně dokázat boží existenci, zatímco protestanty charakterizuje snaha dosvědčit oprávněnost víry, „právo“ na víru, „možnost“ existence boha; jejich cílem je „cesta k bohu“. Hlavní slovo tady nemá *důkaz*, ale *důvěra* v boha. Podobně smýšlí také Küng. Právě otevřenost, s níž hlásá krizi současné církve a potřebu jejího řešení formou dialogu, oprávněnost, kterou přiznává kritikům dosavadních důkazů boha a řada dalších jeho názorů ho přibližuje evangelickému táboru.

Pozornost protestantů vyvolávají i Küngovy stále rozepře s Vatikánem, respektive s oficiální věroukou římskokatolické církve.⁶ Už několikrát vzbudil jeho postoj „neklid nově ustavené kongregace pro doktrínu víry“⁷ a na pokyn nynějšího papeže mu bylo v roce 1981 odňato učitelské oprávnění.

⁵ Hodovský, I. — Hubík, S.: *Svět a náboženství*. Praha, Svoboda — Pravda 1983, s. 186.

⁶ Tamtéž, s. 22.

⁷ Loukotka, J. a kol.: *Moderní svět a křesťanství*. Praha, Horizont 1980, s. 191.

nění. Küng však i nadále prohlašuje, že neuznává „papežský absolutismus“ a nikdy se nepodrobí „římské inkvizici“.⁸

Je tedy pochopitelné, že teolog této názorové orientace vzbudil zájem redaktorů protestantské teologické revue — ostatně „Čtyřadvacet tezí k problému Boží existence“ není první prací Hanse Künga otištěnou na jejich stránkách: předcházela je podobná úprava Küngovy knihy *Christ sein*.⁹

Küngovo pojednání *Otázka po Bohu* je rozčleněno na úvod a tři oddíly. Úvod je jakýmsi „programovým prohlášením“ objasňujícím východiska pro celou pozdější argumentaci, metodiku výstavby textu, cíl tezí a komentářů k nim. Názvy jednotlivých oddílů (*Ano či ne ke skutečnosti, Ano či ne k Bohu, Ano či ne k biblickému Bohu*) pak naznačují jednotlivé vrstvy Küngovy argumentace ve prospěch víry. Prozrazují například, že jako zkušený teolog bude postupovat od problematiky obecně filozofické k otázkám teologickofilozofickým a nakonec k „ryzí“ věroučné problematice.

Oč tedy Küngovi v jeho tezích jde? — „Řekněme si hned: Nemusíme v Boha věřit. Ale *můžeme* v něho věřit? Je možno víru v Boha obhájit? V těchto 24 tezích nejde o důkazy ani o prostou víru, nýbrž o obhajobu víry v Boha před naším rozumem (. . .).“¹⁰ Jeho cílem tedy není existenci boha „dokázat“; později v komentářích otevřeně přiznává, že „racionální důkaz existence Boha podat nemůžeme“. Nesnaží se obhájit logickou nutnost, nevyhnutelnost víry v boha, stačí mu možnost této víry — to, že „rozum dovolí“ věřit, že je možné „rozumově zodpovědné ano k Bohu“. Vidí dnešní svět naplněný pochybnostmi, „ztrátou jistot“, „krizí orientace“; pokládá za přirozené, že mezi všemi nejistotami je častá i nejistota náboženská. „Mnozí stojí bezradně mezi vírou a nevěrou, nerozhodnutí, skeptičtí. Pochybují o své víře, ale také pochybují o svých pochybnostech.“ Küng se distancuje od historických důkazů boží existence, ale nemíní postulovat víru bez jakéhokoli zdůvodnění — nepovažuje víru za samozřejmou.

Prvních pět tezí Küng věnoval „zdanlivě neproblematické“ rovině skutečnosti — bytí „vůbec“. Jejich prostřednictvím se má čtenář ujistit o tom, že zastává v zásadě kladný postoj k problematizovatelné skutečnosti (tedy ke světu, k životu, k sobě samému, . . .), a že se mu tento jeho postoj může stát východiskem pro „uvědomění si“ kladného postoje k bohu. Küng tedy nezačíná přímo řečí o bohu, postupuje „od známého k méně známému“, od více samozřejmého k méně samozřejmému.

Küng počítá s pocitem „absurdnosti“, marnosti. Připouští, že je možno pokládat vznik a zánik světů za bezcílový, „nesmyslný“. Náš svět i náš život tak mohou být jen epizodou studeného, neúčastného, nesmyslného kosmického pohybu.¹¹

⁸ Karola, J.: *Katolicismus a současný svět*. Praha, Svoboda 1982, s. 145.

⁹ Küng, H.: *Co znamená být křesťanem. 20 tezí ke stejnojmenné knize*. Křesťanská revue XLVI (1979), s. 1—6, 13—14, 111—115.

¹⁰ Tato a veškeré další blíže nespecifikované citace v tomto článku jsou převzaty z komentářů Küngových tezí v Křesťanské revui 1982 (viz poznámka 3).

¹¹ Jedním z možných východisek z pocitu „absurdnosti“ je např. „stříbrný svět“ Jiljšho

Přestože Kungovým cílem je ubezpečit čtenáře o „jistotě skutečnosti“, je mu východiskem možnost její totální problematizace. Tento zdánlivý paradox Kung brzy uvede na pravou míru: člověk kolísající ve víře v boha si už zde má uvědomit, že se svými pochybnostmi není sám. Má na pochybnosti právo, neboť dnešní doba je dobou pochybností — „což nelze pochybovat o všem, snad mimo matematiku, a to co můžeme pozorovat, vážit a měřit?“ Křesťané jsou jen jedněmi z mnoha, kdo trpí pochybnostmi a ztrátou jistot. „Nebojte se nejistoty“, uklidňuje Kung křesťany, neboť touha zbavit se pochyb, touha po jistotě může vést k bohu a k „potvrzení víry“.

Bůh se stane záchranou především pro samu „problematickou skutečnost“. Ta nemůže najít východisko sama v sobě; je třeba se „povznést“ nad skutečnost, najít její „počátek, zakotvení, směr a cíl“. Skutečnost se zdá být nepochybná ve své existenci. Avšak existence skutečnosti nestačí k objasnění skutečnosti; sama zakládá řadu otázek, které volají po odpovědi. Vždyť na bytí (opakuje Kung po některých svých filozofických a teologických předchůdcích) je nejpodivuhodnější právě samotná jeho existence (že vůbec něco existuje). Jaký je pak „smysl, cíl a význam“ skutečnosti, její existence?

Tak už při vymezení základního vztahu ke skutečnosti si Kung klade řadu otázek. Aby byl schopen později je řešit v náboženském duchu, staví nejprve na jejich kumulaci; v okamžiku, kdy před námi stojí mnoho proč, odkud a kam, nabídně jako „přijatelné a vhodné řešení“ *Stvořitele, Hybatele*, „smysl a cíl“ všeho — boha.

Mohli bychom ještě říci, že s Kungovou problematizací skutečnosti nelze souhlasit, že rozdíl mezi materialistickým a náboženským pojetím skutečnosti se neodráží až ve způsobu řešení určitých problémů, ale už v jejich chápání (někdy dokonce už v jejich „přijetí za problémy“). Znovu se tu ukazuje, že formulace určitého problému není jen záležitostí „položení otázky“. Je třeba brát v úvahu i kontext, z něhož problém vyplývá — stejně znějící otázky ještě neznamenají stejný přístup k řešení problematice. Řešení problému souvisí tedy vždy s jeho *pochopením*.¹² Na druhé straně nelze však — a právě v diskuzi s věřícími — odmítnat některé „jejich“ otázky jen s odkazem na to, že jsou v zásadě špatně položeny. Je třeba ukázat, v čem spočívá jejich chybnost, z jakých předpokladů vycházejí a jak je možné uchopit podstatu jimi dotčené problematiky tak, aby se jí mohla filozofie či věda odpovídajícím způsobem zabývat.

Jak si ale — ptá se Kung — máme zdůvodnit svůj kladný postoj, své

J a h n a, který nachází řešení v lidské solidaritě (ubozí lidé — velcí jen tím, jak statečně nesou svůj osud, svou pomíjivost). K u n g naopak hledá východisko právě v bohu, „přesahující vše pomíjivé“.

¹² Nemůžeme některé Kungovy otázky předem odmítnout jako „nepatřičné“, přestože v podobě, v jaké jsou kladeny, by z našeho světónázorového hlediska skutečně nepřicházely v úvahu. Jsou však „patřičné“ z hlediska reálného faktu — sporu dvou názorových koncepcí. Chceme-li totiž napadnout mylný předpoklad takové otázky, je třeba ji „přijmout“ — formulace stanovisek k podobným „otázkám“ ostatně (pokud jsme při jejich řešení úspěšní) upevňuje stabilitu vlastního postoje.

„ano“ ke skutečnosti jako takové? Jaký důvod pro svou existenci má sama skutečnost? Má-li náš postoj být smysluplný a nikoli nepodložený, musí být podmíněn stejným postojem ke „garantu“ problematické existence, k vyšší moci, v níž je prý skutečnost zakotvena.¹³

Ve druhé skupině tezí (*Ano či ne k Bohu*) se v podstatě opakuje schéma z části první: podobně jako ke skutečnosti vůbec, lze prý také k bohu říci zásadně „ano“ nebo „ne“. Küng se pak pokouší vyložit, co může moderního člověka (tj. člověka, který chce být na úrovni současné vědy a vědeckého světového názoru) vést k tomu, že „k Bohu řekne zásadně ano“. Küng opět uvážlivě připouští, že ne každý „rozumný“ člověk musí souhlasit s jeho argumentací; mohli bychom říci, že mu ponechává možnost „kvalitního nesouhlasu“. Jen se stále vrací k myšlence veškeré dosavadní teologie: že víra v boha obohacuje člověka způsobem, který sám (člověk) může plně docenit, teprve až uvěří. Problém boha mu tedy zůstává prvním, fundamentálním bodem veškeré teologie.¹⁴

V komentáři k úvodní tezi středního bloku vychází Küng ze specifické tendence lidského vědomí, projevující se odvěkou snahou člověka překročit sám sebe, ztotožnit se s něčím, co jej přesahuje (nejen „já jsem já“, ale také „já někam — k někomu — patřím“), dostat se „nad sebe“ — transcendovat. Transcendenci Küng rozumí vztah ke všemu, co přesahuje rámec člověka samého (národ, rasa, církev, lidstvo) — ale transcendence po „lineární cestě“, která nepotřebuje boha, je transcendencí nepravou; „pravá“ je pouze transcendence směrem k bohu. Člověk totiž veškerým svým usilováním mimo boha sleduje čistě „přízemní“, lineární cíle; pokrok vědy, zlepšení životních podmínek, úsilí o spravedlnost pro všechny — to vše je hodnotnou, potřebnou atp. součástí boje lidského individua za lepší společnost a tím za sebe sama. Küng k takovému úsilí zavazuje i každého křesťana (viz jeho úvahy o tom, „co znamená být křesťanem“), ale k pravé transcendenci to nestačí. Küng chápe stálou „nespokojenost“ člověka se sebou samým, se stávajícím světem; na konci úvah musí v souladu se svým pojetím pravé transcendence nabídnout možnost „nehledat cíl našeho bytí v nespravedlivém světě“, ale mimo něj. V té souvislosti klade rovněž „otázku po etice“: po normách, prioritách, měřítcích hodnot, přičemž — v rozporu s oficiálním stanoviskem katolické církve — připouští, že sice „modernímu sekularizačnímu procesu, sekularnosti světských pořádků a věd lze zcela přitakat i pro budoucnost“, že je však třeba „rozhodně odmítnout ideologii sekularismu: (...) nenáboženský světový ná-

¹³ Küng vychází z předpokladu, že kladný postoj ke skutečnosti jako celku formuje člověka k pozitivním postojům etickým, a z tohoto hlediska je ochoten připustit, že „ateisté a agnostici nemusejí být nihilisty, nýbrž mohou být humanisty a moralisty, vážně usilovat o humanitu a morálku. (...) Ze základní důvěry může i ateista vést vpravdě lidský, tedy humaní a morální život“.

¹⁴ V knize J. Figla *Atheismus als theologisches Problem* (Grünwald 1977) čteme o Küngovi poznámku v kapitole nadepsané *Die Gottes- und Atheismusthematik als Charakteristikum der Theologie des letzten Jahrzehnts*: „Pro mladou teologii je středem zájmu opět otázka boha (Gottesfrage), a to nejen v tzv. teologii mrtvého boha, ale v teologii vůbec. Poslední dobou se značně přihlíží k šíření ateismu.“ (V této souvislosti citována práce H. Künga *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970.)

zor, který spojuje světskost světa, jeho pořádků a věd se zásadní bezbožností“.

Ateismus podle Künga „stačí na to, aby věřícímu Boží existenci zproblematizoval, ale nestačí, aby mu Boží neexistenci učinil neproblematickou“. Je pochopitelné, že kritikou důkazů boží existence nedokazují ateisté neexistenci boha, ale manifestují své přesvědčení o jeho neexistenci a věřícím jejich přesvědčení o jeho existenci problematizují. Přestože Küng přiznal rezignaci soudobé katolické moderny na původní účel důkazu boží existence (jednoznačně a logicky správně prokázat pravdivost výroku o existenci boha), připomíná, že tyto „důkazy“ mohou mít v dnešní době ještě druhý cíl, jenž má význam téměř rovnocenný původnímu určení: mají sloužit jako úvod k dialogu o bohu. „Jako hotová odpověď jsou nedostatečné, ale jako otevření otázky je nelze odmítnout.“

„Neodbuďme důkazy Boha příliš lehce. Při všech legitimních filozofických námitkách jsou stálou výzvou k myšlení, která nesmí být zanedbána (K. Jaspers). Připouštíme: pokud chtějí důkazy Boha dokazovat, neříkají nic. Ale jako úvod k rozhovoru o Bohu říkají mnoho. Jako hotová odpověď jsou nedostatečné, ale jako otevření otázky je nelze odmítnout. Není pochyb: důkazový charakter důkazů Boha je dnes vyřízenou věcí. Ne však jejich obsah: a právě o tento nedokazatelný obsah důkazů Boha jde.“

„Správnou cestu“ pro teologická uvažování o boží existenci Küng vidí uprostřed mezi „autoritativním prohlášením boha“ dialektické teologie a opačně extrémním tvrzením teologie přirozené, že existence boha (a tím oprávněnost víry) je racionálně dokazatelná.

S odvoláním na celek skutečnosti Küng vysvětluje, čím vším by bůh mohl člověku být, kdyby připustil jeho existenci: „prazákladem vší skutečnosti“, její „praoporou“, „pracílem“, a konečně by byl „samo bytí vší skutečnosti“. Zvláště poslední označení je příznačné. Küng je rozvádí: „Kdyby Bůh existoval, pak by skutečnost, vznášející se mezi bytím a nebytím, už nebyla podezřelá z nicotnosti.“ Jsoucnost boha tedy nelze v pravém smyslu slova dokázat (vycházíme-li z významu, který tomuto výrazu dává logika a vědecká metodologie), je však možné přijmout jeho existenci jako hypotézu „zachraňující“ před smutkem, do něhož nás vrhá bez boha existující skutečnost, tj. skutečnost „podezřelá z nicotnosti“. Toto „podezření z nicotnosti“ se pak u Künga soustředí na významnou dílčí pasáž celku skutečnosti — na lidskou existenci: Jsme přesvědčeni o smysluplnosti svého bytí „přes všechno ohrožení osudem a smrtí“? Bytí tady bůh, naše přesvědčení by podle Künga dostalo „reálné kořeny“ a podobně jako u obecné skutečnosti i u nás samých by bůh byl „prvopočátkem našeho života“, ale také jeho „posledním smyslem“, všeobšáhlou nadějí a konečně („proti vší ohroženosti nebytím“) samým bytím lidského života. „Problematizace“ se zde týká boha pouze v tom smyslu, že člověk si problematizuje jeho existenci, pokud se mu však podaří přejít hranice tohoto „problematizování“, vyjeví se mu bůh už jako existence neproblematická, protože se jí netýkají ta různá omezení, jež profánní skutečnost činí problematickou (skutečnost a člověk není bůh, a tudíž nemůže být identifikován se svým počátkem, prasmyslem apod.).

„Nevěra nemůže ze své strany pozitivně vyloučit druhou alternativu“,

a proto „také ano k Bohu je možné“, prohlašuje Küng. Takové *ano* je nejen možné, je dokonce faktické — v tom smyslu, že existují stoupci různých náboženství, a tedy řada lidí přesvědčených o existenci boha, „přítakávajících“ k jeho existenci. Küng však termínem „možné“ nemyslí pouze existenci určité varianty skutečnosti, ale současně také její smysluplnost, oprávněnost, zdůvodnění. Ale skutečnost, že existují lidé věřící v boží existenci, nic neříká o tom, zda bůh skutečně existuje, ani o možnosti boží existence.

Na rovinu vztahu k existenci skutečnosti staví Küng i vztah k existenci boha — buď jde o „vztah důvěry“, nebo o „vztah nedůvěry“; žádná „neutralita“, „patová situace“ prý není možná. Pokud jde o skutečnost, má Küng pravdu, protože je opravdu nevyhnutelné volit — buď ji přijmeme (třeba s výhradami), nebo jednoznačně odmítneme. Nevyhraněný postoj k bohu je však nejen teoreticky možný, ale — podle empirických výzkumů a sociologických šetření poslední doby — také velmi častý. Pro mnohé věřící není bezpodmínečně nutné dořešit otázku postoje k bohu do důsledků — a řada těch, jež pravidelně dodržují kultovní rituály své církve, není jednoznačně přesvědčena o existenci toho, jenž má být tvůrcem a smyslem jejich života.

„Důkaz Boha má stejně málo logické přesvědčivosti jako láska. Není však iracionální. Existuje reflexe o Boží skutečnosti. Víru v Boha lze obhájit před racionální kritikou“, říká Küng v jednom odstavci, aby hned v následujícím přiznal: „Vůči nedůvěře není víra v Boha nikdy nenapadnutelná racionálními argumenty či zajištěna proti krizím.“

Dalším důležitým bodem Küngovy argumentace je samotný pojem „Bůh“: Slovo „bůh“ je prý nepostradatelné, je nevhodnějším náboženským označením „prazákladu“ všeho existujícího. Ústřední pojem teistické koncepce zůstává pevným a neměnným bodem, pilířem uprostřed všech přerodů současné teologie. „Boha se nemůžeme vzdát“, zastává Küng pochopitelný názor teologa, jenž nemůže připustit ztrátu „boha“, pokud chce zachovat smysl svého vlastního bytí.

Ateisté tvrdí, že pojmu „bůh“ neodpovídá ve skutečnosti žádný denotát (neodráží žádnou reálnou existující skutečnost). Pro věřícího je však právě „obsah“ pojmu „bůh“ velmi důležitý — tak důležitý, že daleko častěji se ptá, jaký je bůh, než zda existuje.

Problém boha je podle Künga „základní otázkou dějin filozofie“, i když prý „bůh“ ve filozofickém pojetí „vposledu zůstává abstraktní a neurčitý“, patrně proto, že není bohem „prožitým“.¹⁵ Je pravda, že formování filozofického směru s sebou přináší i nutnost zaujmout stanovisko k pro-

¹⁵ Je to však odpověď na otázku po „skutečnosti boha“? „Bůh“ v životě věřících je jistě něčím „prožitým“, věřící o bohu nejen „vědí“, mají k němu i citový vztah. Říká to však něco o samotné existenci boha? Zdůrazňuje-li Küng přitom, že všechna náboženství vycházejí z „věčných otázek člověka“ a všechna chtějí být krom výkladu světa i „praktickou cestou z bída a utrpení existence ke spáse“, pak potvrzuje své ekumenické smýšlení ke všem monoteistickým náboženským směrům, jejichž shodné rysy (a současně „přednosti“) vidí především v propagaci stejných etických norem (tzv. zlaté pravidlo morálky apod.) i v tom, že „jsou k Bohu puzeni týmiž velkými posledními otázkami a nadějemi“ (tj. hledají světónázorové východisko ve víře).

blému existence nadpřirozena (boha); problém existence boha je však pouze jedním z aspektů tzv. základní filozofické otázky. Dějiny filozofie nejsou dějinami teologického myšlení — filozofie se neptá v prvé řadě na boha, nýbrž na skutečnost; až při interpretaci skutečnosti se k této otázce vyjadřuje.

Ve třetím „stupni“ své argumentace, v oddíle nazvaném *Ano či ne k biblickému Bohu*, pokládá Küng právo na „rozumnou“ víru již za prokázané a zabývá se rozbořem pojetí boha v textu bible, přičemž středem jeho zájmu je otázka, zda „bůh víry“ (jehož jsme „samí poznali“) je totožný s „bohem bible“.

Jedna z jeho tezí (sedmnáctá) je věnována bohu-stvořiteli. „Poslední odkud“, o němž se tu mluví, je pochopeno jako otázka po původu, po stvořiteli („původci skutečnosti“). Svět (vesmír) se totiž uvažuje s největší pravděpodobností jako konečný v prostoru a čase. Otázka prostorové konečnosti tu však ani zdaleka nehraje tak významnou úlohu jako konečnost časová: „ani nekonečné universum by nemohlo nikterak ohrozit a omezit nekonečného Boha“.¹⁶ Časová konečnost je však důležitá pro možnost otázky *odkud*. U skutečnosti s nekonečným trváním se můžeme ptát *proč* (ve smyslu teleologickém), s jakým smyslem, nikoli však *odkud* (od koho, od jakého stvořitele). Odpověď na otázku *odkud* je mimo kompetenci přírodovědy, ostatně jako i otázka časové konečnosti či nekonečnosti světa. Nejzazší hranicí soudobé přírodní vědy je „Big Bang“ (Velký třesk); co bylo „před Velkým třeskem a před vodíkem“, může být (to by zřejmě Küng připustil) časem zodpovězeno (hypoteticky) i vědou, nepůjde však o nic jiného, než o posunutí hranice vědecké odpovědi. Základní otázka *odkud* zůstává.

Küng usiluje o to, aby víra v božského stvořitele vesmíru nebyla snadno napadnutelná. V tomto ohledu navazuje na dosavadní tradici modernistických výkladů bible: biblická zpráva o stvoření není „přírodovědnou informací o vzniku“, nýbrž „svědectvím víry o tom, odkud je vposledu universum“.¹⁷

Idealistická filozofie ve svých dosavadních dějinách vypracovala jisté koncepce boha — v podstatě je rozdělujeme na teistické, deistické a pan-teistické. Küng ukazuje, že teologie sice se zájmem sleduje výsledky filozofických úvah na toto téma, že však rozhodně nezůstává u „boha filozofů“. Ze všech jeho připomínek, dodatků a komentářů k filozofickému vidění boha je zřejmé, že teologie — jako ostatně celé náboženství — potřebuje mít k dispozici představu boha v zásadě v tradiční teistické podobě.¹⁸

¹⁶ Küng rád připomíná, jaký jen „prášek“ je naše Země ve srovnání s celkem Mléčné dráhy (v níž je asi 1000 miliard takových hvězd, jakou je naše Slunce) a jakým je celá Mléčná dráha zase práškem proti kupám galaxií...

¹⁷ Smysl všech biblických zpráv o stvoření lze prý spatřovat jen ve vyjádření víry někdejších věřících, že „na počátku světa je Bůh“, bůh sám o sobě (svět je „zavazán“ jedinému bohu, tomu tvůrci, který nemá žádného konkurenta); bůh je (jediným) „tvůrcím základem všech základů“.

¹⁸ Bůh pro ni nemůže být např. jen pojmenováním pro nějaký neosobní, abstraktní „prazáklad skutečnosti“, jakým se hned na začátku všeho filozofování u starých Řeků

Další teze je výrazem toho, že teolog pocítuje povinnost říci o bohu něco konkrétního, určitého (přes všechnu proklamovanou nemožnost jeho vědeckého poznání). Bůh se zde představuje jako v zásadě milující, chápací, pomáhající, odpouštějící, . . . („vůči lidem přátelský“). Küng však nechce z víry a náboženství učinit jen idylický obrázek o hodném a nenáročném bohu-otci lidstva. Bůh prý není „bez nepřijemných rysů“, tj. bez „nepohodlných požadavků“. Bůh má nároky na člověka (i když patrně odpouští těm, kteří je nemíní respektovat). Dále je řeč o „bohu-otci“ a „synu božím“. Předznamenává to poznámka o „mužské teologii“. Co má znamenat spojení „bůh-otec“? Bůh není „mužská bytost“ (mužského pohlaví), bůh sám o sobě má se, jak tomu lze rozumět, vymykat takovým označením. Výraz „otec“ má naznačit jen povahu vztahu boží bytosti k lidem, přičemž se nemá vyloučit, že by mu byly vlastní ty rysy, které se objevují obvykle v charakteristice matky, mateřského vztahu k dítětem. Výrazu otec se dává přednost proto, že „znamená moc a současně blízkost“.

Další komentáře jsou věnovány Ježíši Kristu a mohly by být z hlediska tradiční křesťanské věrouky označeny za „skandální“. Jde v zásadě o to, že se v nich popírá božský charakter Ježíšův a že se tato ústřední postava křesťanství zbavuje „nadpřirozenosti“ a zázračnosti. „Syn Boží“ neznamená „Bůh-Syn“. Synovství je redukováno na vyvolení, zmocnění; Ježíš je člověk se zvláštním posláním. Je „ukazovatelem pravého Boha“ — ukazuje ho svým životem, svými kázáními. Jde v podstatě o zásadní odmítnutí trojičního dogmatu — Küngova interpretace tzv. boží Trojice je patrně dosti blízká unitarismu. Svým postojem se ocitá na hranicích možných ústupků náboženství (aby se mohlo jednat ještě o náboženství, už nemůže „ustoupit“ dále — je ještě myslitelné náboženství bez nadpřirozena?). Moderní náboženství nemůže ustoupit od pojetí boha jako individuální bytosti (nemůže se, jak říká také Küng, změnit ve slepý „osud“, „prozřetelnost“, „prapodstatu“) vztahující se a vztahované ke světu, aby se člověk mohl k němu obracet, komunikovat s ním — proto také panteismu nemůže být považován za náboženství v pravém slova smyslu.

Závěrečná teze pokračuje v novém výkladu klasického trojičního dogmatu — říká nám, jak máme rozumět „Duchu svatému“: nejde už o „třetí osobu božího charakteru“ (tj. o osobu rozlišitelnou od dalších dvou božích osob), nýbrž o „onu neviditelnou Boží sílu a moc“, která působí v dějinách. S odvoláním na Nový zákon autor píše, že tu nejde o „magickou substanci, mysteriózně nadpřirozené fluidum dynamické povahy ani o animistickou kouzelnou bytost“ (nejde o „nic třetího“), ale o vyjádření myšlenky, že „Bůh je lidem a světu blízko“, a to jako „život vytvářející a orientující moc a síla“.

Modernizační tendence nejsou rozhodujícím důvodem přežívání nábo-

stala třeba voda nebo vzduch či látka atp. Nevyhovuje ani (přece jen „ideálnější“) „zákon“, „tvar“, „nutnost“ — tedy činitelé, kteří kdysi začali „oživovat“ a rozhýbávat zmíněné pasivní vesmírné spoluhrače. Bůh musí být pro věřícího lidským partnerem, ne anonymní pomocí, nýbrž stálým správcem světa a člověka, které kdysi vytvořil a s nimiž má i jisté úmysly, záměry, plány.

ženství v současné moderní společnosti, Küngova argumentace je však dokladem toho, že tyto tendence jsou jedním z významných činitelů, jež na tento proces působí. Je proto důležité studovat tyto pokusy především v souvislosti s proměnami náboženské mentality věřících.

HANS KÜNG AND HIS QUESTION "DOES GOD EXIST?"

This article comments Küng's attempt to prove the possibility of „rational“ belief in existence of God (which still plays a crucial role in modern theology). Küng's argumentation for the existence of God illustrated his ecumenism and his effort to resume a dialogue between contemporary philosophy and theology. But his „ways“ to God, his using the concept of God and, above all, his conception of Jesus Christ (he denied his „deity“) and of the Trinity is much different from the official standpoint of the Roman Catholic Church. His position is closed to the opinion of Protestantism. That is why Küng can be designated as a „catholic revisionist“.