

py, budeme také nuceni pochopit nemožnost vyvázat se z povinnosti tributů, které naše zařazení do Evropy přineslo.

BŘETISLAV HORYNA

Mezi teologií a religionistikou

Současná záplava knih a brožur slibujících čtenáři, že ho přivedou k lepšímu pochopení křesťanství (křesťanského myšlení, bible, Nového zákona, toho či onoho evangelia apod.), by neměla odsunout stranou naší pozornosti práci Otakara A. Fundy *Křesťanství - jev lidských dějin a kultury. Dílčí informace v religionistickém pohledu*, vydanou jako skripta katedry filozofie a religionistiky husitské teologické fakulty Karlovy univerzity (Praha 1992, 62 stran formátu A4). Autor patří k našim předním religionistům, teologům a historikům filozofie (připomínám alespoň jeho spis Thomas Garrigue Masaryk. Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken; Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1978).

Fundova skripta jsou pozoruhodná už tím, jak se v nich autorovi hezky, stručně a přitom plasticky podařilo ukázat (se smyslem pro otázky, které mohou čtenáře při četbě napadat) uzlové body procesu formování raného křesťanství a zároveň upozornit na některé badatelské problémy s ním spojené. Z tohoto hlediska spočívá jádro Fundovy práce v její II. části (s. 9-49), rozdělené na kapitoly Židovské předpoklady vzniku křesťanství, Kdo byl Ježíš z Nazareta a oč mu šlo, Vznik křesťanské víry pod vlivem helénismu, Pavel z Tarsu. Na tuto II. část Funda vynalézavě navazuje kapitolami Proč jsou církve rozdělené? a Ortodoxie, pietismus a liberalismus nejen jako historické útvary, představující III. část skript (s. 49-59). Téma rozdělení církve (vznik hlavních proudů v křesťanství) bere Funda jako příležitost vyložit především teologickou problematiku „milosti a zákona“, „charismatu a instituce“, „pravdy a jednoty“, „utrpení a triumfu“, „myšlení dějinného a myšlení existenciálního“, a tím zároveň doložit, že „Nový zákon je předjímkou budoucího rozdělení křesťanstva“.

Funda chce své informace o křesťanství podat čtenáři skript v „religionistickém pohledu“. V této poznámce si proto všímám těch míst ve Fundově práci, jež se dotýkají otázek spjatých s problematikou religionistického bádání samého (jeho metod, přístupu k náboženské látce). Setkáváme se s nimi zejména v I. části skript (Potřeba a nemožnost nezaujaté informace, Nábo-

ženství je lidský jev, Jedinečnost křesťanství) a pak v jejich závěru (IV. Výzva a odkaz křesťanství).

Religionistika se vymezuje jako věda, a proto její přístup k náboženství by měl být vědecký. Funda vědeckost (religionistiky) nespojuje s "pozitivistickou nazaujatostí" (tu považuje za nedosažitelnou, přinejmenším v disciplínách zabývajících se „tématy lidských dějin“), nýbrž s přiměřeností, tj. s úsilím (religionisty) „být co nejvíce práv tématu, upozadit sám sebe a uprostranit tématu, artikulovat téma tak, jak téma samo sobě rozumí“ (s. 3). Požadavek přiměřenosti zavazuje religionistu k tomu, aby „nesměšoval rovinu vyznání s rovinou konstatování“. (Například „výpověď 'Ježíš je Kristus' je výpovědí z roviny vyznání, kdežto výpověď, že po Ježíšově ukřižování vznikla skupinka lidí, kteří začali vyznávat, že Ježíš je Kristus, je z roviny konstatování“.) K základním zásadám pak podle Fundy ještě patří, že religionista „nemůže své dotazování i výsledky svého zjišťování situovat v souřadnicích věroučných či konfesionálních, nýbrž obecně lidských, obecně filozofických“ (s.3). Proto prý také neřeší otázku, zda je např. výpověď „Ježíš je Kristus“ pravdivá.

Domnívám se, že se nám tu splétá hned několik problémů. Především mám za to, že požadavek přiměřenosti je třeba zřetelně interpretovat v souvislosti s rozdílem mezi předmětem religionistiky (náboženstvím, křesťanstvím atp.) a religionistikou samou, a tudíž i s rozdílem mezi řečí-výpověďmi víry (náboženství) a řečí-výpověďmi religionistiky. Výrazy „výpověď v rovině vyznání“ a „výpověď v rovině konstatování“ mají smysl jen jako religionistické termíny spjaté s pokusem rozlišovat dva typy (druhy) náboženských výpovědí: jedny se týkají náboženských (nadpřirozených) objektů (jevů, událostí atp.), ať už bezprostředně, nebo prostřednictvím svých presupozic, druhé všeho „ostatního“ (viz Fundův příklad). (Náboženské výpovědi-vyznání mají fakticky povahu metafyzických vět.) Je samozřejmé, že výpovědi religionistiky se tímto způsobem dělit nedají; v její řeči žádné výpovědi-vyznání nemají místo (jde o vědu). Religionista bude ovšem ve své řeči často muset náboženské výpovědi („vyznání“ i „konstatování“) citovat nebo parafrazovat.

Tím se s Fundou dostáváme k další otázce - k pravdivostní hodnotě náboženských výpovědí-vyznání. Má (může) se religionista touto věcí vůbec zabývat? Soudím, že to závisí na tom, zda chceme do religionistiky zahrnout i filozofii náboženství, tj. filozofickou analýzu náboženských představ a náboženství vůbec. Je nepochybné, že např. otázka „boží existence“ je vposledu („vposledu“ je jedna z Fundových oblíbených jazykových zvláštností, vedle „zázračivosti“, „průvodiče“ aj.) problém nikoli vědecký, nýbrž filozofický. Podle Fundy religionista otázku pravdivostní hodnoty náboženských výpovědí-vyznání neřeší; v tom Funda zastává názor tzv. deskriptivní religionistiky (čímž se tu ovšem dostává na pozici „pozitivistické nezaaujatosti“). Domnívám se, že tento problém není třeba přeceňovat: v každém případě zde je - ať už v rámci religionistiky, nebo vedle ní - filozofie náboženství, která se

(většinou) hodnocení - ani pravdivostního - náboženských výpovědí nevzdává. (Ovšem ani pravdivostní hodnota mnohých náboženských výpovědí-konstatování, popřípadě výpovědí tvářících se jako konstatování, jak se s nimi setkáváme např. v bibli, není dnes vědeckými metodami zjištělná.) - Spolu s Fundou tu nechávám stranou religionistické hodnocení výpovědí-vyznání typu „Věřím, že...“ (jež jsou ovšem pravdivé tehdy, když mluví skutečně věří, že...) a výpovědí-vyznání, jež mají formu, resp. funkci norem.

Jeden obecnější problém nám tu však v každém případě zůstává: Podle Fundy religionista nezkoumá, zda je nebo není pravda, že např. Ježíš je Kristus, že vstal z mrtvých tři dny po svém ukřižování, že první křesťané byli k víře „podmaněni Bohem“ (že nešlo o jejich „fikci“), atp. Zároveň nám však ve svých skriptech sděluje, že některé náboženské výpovědi nesmíme brát doslova, nýbrž jako formu vyjádření nějakého jiného myšlenkového obsahu: Například v evangelijním vyprávění, že Ježíš chodil po moři, nejde prý o vylíčení jednoho Ježíšova zázraku, ale o vyznání, že „Ježíš je pánem nad mocnostmi zla“ (symbolizovaného zde mořem). Jestliže však religionista nemůže hodnotit (potvrzovat ani popírat) pravdivost sdělení, že Ježíš je Kristus, že vstal z mrtvých atp., co mu dovoluje popírat pravdivost výpovědi „Ježíš chodil po moři“ - což fakticky dělá tím, že ji bere jako vyjádření myšlenky, že Ježíš je vítězem nad zlem? Jestliže připustíme, že mohl existovat Ježíš jako bytost, která vstala z mrtvých, proč bychom měli popírat, že tato bytost mohla chodit po vodě? (Odkazy na mýtus zde nic nepořídíme, protože do světa mýtů nás přivádí jak představa zmrtvýchvstalého Ježíše, tak představa Ježíše chodícího po moři.)

V této souvislosti si znovu připomeňme dvě Fundovy metodologické zásady: (1) traktovat křesťanství (jeho věrouku) tak, jak samo sobě rozumí, tj. „ne jako fikci, nýbrž jako víře“ (s. 40) a (2) své dotazování i výsledky svého zjištění situovat nikoli v souřadnicích věroučných, nýbrž obecně lidských, obecně filozofických. Domnívám se, že tento protimluv jen svým způsobem odráží skutečnost, na niž nás upozornila právě zmíněná otázka o religionistově účasti na procesu demytologizace náboženské (v našem případě křesťanské) věrouky: že totiž religionistický zájem o křesťanskou věrouku má fakticky dvě roviny, nebo lépe dva stupně. (Fundově „situovat v souřadnicích ...“ rozumím ve smyslu „uchopit a vyjádřit“.)

Radu informací o křesťanství Funda ve svých skriptech situuje v souřadnicích věroučných či konfesních. Odkazují např. na pasáže o jednotlivých titulech, jež křesťané přisuzovali Ježíši (s. 36 an.), na výroky jako „Tato milost znamená odpuštění hříchů, které prvokřesťanská víra spojila s Ježíšovou popravou na kříži“ (s. 8). To svědčí o tom, že religionista se ve své řeči o náboženství souřadnicím věroučným či konfesním nemůže vyhnout: musí přece na prvním místě uchopit a vyjádřit náboženský význam dané věrouky (jejích výpovědí). Máme-li „číst báseň jako báseň a mýtus jako mýtus“ (s. 3), pak musíme i náboženskou výpověď číst jako náboženskou výpověď. Poro-

zumět větě „Ježíš je Kristus“ znamená - jak sám Funda hezky dokládá - poznat (pochopit), co se jí míní v dané věrouce (náboženském myšlení). - Náš problém můžeme formulovat také takto: Jaké má vůbec religionista - zvláště pokud jde o křesťanství, tj. živé náboženství, mající svou teologii - kompetence: může se nějak podílet na výkladu křesťanské věrouky? Po zkušenostech s Fundovými skripty se mi především zdá, že religionista musí vycházet ze zásady, že obsah křesťanské věrouky (význam jejích jednotlivých výpovědí) je záležitostí křesťanství samého, že křesťané sami jsou povoláni rozhodovat, co ta či ona výpověď jejich víry znamená, jaký je její smysl, do jakého celku patří atp. (že tedy religionista musí křesťanskou věrouku, tj. jednotlivé její výpovědi spolu s jejich teologickou interpretací, vzít prostě na vědomí). To vůbec neznamená, že religionista je proto pouze pasivním registrátorem toho, co udělali jiní. (Už sama pasivní registrace by byla pracným úkolem vzhledem k množství minulých i současných vykladačů - spolutvůrců křesťanské nauky.) Jeho aktivita souvisí s jeho vědeckostí. Co to znamená, Funda ukazuje na několika místech svých skript: v religionistické výpovědi o křesťanské věrouce (už v rámci jejího „prvního stupně“) jsou obsaženy poznatky, které religionista získal na základě svého vlastního (speciálního, vědeckého) dotazování dané věrouky, dotazování, jež mu umožňuje nejen adekvátně vyjádřit myšlenkový obsah náboženských výpovědí, ale poznávat i jejich obecné a zvláštní předpoklady a také důsledky, popřípadě i „odhalovat“ jejich nejasnosti, nedůslednosti, rozpory. (Religionista „nutí“ teologa, aby mu řekl, co přesně míní, když ve své řeči např. představuje Boha jako „hlubinu bytí“ - proč ho představuje právě takto, dáváje takovému představení přednost před jiným mluvením o Bohu.) Religionista popisuje a vykládá věrouku (jako jeden z konstitutivních prvků náboženství) v její současné podobě i v jejích historických proměnách a vývojových tendencích. (Teologie mu při tom - se svým dějepisem, se svou sebereflexí - může jistě v ledačem pomoci, i když při tom zůstává součástí předmětu jeho bádání.)

Výraz „dotazování“ přebírám od Fundy, který ve svých skriptech (s. 4) uvádí, že jeho „informace o křesťanství z religionistického pohledu se snaží o průsečík religionistiky deskriptivní s religionistikou dialogickou, kde určitý náboženský fenomén je dotazován na své vlastní sebepochopení“. (Předpokládám, že výraz „kde“ se v této větě vztahuje nikoli na „průsečík“, ale na „dialogickou religionistiku“.) Pokud jde o samo toto rozdělení religionistiky: Zdá se mi, že označení „dialogická religionistika“ na jedné straně slibuje více, než se v ní skutečně nabízí, a že na druhé straně vyvolává dojem, že deskriptivní religionistika se bez „dialogu“ s předmětem svého zkoumání může obejít. Řekl bych, že ani (adekvátní) deskripce se neobejde bez občasného dotazování, že každá věda musí klást svému předmětu otázky a nutit jej, aby jí na ně odpovídal.

Na druhý stupeň religionistické interpretace křesťanské zvěsti se ve Fundových skriptech dostáváme s výsledky Fundovy snahy uchopit předmět

svého výkladu v "rovině obecně lidské a obecně filozofické". Oč tu fakticky jde? Podle Fundy to předpokládá traktovat látku tak, aby se mohlo odpovědět např. na otázku „v čem spočívá výzva a odkaz křesťanství naší sekulární kultuře, naší moderní a postmoderní době, prostě člověku dnes“, resp. „jaké pochopení světa, života a člověka křesťanství v sobě nese, předkládá člověku?“ Svou odpověď na tuto otázku naznačuje Funda celým svým textem, ve shrnující, ucelené podobě ji pak podává v závěrečné kapitole Výzva a odkaz křesťanství (s. 60-62). Ve zkratce zní asi takto: Všechny výpovědi křesťanství (jeho dogmata, schemata atd.) ukazují, že nakonec v nich jde o „chápání světa, života a člověka v rozměru vděčnosti, milosrdenství a naděje“. Komentář k této tezi představují zejména odstavce věnované výkladu kategorií, na nichž je tato odpověď postavena - vděčnost, milosrdenství, naděje.

Řeknu hned, že tento závěr Fundova výkladu křesťanství mě ujišťuje o oprávněnosti pocitu (který ve mně vyvolala již Fundova úvodní úvaha o náboženství vůbec), že totiž spolu s Fundou-religionistou se na napsání skript podílel Funda-teolog a kazatel (snažící se čtenáře přesvědčit, že křesťanství má stále lidem co povědět). Funda sám se ostatně nijak netají s tím, že se ve svých skriptech nechal inspirovat jednou z novodobých teologických interpretací křesťanství - „proudem protestantské teologie spojeným se jmény Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Ebeling, Braun“, který „nastolil téma nenáboženské interpretace křesťanské víry“ (s. 60). V úvodní poznámce Upřesnění názvu a záměru čteme, že se ve skriptech „odrazil jeho posun z roviny teologické do roviny religionistické“, přičemž prý tento pohyb „nebyl přeryvem, neboť teologická rovina, na níž se od 60. do 80. let pohyboval, byla rovina nenáboženské, antropologické interpretace křesťanské víry..., nikoli rovinou ontologických, substančních, metafyzicko-supranaturálně situovaných věroučných výpovědí a dogmat“.

Touto interpretací křesťanské zvěsti je poznamenán i Fundův komentář ke kategoriím vděčnost, milosrdenství a naděje. Např. křesťanská výzva k vděčnosti Fundovi znamená „vnímat svět, hmotu, zdroje energie, fakt života, zvířata... vděčně“. Zjevnou tautologii odstraňuje dodatkem, že náš poměr ke světu (atd.) pak „nebude kořistnický, lhotejný, svévolný, nýbrž právě opačný“ (s. 61). Etická kategorie „vděčnost“ je ovšem termín pro tříčlenný vztah: býváme vděční někomu za něco. Jestliže Fundovi dobře rozumím (ne vždy se osvobodí od běžné mlhavosti teologické řeči), pak máme být vděční životu za život, zvířatům za zvířata (asi za to, že jsou) atp. S takovým pojetím vděčnosti v podstatě souhlasím (s tím ovšem, že za život se snažím být vděčný i některým lidem), neshledávám na něm však nic specificky křesťanského (a náboženského) - čímž ovšem nechci na druhé straně popírat, že se křesťanství svým způsobem podílelo na pěstování i takového chápání vděčnosti.

Zkrátka řečeno: Mám za to, že Fundův posun z roviny teologické do roviny religionistické není v jeho skriptech důsledný a přesvědčivý. (Nevy-

týkal bych mu to, kdyby sám tento posun neavizoval.) Ať už jde o jednotlivé výpovědi křesťanské věrouky nebo o tuto „věrouku vůbec“, tj. o její pojetí světa, života a člověka, religionista by neměl hledět jen k jednomu teologickému proudu a jím se nechat svádět ke „svým nálezům“. - Tendence k redukci obsahu křesťanské věrouky má ve Fundových skriptech své kořeny už v autorově snaze vyložit, co může křesťanství znamenat pro sekularizovaného člověka naší doby. Především jde myslím o to, co je podstatné pro pojetí světa, života a člověka, s nímž se křesťanství obrací ke všem lidem - s výzvou, aby se mu pokusili porozumět a přijmout je za své. Při takovém „přiměřenějším“ pojetí otázky nelze přehlédnout, že (při vši své vnitřní diferencovanosti) křesťanský světový a životní názor zůstává (alespoň ve většině svých konkrétních podob) názorem náboženským - a že jej tudíž nemůžeme traktovat bez zřetele i k jeho ontologické, substanční, meta-fyzicko-supranaturální rovině.

Na tomto stupni religionistického uchopení křesťanské věrouky se objevuje např. otázka, co pro křesťanský obraz světa, života a člověka znamená skutečnost, že se v křesťanské teorii setkáváme hned s několika odpověďmi na „dilema novodobé teologie: Ježíš nebo Kristus“ (Ratzinger).

Fundova „nenáboženská“ interpretace křesťanské věrouky (její výzvy a odkazu) naznačuje ještě něco: že totiž ani „druhý stupeň“ religionistického uchopení látky není poslední, že na něj navazuje stupeň, v němž jde o interpretaci už v pravém slova smyslu obecně lidskou a obecně filozofickou (a také v pravém slova smyslu vědeckou). (Z hlediska tohoto třetího stupně se první dva jeví vlastně jen jako fáze stupně jednoho, stále se týkajícího především náboženského obsahu a významu křesťanské věrouky.) Na tento stupeň se v religionistice dostáváme, když se začínáme vskutku ptát na obecně lidské (sociální, kulturní, psychologické) a obecně filozofické (noetické, axiologické, etické) okolnosti vzniku (a transformací) náboženství, jeho představ, výpovědí, stanovisek atd. V rámci takto pojatého úkolu se pak můžeme dostat i k nenáboženské interpretaci náboženského učení, tj. k jeho důslednému uchopení jako „jevu lidských dějin a kultury“. Také tyto pokusy o výklad náboženství (a jeho učení-teorie) dopadají, jak dokládá literatura, velmi různě. Mluvit o této věci ovšem znamená dostat se opět i na půdu filozofie.

JIŘÍ GABRIEL