

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Z. R. Nešpor – Náboženství a ateismus v české společnosti

H. Schnädelbach – Zbožný ateista

A. Kenny – Vědění, přesvědčení a víra

A. Dragula – O nejistotě a osamělosti ateismu

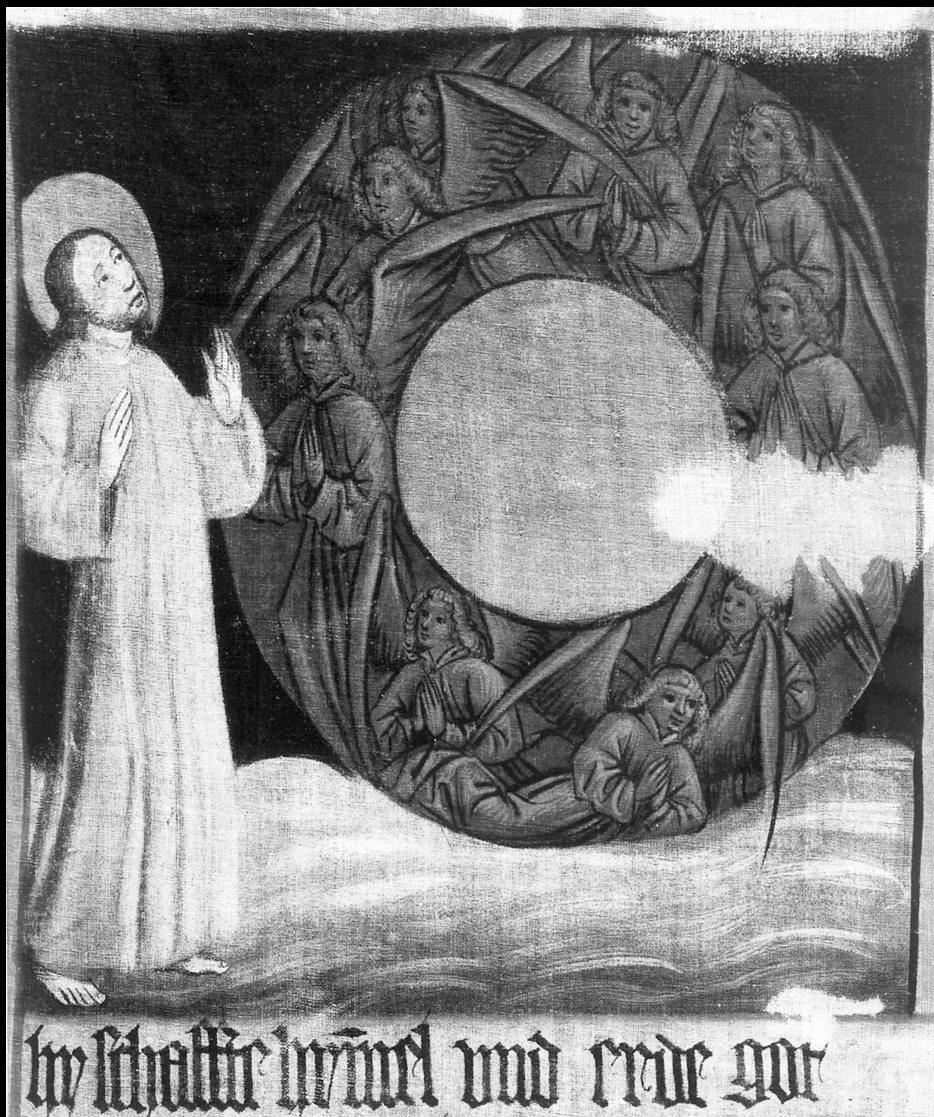
R. Spaemann – Nesmrtelná zvěst

K. Müller – Myslet Boží existenci

ateismus



1/12



Er schaltet in ihm und erde got

Obsah

Editorial / 3

Zdeněk R. Nešpor

Náboženství a ateismus v současné české společnosti ve světle statistických a sociologických výzkumů / 7

František Burda

Nové paradigma společnosti „Bůh je mrtev“ / 23

Herbert Schnädelbach

Zbožný ateista / 35

Existuje Bůh?

Rozhovor Josefa kardinála Ratzingera s Paolem Floresem d'Arcais / 43

Anthony Kenny

Vědění, přesvědčení a víra / 51

Andrzej Dragula

Pravděpodobnost Boha. O nejistotě a osamělosti ateismu / 67

Robert Spaemann

Nesmrtelná zvěst / 75

Klaus Müller

Myslet Boží existenci / 89

Heinrich Watzka SJ

Věřtí ten, kdo věří v Boha, že Bůh existuje?

Jazykově-filozofická úvaha o skloubenosti presupozice existence a ontologie v klasických důkazech Boží existence / 107

Legenda k obrazovému doprovodu / 121

Recenze a anotace / 125

English summary / 137

Editorial

Vážení čtenáři,

v tomto prvním čísle roku 2012 se chceme zabývat otázkou ateismu. O tom, že je to téma nejen zásadní, ale i aktuální, nás koneckonců přesvědčuje i úvodní studie sociologa Zdeňka R. Nešpora, zabývající se otázkou interpretace dat o religiozitě našeho národa, vyplývajících ze sčítání obyvatel v České republice v loňském roce. Jde však o víc než jen o statistiku. Myslím, že se v úvahách o ateismu dostáváme ke klíčovému bodu, okolo kterého krouží silokřivky smysluplnosti existence i naší revue, věnující se teologii, duchovnímu životu a kultuře. Vždyť žádné téma neobsahuje tak velký paradox jako právě toto. Čtenáři by se mohlo zdát, že se jedná o spor mezi Bohem a člověkem – ale jakým? Statistikové, sociologové, filozofové mluví o teismu a ateismu. Do jisté míry si vypomáhají už samotnou koncovkou -ismus, která odrazuje zjednodušující ideologii. Mluví se o dvojici věřící × nevěřící, ale jak z řady článků vyplývá, v obou případech se nakonec stejně jedná o určitou víru a věřící. Pojednává o tom ostatně i stať agnostika Kennyho, který jen potvrzuje výsledek televizní debaty římskokatolického westminsterského arcibiskupa W. Nicholse s „papežem ateismu“ R. Dawkinsem. Jestliže zde byl za prvního ateistu označen Sokrates, učitel Platóna a Aristotela, pak můžeme jen znovu vyslovit údiv nad tímto paradoxem, neboť zmínění antičtí filozofové předkládají pro budoucí generace racionální důvody existence Toho, který Je.

Biblická zpráva o stvoření v Genezi je pravou demytologizací orientálních kosmogonií, která se tehdejšímu čtenáři mohla z pochopitelných důvodů zdát téměř ateistickou. Stejně tak je tomu s výpovědí v Exodu o Tom, který Je – dané téma se v existenciálním rozměru lidského bytí může právem jevit jako hamletovský výrok: „Být, či nebýt?“ Moderní ateismus však přichází na svět s Francouzskou revolucí na konci 18. století. Na první pohled se francouzští encyklopedisté snaží odůvodnit své popírání Boha požadavkem rozumu, ale poctivý čtenář teoreticky militantního ateisty Voltaira, von Holbacha a dalších musí konstatovat, že je to spíše víra v neexistenci Boha, která je sice až sarkasticky bojovná, nicméně protivníka – správně musíme říci: věřícího v Boží existenci – postihuje spíše výsměchem, než že by překypovala argumenty. Pozdější 19. století navazuje na kritiku teismu, a to především z pozice rozvoje přírodních věd, který konfrontuje se zmíněnými kosmogonickými představami biblické výpovědi, která se pochopitelně opírá o předvědecký obraz světa a člověka. Na ně pak naváže Karl Marx, který bude svůj odmítavý postoj vůči náboženství – tedy vůči víře v Boha – opírat o svobodu

člověka, jenž je zotročován a vykořisťován těmi, kteří v Bohu vidí nejvyšší potvrzení své legitimacy. Ateismus ve druhé polovině 20. století vidí ve víře v Boha zábranu lidské volnosti. Bůh se stává překážkou tomu, aby člověk a společnost mohli postavit svůj život na konzumu a hédonismu. S těmito základními polohami víry v neexistenci Boha se budete setkávat při četbě textů tohoto *Salve*, mezi nimiž najdete i úvahy současného papeže, ale také pojednání ze strany těch, kteří se za věřící nepovažují. Poctivě však přiznávají, že jediným rezultátem odmítání víry v Boha je skepse, tedy přesvědčení o nepoznatelnosti pravdy. Víme však, že tento postoj se stává v oblasti teorie i etické praxe jakýmsi zvednutím stavidel nihilismu a cynismu, jejichž konce mohl dohlédnout člověk 20. století v zemích, které usilovaly o nastolení diktatury militantního ateismu jakožto cesty osvobození člověka a vybudování šťastné společnosti.

Poctivý agnostik však musí uznat již v duchu zmíněných antických filozofů, že tvrzení o nepoznatelnosti pravdy, jakož i tvrzení o pravdivosti skepse, je bludný kruh, z něhož není žádné východisko. Křesťanství od svých antických počátků však navazuje na teodiceu platonsko-aristotelské školy, jinak řečeno: navazuje na alexandrijskou diasporu, která obohatila biblický soubor především o sapienciální literaturu, kde se Kniha moudrosti stává podkladem pro argumentaci apoštola Pavla v Listě Římanům. Tak bychom mohli pokračovat celými dějinami křesťanství. Neznamená to však, že si křesťan neklade otázky o pravdivosti své víry a nepodrobuje je kritickému rozumu. Otevřeme-li vrcholné dílo západní civilizace z doby jejího vzniku, *Teologickou sumu* sv. Tomáše Akvinského, pak se hned v druhé otázce setkáváme s tezí, zda Bůh existuje. Autor vypočítává námitky proti existenci Boha a pozorný čtenář zjistí, že do dnešní doby nikdo výčet jeho námitek *de facto* nerozmnožil. Bezesporu však překvapí, že při vyvracení těchto námitek používá syntézu opírající se jak o Platóna, Aristotela, tak o významné islámské myslitele či o židovského filozofa Mošeho Maimonida.

Autor tzv. Pěti cest, které racionálně zdůvodňují Boží existenci, byl častokrát kritizován, bylo poukazováno na jeho nedostatky. Mnozí se po něm pokoušeli jít i jinou cestou. Když jsem pročítal texty autorů tohoto čísla, sáhl jsem k dílu analytického filozofa, svého řádového spolubratra Innocence Bocheňského OP, muže, který bývá často řazen mezi tomistické filozofy, ačkoli sám se hlásil právě k analytikům. Jeho zásluhy o rozvoj moderní logiky a dalších filozofických disciplín jsou úctyhodné, sám jsem si uvědomil, že právě tématu ve druhé otázce Tomášovy sumy věnoval 800 stránek odborné studie a pocítil jsem opravdu nedostatečnou erudici k tomuto tématu, které tolik překračuje naše povrchní diskuse. To, že On Je, není jen otázkou víry, ale také otázkou možností našeho poznání. Bůh je poznatelný rozumem a rozumem také obhajitelný! Ne každému se to však

podaří. Proto také otec Bocheňski připomíná text I. vatikánského koncilu, který sice mluví o možnosti poznání Boha pro každého, ale neříká, že každému je možné podat důkazy.

Sám zmíněný Tomáš Akvinský hovoří o cestách. Víme, že Bůh a jeho existence nejsou zřejmé pro naše poznání, ale jsou výsledkem naší racionální reflexe. Jedině Bůh je vysvětlením smyslu světa, ale také i smyslu lidského života. Závažnost a náročnost tohoto tématu proto vede naši redakci k tomu, že se k němu v průběhu času ještě několikrát vrátíme. Berte tedy toto první číslo jako vstup do diskuze o tom, jaké jsou podoby moderního ateismu a zda je víra v Boha tváří v tvář jemu rozumná.

✱ fra Dominik Duka OP



Zdeněk R. Nešpor

Náboženství a ateismus v současné české společnosti ve světle statistických a sociologických výzkumů

Proměny společenských funkcí a vlivu náboženství tvořily od počátku jedno z ústředních témat sociologie, a i když ve druhé polovině 20. století došlo k jeho určité (dočasné) marginalizaci, existuje bohatá tradice úžeji zaměřené sociologie náboženství.¹ Jenom menší část této tradice se nicméně věnuje necírkevním formám víry/spirituality, třebaže na jejich rostoucí význam již v 60. letech 20. století upozorňoval například německý sociolog Thomas Luckmann.² Ještě horší je nicméně situace v případě výzkumu různých podob beznábožnosti a ateismu. Sociologové sice věnovali velkou pozornost jejich rozšiřování, o kterém dlouho předpokládali, že bude v podstatě automatické, případně důvodům vzniku, avšak až donedávna si nekladli otázku po jejich podstatě.³ Přitom je zřejmé, že nejde o nijak jednotný typ „nenáboženského světového názoru“, spíše o konglomerát různých necírkevních a namnoze proticírkevních postojů, které jsou individuálně velice odlišné,⁴ i když samozřejmě existovaly snahy o jejich unifikaci a mocenské rozšiřování – typicky v případě protináboženského boje komunistů, avšak rozhodně nejen v něm.⁵

Cílem tohoto článku není vytvořit nějaké filozoficko-teologické typologie různých nenáboženských či protináboženských postojů, natož jejich kritika; o to se pokoušejí někteří z následujících autorů. Není jím ani hlubší historizace debat o (evropské) sekularizaci, po které volají současní badatelé⁶ a která v řadě případů odhaluje skutečně dlouhodobé vývojové procesy.⁷ Na následujících stranách půjde o cíle mnohem skromnější: kriticky zhodnotit, jaké jsou zdroje sociologických dat o rozsahu a charakteru necírkevnosti a ateismu ve společnosti, zejména s ohledem na sčítání lidu, a jaké existují možnosti při jejich interpretaci. Zvláštní pozornost přitom budeme věnovat ne/náboženské situaci české společnosti, jak ji dokumentují zdánlivě „tvrdá“ statistická a sociologická data.⁸ Česká společnost se svojí vysokou mírou necírkevnosti/ateismu,⁹ i s jejích historickým pozadím,¹⁰ je přitom značně výjimečná – můžeme ji sice chápat jako „vzor“, podle kterého bude probíhat vývoj v dalších evropských zemích,¹¹ pravděpodobnější vysvětlení spočívá nicméně v dekonstrukci rozchodu většiny Čechů s (církevním) náboženstvím a v problematizaci jejich deklarovaného ateismu.¹²

Religiozita ve sčítání lidu

Možnosti sociologického studia náboženství jsou značně omezené. Chápeme-li náboženství jako vztah člověka/společnosti s transcendentem, sociologie může postihnout jen jeho (lidskou) část, a ani tu ne v úplnosti. Chybí jí vzhled do vnitřních motivů (náboženského) myšlení, citění a jednání, které může nanejvýš konstruovat, a vnější projevy religiozity často nezaznamenává přímo, nýbrž jen prostřednictvím jejich více či méně přesných indikátorů.¹³ I když sociologii náboženství nemůžeme v žádném případě redukovat na kvantifikaci jednotlivých náboženských skupin, věr či úkonů, nepochybně platí dávný postřeh místopředsedy Státního úřadu statistického Antonína Boháče, že „číslicemi lze nejméně argumentovat na poli náboženském. Počet příslušníků určité náboženské společnosti není nikterak důkazem její vnitřní síly, právě naopak, nábožensky nejživější bývají malé náboženské menšiny (ač ovšem také ne vždycky).“¹⁴ Přesto se právě (proto-)sociologie a statistika staly hlavními informačními zdroji veřejných debat o náboženství a náboženských politik v moderní společnosti.

Aniž bychom na tomto místě mohli zacházet do podrobností, lze konstatovat, že jde o důsledek (post-)osvěcenského chápání člověka a společnosti a jejich funkcí. Utilitární pojetí sociálního provozu, respektive jeho architekti potřebovali přesná data o demografickém, hospodářském a dalším stavu společnosti, na jejichž základě mohli predikovat i budoucí vývoj, a protože konfesionalita v období zrodu státní statistické služby v 19. století stále byla „regálním“ zájmem,¹⁵ začala být zjišťována rovněž. Kvůli postupné liberalizaci náboženského života, jež umožnila etablování dalších církví a náboženských společností a postupně vedla k jejich formálnímu vyrovnání s dominantním, druhdy státním vyznáním, zdálo se nezbytné prostřednictvím sčítání lidu zjišťovat zastoupení jednotlivých věr ve společnosti, případně sociální, etnické a další charakteristiky jejich nositelů. Otázka konfesionální příslušnosti se prakticky v celé Evropě v průběhu 19. století stala součástí pravidelně opakovaných censů, v Rakousku-Uhersku k tomu došlo od prvního moderního sčítání lidu v roce 1880.¹⁶ V této podobě ji převzaly také nástupnické státy po první světové válce, včetně Československa, takže existuje souvislá řada celospolečenských dat o církevní příslušnosti, ve zhruba desetiletých intervalech pokrývající období 1880–1950.¹⁷

Data ze sčítání lidu, v nichž byla religiozita zastoupena jedinou otázkou po formální církevní příslušnosti, přitom sloužila potřebám státní správy a veřejných politik a mohla být omezeně využívána i k hlubším sociologickým analýzám.¹⁸ Tento model zjišťování konfesionální příslušnosti vyhovoval stabilní nábožensko-sociální situaci, kdy naprostá většina lidí zachovávala náboženské přesvědčení,

ve kterém byla vychována, a přestupy byly jen okrajovou záležitostí. Drobné nepřesnosti vznikaly pouze v případě nonkonformistických, státem neuznaných církví a stavu bez vyznání.¹⁹ Volní rozhodnutí, která vedla k těmto ne/náboženským přesvědčením, nebyla obvykle kompatibilní s požadavkem deklarování formální církevní příslušnosti v rámci státem uznaných náboženských společenství, takže stav „bez vyznání“ až do pádu habsburské monarchie zahrnoval především náboženské nonkonformisty, nikoli skutečné nevěřící. Nezapomínejme ostatně, že i v rámci antiklerikální Volné myšlenky existovalo silné křídlo, které z této organizace chtělo vybudovat jakousi humanistickou „církve pro bezvěrce“.²⁰ Zastoupení náboženského nonkonformismu, bezvěrectví a ateismu ve společnosti bylo nicméně natolik marginální, že tyto nepřesnosti v celospolečenském měřítku nehrály prakticky vůbec žádnou roli.

Mnohem větší problémy s validitou censových dat naproti tomu nastaly v meziválečném období kvůli tehdejšímu přestupovému hnutí. V meziválečném období v českých zemích opustilo římskokatolickou církev půldruhého milionu osob, což je pohyb v tehdejších poměrech srovnatelný jenom se sovětským Ruskem, z nichž zhruba polovina vytvořila Církev československou (husitskou), malá část se přiklonila k Českobratrské církvi evangelické či menším protestantským denominacím a polovina zůstala „bez vyznání“. Důvody přestupového hnutí přitom zdaleka neležely jenom v náboženské oblasti²¹ a provedené sociologické výzkumy i přes všechna omezení ukazují, že velký podíl „bezvěrců“ fakticky usiloval o necírkevní, humanisticky orientované náboženství.²² Nemenší potíž byla v tom, že k formálnímu výstupu z dominantní církve, který by zachytilo sčítání lidu, se zdaleka neodhodlali všichni, kdo se s ní vnitřně rozešli. Důvody pro (čistě formální) setrvání v církvi přitom byly různorodé, od „nejistého“ antiklerikalismu, případně ateismu, který jako by si ponechával „zadní vrátka“, přes sociální důvody zachování formální církevní příslušnosti až po nezáměr o náboženskou sféru a lhostejnost. Četnost těchto, případně dalších motivů vedoucích k setrvání/změně konfesionality přitom z meziválečných censových dat v žádném případě nemůžeme určit a nedovolují to ani jiné dostupné zdroje.

„Labutí písní“ klasických sčítání lidu, pokud jde o konfesionalní otázky, se v československých poměrech stal census v roce 1950. Důvodem bylo to, že i přes odsun/vyhnání spíše církevně orientovaných českých Němců se proces opouštění církví zastavil: ačkoli sociologové očekávali další pokles počtu a podílu římských katolíků, ve skutečnosti se jich přihlásilo víc než v posledním sčítání lidu z roku 1930.²³ Výsledek, který rozhodně nekonvenoval marxistickým představám o „automatické“ sekularizaci ani aktuálně probíhajícímu proticírkevnímu boji, vedl k odstranění příslušné otázky z dalších sčítání, formálně kvůli tomu, aby byla

zaručena svoboda vyznání a náboženského přesvědčení. K jejímu „vrácení“ došlo až v roce 1991, ovšem v takové podobě, která neumožňuje srovnání s předchozími časovými řadami:²⁴ otázka se stala dobrovolnou, přičemž nesleduje formální církevní příslušnost, nýbrž osobní „náboženské vyznání“. V roce 1991 na tuto otázku odmítlo odpovědět 16 % obyvatel českých zemí, v roce 2001 9 % a v roce 2011 plných 45 %, což fakticky znemožňuje jakoukoli analýzu. Stejně jako neznáme různé důvody zdržení se odpovědi, neznáme ani (nepochybně opět rozličné) důvody přihlášení se k jednotlivým vyznáním, které lze jen částečně ztotožnit s konkrétními církvemi, případně se stavem bez vyznání/náboženského přesvědčení. Pokud censy v průběhu 20. století v celoevropském měřítku přestávaly fungovat jako nástroje indikace religiozity, což v řadě případů vedlo k vypuštění příslušných otázek, v České republice na počátku 21. století tento stav dosáhl „dokonalosti“.

Proč nevěřit výsledkům sčítání lidu?

Srovnání censových dat o církevní příslušnosti do roku 1950 a o osobním náboženském vyznání z let 1991, 2001 a 2011 ukazuje zdánlivě jednoznačný trend: postupující sekularizaci společnosti, pro niž bylo určující působení komunistického režimu, která se však s jeho pádem nezastavila. Jakkoli přitom nelze zpochybnit protináboženský charakter komunismu a značné úspěchy, které slavila státní ateizační politika (mj. i kvůli svému navázání na starší formy antiklerikální agitace), potíží je v již zmiňované nesrovnatelnosti obou časových řad. Nemenší problémy ale představuje i interpretace polistopadových censů, a to i v případě jejich redukce na sebepřihlášení k existujícím církvím. Ztotožňování osobního náboženského vyznání s církevní příslušností rozhodně nebylo bezproblémové a statistici na ně (částečně) rezignovali teprve v posledním případě,²⁵ kdy naopak aplikovali sociologicky zajímavou, ale vůči dřívějším censům disparátní možnost přihlásit se k víře bez příslušnosti k jakékoli náboženské organizaci. Tuto možnost zvolilo plných 708 tisíc osob, které (by) v minulých censech musely volit mezi jednotlivými církvemi, stavem bez vyznání a rezignací na odpověď, aniž jsme s to dokumentovat, jak (by) se rozhodly. Srovnatelnost výsledků posledních tří sčítání lidu je proto problematická a tím spíš možnost vyvozovat na jejich základě vývojové trendy.

Nejzávažnějším nedostatkem je ovšem vysoký podíl chybějících odpovědí. Srovnání posledních dvou sčítání, které přináší následující tabulka, kvůli němu umožňuje dva značně odlišné výkladové modely. Na jednu stranu lze tvrdit, použijeme-li absolutní data a z nich odvozené procentuální podíly sebepřihlášení k jednotlivým církvím, že došlo k zásadnímu poklesu členské základny velkých

církví a k podstatnému odnáboženštění české společnosti. Stejně tak však můžeme použít validní procenta, ukazující podíl jejich zastoupení mezi těmi, kteří odpověděli, a v tom případě je pokles mnohem menší, vysvětlitelný demografickým vývojem (úmrtí nejstarších, církevně socializovaných kohort), a celkově dochází naopak k mírnému vzrůstu religiozity společnosti! Obě extrémní interpretace jsou přitom problematické: absolutní hodnoty zjevně neberou v potaz nechuť části věřících deklarovat vlastní náboženské přesvědčení prostřednictvím státní statistiky, naopak využití validních hodnot znamená zamlčený předpoklad, že ti, kteří neodpověděli, svým rozložením odpovídají té části společnosti, která se odpovědět nezdráhala. Pokud by šlo o malý podíl, tento předpoklad by byl zřejmě naplněn, respektive výsledky by zásadním způsobem nezkresloval, v případě téměř poloviny obyvatelstva jde ovšem o vysoce diskutabilní a nijak nedoložené tvrzení.

náboženské vyznání	2001			2011		
	absolutně	% celkem	valid. %	absolutně	% celkem	valid. %
bez vyznání	6 039 991	59.0	64.7	3 612 804	34.2	62.4
ŘKC	2 740 780	26.8	29.4	1 083 899	10.3	18.7
ČCE	117 212	1.1	1.2	51 936	0.5	0.9
CČSH	99 103	0.9	1.1	39 276	0.4	0.7
jiné církve	330 993	3.2	3.5	292 327	2.8	5.1
necírkvní věřící	---	---	---	707 649	6.7	12.2
neodpověděli	901 981	8.9	---	4 774 323	45.2	---
celkem	10 230 060	100	100	10 562 214	100	100

Obyvatelstvo ČR podle náboženského vyznání; Sčítání lidu, domů a bytů 2001 a 2011.²⁶

Nehledě k tomuto zásadnímu omezení, které problematizuje téměř jakoukoli využitelnost dat o náboženském vyznání z posledního sčítání lidu,²⁷ je kruciólním problémem otázka, co vlastně tato data indikují, respektive důvody, které jednotlivé respondenty vedly k volbě jejich odpovědi. Zjevné je přitom jen tolik, že šlo o různé důvody, aniž bychom mohli kvantifikovat jejich četnost: přihlášení se ke konkrétnímu vyznání může znamenat nejen aktivní participaci na náboženském životě daného společenství, ale také příklon k jeho nauce bez aktivní účasti, podporu v sociální oblasti, osobní libost, „vzpomínku na dětství“ či jen dávný a současný život nijak neovlivňující křest a leccos dalšího, zatímco deklarace beznábožnosti může znamenat cokoli od odporu k etablovaným církvím až po ateismus (k ateismu, který ovšem metodické pokyny pro vyplňování dotazníku

sčítání lidu vůbec nenabízely, se explicitně přihlásilo jen necelých 1 100 osob!). Podobně není jasné, co v jednotlivých případech znamenala poměrně hojná (15 tisíc osob) sebeidentifikace s tzv. jedismem, fiktivním „rytířským náboženstvím“ z filmové sagy *Hvězdné války* – šlo o výraz odporu k náboženství, jeho zjišťování prostřednictvím sčítání lidu, nebo o projev skutečné „realizace“ alternativního pozdně moderního náboženského přesvědčení?

Metodika zjišťování religiozity, případně v mnohem menší míře i beznábožnosti a ateismu prostřednictvím sčítání lidu mohla poskytovat relativně validní informace do zásadních změn společenského vnímání a praktikování náboženství, k nimž v českých poměrech došlo v meziválečném období a jinde v Evropě obvykle až po druhé světové válce. Dokud byli „standardními“ a ve společnosti výrazně dominantními věřícími ti, kteří pravidelně chodili do kostela a v průběhu života neměnili vlastní náboženské přesvědčení. V současné společnosti, v níž je jak změna náboženského přesvědčení, tak setrvání v tom, ve kterém se člověk narodil, otázkou osobní volby, dochází k rozvolnění vztahů k náboženským organizacím, ať už jakékoli povahy, a věřící naplňují charakteristiky modelových případů „konvertitů“ a „poutníků“,²⁸ je tato metodika prakticky nepoužitelná. Hlubší poznání různých forem ne/religiozity a jejich sociálního rozptylu přinášejí jen mnohem rozsáhlejší specializované empirické sociologické výzkumy, které postupně začaly být realizovány v období po druhé světové válce. V případě českých zemí sem s jistými omezeními můžeme zařadit výzkum provedený v roce 1963,²⁹ kromě tohoto specifického případu jde nicméně o šetření provedená teprve v posledních dvaceti letech,³⁰ což v každém případě znemožňuje extrapolaci jejich výsledků do podoby dlouhodobých vývojových trendů.

Sociologické výzkumy religiozity

Empirické sociologické výzkumy, jako jsou mezinárodní šetření náboženství v rámci International Social Survey Programme (ISSP) nebo European Values Study (EVS) či domácí výzkum Detradicionalizace a individualizace náboženství v ČR (DIN), v kombinaci s kvalitativními výzkumy³¹ umožňují mnohem hlubší analýzu charakteru (různých typů) ne/religiozity a jejich zastoupení ve společnosti. Ukazují frekvence náboženských úkonů (veřejných, jako je třeba účast na bohoslužbách nebo církevních přechodových rituálech, i soukromých, jako jsou kupř. modlitby nebo vyvolávání duchů) či míru náboženských znalostí a podstatu s religiozitou či ateismem spojovaných představ. Jejich nevýhodou je na druhé straně skutečnost, že probíhají pouze na vzorku populace, který nemusí být plně

reprezentativní, a zejména v případě marginálně zastoupených forem náboženského myšlení, cítění a jednání nemusí mít ze statistických důvodů dostatečnou výpovědní hodnotu (počty příslušných respondentů jsou hluboko pod hranicí výběrové chyby).³² Přesto tyto výzkumy přinášejí mnohem smysluplnější vhled do aktuálního ne/náboženského života společnosti než celospolečenské censy, protože umožňují porozumění individuálním představám a jednáním.³³

Ačkoli i podle těchto výzkumů v české společnosti v posledních dvaceti letech klesá podíl deklarativních věřících, dochází k tomu mnohem pomaleji než v případě censových dat, a především se v podstatě nemění podíl aktivních účastníků náboženského života (celorepublikově, v jednotlivých regionech jsou výrazné disproporce, které odpovídají nárůstu počtu aktivních věřících ve větších městech). Uvážíme-li současně demografické procesy, v praxi to znamená vzrůst počtu nových aktivních věřících, často pocházejících i z necírkvního prostředí. Podobně jako v jiných evropských zemích současně platí, že plně zcírkevňených věřících je poměrně málo – stejně jako je málo skutečných ateistů, zatímco převážná část společnosti stojí někde mezi oběma extrémy.³⁴ Tuto kategorii přitom tvoří jak alternativní věřící, hlásící se místo k „náboženství“ (nebo dokonce k nějaké konkrétní církvi) ke „spiritualitě“, ale také „nejistí necisté“ (osoby věřící v existenci „něčeho mezi nebem a zemí“, avšak neschopné vřadit své náboženské představy do nějakého širšího interpretačního rámce) a „nejistí“ lidé bez zájmu o náboženství (tradiční i alternativní). Podíl kategorie „mezi“ ve společnosti ovšem klesá, především na úkor poklesu počtu „nejistých“, zatímco roste podíl alternativních „spiritualistů“. Zvýšení počtu ateistů, které dokumentuje následující tabulka, pak ukazuje vzplanutí proticírkvních „náboženských vášní“, respektive skutečnost, že pojem „ateismus“ vzrůstajícímu podílu Čechů splývá a odmítáním církví a náboženství, aniž by znamenal zcela nenáboženské postoje – fakticky se tedy prolíná s kategorií „mezi“.

	církvní věřící	kategorie „mezi“	ateisté	<i>N</i>
ISSP 1998	12.1	66.3	21.6	1221
ISSP 2008	9.7	50.4	39.9	1513

Věřící a nevěřící v české společnosti v procentech; ISSP 1998 a 2008.³⁵

Ve vztahu k náboženství můžeme současnou českou společnost rozdělit na tři „tábory“:³⁶ první tvoří „tradiční“ věřící hlásící se ke konkrétním církvím (v naprosté většině křesťanským), druhý alternativní „spiritualisté“ hledající osobní náboženství v detradicionalizované sféře New Age a třetí přesvědčení ateisté;

čtvrtou skupinou jsou pak ti, kteří se o jakoukoli religiozitu nezajímají. Mezi těmito skupinami přitom dochází ke konfliktům, často pramenícím i ze vzájemného nepochopení, například proto, že věřící leckdy chápou „podstatu“ svého náboženského přesvědčení a konsekventního sociálního jednání úplně jinak, než jim je přisuzována ateisty a „spiritualisty“, a naopak. Na druhou stranu platí, že žádná z těchto skupin (zatím) není úplně „čistá“, v reálném životě dochází k jejich dost výrazné prostupnosti.

Tuto prostupnost mohou ilustrovat například odpovědi respondentů na otázky, zda věří ve schopnosti věštců, léčitelů či horoskopy a reinkarnaci (kladné odpovědi bychom očekávali v případě „spiritualistů“, nikoli u obou ostatních skupin) či otázky na víru v posmrtný život a nebe (kde bychom očekávali kladné odpovědi u církevních věřících). Následující tabulka nicméně ukazuje, jak dalece jsou věřící „lidových“ církví – zde reprezentovaní nejčetnějšími římskými katolíky –, ale i ateisté „nevěrní“ učením, které by teoreticky měli vyznávat nebo naopak odmítat. V případě církevních věřících je přitom zásadní rozdíl mezi pravidelnými a jen občasnými návštěvníky bohoslužeb: obě skupiny se valně neliší v tom, že často věří i něčemu, čemu by věřit „neměly“, avšak občasní návštěvníci kostela mnohem méně často než pravidelní věří tomu, čemu by z hlediska své církve věřit „měli“. Vedle toho je samozřejmě nutné připomenout zásadní vliv církevní socializace v dětství, rozdíly mezi jednotlivými církvemi a třeba i rozdíly mezi muži a ženami a další skutečnosti, které systematicky ovlivňují reálné náboženské postoje a jednání.

víra v...	ateisté	římských katolíků		společnost celkem
		pravidelní účastníci bohoslužeb	příležitostní účastníci bohoslužeb	
věštce	28.2	68.6	66.1	45.6
léčitele	19.4	75.6	63.8	41.0
horoskopy	21.1	50.0	52.7	35.9
posmrtný život	5.2	78.9	43.7	25.4
nebe	2.3	81.8	39.0	21.8
reinkarnaci	4.2	26.8	26.1	14.5

Rozšíření různých věr ve společnosti se zvláštním zřetelem k ateistům a římským katolíkům – podíl kladných odpovědí v procentech; ISSP 2008.³⁷

Demografický pokles počtu věřících v případě velkých církví sice nebude přinejmenším v dohledné době vyrovnán, nicméně rozšiřování počtu věřících malých církví a změny ve struktuře „lidových“ církví jsou zárukou jejich přetrvání a obnovy. Ve druhém případě jde o nárůst „tradiční“ církevní religiozity u části mladší, výše vzdělané a (velko)městské populace, která současně tvoří podstatnou část věřících malých církví. Jinak řečeno, vedle tradičního, sociálně konzervativního typu „babiček v kostele“, obvykle málo vzdělaných a žijících na venkově, se setkáváme a zřejmě stále častěji budeme setkávat s početně sice nevelkou, avšak asertivní a sociálně významnou skupinou „nových věřících“, pro které je církevní religiozita osobní volbou. Zvyšování podílu této skupiny v rámci jednotlivých církví přitom vede ke změnám v jejich orientaci, typicky k vyhraňování vůči nevěřícím i „nedostatečně věřícím“ ve vlastních řadách, což je již dnes patrné v některých citlivých otázkách (např. sexuální chování, rodinné hodnoty apod.).³⁸

Alternativní necírkevní spiritualita se naproti tomu již stala a ještě více stane součástí mainstreamové kultury.³⁹ Aktivních a častých zájemců o (leckdy komercializované) „posvátno“ přitom není o moc víc než pravidelných návštěvníků bohoslužeb (v prvním případě méně než 5 %, ve druhém mezi 5–10 % dospělých), podíl občasných a „nejistých“ zájemců však zcela jistě přesáhl čtvrtinu společnosti. Neplatí přitom, že by mezi nimi byly nadprezentovány mladší věkové skupiny (jako v 90. letech 20. století), nýbrž s výjimkou nejstarší generace jde o relativně rovnoměrné zastoupení všech věkových, vzdělanostních i genderových skupin; postupně zjevně vymizí i absence seniorů. Také v této skupině přitom dochází k vyhraňování vůči ostatním, jejím základním sebevymežujícím znakem je přitom vedle alternativních náboženských/spirituálních představ odmítání „náboženství“ ve smyslu (církevního) křesťanství a všeho, co s ním souvisí.

Stoupá také podíl přesvědčených ateistů ve společnosti, zejména na úkor nábožensky „nejistých“. Neznamená to sice větší vliv tradičních antiklerikálních organizací, které jsou naopak společensky zcela marginální, avšak dochází k pevnému semknutí „ateistického tábora“ kolem určitých sociálně ozvučných témat, jako jsou restituce církevního majetku a vůbec otázky spojené s veřejným financováním církví, kritika církví a náboženství obecně na základě jejich historických „vin“ či údajné funkce „opia lidu“, přítomnost religiozity v politice a veřejném prostoru a další. Protináboženské argumenty přitom namnoze vycházejí z repertoáru poskytovaného komunistickou ideologií, jsou však přebírány i nastupujícími generacemi a upravovány podle aktuálních potřeb. Tato argumentace je navíc posilována tím, že na kritice církevního náboženství se ateisté dobře shodnou se „spiritualisty“ a na kritice tzv. nových náboženských hnutí dokonce i se značnou částí věřících.

Závěrem

Jakkoli mohly být na předchozích stranách prezentovány jen některé výsledky sociologických výzkumů současné ne/religiozity, nadto v maximálním možném zjednodušení, lze na jejich základě konstatovat přinejmenším nejednoznačnost zdánlivě jasných a „tvrdými daty“ podložených kategorií: existují velice různé typy církevních věřících, a to i v rámci jednotlivých náboženských organizací (přinejmenším těch velkých a „lidových“), stejně jako osob mimo církve a dokonce ateistů. To samozřejmě souvisí s pluralizací ne/náboženských výkladů světa a způsobů života, s jejich detradicionalizací a individualizací. I když můžeme pozorovat také protitendence, zejména v důsledku různých typů sebevymezení a střetů (veřejných mluvčích) jednotlivých „náboženských táborů“ na všech úrovních, nezdá se, že by dlouhodobě ovlivňovaly/i větší podíl společnosti.

Z hlediska církevního křesťanství je přesto důležité, že podobně jako v jiných evropských zemích (byť v menší míře a skrytěji) církve stále či opětovně plní určitou „zástupnou funkci“ – poskytují hodnotové zakotvení a orientaci i podstatné části společnosti, která se nepovažuje za věřící a rozhodně se pravidelně neúčastní náboženského života. Tato funkce je zjevná v případě osobních i celospolečenských krizových momentů a projevila se třeba i v souvislosti s úmrtím a pohřbem bývalého prezidenta Václava Havla. Nezávisle na jeho vlastním náboženském přesvědčení, které mělo patrně nejbližší k necírkevní spiritualitě,⁴⁰ tyto události do českých kostelů přivedly řadu truchlících, kteří do nich jinak zavítají nanejvýš u příležitosti folklórně-tradicionalisticky, nikoli nábožensky prožívané Půlnoční mše. Symptomatické přitom bylo, jak si tito „příležitostníci“, na náboženství se „rozvzpomenuvší věřící“ nerozuměli s obvyklými návštěvníky kostelů a naopak.

Spolu s dalšími projevy individualizace a celospolečenské pluralizace náboženské scény v České republice, k nimž dochází nejen v podobě vzniku a etablování nových duchovních proudů, ale i uvnitř těch tradičních, to ukazuje na zásadní proměny osobního, případně i skupinového ne/náboženského života. K postižení jeho různorodých forem již dávno nemohou sloužit povrchní data získávaná prostřednictvím sčítání lidu, mylně oceňovaná pro svůj celospolečenský rozsah, nýbrž mnohem komplexnější a metodologicky i interpretačně náročnější výzkumy. Jejich realizace je ovšem obtížná i kvůli nedostatku zdrojů: církve a náboženské organizace je nechťejí uvolňovat proto, že je nemají (pomineme-li možnost obav z výsledků nebo z obvinění, že došlo k jejich manipulaci), a státní či nevládní sektor proto, že žijí v mylném přesvědčení o upadajícím a zanikajícím významu náboženství pro společnost.

Článek je výstupem z grantu GA ČR „Náboženské kultury v Evropě XIX. a XX. století“ (reg. č. P405/10/J060); autor za tuto podporu děkuje.

POZNÁMKY:

- 1/ Česky dostupný přehled ZDENĚK R. NEŠPOR: „Z centra na periferii a zase zpátky? Vývoj sociologie náboženství a proměny její pozice v sociologickém uvažování druhé poloviny 20. století“. IN: *Sociologie* 41, 2009, č. 2, s. 121–148; ZDENĚK R. NEŠPOR – DAVID VÁCLAVÍK A KOL.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha 2008; K české sociologii náboženství viz ZDENĚK R. NEŠPOR: *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha 2008.
- 2/ THOMAS LUCKMANN: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York 1967; německý originál knihy z roku 1963 prošel prakticky bez povšimnutí. Shrnutí následujících debat a aktuálních přístupů poskytují KIERAN FLANEGAN – PETER C. JUPP (eds.): *A Sociology of Spirituality*. Aldershot 2007.
- 3/ Z novější literatury srov. CALLUM G. BROWN: *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800–2000*. London–New York 2009; STEVE BRUCE: *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford 2002; DANIEL HERVIEU-LÉGER: *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris 2003; NIKLAS LUHMANN: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2000. – K aplikaci sekularizačních teorií ZDENĚK R. NEŠPOR: „Opium notně vyčichlé? Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě“. IN: *Soudobé dějiny* 14, 2007, č. 2–3, s. 269–304; podrobnější rozpracování jejich hlavních podob přináší ROMAN VIDO: *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno 2011.
- 4/ WILLIAM S. BAINBRIDGE: „New Age Religion and Irreligion“. IN: JAMES A. BECKFORD – N. J. DEMERATH (eds.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles 2007, s. 248–266; PAUL HEELAS: „The Spiritual Revolution: from ‚Religion‘ to ‚Spirituality‘“. IN: LINDA WOODHEAD ET AL. (eds.): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London–New York 2002, s. 357–375, zde s. 358–361.
- 5/ Srov. alespoň BOHDAN R. BOCIURKIW – JOHN W. STONG (eds.): *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*. Toronto–Buffalo 1975; SHMUEL N. EISENSTADT: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions. The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge 1999; SABRINA P. RAMET: *Nihil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham–London 1998.
- 6/ Např. PHILIP S. GORSKI: „Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research“. IN: MICHELE DILLON (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge 2003, s. 110–122; ZDENĚK R. NEŠPOR: „Přínos sociologie náboženství církevnímu a náboženskému dějepiscetví“. IN: *Církevní dějiny* 3, 2010, č. 6, s. 109–118. – Dobré příklady propojení historických a sociálněvědních přístupů představují české překlady děl britského historika H. McLeoda: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno 2007; *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno 2008.
- 7/ Např. MARCEL GAUCHET: *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno 2004; JIŘÍ HANUŠ (ed.): *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno 2006.
- 8/ Přehled viz ZDENĚK R. NEŠPOR: „Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert im Lichte soziologischer Forschungen“. IN: *Historisches Jahrbuch* 129, 2009, s. 501–532.
- 9/ DANA HAMPLOVÁ – ZDENĚK R. NEŠPOR: „Invisible Religion in a ‚Non-believing‘ Country. The

- Case of the Czech Republic“. IN: *Social Compass* 56, 2009, č. 4, s. 581–597; v češtině srov. ZDENĚK R. NEŠPOR: *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha 2010.
- 10/ ZDENĚK R. NEŠPOR A KOL.: *Náboženství v 19. století. Nejčirkevňější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010; srov. také ZDENĚK R. NEŠPOR: „L'amnésie de la remémoration dans la société tchèque“. IN: *Archive de Sciences Sociales des Religions* 55, 2010, č. 149, s. 109–128.
- 11/ PETR FIALA: *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno 2007.
- 12/ OLGA NEŠPOROVÁ – ZDENĚK R. NEŠPOR: „Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation“. IN: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 45, 2009, č. 6, s. 1215–1237.
- 13/ Tato omezení samozřejmě platí pro jakékoli sociologické poznání, ke speciální problematice sociologie náboženství srov. alespoň ZDENĚK R. NEŠPOR – DUŠAN LUŽNÝ: *Sociologie náboženství*. Praha 2007.
- 14/ ANTONÍN BOHÁČ: „Volné kapitoly z české konfesijní statistiky“. IN: *Kalich* 5 (1), 1917–18, č. 10, s. 381–383, zde s. 381.
- 15/ RENÉ RÉMOND: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha 2003, s. 150–177.
- 16/ Přehled poskytuje JAROSLAV PODZIMEK: *Vývoj československé statistiky do vzniku Státního úřadu statistického*. Praha 1974; *Prameny demografického vývoje ČSSR*. Praha 1981. Výsledky rakouských censů jsou dostupné v řadě *Österreichische Statistik*, vydávané C. k. statistickou komisí, výsledky československých sčítání lidu vztahující se k náboženství shrnuje publikace *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921–1991*. Praha 1995.
- 17/ Sčítání lidu se obvykle konala v nultém a prvním roce každé dekády, census nebyl realizován jen v roce 1940; při práci s příslušnými daty je ovšem třeba zohledňovat územní změny, k nimž mezi jednotlivými censy docházelo. Automatické převzetí dosavadního způsobu sčítání náboženské příslušnosti a (zejména) nacionality v nezávislém Československu kritizoval EMANUEL RÁDL („Sociologický rozbor sčítání lidu v Československu r. 1921“. IN: *Křesťanská revue* 2, 1928–29, s. 130–135, 172–179, 206–211), nenabídl však lepší řešení, které by bylo pro tehdejší statistiku schůdné.
- 18/ Dobrým příkladem akademického využití censových dat je Masarykova studie o sebevraždě: TOMÁŠ G. MASARYK: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha 1998 (orig. 1881). I o této studii nicméně platí kritický soud Zdeňka Nejedlého, že „čteme-li pozorně, nemůže nám ujít, že Masarykovy závěry jsou i na těch statistických údajích, které uvádí, vlastně – nezávislé [...] statistika, toť více jen jakási vědecká stafáž, prostředek, aby kniha vypadala hodně vědecky, přesně konkrétně“; ZDENĚK NEJEDLÝ: *T. G. Masaryk III. Masaryk docent*. Praha 1932, s. 64.
- 19/ V českých poměrech viz ZDENĚK R. NEŠPOR: „Modernizace českého evangelického prostředí: případ svobodných církví“. IN: *Český časopis historický* 110, 2012, č. 1, s. 20–51, kde jsou rovněž uvedena příslušná statistická data.
- 20/ ANTONÍN K. K. KUDLÁČ: *Příběh(y) Volné myšlenky*. Praha 2005, zejm. s. 67–72.
- 21/ Srov. VÁCLAV MÜLLER: *Náboženské poměry v Československé republice*. Praha 1925; VÁCLAV SEKERA:

- „Náboženské přesuny na Ostravsku“. IN: *Sociální problémy* 2, 1932, č. 1, s. 1–25; „Sebeobhajobu“ ze strany ČČS(H) představuje FRANTIŠEK M. HNÍK: *Ža lepší církvi. Dušezpytná studie o příčinách přestupů do Církve československé*. Praha 1930; římskokatolickou kritiku pak FRANTIŠEK CINEK: *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti. 1918–1925*. Olomouc 1926; JOSEF DOLEŽAL: *Český kněz*. Praha 1931.
- 22/ ZDENĚK R. NEŠPOR: „Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace“. IN: *Religio, Revue pro religionistiku* 15, 2007, č. 1, s. 87–108.
- 23/ VÁCLAV SRB: „Náboženský obraz českých zemí“. IN: *Kruh* 2, 1947–48, č. 5, s. 2–4. K tomu srov. Z. R. NEŠPOR: *Ne/náboženské naděje intelektuálů...*, s. 153–154.
- 24/ MILAN KUČERA: „Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991“. IN: *Demografie* 33, 1991, č. 1, s. 60–63; KAROL PASTOR: „Výpovedná hodnota štatistických údajov o religiozite“. IN: *Demografie* 36, 1994, č. 3, s. 173–179.
- 25/ Výsledkem je, že vedle 1 084 tisíc osob hlásících se k římskokatolické církvi census eviduje např. dalších 71 tisíc osob hlásících se ke „katolické víře“.
- 26/ *Sčítání lidu, domů a bytů k 1. 3. 2001 – obyvatelstvo Česká republika*. Praha 2003, s. 95–115; Český statistický úřad – předběžné výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011.
- 27/ S publikací konečných výsledků sčítání lidu lze očekávat jistou redukci této problematičnosti, pokud se ukáže systematická ovlivněnost ne/odpovídání prostřednictvím dalších personálních a sociálních charakteristik. I kdyby se tak ale stalo, censu to na věrohodnosti příliš nepřidá.
- 28/ K těmto charakteristikám viz DANIELE HERVIEU-LÉGER: *Le Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*. Paris 1999; dále srov. GRACE DAVIE: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford 2000.
- 29/ ERIKA KADLECOVÁ: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha 1967. Výsledky tohoto výzkumu byly rovněž použity v mezinárodní komparaci: HANS MOL (ed.): *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague–Paris 1972. Jeho kritické zhodnocení přináší Z. R. NEŠPOR: *Ne/náboženské naděje intelektuálů...*, s. 299–304.
- 30/ Přehled viz JAN VÁNĚ – MARTIN KREIDL: „Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989“. IN: *SDA Info* 3, 2001, č. 3–4, s. 1–5; po publikaci tohoto článku došlo k opakování výzkumů ISSP a EVS (obojí 2008) a k provedení domácího šetření DIN 2006.
- 31/ Nejvýznamnější byly publikovány jako DUŠAN LUŽNÝ – ZDENĚK R. NEŠPOR A KOL.: *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha 2008; BARBORA SPALOVÁ: *Bůh ví proč. Paměti a režimy moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno 2012.
- 32/ Základní informace o provádění sociologických výzkumů náboženství, jejich možnostech i omezeních přibližují Z. R. NEŠPOR – D. LUŽNÝ: *Sociologie náboženství...*, s. 181–196. K sociologickým výzkumům obecně MIROSLAV DISMAN: *Jak se vyrábí sociologická znalost. Příručka pro uživatele*. Praha 1993.
- 33/ Srov. analýzy DANA HAMPLOVÁ: „Čemu Češi věří: Dimenze soudobé české religiozity“. IN: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 44, 2008, č. 4, s. 703–724; DANA HAMPLOVÁ – BLANKA

ŘEHÁKOVÁ: *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí. Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*. Praha 2009; D. HAMPLOVÁ – Z. R. NEŠPOR: „Invisible Religion in a ‚Non-believing‘ Country“ ...

34/ Srov. P. HEELLAS: „The Spiritual Revolution“ ..., s. 359–361.

35/ Sociologický ústav AV ČR – ISSP 1998, 2008.

36/ Následující interpretace byla poprvé publikována v ZDENĚK R. NEŠPOR: „Náboženství v české společnosti: tři tábory“. IN: *Dingir* 13, 2010, č. 2, s. 63–65.

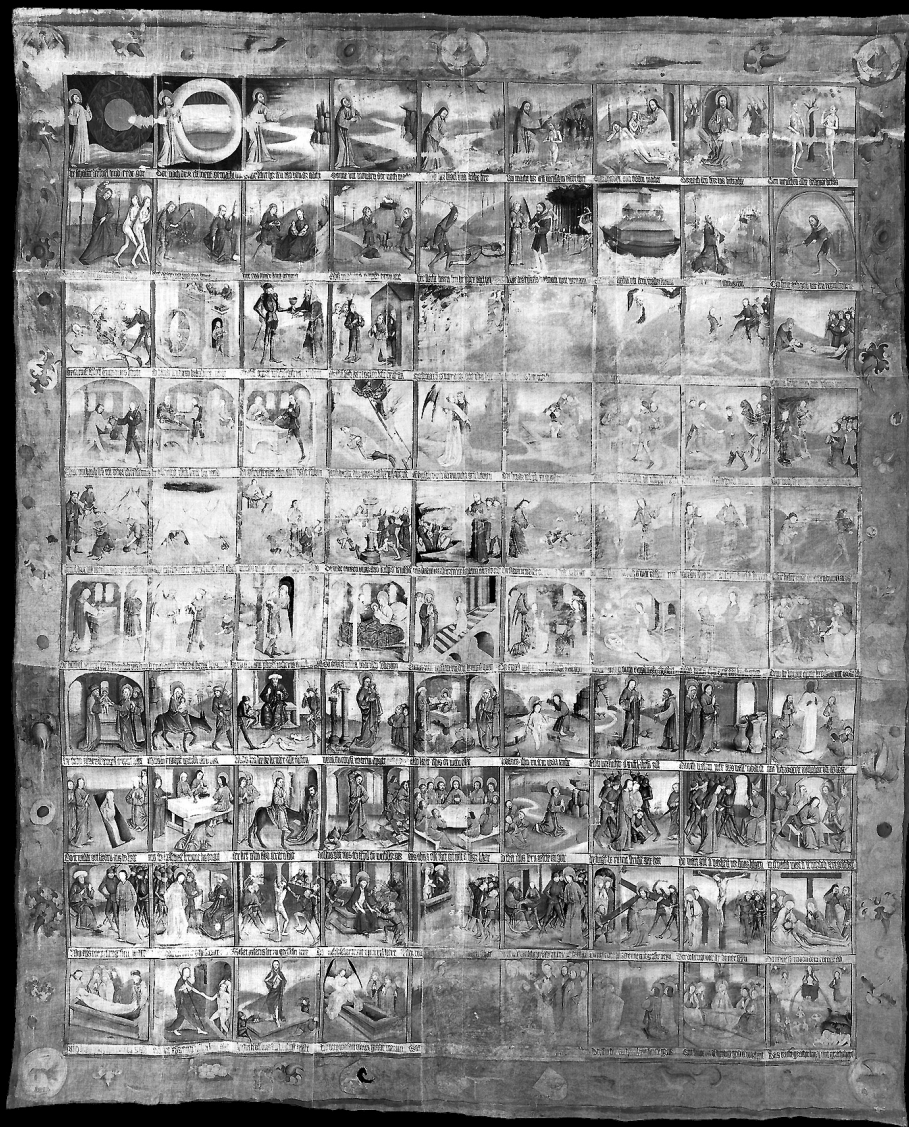
37/ Sociologický ústav AV ČR – ISSP 2008.

38/ Srov. nap. ZDENĚK R. NEŠPOR: „Rodina / domácnost jako náboženská skupina v procesu transformace“. IN: *Lidé města* 12, 2010, č. 1, s. 31–60.

39/ Srov. ZDENĚK R. NEŠPOR: „Lidová náboženská četba na prahu 21. století“. IN: *Český lid* 95, 2008, č. 3, s. 225–249.

40/ O podrobnější charakteristiku se pokusil MARTIN C. PUTNA: *Václav Havel. Duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*. Praha 2011.

Doc. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D. (* 1976) je sociolog a historik, vedoucí vědecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR a docent Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Od roku 2009 je předsedou hodnotícího panelu pro historii a archeologii Grantové agentury ČR. Věnuje se především studiu českých náboženských a církevních dějin v evropském kontextu v období od 18. století do současnosti, k tomu si přibírá další témata z historie, sociologie a sociální antropologie. Je autorem dvou set odborných statí a spolu/autorem či editorem dvaceti knih. V poslední době vydal knihy *Náboženství v 19. století* (Scriptorium, Praha 2010; s kolektivem), *Příliš slábi ve víře* (Kalich, Praha 2010) a *Republika sociologů* (Scriptorium, Praha 2011).





František Burda

Nové paradigma společnosti „Bůh je mrtev“

Od konce II. světové války se v moderní západní industriální společnosti často objevuje různě skloňovaný pojem ateismu, který má vysvětlit specifický charakter životního pocitu lidí, kteří tuto společnost vytvářejí. Jedněmi je ateismus chápán jako egida boje proti mocenským choutkám církví, jiní v něm vidí emancipaci rozumu, další ho vnímají jako podmínku poznání, svobodného vědomí nebo bytí ve světě. Dnes se zdá, že doba bojovného a sebevědomého ateismu pominula. Postmateriální vnímání světa, které bylo způsobeno rozpadem „velkých příběhů“ a „silných narácí“ moderny,¹ demaskováním falešné legitimacy ultimativních a explicitních reprezentantů politické, náboženské i vědecké mocenské autority, dokonce často staví ateismus na lavici obžalovaných, jako by se jednalo o něco evidentně špatného. Přitom je zajímavé, že pokud jde o praktickou rovinu života, tak se jednotlivé vzájemně soupeřící skupiny vlastně ani tolik neliší. Všichni jsme součástí platformy zploštěného uvažování, ve kterém se „úkony a postoje, akceptované jako normální, promítají do automatismů, které se vyznačují velkou přitažlivostí a silným vlivem (móda, trend, styl, veřejné mínění...)“.² Podívejme se tedy na některé významové roviny chápání pojmu ateismu.

Charakter nového paradigmatu

Ateismus není možno chápat jako jednoznačně definovatelný a jednotný pojem, je třeba mít na zřeteli, že spíše než o ateismu hovoříme o ateismech. Například Henry de Lubac SJ hovoří o ateismu pozitivistickém, organickém, konstruktivistickém, kritickém, teoretickém, praktickém, utilitaristickém, lidovém a dokonce i mystickém.³ André Charron dělí ateismus na tři základní celky: na ateismus v pravém slova smyslu, pod který spadá ateismus teoretický, jehož podmnožinou je ateismus pozitivistický a ateismus negativní, dále je to pak antiteismus, jehož podmnožinami jsou tři základní formy – individuální, kolektivní a politický –, a na agnosticismus, jehož podmnožinami jsou dogmatický agnosticismus, empirismus, metodologický ateismus a kriticismus.⁴ Jacques Maritain hovoří o ateismu praktickém, o pseudo-ateismu a ateismu absolutním, dále také o ateismu negativním, který ještě dělí na povrchní neboli empirický a metafyzický, a o ateismu

pozitivním, který na sebe bere antiteistické podoby, jako např. u Nietzscheho, v některých směrech existencialismu a v revolučním ateismu dialektického materialismu.⁵ Personalisticky orientovaný filozof Jean Lacroix podobně jako Maritain rozděluje ateismus na teoretický a praktický, dále pak na antiteismus a skutečný ateismus, k ateismu však také řadí vědecký humanismus, s podmnožinou ateismu metodologického, dále pak politický humanismus (především marxistický) a humanismus morální, kam řadí Camuse, Sartra a Marleau-Pontyho.⁶

Samotné vymezení pojmu ateismu je třeba chápat velmi široce, není v žádném případě možné podat jednoznačnou definici, která by dokázala shrnout jednotlivé myšlenkové koncepty, které se pod pojmem ateismus mohou skrývat. V kontextu euroamerického kulturního okruhu obecně však můžeme současný ateismus chápat také jako výzvu, která je určena všem náboženstvím, nejvíce však křesťanství. Dokonce můžeme říci, že proprium ateismu není anti-teistické,⁷ jak by se na první pohled mohlo zdát, nýbrž post-teistické. Základní problém se netočí kolem otázky Boží existence, ale kolem člověka, který se více či méně hermeticky uzavírá transcendentnu.

Ateistická metoda

Přenesení těžiště od Boha na člověka, což je hlavní devízou ateistické metody, vyžaduje důslednou teistickou reflexi nad smyslem dějin. Mnohé v tomto směru již učinili filozofové a teologové personalismu,⁸ zdá se nicméně, že je stále více třeba vstupovat do modelů myšlení moderního člověka bez apologetického vyostřování odlišností, a to právě prostřednictvím teistické reflexe. V kontextu současné kultury je zřejmé, že tuto diskuzi je třeba postavit na antropologických základech. Je třeba využít transcendentní, fenomenologickou, existenciální antropologii ve spojení se spirituální teologií a především s teologickou etikou.

Každý problém krouží kolem své základní osy, kterou je nám, pokud se zabýváme problematikou ateismu, sebeporozumění a seberealizace člověka v dějinách. Otázka po Bohu, která je stále nevyhnutelná, je metodologicky zahrnuta v antropologickém sebeporozumění jednotlivých kultur. Není třeba ji klást na první místo, je třeba ji spíše hledat a nalézat uvnitř každého tázání. Soudobá postmoderní kultura se staví především jako racionální relectura historie, která hodlá dále spravovat dějiny v kritičtějším a konstruktivnějším duchu, než jak to činila kultura klasická a moderní.

V aforismu číslo 125 v díle *Radostná věda* Friedrich Nietzsche píše svá slavná slova: „Bůh je mrtev.“⁹ Zdá se, že tento krátký výrok utváří jádro moderního

humanismu, který podle Williama Hamiltona můžeme rozdělit do šesti kategorií.¹⁰ Ty nám poslouží jako fundamentální hermeneutické kategorie k četbě problému současné kultury.

První kategorií (prvním významem) je tradiční ateismus. V tvrzení, že Bůh je mrtev, je současně obsaženo, že Bůh není a také nikdy nebyl. Druhý význam předpokládá definitivní roztržku ve vztahu mezi Bohem a člověkem, neboť člověk objevil, že jediným podnětným a účinným úsilím je jeho vlastní, které je neustále kompromitováno nejasnou vírou v mlhavého Boha. Třetí význam tvrzení, že Bůh je mrtev, odkazuje na používání symbolu „bůh“ na všechno, co se týká psychické roviny skutečnosti. Čtvrtý význam v sobě nese zprávu o tom, že všechny klasické filozofické a teologické modely, kterými byl Bůh dokazován a pojmán, jsou překonány. Pátý je odkazem k interpretaci díla Dietricha Bonhoeffera¹¹ – Bůh považuje za zralého takového člověka, který prochází dějinami mechanicky, automaticky, tak, jako by Bůh ani nebyl. Jde o definitivní odmítnutí boha-pomocníčka v nouzi. Poslední význam je ražení barthovsko-bultmannovského, který podtrhuje nezbytnost překonat takové způsoby lidského mluvení o Bohu, které jsou navázány na tu či onu kulturu, poskvřňující ideologii, a naopak dát prostor Bohu, který promlouvá v dějinách.

První tři významy přináležejí k vykupitelskému pojetí ateismu.¹² Ostatní tři reagují na pokus o katarzi, kterou chce vykupitelský ateismus prostředkovat,¹³ a působí tak prozřetelností očistění teismu.

Všech těchto šest hermeneutických klíčů má společného jmenovatele v antropologické vizi současné kultury. V tomto prostředí je jakékoliv uznání konkrétního Boha zásadním způsobem poznamenáno kontroverzní a konfrontační atmosférou. „Udalo se cosi nového. Otázka Jobova, Ivana Karamazova, Alberta Camuse dopadla na nás. Osvětím byla dílem křesťanů. A když skončila, jejich Bůh se stal absurditou.“¹⁴

Člověk, společnost a dějiny

Každá epocha dějin má své stinné stránky, které odhalují propasti lidské povahy, nicméně 20. století přivedlo člověka k bezprecedentnímu vyprázdňení samotného pojmu lidství, k Osvětím, Hirošimě, komunistickým hekatombám, nacionálně podmíněnému vyvražďování a teroristickému sklonu k „jednoduchému“ řešení. Důvody hegelíanského „nešťastného vědomí“,¹⁵ zapříčiněného odcizujícím vztahem otroka a pána, dnes situaci vyjasnit moc nepomáhají, naopak ještě ji ztěžují.¹⁶

Stále vnímáme beznadějnou roztržku mezi tím, co by mohlo být, a tím, co chceme, aby bylo – a ještě hůř tím, co už nechceme, aby bylo.

Nově profilované „nešťastné vědomí“ již není patrné jen na poli ekonomickém a náboženském, jak tomu bylo za časů Hegela a Marxe, ale stále víc se projevuje na rovině společenských i existenciálních významů. Každý den na člověka dopadá tisíce rozdílných zpráv a poselství, člověk se snaží ohlušit posilováním rozměru „mít“, který spočívá ve věcech a oslabuje rozměr „být“, který staví na člověku. Všude, na periferiích, v továrnách, na stadionech, ve školách, v mocenských centrálách, v ghettech, se tíhne k novému životnímu stylu, který již není určován pohledem vzhůru, ale je dán rachotem běhu dějin.¹⁷

Každá úvaha o věčných problémech smyslu, původu, určení, o problémech existence, dobra a pravdy, se odvíjí od člověka s pohledem upřeným k zemi. Uvnitř každé otázky stojí dějinnost, znovuobjevení a znovudocení člověka v jeho stávání se člověkem.¹⁸

Přechod k dějinné podmíněnosti každého tázání je mimo jiné dán posunem od teologického těžiště vnímání skutečností k vnímání antropologickému, jak to již poznamenal Ludwig Feuerbach.¹⁹ Skutečným předmětem i obsahem náboženství je podle něj člověk: „povyšuji antropologii na teologii“,²⁰ „Božská bytost není nic jiného než lidská bytost“. ²¹ Reflexe nad postoji člověka v dějinách jsou určovány jeho růstem v lase v zcela netranscendentním prostředí. „Jestliže je pro člověka lidská podstata nejvyšší bytostí, pak i prakticky musí být nejvyšším a prvním zákonem láska člověka k člověku: *Homo homini Deus* – to je nejvyšší praktická zásada –, obrat v historii světa.“²²

Člověk, který vymyslel nebo vynalezl boha, není podle Feuerbacha izolovaným individuem, je jedincem vpleteným do vztahů, je člověkem-společností. „Jednotlivý člověk pro sebe nemá podstatu člověka ani v sobě jakožto mravní bytosti, ani v sobě jakožto bytosti myslící. Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem...“²³ Boha nahrazuje Lidstvo.

Feuerbachův humanismus, který je důsledně ateistický, je protkán společenskými hodnotami na principu lásky. Lze jej chápat jako prorocství o nové zemi, které zcela odhlíží od Boha. Metodou takového humanismu je obrácení člověka v jeho vědomí i svědomí. S podobně profétickým etickým postojem, založeným na obrácení srdcí, se setkáváme u myslitelů raného socialismu, zvláště ve Francii. Například mladý básník Charles Péguy píše v době, kdy byl ještě přesvědčeným socialistou: „My jsme ti, kteří za žádnou cenu nechtějí od sebe oddělit sociální a morální revoluci, z jedné strany nevěříme, že by bylo možné uskutečnit seriozně, upřímně a hluboce morální revoluci bez celkové transformace sociálního prostředí, a z druhé strany věříme, že by každá jen vnější revoluce vyzněla naprázdno,

kdyby nebyla doprovázena zjemněním a hlubokým posunem ve vědomí a svědomí.“²⁴

Ateismus a nihilismus

S etickou polohou ateismu souvisí nihilismus. Ateismus ve svém důsledku postuluje nihilismus, v některých případech i naopak. V obecném jazyce se nihilismus běžně nahrazuje slovy jako „deprese, apatie, rezignovanost, nesmyslnost, skepse, individualismus, nezájem, izolovanost, úzkost...“.²⁵ Bylo by příliš silným tvrzením, ztotožňovat tato slova s nihilismem, avšak jistá příčinná souvislost tu je. Filozofický nihilismus popírá konkrétní systém hodnot, destruuje každou ontologii, která se odvolává na metafyzický pojem bytí, odmítá skutečnost společného smyslu a stejně tak odmítá i teoretické a etické principy a z nich vyplývající normy.²⁶ Karl Jaspers na adresu nihilismu Friedricha Nietzscheho píše, že může být interpretován různým způsobem, také jako ateismus.²⁷ Je však třeba upozornit na skutečnost, že ne každá podoba nihilistického myšlení k ateismu vede. Podle J.-L. Mariona může být nihilismus hermeneuticko-fenomenologickou možností, jak se nechat vést samotným myšlením, a nikoli metafyzickými předpoklady.²⁸ Existuje sice i nihilismus dogmatický, ten však nelze dokázat ani vyvrátit, podstata nihilismu je spojena s událostí pravdy.²⁹ Nihilismus nás přesvědčuje, že pravda je jen iluzí a zdáním, pravda se donekonečna rozplývá v interpretacích. Tím ale současně nihilismus klade otazník nad sebou samým a otevírá možnost znovunastolení náboženské otázky. Nihilismus, který je uložený v nitru ateismu, tak vyvolává protipohyb touhy po objektivní dimenzi existence a působí otevřenost pro příchod „zcela jiného“, anonymní zkušenost posvátna.³⁰

Člověk zakoušející svoji konečnost a riziko naprosté dezorientace potřebuje nějakou kompenzaci, která by byla schopna dát jeho existenci smysl. Už tu není bytí, které by bylo možné uchopit, pochopit a vyjádřit existenci jako nějaký fundament, spíše je tu existence uchopená bytím. Bytí není nikdy dopovězeno, nikdy není zcela přítomno, vždy zůstává přesahující jinakostí.³¹

Spirituální interpretace nihilismu jako způsobu negativní teologie je přítomná v textech Giana Vattima. Ten nachází souvztažnost mezi katolicismem, křesťanstvím, Nietzscheho a Heideggerovým nihilismem ve vtělení-kenozi Boha.³² Podle Vattima se skrze kenozi, tedy i nihilismus, uskutečňuje spása.³³ Metafyzické násilí silného myšlení, metafyzickou neomylnost Vattimo nahrazuje regulativem *charitas* v podobě praxe lásky, přátelství, tolerance, úcty, respektu k jinakosti, plurality a demokratizace.³⁴ Vattimo spojuje dějiny nihilismu s dějinami křesťanského zjevení.³⁵ V jeho pojetí je nihilismus spojený s etickou relevancí, etiku slabého

myšlení vnímá jako sekularizovanou etiku křesťanské lásky,³⁶ jako etiku *participe*, *kohabítace*, *konsenzu* a *dialogu*. Nihilismus nás učí, abychom sami na sobě rozkryli mechanismy metafyzického násilí: „podezříváme toho, kdo předkládá svoje vyprávění jako pravdivé už jen z toho důvodu, že by naše vyprávění bylo jiné.“³⁷

Sartrovo století

Morální apel ateismu je zvláště patrný v pozici Jeana Paula Sartra, především v díle *Bytí a nicota*. Sartre byl vnímán jako hlavní ikona ateismu 20. století, dokonce jej mnozí nazývali papežem ateismu. Sartre chápe člověka jako ustavičný se-beprojekt,³⁸ který svou esenci teprve ustavuje. Vědomí jedince je obráceno k sobě, je vědomím kruhovým, tedy sebevědomím.³⁹ Karteziánské východisko je zřejmé. V Sartrově ateistické poloze má *cogito* absolutní charakter, mimo ně je pouze *nicota*. „Za východisko lze považovat pouze tuto pravdu: Myslím, tedy jsem, což je absolutní pravda vědomí, jež nalézá samo sebe.“⁴⁰ Prostřednictvím *cogito* člověk nenalézá jen sám sebe (a to na prvním místě), ale také všechny ostatní. *Cogita* všech lidí jsou ve vzájemném vztahu. Každý individuální se-beprojekt má univerzální hodnotu.⁴¹ Takto chápáná situace svobody pozměňuje klasický humanistický koncept. Role volby, angažovanosti a odpovědnosti je zcela odlišná. Zatímco tradiční humanismus je vystavěn na samozřejmém předpokladu lidství, u Sartra žádný objektivní koncept lidství nepřichází v úvahu.⁴² Člověk nemá esenci, tu teprve konstituuje ve svém vědomí, jeho lidství je nic, jako osoba se neustále utváří.

Ateismus je Sartrovi nutným předpokladem svobody, bez níž je mu pravý humanismus nemyslitelný. Kdybychom připustili stvoření, vše stvořené by ztratilo svou nezávislost a konzistenci.⁴³ Jen v ateistickém prostoru může pro něj být člověk člověkem, jen tehdy je mu zajištěna svoboda volby. To, co konstituuje člověka člověkem, je jeho existence, která se neustále děje, člověk se neustále stává. „Ateismus filozofů 18. století potlačil sice pojem Boha, nikoli však myšlenku, že esence předchází existenci. S touto myšlenkou se setkáváme tak trochu všude: Setkáváme se s ní u Diderota, u Voltaire a dokonce i u Kanta. Člověk má jakousi lidskou přirozenost; tato lidská přirozenost, která je konceptem lidství, se nachází u všech lidí, což znamená, že každý člověk představuje jeden zvláštní exemplář univerzálního konceptu, totiž člověka; [...] Ateistický existencialismus, který já zastávám, je důslednější. Prohlašuje, že Bůh neexistuje, pak je přinejmenším jedna bytost, u níž existence předchází esenci, bytost, která existuje dříve, než by mohla být definována jakýmkoli konceptem, a že touto bytostí je člověk [...] není tedy žádná lidská přirozenost, protože není Bůh, který by ji pojal ve své mysli.“⁴⁴

Ateismus je Sartrovi východiskem ke každé myšlence, je mu dokonce jedinou možností filozofování. Neexistuje žádné nebe vyplněné metafyzickými hodnotami. Neexistuje ani lidská přirozenost, která by byla obsahem Boží mysli. Kdyby tomu tak bylo, člověk by byl zproštěn plné odpovědnosti za sebe a nepoznal by námahu, která charakterizuje svobodného člověka.⁴⁵ Nicméně Sartre si uvědomuje, že pozice člověka jako absolutního středu je k nežítí, člověk je beznadějně osamělý.⁴⁶ Mnozí Sartrovi žáci, a dokonce i sám Sartre, jsou nuceni pozici člověka znovu promýšlet a přehodnocovat.

Jeden ze Sartrových žáků, Bernard-Henri Levy, začíná na základě rozvíjení a přehodnocování Sartrovy pozice sám sebe chápat jako ateistického spiritualistu.⁴⁷ K zakotvení osobní transcendence nedospěl, ale je si vědom nezbytné potřeby transcendence v její obecnosti. Skutečnost, že si moderní filozofie a politika přivlastnila oblast „svatého“, považuje za hrubé rouhání proti člověku. Jeho pozice se podobá postoji Kierkegaarda, který vytýkal Hegelovi, že zatímco potíral jednu formu odcizení, vytvořil jinou, mnohem závažnější, poté co Absolutnímu Duchu, který je součástí Absolutního státu, přiznal atributy božství.⁴⁸ Jsou zde i tací, kteří věští konec člověka právě na základě zabsolutizování státního byrokratického mechanismu.⁴⁹

Člověk do jisté míry disponuje nebývalou mocí, má ve svých rukou možnost učinit konec dějinám.⁵⁰ K vyhlášení „smrti Boha“, které pochází od Heineho, Jean Paula a Nietzscheho, se dnes může ještě přidat prohlášení o smrti člověka, nebo alespoň nebezpečí jeho brzké smrti.⁵¹

André Malraux ve své analýze fenoménů současné existence, které jsou výsledkem vývoje v předešlých dvou stoletích, již na počátku 20. století poznamenal: „Dříve byl absolutní realitou Bůh, a my dnes úzkostlivě hledáme, komu svěřit jeho podivné dědictví.“⁵² Malraux tušil, že otázka po Bohu je současně otázkou po člověku a naopak: „Je možné, aby ve světě, ve kterém zemřel Bůh, mohl člověk přežít?“⁵³ To, co bylo božské transcendenci odňato, bylo přičteno totalizující politice, která se vtělila v moderní pojetí státu. „Je třeba upřesnit, že to, co sehrává nejdůležitější a rozhodnou roli (v dnešní společnosti), je krize vnímání posvátného.“⁵⁴ S ohledem na stále více se rozmáhající masové formy ateismu dodává: „Soumrak bohů je předeheurou soumraku člověka.“⁵⁵

Plodná kontroverze

Ve výše nastíněném kontextu můžeme říct, že mezi ateismem a teismem, a především mezi ateismem a křesťanstvím, je vzájemný vztah obohacování se. Ateismus

podněcuje křesťanství, aby se zbavilo magických reliktů Boha-Dia.⁵⁶ Křesťanství také přispívá ve smyslu prohloubení ateistických pozic, ateistický marxismus a praktický ateismus například podněcuje k osvobození se od mechanistického pojetí.⁵⁷

Do jisté míry se nám zdá, že smíme konstatovat, že praotcové sekulárních koncepcí osvobození člověka⁵⁸ sehráli jistou prozřetelnostní úlohu. Působí jako prorocství „od sousedů“. Jean Lacroix⁵⁹ napsal, že se v jejich případě jedná o „očisťující ateismus“,⁶⁰ neboť jejich úloha má očisťující charakter. Pro křesťany je jejich existence dramatem i podnětem. Texty odpůrců různých forem teismu předkládají v postoji ateismu, dnes spíše post-ateismu, kritický nástroj k odhalení závadějících forem teistické interpretace skutečnosti.

Kultivovaná teistická reflexe zase odhaluje skutečnost, že v kulturním a existenciálním pletenci moderní konzumní společnosti se stává nemožnou přítomnost dimenze plnosti. Moderní společnost, věrna svým východiskům, na jednu stranu podřezává kořeny transcendence a na druhou stranu je znovu objevuje. Pod různými podobami je ve vzduchu stále cítit nešťastná implicitní antiteze *aut Deus, aut homo*, která redukuje jak tázání po Bohu, tak také tázání po člověku. Rozhodnutí se pro člověka, dějiny a svět se uskutečňuje za cenu odmítnutí nebo alespoň upozadění Boha a transcendentního rozměru lidského bytí (Richard Dawkins). Nicméně je stále patrnější, že kontroverze teismu a antiteismu má spíše charakter komplementarity.

POZNÁMKY:

1/ Srov. GIANNI VATTIMO – PIER ALDO ROVATTI: *Pensiero debole*. Milano 1983, s. 43nn; Srov. též J.-F. LYOTARD: *O postmodernismu*. Praha 1993, s. 97–118.

2/ ANDREJ RAJSKÝ: *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Trnava 2009, s. 79.

3/ Srov. HENRI DE LUBAC: *Il drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio*. Milano 1992, s. 12–15.

4/ Srov. ANDRÉ CHARRON: *Les catholiques face à l'athéisme contemporain*. Paris 1973, s. 38–40.

5/ Srov. JACQUES MARITAIN: *La signification de l'athéisme contemporain*. Paris 1949, s. 10–22.

6/ Srov. JEAN LACROIX: *Le sens de l'athéisme moderne*. Paris 1961, s. 11–39.

7/ V tomto kontextu je třeba číst Blochův paradoxní výrok: „Pouze ateista může být dobrým křesťanem, pouze křesťan může být dobrým ateistou.“ IN: ROGER GARAUDY: *L'Alternativa*. Assisi 1972, s. 5. – Velmi zajímavá jsou v tomto kontextu i slova teologa Dietricha Bonhoeffera: „Sám sebe se často ptám, jak to, že mě křesťanský instinkt vede spíše k lidem nenáboženským než k náboženským. Zatímco se před věřícími ostýchám vyslovit Boží jméno [...], před nevěřícími je mohu občas vyslovit klidně, tak jako by to byla běžná záležitost.“ DIETRICH BONHOEFFER: *Resistenza e Resa*. Milano 1969, s. 215.

- 8/ Např. MARTIN BUBER: *Já a ty*. Olomouc 1996; Týž: *Problém člověka*. Praha 1997; FERDINAND EBNER: *La Parola e la Via*. Roma 1991; FRANZ ROSENZWEIG: *Nové myšlení*. Praha 1994; PAUL TILlich: *Odvaha být*. Brno 2004; ZDENĚK TRTÍK: *Vztah já-ty a křesťanství*. Praha 1948; EMMANUEL MOUNIER: *Místo pro člověka – Manifest personalismu*. Praha 1948; GABRIEL MARCEL: *Homo Viator*. Roma 1980; MAX PICARD: *Člověk na útěku*. Praha 1970.
- 9/ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Radostná věda*. Praha 2001, s. 114.
- 10/ WILLIAM HAMILTON: *La nuova essenza del Cristianesimo*. Brescia 1974.
- 11/ Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), německý protestantský teolog, po uchopení moci Hitlerem se aktivně podílel na vybudování německé Vyznavačské církve v Německu, v roce 1943 byl zatčen a později popraven. Mezi jeho nejznámější díla patří např.: *Ethik* (Etika), 1949; *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Odpor a kapitulace. Dopisy a záznamy z vězení), 1951.
- 12/ HAMILTON: op. cit., s. 17.
- 13/ Srov. GARAUDY: op. cit., s. 12–16.
- 14/ WILLIAM HAMILTON: „Cosa è la morte di Dio?“. IN: *Dio è morto*. Milano 1967, s. 181.
- 15/ „... nešťastné vědomí je vědomí sebe sama jako podvojně, pouze rozporné bytosti.“ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Fenomenologie Ducha*. Praha 1960, s. 167.
- 16/ „Pán je vědomí jsoucí pro sebe [...] je vědomím prostřednictvím jiného vědomí [...] je sloučeno se samotným bytím“, bytností raba „je život čili bytí pro jiné [...] je protikladem toho, čím bezprostředně jest“. HEGEL: op. cit., s. 157–159.
- 17/ Srov. MARCEL GAUCHET: *Odkouzlení světa*. Praha 2004.
- 18/ Člověk je svým založením *dějinná bytost* (*Ens historicum*). Srov. EMERICH CORETH: *Co je člověk*. Praha 1996, s. 171–172.
- 19/ Ludwig Feuerbach (1804–1872), jeden z hlavních představitelů německé klasické filozofie, původně studoval teologii, ve svém díle vytváří teorii antropologického ateismu a materialismu. Mezi jeho důležitá díla patří např.: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Ke kritice Hegelovy filozofie), 1839; *Das Wesen des Christentums* (Podstata křesťanství), 1841; *Das Wesen der Religion* (Podstata náboženství), 1845.
- 20/ LUDWIG FEUERBACH: *Podstata křesťanství*. Praha 1954, s. 51.
- 21/ Tamtéž, s. 73.
- 22/ Tamtéž, s. 323.
- 23/ Týž: *Žasady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha 1959, s. 51.
- 24/ JEAN BASTAIRE: *Peguy, il noncristiano*. Milano, 1994, s. 40.
- 25/ RAJSKÝ: op. cit., s. 11.
- 26/ Srov. tamtéž, s. 23; srov. též FRIEDRICH NIETZSCHE: *Genealogie morálky*. Praha 2002.
- 27/ Srov. KARL JASPERS: *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*. Milano 1996, s. 228n.
- 28/ Srov. J.-L. MARION: *Dio senza essere*. Milano 1987.
- 29/ Srov. E. NICOLETTI: „Dal nichilismo al postnichilismo“. IN: A. MOLINARI: *Interpretazione del nichilismo*. Roma 1986, s. 233.

- 30/ Srov. C. DOTOLO: *La teologia fondamentale davanti alle sfide del „pensiero debole“ di G. Vattimo*. Roma 1999, s. 228.
- 31/ Srov. RAJSKÝ: op. cit., s. 70n.
- 32/ GIANI VATTIMO: *Credere di credere*. Milano 1996, s. 41.
- 33/ Tamtéž, s. 47.
- 34/ Tamtéž, s. 60. „charitas nemusí být alternativou k veritas, ale její vnitřní pohnutkou, je ‚charitas in veritate‘, láskou v pravdě.“ RAJSKÝ: op. cit., s. 126.
- 35/ Tamtéž, s. 32.
- 36/ Tamtéž, s. 37.
- 37/ GIANNI VATTIMO – PIER ALDO ROVATTI: *Pensiero debole*. Milano 1983, s. 82.
- 38/ Srov. JEAN-PAUL SARTRE: *Bytí a nicota*. Praha 2006, s. 553.
- 39/ Srov. PETR HORÁK: „Jedna přednáška Jeana-Paula Sartra“, doslov ke knize JEAN-PAUL SARTRE: *Existencialismus je humanismus*. Praha 2004, s. 102.
- 40/ SARTRE: *Existencialismus...*, s. 39.
- 41/ Srov. SARTRE: *Bytí a nicota...*, s. 23.
- 42/ Srov. tamtéž, s. 74.
- 43/ Srov. tamtéž, s. 31–32.
- 44/ SARTRE: *Existencialismus...*, s. 15–16.
- 45/ Srov. SARTRE: *Bytí a nicota...*, s. 632.
- 46/ Srov. tamtéž, s. 497.
- 47/ BERNARD-HENRI LEVY: *La barbarie en visage humaine*. Paris 1977, s. 12.
- 48/ SØREN KIRKEGAARD: *Filosofické drošky aneb Drobátko filosofie*. Olomouc 1997; „Státní moc, v sebe reflektovaná, či to, že se stala duchem, vzato sama o sobě, neznamená nic jiného, než že se stala státní moc momentem sebevědomí.“ HEGEL: op. cit., s. 330.
- 49/ JEVGENIJ ZAMJATIN: *My*. Praha 1989; GEORGIE ORWELL: *1984*. Praha 1991; ALDUS HUXLEY: *Konec civilizace aneb překrásný nový svět*. Praha 1993; JEROME LEROY: *Sladká apokalypsa*. Praha 1995; GOTTFRIED BENN: *Básně*. Praha 1996; aj.
- 50/ „Člověk-svět-Bůh stant simul vel cadunt“. PAOLO MICCOLI: *Dal nichilismo alla Teologia*. Pavia 2000, s. 67.
- 51/ „Nietzsche opět našel bod, kde si člověk a Boh navzájem patria, kde smrt druhého je synonymom zániku prvního a kde příslib nadčlověka znamená predovšetkým blízkou smrt člověka.“ MICHEL FOUCAULT: *Slová a veci, Archeológia humanitných vied*. Bratislava 1987, s. 348.
- 52/ ANDRÉ MALRAUX: *La tentation de l'Occident*. Paris 1926, s. 106.
- 53/ Tamtéž, s. 6.
- 54/ LEVY: op. cit., s. 159.
- 55/ Tamtéž, s. 160.
- 56/ Srov. GARAUDY: op. cit., s. 107–110.
- 57/ Srov. tamtéž, s. 117.

58/ Máme na mysli koncepci marxistickou, psychoanalytickou a scientistickou.

59/ Jean Lacroix (1900–1986), francouzský filozof, personalista, spolu s Emmanuelem Mounierem založil revue *Esprit*. Mezi jeho nejvýznačnější práce patří: *Personne et amour* (Osoba a láska), 1942; *Le sens du dialogue* (Smysl dialogu), 1944; *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps* (Marxismus, existencialismus, personalismus. Přítomnost věčnosti v časnosti), 1949; *Le sens de l'athéisme moderne* (Smysl moderního ateismu), 1958; *Crise de la démocratie, crise de la civilisation. Chronique sociale de France* (Krise demokracie a krize civilizace. Společenská kronika Francie), 1965; *La crise intellectuelle du catholicisme français* (Intelektuální krize francouzského katolicismu), 1970; *Le personnalisme comme anti-idéologie* (Personalismus jako anti-ideologie), 1972.

60/ LACROIX: op. cit., s. 64.

ThLic. František Burda, Th.D. (* 1972) vystudoval teologii na KTF v Praze v roce 2004 prací na téma *Naděje navzdory vší beznaději v díle francouzského básníka Charlese Peguy*. V roce 2008 zakončil studium doktorátem z teologie. V nakladatelství Gaudeamus publikoval monografii *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí dvacátého století* (2010), v nakladatelství Oftis publikoval monografii *Člověk v raném (filosofickém) díle Karola Wojtyly* (2011) a *Naděje proti vší naději* (2012). Publikoval také několik článků v *Teologických textech*, především na téma vztahu literatury a teologie. Dlouhodobě se věnuje organizaci literárně-výtvarných dílen Ars poetica. Od roku 2010 přednáší na katedře kulturních a náboženských studií Univerzity Hradec Králové.



Dieu gott von Adam machte

Herbert Schnädelbach

Zbožný ateista

Existuje vůbec? Jde to vůbec dohromady: zbožnost a ateismus? Ateisté – to jsou, jak samo slovo napovídá, ti „bez Boha“, bezbožní, a těch jsou různé druhy. Někdy se zaměňují s protivníky Boha, s anti-teisty, a pak se soudí, že je lze zahnat do úzkých argumentem, že si údajně sami protirečí. Aby prý člověk mohl proti něčemu být, musí předpokládat, že to existuje; tedy i oni věří v Boha. Ve skutečnosti jsou ateisté, jsou-li „anti“, nikoli proti Bohu, nýbrž pouze proti víře v Boha; to proti ní bojovali radikálové osvícenského hnutí ve jménu svobody, ale také bolševici, aby si zajistili monopol pro svou ideologii. Zbožný ateista není bojovný; nechce nikoho o ničem přesvědčovat. Rovněž nesouhlasí, tvrdí-li se: „Ateismus je, jak říká už sám pojem, postoj, který se zaměřuje na odmítání a útočení“, přičemž odmítání je označováno za „praktický“ a útočení“ za „teoretický ateismus“ – ten údajně kráčí „osvícený a osvěcující cestou od mýtu k logu, věří v brzký konec náboženství, které chápe jako pověru, při svém výkladu světa, dějin a člověka si rád poslouží poznatky moderní vědy, a dospívá tak k přesvědčení, že náboženství a víra v Boha jsou stále přebytečnější.“¹ V našem moderním světě se takoví ateisté stali vzácní: většina současníků při hesle „ateismus“ krčí rameny, protože pro ně Bůh už vůbec není téma. Militantnost je tu pocítována jako směšná a přiznání se k bezbožnosti jako právě tak trapné jako vyznání Boha, jelikož náboženství je přece soukromá věc.

Zbožný ateista se tak odlišuje od vyznavačů svého druhu, s nimiž ho s oblibou házejí do jednoho pytle. Vytýká se mu, že jeho nevíra je přece také vírou, tedy proti-vírou, a to nikoli lepší než ta, kterou odmítá. Konfesionální ateista skutečně říká: „Věřím, že Bůh neexistuje“, a přiznává se tak k negativní skutečnosti. Zbožný ateista naproti tomu říká jen: „Nevěřím, že Bůh existuje“, a přiznává se tím jen ke své nevěře – nic víc. „Silnému“ ateismu postavil působivý pomník Ernst Bloch: „Když jsem byl u biřmování a musel jsem na oltáři přefíkávat formule, třikrát jsem připojil: Jsem ateista! – ei jsem vyslovoval jako dvojhlasku aj, neboť my jsme to slovo jen četli, neslyšeli, v drobných traktátech odpoutaných od náboženství, které se jmenovaly *Procházky ateisty* apod.“² K těmto spisům patřily také sociálně-demokratické brožury, které vysvětlovaly, „že společnost, v níž jsme byli, je podvod a že svět je stroj“.³ Zdroje ateistické bojovné literatury z 19. století jsou dávno vyčerpány, a tak působí dnešní pokusy konfesionálně organizovat „bezbožné“

našich dnů ve znamení vyznávajícího humanismu poněkud staromódně. Kromě toho je zavádějící hovořit v souvislosti se současným ateismem o „třetí konfesi“,⁴ jelikož se zde nejedná o ty, kteří vyznávají, že nic není, a kteří jsou v menšině, nýbrž ve skutečnosti o ne-vyznávající, indiferentní, lhostejné. „Třetí konfese“ bylo dále označení „věřících v Boha“ v nacionálněsocialistických časech, tj. označení těch, kteří se k církvím otočili zády, aniž by jim bylo dovoleno označovat se za ateisty. Měli se od údajného židovsko-bolševického ateismu odlišovat tím, že stejně jako jejich Vůdce zůstali věrní neurčitě víře v božskou moc jako „prozřetelnost“. Na ateismu je vůbec choulostivý onen „-ismus“, ale jak se má označit pozice nevěřícího, aniž by se hned znovu stylizovala v nějaké pozitivní stanovisko či světový názor? Podobně je to ostatně u agnosticizmu, který přiznává, že o tom, co se týká Boha, neví, nebo v nic z toho nevěří. Má snad i to být zase jakési vědění nebo víra?

Zbožný ateista dále nepatří k radostným na zemi. Nemůže o sobě říct: „Děkuji milému Bohu na tisíckrát, že mě nechat stát se ateistou.“⁵ Také nejásá s Heinrichem Heinem: „nebe pak klidně necháme pro anděly a vrabce.“⁶ Tento ateismus byl kdysi pomníkem osvobození, vydechnutí, bezbožnosti ve smyslu: „Konečně jsme se těch starých zbavili!“ Aby už člověk nemohl být tyranizován strachem z věčného zatracení, rád zde zaplatil naději na věčnou blaženost, neboť existuje život před smrtí. Zbožnému ateistovi však je světská radost v takové míře podezřelá, protože bere v úvahu náklady; jeho nevíra je pro něho především pomníkem ztráty. V dětské písni se o Bohu, který měl „počítat hvězdičky“, říkalo: „Zná i tebe a má tě rád“; v to dítě pevně věřilo a dospělý to nesmí zapomenout. Závěrečný chorál z Bachových *Janových pašijí* „Ó, Pane, nech svého milého andílka...“ nebo dvojitý kvartet „Neboť on svým andělům o tobě přikázal...“ z Mendelssohna *Eliáše* nemůže poslouchat, aniž by se musel bránit slzám. Co se zde dostavuje, je směs smutku a rozhořčení, že to všechno není pravda. Východisko úplně estetizace takových děl pro něho nepřichází v úvahu, a protože nedokáže pouze povzdechnout „Jak krásné!“, raději se jejich poslechu zcela zříká. Nepatří tedy k těm, kteří každý rok za drahý peníz navštěvují uvedení Bachových *Matoušových pašijí* a už předem vědí, kdy mají pohnutím zaplakat: „Když se jednou budu loučit...“ „Je dokonáno!“ při koncertu v Berlínské filharmonii – něco mu tam nesedí.

Zbožnost zbožného ateisty spočívá v tom, že nemůže jinak než brát to, co bylo ztraceno, nábožensky vážně, a proto ho ruší, je-li toto ztracené rozpouštěno v pouhé garnituře naší profánní každodennosti. Jeho rozpoložení tak dosvědčuje rozpolcení mezi dětskou potřebou skrytosti ve víře v „Boha na nebesích“ a nutností být dospělým bez iluzí; jedno nemůže zcela umlčet a druhé nedokáže popřít. Kde se dnes křesťanství nabízí jako aviváž změkčené náboženství skrytosti, tuší intelektuální regresi, a vskutku je na trhu mnohé podle biblického „Jestliže

nebudete jako děti...“ Že je to hluboce nekřesťanské, věděl už Friedrich Nietzsche; podle něho se i samo evropské osvícenství drželo křesťanského přikázání – přikázání pravdivosti – a tím „dvoutisícileté výchovy k pravdě, která si na konci zakazuje lež ve víře v boha“.7 Držet se toho, i to znamená zbožnost.

Zbožný ateista tak není „proti Bohu“; nic neodmítá, nic nepopírá a nevyznává nic protikladného, nýbrž nemá to, co si nárokují mít zbožný teista – víru v Boha. Tu ztratil, a tak ví, co nemá. To ho odlišuje od žitého ateismu většiny současníků, v němž už otázka Boha vůbec nefiguruje. Snad je zavádějící hovořit zde ještě vůbec o ateismu, protože chtít tento stav odvodit od „ztráty náboženského jazyka“ (Tiefensee) nebo od toho, že se zapomnělo, že se zapomnělo na Boha (Krötke),⁸ přece předpokládá, že se to ztracené a zapomenuté někdy mělo. Tak tomu však u těch, kdo vyrůstali bez náboženské socializace – a to je ve východním Německu většina –, prostě není. Tak také nelze ospravedlnit pohrdavá vyjádření o této nové bezbožnosti, která ve skutečnosti znamená areligiozitu nebo náboženskou indiferentnost, ledaže by byly dobré důvody na ni pohlížet jako na antropologický, nebo dokonce kulturní defekt.⁹

Zbožný ateista musí připustit, že tyto důvody neexistují, jakkoli ho rozšířená nepřítomnost náboženského povědomí může osobně rušit. Prostě není pravda, že člověk je „přirozeně“ náboženský, a nenáboženská tudíž není ani nemoc, ani káratelný protestní postoj, který by se zakládal na aktivním popírání přirozeně daného vzhledu. Přesně tak se od pozdního 17. století chápal a jako prohřešek stíhal „praktický ateismus“,¹⁰ protože ohrožoval údajné teologické základy politického řádu a morálky. Mezi těmi, kdo se museli obávat nařčení z ateismu, však nebyli jen bezbožní, nýbrž všichni, jejichž religiozita se neshodovala s oficiálním učením církve. Když u nás v 19. století konečně ustala pronásledování ateistů, změnil se význam pojmu „praktický ateismus“. Ludwig Feuerbach a Friedrich Engels ho používají kriticky; poukazují jím na diskrepanci teoretického, tj. rétorického teismu kulturní fasády a praktické životní skutečnosti. To je aktuální až podnes, protože nelze přehlédnout, do jaké míry náš skutečný způsob života demontuje nárok, že ještě žijeme v křesťansko-náboženské kultuře. Kde se však už nenárokujeme ani to, cílí pojem „praktického ateismu“ do prázdna; nezachycuje pak už to, co je přesně třeba popsat: naši postreligiózní současnost.

Proti tomu lze namítnout, že náboženství je možné také bez Boha, jako v buddhismu; „věřit v Boha ateisticky“ bylo kdysi slavnou parolou Dorothee Sölleové a Paul Ricoeur chápe ateismus jako „půdu pro novou víru [...], pro víru ponáboženského věku“.11 Co by zde „víra“ mohla znamenat? V angličtině jsou slova dvě: *belief* a *faith*, což odpovídá latinskému *opinio* a *fides*, tedy rozdílu mezi přesvědčením a vztahem důvěry. V němčině vzniká mnoho zmatku, ale také četné slovní

hříčky v důsledku toho,¹² že zde máme k dispozici jen jedno slovo. Když Kant definuje, že víra je domnění, které je „dostačující jen subjektivně a [...] zároveň považováno za objektivně nedostatečné“, pak hovoří o pouhém předstupni vědění, u něhož je poté domnění i „objektivně dostačující“. Sám tuto subjektivní dostatečnost nazývá „přesvědčením“,¹³ což přesně odpovídá anglickému *belief*. Je nasnadě, že to zprvu nemá nic do činění se specificky náboženským smyslem *fides*, popř. *faith*. To však Kantovi a mnoha dalším filozofům nebránilo v tom, aby pojednávali o náboženské víře ve smyslu subjektivně dostačujícího domnění. Slavný je zde zejména spis Williama Jamese *The Will to Believe*,¹⁴ kde se poukazuje na situace, v nichž jde z praktických důvodů o to, rozhodnout se mezi objektivně nerozhodnutelnými alternativami toho, co může být pravdivé, a jednu z těchto alternativ rozhodně zvolit; podle Jamese se přitom může jednat právě tak o morální jako o náboženské hypotézy. Skutečně je věcí subjektu rozhodnout o tom, zda jsou důvody pro domnění subjektivně dostačující, nebo ne, protože je možné rozhodnout se být přesvědčen a dalších důvodů se zříct. Přenese-li se to však do oblasti náboženské víry, stává se tato víra „dobrým dílem“ a dospívá se pak k tvrzení starších katolických katechismů, že víra je poslušné domnění o pravdivosti církevního učení. Z nevíry se tak stává hřích, za který hrozí pekelné tresty, a proto říká Markétka Faustovi: „V to se musí věřit.“

Jedná se zde o kognitivistické neporozumění náboženské víře (*fides, faith*), neboť byla-li by tato víra vírou na způsob *belief*, pak by Boží existence a vlastnosti byly hypotézami, které by jako v Pascalově sázce bylo možné na základě pravděpodobných důvodů buď přijmout, nebo nepřijmout jako pravdivé. Ve skutečnosti však náboženská víra nezná stupně, jelikož nikdo se nemodlí k božstvu, o jehož realitě je přesvědčen pouze na 51 procent. Zde platí „úplně, anebo vůbec“, což je vidět na tom, že pro opravdového věřícího není věta „Bůh je láska“ skutečně falzifikovatelná: okamžiky štěstí chápe jako milost a zkušenosti utrpení jako zkoušku. Náboženská víra nemůže být vyvracena argumenty krok za krokem, může však být celá ztracena, a tato nevíra v důsledku ztráty víry doprovází víru jako černý stín již v Bibli: „Věřím! Přijdi na pomoc mé malověrnosti!“¹⁵ stojí tam. To neznamená, že zde kognitivní elementy nehrály žádnou roli. Zkušenosti mohou vírou otřást, a naopak i zde musí být možné něco pokládat za pravdivé, aby se tomu bylo možné svěřit jako své „jediné útěše v životě a v umírání“;¹⁶ ale jaké to je vědění?

Víra (*fides, faith*) a vědění se k sobě vzájemně mají jako jistota a to, co se ví, tedy jako subjektivní stav a objektivní vlastnění. U našeho vědění, o němž předpokládáme, že sestává z pravdivých a oprávněných přesvědčení (*beliefs*), můžeme jen ve vzácných případech očekávat, že je jisté; zpravidla se musíme spokojit

s pravděpodobným a omylným věděním. Náboženská víra naproti tomu sestává z jistot, které nedokáže poskytnout žádné vědění. Vědění samo o sobě nemůže dát víru, neboť ještě nikdy se nikdo nestal zbožným na základě argumentů, jako byly třeba důkazy Boží existence, stejně jako naopak – zbožnost přežila své vyvrácení Kantem. Nápomocné je zde staré rozlišování mezi vírou, v níž se věří (*fides, quae creditur*), a vírou, jíž nebo skrze níž se věří (*fides, qua creditur*). Toto specifické médium náboženství, jímž se to, v co se věří, vůbec teprve stává něčím náboženským, označil Schleiermacher dnes nesprávně chápaným pojmem „pocit“. Jím se ve shodě s pojmoslovím z doby kolem roku 1800 nemínila prostě emocionalita, nebo dokonce sentimentalita, nýbrž stav vědomí, který zasahuje a určuje celou osobu, a tím také všechno, co se osoba domnívá vědět. Toto ovládnutí individuálního člověka zahrnujícím nekonečnem bylo tím, co Schleiermacher ve svých *Řečech o náboženství. Promluvách ke vzdělancům mezi jeho utrhači* (1799) hájil jako specifická vlastnost religiózního v protikladu k metafyzice nebo morálce. To mu nebránilo, aby sepsal obsáhlé a vlivné učení o víře, v němž se vysvětluje, co věřící, je-li evangelickým křesťanem, ví nebo může vědět. Ale pouze v médiu *fides qua creditur* je toto vědění nikoli pouze dějinami náboženství nebo religionistikou, nýbrž teologií.

Tuto víru chápalo křesťanství odjakživa jako dílo Ducha Svatého, tedy jako božský dárek. Zbožný ateista připouští, že ji nemá. Nemůže se rozhodnout k tomu ji mít, protože ví, že by ji ani potom neměl. Chybí mu zkušenost, zjevně všechno proměňující, kterou věřící nazývají „zjevení“ a chápou jako nevyhnutelný doklad něčeho božského. To neznamená, že by nebyl vnímavý pro náboženský rozměr; není zde jednoduše „nemuzikální“, neboť jinak by nebyl zbožný. Dokáže si představit, co by byla víra, ať už teistická, nebo ne, ale nedokáže věřit. Snad by, kdyby se něco náhodou dobře vydařilo, rád poděkoval, ale komu? Anebo by si v jiném případě postěžoval, ale kde je adresát? A pak také ví, že to, co se dnes nabízí na trhu pod označením „religiozita“ a čehož návrat se oslavuje, není to, co se kdysi vážně mínilo náboženstvím. Zde jde jen o kvalitu prožitku, zvaného „spiritualita“, se kterou se lze setkat zejména při velkých náboženských akcích; hodí se nanejvýš k tomu, aby naše dobré rozpoložení obohatila o určitou jednu fazetu. Tím zbožný ateista nebude jen tak pohrdat, ale nebude to zaměřovat s tím, co mu schází.

Z německého originálu „Der fromme Atheist“,
Neue Rundschau 118, 2007, č. 2, s. 112–119,
přeložil David Sanetník.

POZNÁMKY:

- 1/ VENANZ SCHUBERT: „Zum Phänomen des Atheismus. Einführung“. IN: Týž (ed.): *Welt ohne Gott? Theoretischer und praktischer Atheismus*. St. Ottilien 1999, s. 7 a 8 n.
- 2/ ERNST BLOCH: *Spuren*. Frankfurt am Main 1959, s. 82.
- 3/ Tamtéž, s. 81.
- 4/ K tomu srov.: HORST GROSCHOFF: „Ostdeutscher Atheismus – die dritte Konfession?“. IN: FABER – LANWERD (eds.): *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?* Würzburg 2006, s. 209 nn.
- 5/ GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG: *Aphorismen* (vyd. Max Rychner). Zürich 1947, s. 213.
- 6/ HEINRICH HEINE: *Deutschland. Ein Wintermärchen I* (přel. Eduard Petiška, IN: HEINRICH HEINE: *Německo – zimní pohádka*. Praha 1956, s. 17).
- 7/ FRIEDRICH NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, par. 357 (přel. Věra Koubová, IN: FRIEDRICH NIETZSCHE: *Radostná věda*. Olomouc 1996, s. 222).
- 8/ Srov. GROSCHOFF: op. cit., s. 220.
- 9/ Tamtéž, s. 210 n.
- 10/ Článek „Atheismus“. IN: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel–Darmstadt 1971 nn., sv. I, sl. 595 nn.
- 11/ ALASDAIR MACINTYRE – PAUL RICOEUR: *Die religiöse Kraft des Atheismus* (do němčiny přel. R. Ansen). Freiburg–München 2002, s. 67.
- 12/ Otto Waalkes říká: „Mám krizi víry (*Glaubenskrise*): myslím (*Ich glaube*), že si musím dát ještě jednu sklenku...“
- 13/ IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, B 850 (srov. IMMANUEL KANT: *Kritika čistého rozumu* [přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem]. Praha 2001, s. 487 n.).
- 14/ Německy: „Der Wille zum Glauben“. IN: EKKEHARD MARTENS (ed.): *Texte der Philosophie des Pragmatismus*. Stuttgart 1975, s. 128 nn., zejm. s. 138.
- 15/ Mk 9,24.
- 16/ Srov. první otázku *Heidelberského katechismu*.

Prof. Herbert Schnädelbach (* 1936) je německý filozof. Byl profesorem filozofie na Humboldtově univerzitě v Berlíně a prezidentem Allgemeine Gesellschaft für Philosophie.



hinteres los los die bewand alle dinsten



Also verhoerte d' trufel ihesu rilt

Existuje Bůh?

Rozhovor Josepha kardinála Ratzingera s Paolem Floresem d'Arcais

Gad Lerner: Tento rozhovor vede křesťan s ateistou, moderuje ho – snad nikoli náhodou – žid. Svým přímým kladením otázek se podobá spíše středověkým disputacím než našim více či méně povrchním televizním debatám. [...]

U účastníků rozhovoru, kterým vzápětí předám slovo, lze v každém případě už nyní konstatovat jednu podobnost, která se zrcadlově odráží v nepoddajnosti jejich stanovisek, a která je snad dokonce spojuje. Oba odmítají levnou religiozitu, Boha, kterého si každý přistřihuje podle svých vlastních potřeb, jak to přichází vhod jeho tělu a jeho duši, bez ohledu na druhé a na transcendenci, to znamená, aniž by bral vážně problém pravdy v jeho celé hloubce.

Tento druh víry je jak známo velmi rozšířený a v naší společnosti blahobytu se mu většinou dává nálepka New Age nebo se vydává za určitý druh buddhismu. Relativismus, který je pro tento postoj charakteristický, oba účastníci ve svých uveřejněných textech ostře kritizují a konfrontují ho s problémem absolutní pravdy. Právě proto bych se rád zeptal, jak na základě tak vzdálených stanovisek vzniká potřeba dialogu, čím je vyvolána. Tuto otázku bych rád položil především vám, Vaše eminence, kardinále Ratzingere.

Joseph Ratzinger: Potřeba dialogu vzniká ze skutečnosti, že jsme jako křesťané přesvědčeni o tom, že máme světu a jiným lidem co říct, že otázka, zda existuje Bůh, není privátním problémem, který se nějak týká jen nás, kteří zastupujeme jeho zájmy a hrajeme jeho hru. Myslíme si naopak, že člověk musí Boha poznat, že v Ježíši se zjevila pravda a že pravda není jen tak něčí soukromou záležitostí, nýbrž že musí být sdílena a poznávána. Proto je – o tom jsme přesvědčeni – právě v tomto dějinném okamžiku, v současné krizi křesťanské víry a také v krizi velkých kultur, důležité, abychom nežili pouze v rámci našich jistot a našich identit, nýbrž abychom se skutečně vyrovnávali s otázkami druhých. Touto připraveností a touto otevřeností se pokoušíme ve vzájemné výměně vysvětlovat, co se nám pro člověka zdá rozumné, přesněji řečeno nezbytné.

Gad Lerner: Paolo Flores d'Arcais, podle slov kardinála Ratzingera jsou pro člověka Bůh a víra rozumné a nutné. I v článku *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch* [Zpochybněný nárok na pravdu] trvá, mohu-li to tak nazvat, na racionalitě křesťanství.

Paolo Flores d'Arcais: V polemice, jako je tato naše, je velká asymetrie, protože věřící má zájem nevěřícího obrátit (samozřejmě zájem v tom nejpozitivnějším smyslu slova). Naproti tomu ateista vůbec nemá zájem přesvědčovat věřícího o tom, že Bůh neexistuje, nemá zájem odvádět někoho od jeho víry. Proč se pak i ateista velmi hluboce zajímá o víru a zejména o víru, kterou někdo praktikuje? Protože být ateistou – slovo, které někteří považují za odpudivé, ale proč by člověk prostě neřikal, čím je? – zkrátka znamená být toho mínění, že se všechno odehrává tady a teď, v naší omezené a nejisté existenci. Proto jde o hodnoty, které se volí v této existenci, o koherenci mezi zvolenými hodnotami a vlastním chováním. A právě proto, že se všechno odehrává jen zde, v rámci této naší existence, vznikají na této bázi spojení, solidarity, konflikty a polemiky.

Z hlediska hodnot, které se volí, a především z hlediska možnosti soužití, založené na toleranci, to znamená na vzájemném respektu, není druh víry, ke které se někdo hlásí, vůbec lhostejný. Je-li víra křesťana prvních generací vyjádřitelná větou, o které se přesně neví, kdo ji formuloval – je sice připisována Tertullianovi, ale obsahuje společné myšlenkové dědictví prvních generací křesťanů a zcela jednoznačně se objevuje také u Pavla –, totiž „Credo quia absurdum“, znamená to, že víra je kamenem úrazu pro rozum... Je-li víra takováto, pak vůbec nedochází ke konfliktu s věřícím, neboť víra tohoto druhu se nechce vnucovat, nýbrž chce být pouze respektována.

Když si naopak katolická víra nárokuje, že je souhrnem a dovršením toho, co dělá člověka člověkem, že je *summou* rozumu a lidského bytí, pak je snadno pochopitelné, že tento nárok v sobě skrývá nebezpečí, že se bude chtít vnucovat, a to i sekulárním ramenem státu. Neboť kdo by se dostával do konfliktu s příkázáními víry a především s morálními konsekvencemi této víry, dostával by se pak také do konfliktu s rozumem a podstatou člověka.

Gad Lerner: Promiňte, Flores, snad předbíháme, když již nyní hovoříme o sekulárním rameni státu. Podle mého názoru jste ale položil rozhodující otázku: proč – tak se ptáte – vy věřící, vy křesťané, prostě nerezignujete na světské dokazování pravdy, proč požadujete, aby se to, co je zjevně absurdní, ukazovalo v hávu rozumu? Kdybyste se spokojili s absurditou víry – a to se vztahuje i na rané křesťanství, přičemž nevím, zda kardinál Ratzinger bude s touto interpretací souhlasit, nebo proti ní bude protestovat –, pak bychom byli spokojeni, pak bychom vám vaši víru nechali, protože jste svobodní lidé, a my bychom s tím byli spokojeni, protože se setrvává na tom, že víra je absurdní.

Joseph Ratzinger: Ve skutečnosti jsem přesvědčen, že raní křesťané svou víru nechápali jako absurdum. Je pravda, že Pavel nazývá víru „kamenem úrazu“ (1Kor 1,23), a tento kámen úrazu je tu dodnes, ale současně Pavel káže na Areopagu, ve středobodu antické kultury, antické filozofie, a vyrovnává se s filozofy, které také cituje. Zcela obecně se křesťanské kázání obracelo k takzvaným *foibúmenoí theón* (bohabojným), tedy k těm, kteří se shromažďovali v synagogách. Židovství mělo ve světě pozdní antiky velmi důležitou funkci a velmi důležitou pozici, protože víra v jediného Boha Stvořitele se jevila jako náboženství rozumu, hledané v okamžiku krize antického světa bohů. Tato víra se proto nabízela jako pravdivá a autentická, nikoli jako výmysl filozofů, nýbrž jako víra, která se zrodila prostřednictvím Božího světla ze srdce člověka a současně byla v dokonalém souladu s racionálními přesvědčeními tehdejší doby. Lidé této doby, které můžeme označit za „osvícené“, hledali Boha, protože s oficiálními náboženstvími už nebyli spokojeni. Hledali ale ne jen filozofický konstrukt, nýbrž autentické náboženství, které však mělo být v souladu s rozumem. Tyto kruhy, které měly blízko k židovství, byly tím světem, k němuž se svým kázáním obracel Pavel. Pavlovi šlo o zprostředkování své víry v jediného Boha, který hovořil k Abrahamovi ve Starém zákoně a který se lidem zjevil a zpřístupnil skrze Ježíše. Pavel si byl dobře vědom toho, že byl pro Areopag kamenem úrazu – a také my jsme si vědomi toho, že zvěstování vzkríšení zůstává kamenem úrazu. Apoštol však byl přesvědčen, že nezvěstoval nic absurdního, nic, co by mohlo uspokojit jen nemnohé, nýbrž něco, co obsahovalo zvěst, která se obracela k rozumu lidí a která k nim volala: My všichni hledáme – v tomto okamžiku krize – Boha, hledáme víru, která není vymyšlená, nýbrž autentická, a přece současně neprotiřečí našemu rozumu.

Petr ve svém prvním listu výslovně říká: „budte vždy připraveni obhájit se před kýmkoli, kdo by chtěl, abyste zdůvodnili naději, která je ve vás“ (1Petr 3,15). Řecký výraz pro „obhájit se“ je *apologeín*, jde tedy o logos víry. Křesťané musejí být připraveni tento logos vykládat, to znamená vykládat hluboký racionální smysl své víry.

Přirozeně nesmí být toto všechno – a v tomto smyslu jsem s profesorem Floresem d'Arcais zajedno – nikomu vnucováno. Spíše se musí apelovat na vědomí a rozum, jedinou instanci, která může rozhodovat. Je hřích myslet si: není-li rozum připraven, musíme mu „napomoci“ státní mocí. To je velká chyba. Nelze se prosazovat násilím – to je velký hřích a chyba –, nýbrž jistotou rozumu srdce.

Paolo Flores d'Arcais: Přirozeně, křesťanství se může prosazovat v prostředí krize tradičních náboženství a v – nesčetnými filozofickými školami utvářené – atmosféře, která byla připravena na novou formu náboženství, víry v jednoho Boha.

Přesto se mi zdá, že četba raněkřesťanských spisů ukazuje, že pro první křesťany jejich přesvědčení není určeno rozumem, ale vírou, která byla v zásadním rozporu s tím, co se lidem té doby jevilo jako rozum.

Pavel používá výraz, který je podle mého názoru třeba chápat zcela doslovně, když hovoří o „bláznovství“ (1Kor 1,18) slova o kříži, a to odlišuje křesťanství od Platóna nebo od mnohých jiných filozofických škol včetně Epikúra. Neboť také Epikúros věřil v boha, ale v boha, který je zcela lhostejný k osudu člověka. Co je pro křesťanství charakteristické a co Pavel vždy znovu zdůrazňuje, není prostě víra v jediného Boha, nýbrž v ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Ježíše Krista.

Vzkříšení je podstatným klíčem a specifikem křesťanského náboženství. Při slavné diskuzi s filozofy na Areopagu (Sk 17,22 n.) byl – jak vyprávějí Skutky apoštolů – rozhovor možný do té doby, dokud šlo o Boha, a jediného Boha. Jakmile však šlo o vzkříšení mrtvých, všech mrtvých, neměli už filozofové zájem, ne proto, že by byli pohoršeni nebo že by nevěřili, nýbrž prostě proto, že se nudili. Protože to bylo pro rozum pouhé bláznovství.

Nechceme-li tedy křesťanství redukovat na jedno z mnoha dobových filozoficky fundovaných náboženství, je jeho podstatným elementem právě toto „bláznovství“ pro rozum, bláznovství kříže, vzkříšení, to, že trvá na „vzkříšení mrtvých“, vzkříšení tělesném. To všechno podle mého mínění znamená uznávat víru jako právo. Je to však v rozporu s rozumem.

Gad Lerner: K víře bych vám rád položil cílenou otázku, ale snad vám chce kardinál Ratzinger odpovědět na tuto poznámku... Vzkříšení, bláznovství vzkříšení jako centrální element křesťanské víry.

Joseph Ratzinger: Ano. Svatý Pavel je jednak přesvědčen, že křesťanská víra se dovolává rozumu, ale je také přesvědčen, že přesahuje věci přesvědčivé pro rozum, protože – tak rozumím Pavlovi – jde o lásku, lásku, která rozumu neprotiřečí, ale daleko ho přesahuje.

A tento Bůh je logos, jak pak říká svatý Jan, a to je tvůrčí rozum a slovo, neboť logos není prostě rozum, nýbrž rozum, který promlouvá, to znamená, že navazuje vztah. Tím jsme už u nového chápání pojmu rozumu, který přesahuje čistou matematiku, čistou geometrii bytí – a přesto je logos, jakkoli promlouvá a přesahuje čistou matematiku, přece logos, tedy zůstává racionální. Tím se však ohlašuje, že tento logos je láska – a tato láska působí skutečně bláznivé věci. Zdá se totiž absurdní, aby se Bůh ze stavu věčné blaženosti o toto nicotné stvoření, jímž je člověk, na tomto světě staral a pečoval až do smrti.

To všechno je skutečně v rozporu s čistě filozofickým pojmem Boha, a Pavel si

je tohoto rozporu vědom, chce nám však vysvětlit, že nejvyšší svoboda a velikost rozumu vposledku spočívá v lásce, to znamená v tom, že překračuje hranice toho, co může pro božství určit naše filozofická spekulace.

A ještě jedno slovo: zdá se mi rozhodující, že křesťanství v prvních dvou třech čtyřech staletích své existence sice hledalo vztah ke svému kulturnímu okolí, nikdy však nenavázalo vztah s náboženstvími a nikdy se nevidělo ve vztahu s těmito náboženstvími, nýbrž říkalo: naše náboženství je pokračování a dovršení současných filozofií a zároveň poukazuje za jejich hranice. Raní křesťané viděli ve filozofii prvotní formu křesťanství, před Kristovým vystoupením.

A proto bylo sebeporozumění prvních generací právě takovéto: nejsme náboženství jako jiná a nemáme stejné právo jako tato jiná náboženství, nýbrž jsme pokračováním lidského myšlení, které náboženství kritizovalo, myšlení, které již našlo cestu k Bohu, ale pouze z vlastních sil ho nedokázalo skutečně poznat. To, co je podle těchto církevních otců na křesťanství nové, je skutečnost, že tento skrytý, tušený Bůh se pak zjevuje a přirozeně radikálně přesahuje to, co se o něm mohlo „vědět“, přestože se shoduje s lidským pátráním.

Gad Lerner: V tomto bodě by bylo přirozeně lákavé věnovat se dále otázce, proč se z křesťanství stalo světové náboženství. Není jak známo jediné, protože později se jako světové náboženství etabloval také islám, ale to lze interpretovat i historicky nebo jakožto božskou prozřetelnost. K tomu bych se však raději vrátil později, protože nejprve bych se chtěl zeptat: Existuje jedna otázka, která je pro naše téma rozhodující. Když jde o víru, nemůže se Paolo Flores d'Arcais vyhnout zásadní otázce, zda může člověk žít bez víry. Přesněji řečeno bych zde chtěl prezentovat argumenty, které vyložil teolog Enzo Bianchi. Ten hovoří o víře jako o antropologickém faktoru, jako o podstatném znaku lidského bytí. Jistě lze žít bez náboženské víry, ne však bez toho, že by se člověk odevzdal nějaké jiné formě víry. Právě proto, že Paola Florese d'Arcais znám mnoho let, jsem přesvědčen o tom, že i on je svým způsobem mužem víry. Chcete se s touto otázkou vypořádat?

Paolo Flores d'Arcais: Rád. Nejprve bych však chtěl poznamenat dvě věty k posledním úvahám kardinála Ratzingera.

Svatý Pavel vznáší na vícerech místech nárok, že rozum může vést k Bohu, a v tom také bezpochyby spočívala jeho polemika s filozofy. Naproti tomu nikdy netvrdí, že to, čím se křesťanství vyznačuje, totiž víra ve zmrtvýchvstalého Krista, může být dokázáno rozumovými důvody. Jinak by přece víra nebyla dar a byla by dostupná každému rozumnému člověku.

Nárok, že je křesťanství dovršením, a nikoli protikladem velkých filozofických škol tehdejší doby – kterou dnes označujeme jako první křesťanská staletí –, se prosazuje teprve se svatým Augustinem, který později utváří křesťanskou tradici. U Augustina nás však od prvních křesťanů dělí již mnoho generací a Augustin se také bohužel – tragicky – jako první velká osobnost křesťanství rozchází se zdánlivě ustálenou tradicí. Neboť na konci svého života pokládal v protikladu ke svým dřívějším přesvědčením za nezbytné a žádoucí, „napomáhat“ dodržování víry a obracení na křesťanství, jak říká, přísností světské moci. Tím Augustin zahájil dramatickou kapitolu v dějinách lidstva.

Aby bylo možné zodpovědět otázku Gada Lerner, zda lze žít bez víry, je třeba se domluvit na definici pojmu. Chápe-li se víra jen jako jakási hlubší existenciální vášně pro určité hodnoty, které dávají smysl vlastní existenci a vztahu k ostatním lidem, pak bez „víry“ žít nelze. To by však v naší souvislosti bylo nepřipustné zevšeobecnění.

Chápe-li se naproti tomu víra jako náboženské přesvědčení, pak klidně odpovídám: ano, lze žít bez víry, člověk rozhodně nepotřebuje víru, aby dal svému životu smysl, nýbrž může dát svému životu smysl různými způsoby.

Pascal tento argument použil pro svou myšlenku „sázky“. Tento největší křesťanský myslitel novověku byl toho mínění, že je nemožné dokázat existenci Boha, duše a tak dále výlučně lidskými pojmy, to znamená, že se i on domníval, že něco ve víře není redukovatelné na rozum, ba dokonce že je přímo v rozporu s rozumem. Skeptikům mezi svými dobovými přáteli, kteří žili ve světě bohatství a byli zvyklí na hru štěstěny, říkal: Uzavřete sázku a zvažte, na co byste nejlépe vsadili: na nesmrtnost a pravdu katolické víry, nebo na to, že po smrti nic není. Jeho úvaha byla prostě takováto: Jestliže po smrti nic není, co člověk ztratí sázkou na nesmrtnost? Nic. Jestliže po ní však přece jen něco je, ztratí při sázce na smrtelnost všechno.

V této úvaze něco nehraje, protože vírou se prostě nezískalo něco dodatečného, aniž by se něco neztratilo. Myslím, že víra člověku rozhodně dává naději a ideál, ale také mu něco bere, neboť věřím, že střízlivé nahlédnutí konečnosti odkouzleného světa dovoluje prožívat všední dny našeho malého a jediného života s větší vášní a větší odpovědností.

Gad Lerner: Eminence, může být podle vašeho názoru něco společného, nějaký společný element mezi vírou ateisty Florese d'Arcais, chápanou jako vášnivá, společenská angažovanost a trvání na vlastních ideálech, a vírou v Boha?

Joseph Ratzinger: Zcela bezpochyby společnou rovinu vidím. Společenskou angažovanost jako takovou bez ohledu na obsah bych přirozeně nepovažoval samu o sobě za dobrou věc. Jde také o obsah, nebo ne? Někdo se může s největší důrazností zasazovat za nanejvýš špatnou věc, intenzita angažovanosti na tom nic nemění. Ale podle mého názoru může existovat shoda v základních hodnotách, které životu dávají smysl a umožňují důstojné soužití na tomto světě. A v této oblasti se můžeme, abych citoval vaše slova, společně angažovat. K těmto oblastem patří boj proti netolerantnosti a všem druhům fanatismu, který se objevuje stále znovu. A pak nasazení pro lidskou důstojnost, pro svobodu, pro velkomyslnost vůči chudým a potřebným.

Na tomto světě jsou, jak to vnímám, hodnoty, které jako křesťané sdílíme s ateisty. A zdá se mi, navzdory hluboké propasti mezi vírou v křesťanském smyslu a ateismem, že je nanejvýš důležité, abychom tu měli něco společného a společně nesli odpovědnost.

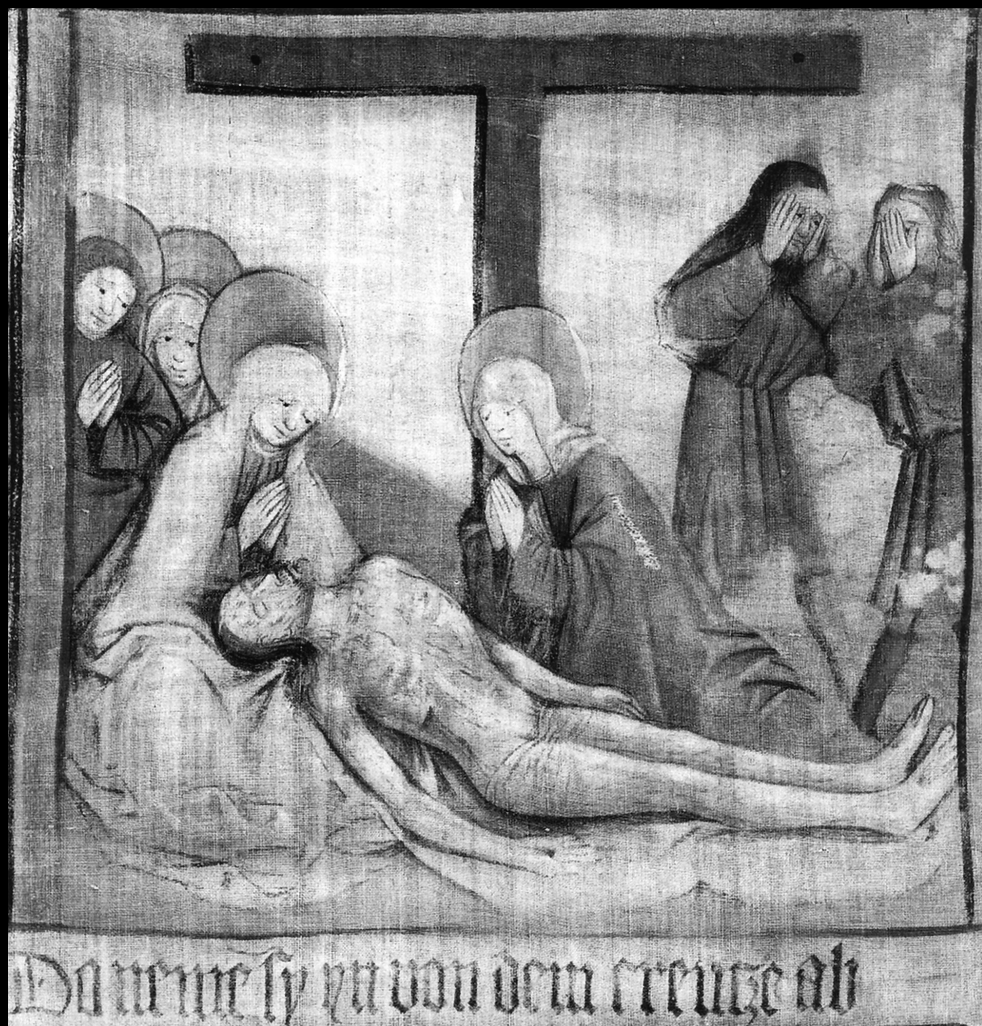
Možná je pro ateistu urážkou, když si myslíme, že tyto hodnoty vposledku vyplývají z přesvědčení, že bytí v sobě nese morální zvěst, že bytí jako takové není neutrální, nýbrž že je zaměřeno na lásku a proti nenávisti, na pravdu a proti lži. Tato perspektiva je, tak tomu věříme, bytí vrozená a vyvěrá ze svého původu v Bohu. A proto se domníváme, že naše víra a také naše nasazení pro hodnoty lidstva a důstojnost člověka vposledku závisejí na skryté přítomnosti, kterou nemůžeme nijak ovlivnit. V tom se tak vyjadřuje hlubší víra, přestože není definována teologickými pojmy.

To lze, jak se domnívám, beze všeho tvrdit, a přesto respektovat ateistu, který tyto věci nevidí, nebo snad tyto společné kořeny, z nichž se napájí angažovanost pro dobro a proti zlu, dokonce popírá. [...]

Z německého originálu *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Wagenbach, Berlin 2009, s. 19–30, přeložil David Sanetník.

Josef kardinál Ratzinger (* 1927), od roku 2005 papež Benedikt XVI.

Paolo Flores d'Arcais (* 1944) je vlivný italský filozof a novinář, vydavatel časopisu *MicroMega*. Jeho dílo je inspirováno autory jako Albert Camus a Hannah Arendtová.



Da neme sy en von dem creuce ab

Anthony Kenny

Vědění, přesvědčení a víra

Povaha vědění [knowledge] a jeho vztahu k jistotě, přesvědčení [belief] a pochybnosti je tématem filozofie od samého jejího počátku. Filozofové v antickém Řecku postulovali o vědění několik skutečností. (1) Vědění může být jen o tom, co je pravdivé. (2) Přesvědčení je vědáním, jen pokud se opírá o nějaké zdůvodnění. (3) Ten, kdo si nárokuje vědění, musí mít vůči danému tvrzení jednoznačný závazek. Když tvrdím, že něco vím, vylučuji tím možnost, že budu později někým správně přesvědčen o odlišném názoru.

Antičtí filozofové však měli sklon požadovat pro vědění příliš vysokou míru odůvodnění. Za velkou částí antické filozofie cihá základní logický klam. „Cokoliv víme, musí být pravdivé“ lze interpretovat dvojím způsobem.

(1) Nutně, víme-li p , je p pravdivé.

(2) Víme-li p , je p nutně pravdivé.

Způsob (1) je nesporně pravdivý. Vezmeme-li však (2) jako jemu ekvivalentní, pak lze vědět jen nutně pravdy. Tento postoj čas od času nalezneme v pasážích z Platóna a Aristotela.

Od Augustina dále se filozofové různých škol shodují, že kromě vědění o nutných pravdách existuje také vědění o závislých, empirických skutečnostech. Abychom nějakou pravdu věděli, nemusela být zřejmá sama o sobě: mohla být také zřejmá pro smysly. Antický epistemologický klam je tak ale nahrazen moderním klamem. Descartes a Locke si mysleli, že způsob, jakým nějaká věc na člověka působí, může být garantem její pravdivosti: Descartes hovořil o „jasném a rozlišeném vnímání“ a Locke o „patrném lesku“, který mají jistá tvrzení kolem sebe. Neexistuje ale žádná ryze vnitřní metoda, jak zjistit, které z našich přesvědčení si zasluhuje být nazváno vědáním. Přinejlepším může člověk doufat, že se naučí bezpečně přiřazovat jednotlivým přesvědčením ten správný stupeň závazku.

Pro lidské bytosti je důležité, aby našly správnou míru přesvědčení. Můžeme chybovat, když věříme příliš mnoho nebo naopak příliš málo. Člověk, který věří příliš mnoho, podléhá nectnosti důvěřivosti; ten, kdo věří příliš málo, podléhá naopak přílišné nedůvěřivosti nebo skepsi. Když věříš příliš mnoho, bude tvá mysl přeplněna mnoha lživými představami. Když věříš příliš málo, budeš ochuzen o mnohou cennou informaci.¹ Nazvěme ctnost, která stojí uprostřed mezi skepsí a důvěřivostí ctností racionality.

Aristotelés jako první vyslovil myšlenku, že mravní ctnosti stojí uprostřed, tedy že každá ctnost stojí mezi dvěma protichůdnými nectnostmi. Sám Aristotelés neukázal žádnou ctnost, jež by měla přesvědčení jako svoje pole působnosti. To proto, že soustřeďuje svoji pozornost na ty duševní stavy, které se zabývají jenom pravdou, jako jsou vědění a porozumění.² Protože vědět můžeme jen to, co je pravdivé, nemusel Aristotelés ukazovat ctnost, která by obsahovala tu pravou míru vědění: v doslovném smyslu toho člověk nemůže vědět příliš. Ale přesvědčení, jak Aristotelés dobře věděl, je stavem mysli, který může být pravdivý nebo nepravdivý. Pokud je *p* nepravdivé, pak *p* neznám, i když si možná myslím, že je znám; mé přesvědčení však může být nepravdivé, a přesto může zůstat dokonale upřímným přesvědčením. Je tu tedy místo pro ctnost, která určuje střední míru přesvědčení.³

V dialogu *Theaitétos* Platón předložil definici vědění jakožto správného mínění s logem. Nevysvětlil ale, co je tento logos, který dělá ze správného přesvědčení vědění. Jeho definice nicméně zahájila tradici, v níž se vědění definuje jako ospravedlněné správné přesvědčení. Tato definice byla všeobecně uznávána celá tisíciletí, až v minulém století ji řada filozofů zpochybnila.

Peter Geach mi jednou napsal: „Přesvědčení je dispozicí, již vyjadřujeme úsudkem, i když nejen tak... Je verbálně vyjádřeno tvrzením, které odpovídá souzení... Vědění se od přesvědčení liší tím, že je schopností, nikoliv dispozicí. Žádný předaný faktor nemůže správné přesvědčení proměnit ve vědění: problém dialogu *Theaitétos* je pseudoprobém.“

Je třeba odlišit „vědění jak“ od „vědění že“, takže není možné definovat vědění zkrátka jako druh přesvědčení. Ale vědět, že *p*, znamená zároveň věřit, že *p*: tedy obsahuje podobnou dispozici usoudit a tvrdit, že *p*. „Vím, že *p*, ale nevěřím, že *p*“, je absurdní tvrzení.

Správné přesvědčení, že *p*, ovšem nezakládá vědění, že *p*. Mohu být přesvědčen, že *p*, ale být ochotný změnit názor, pokud bude něco svědčit proti *p*. Pokud ale tvrdím, že vím, že *p*, mám vůči pravdivosti *p* mnohem větší závazek. Tvrdím, že by mě nic nemělo přinutit tento názor změnit. Nepochybně si uvědomuji, že bych mohl někdy v budoucnu svůj názor změnit; dokud ale tvrdím, že vím, tvrdím zároveň, že bych to neměl udělat.

Samozřejmě často tvrdíme, že *p*, a později zjistíme, že *p* je nepravdivé. To ukazuje, že jsme nikdy nevěděli, že *p*, ať jsme o tom byli přesvědčeni sebevíc. V takovém případě nemohu říci: „Věděl jsem, že *p*, ale *p* bylo nepravdivé.“ Spíše řeknu: „Byl jsem si jist, že *p*, ale *p* bylo nepravdivé.“ Jistota obsahuje stejný stupeň závazku jako vědění – nemohu říci: „Jsem si jist, že *p*, ale *p* je nepravdivé.“ Nicméně pojem jistoty nemá stejný pojmový vztah k pravdě jako pojem vědění.

V tomto pojednání se chci věnovat obecnému epistemologickému problému povahy vědění [knowledge], jistoty, přesvědčení [beliefs] a víry [faith]. V diskuzi se zaměřím na jeden konkrétní předmět přesvědčení, jmenovitě na přesvědčení o Boží existenci. Budu se zamýšlet nad tím, do jaké míry je takové přesvědčení rozumné. Svou diskuzi zamýšlím opřít o knihu Richarda Dawkinse *Boží blud*. Souhlasím s 90 % toho, co Dawkins říká, a oblasti, v nichž se shodneme, není třeba rozvádět. Těch zbývajících 10 % mě ale nakonec dovede do docela jiné pozice, co se racionality náboženství týče.

Ačkoli, stejně jako Dawkins, sám věřící nejsem, mám mnohem tolerantnější názor nežli on na možnost, že náboženské přesvědčení může být rozumné. Rozcházejím se s ním tedy v otázce vztahu mezi vírou a rozumem. Není dobře klást víru a rozum příliš ostře a jednoduše do protikladu. V naší post-postmodernistické době jsou to ovšem často obhájci víry, kdo nejhlasitěji brání práva rozumu.

Víra a rozum jsou někdy předkládány jako dva protichůdné zdroje informací o náboženských záležitostech. Křesťanský teolog tak může zastávat názor, že některé pravdy o Bohu (např. že je všemohoucí) lze odhalit samotným rozumem, zatímco jiných (např. že v jediném Bohu jsou tři osoby) nelze dosáhnout bez milosti víry. Přinejmenším od Tomáše Akvinského se ale v křesťanském učení traduje, že zatímco některé pravdy nejsou dosažitelné pouhým rozumem, zjevené doktríny se bez výjimky rozumu neprotiví a víra sama je rozumným stavem mysli. O kus dál se budu věnovat rozdílu mezi přirozenou teologií (která je dílem samotného rozumu) a náboženskou vírou (která má být dílem milosti). Prozatím strčím spolu s Dawkinsem obě do stejného pytle jako „přesvědčení o Boží existenci“.

Pro začátek řeknu, že ve shodě s Dawkinsem zavrhuji tradiční filozofické argumenty pro Boží existenci, ať už ontologické, kosmologické či zkušenostní.

Jsem přesvědčen, že kritici ontologického argumentu, od Akvinského až po Frega, ukázali, že tento argument existenci Boha nedokazuje. Kdyby platil, pak „Bůh existuje“ by byl analytický výrok: „existuje“ by byl predikát, který je mlčky obsažen v subjektu „Bůh“. Ale jak zdůrazňuje Kant, veškeré výroky o reálné existenci jsou syntetické a „existuje“ predikátem vůbec není. Abélard ve 12. a Frege v 19. století nás nabádali, abychom přeformulovali výroky o existenci tak, aby „existuje“ vůbec jako predikát nevypadalo. „Andělé existují“ bychom měli formulovat jako „něco jsou andělé“. Výhodou této formulace je, že když řekneme „andělé neexistují“, nevypadá to, že nejprve postulujeme anděly a následně je popíráme.

Toto nicméně není konečným řešením ontologického argumentu, protože lze položit otázku, co lze pokládat za „něco“. Pokrývá náš kvantifikátor možné, stejně jako skutečné objekty? Pokud ano, pak můžeme následovat některé současné teistické filozofy a argumentovat následujícím způsobem. Nutná bytost je taková,

která existuje ve všech možných světech. Takto definována musí nutná bytost existovat i v našem, skutečném světě. Náš svět by neexistoval, kdyby nebyl možný; takže pokud Bůh existuje ve všech možných světech, musí existovat i v našem.

Jsem přesvědčen, že rámec tohoto argumentu, aparát možných světů, je filozoficky nekoherentní, i když musím přiznat, že ho přijímají mnozí ateističtí i teističtí filozofové. Jsem přesvědčen, že Kant správně zdůrazňoval, že to, zda je v realitě něco, co odpovídá mému pojmu, nemůže být samo o sobě součástí mého pojmu. Pojem musí být vymezen předtím, než jej aplikujeme na realitu. Jinak totiž nemáme nic určitého, co bychom mohli na světě ozkoušet. To, že nějaký Bůh je, nemůže být součástí toho, co míníme pojmem Bůh. (Tím méně to může být vším, co míníme pojmem Bůh, což tvrdí ti, kdo nám říkají, že esencí Boha je existence.)

S Dawkinsem souhlasím i v tom, že Boží existenci nelze dokázat odkazem na zkušenost. Jestliže existuje Bůh s těmi atributy, které mu připisuje západní teismus, potom nemůže být předmětem žádného poznávání analogického fungování našich smyslů. Nemůžeme mít šestý smysl, který zjistí, že Bůh je tady a ne tam, jako můžeme vidět, že něco je červené na jednom konci a ne na druhém; nebo který zjistí, že Bůh tu byl před chvílkou a teď tu již není, jako můžeme slyšet hluk, který náhle přestane. Celý kontext, ve kterém řeč o smyslovém zážitku dává smysl, chybí v případě domnělého smyslového zážitku Boha.⁴

S Akvinského slavnými pěti cestami se Dawkins vypořádává rychle. Podle mého názoru je v některých ohledech zkresluje; ale i kdyby Akvinský dostal mnohem delší provaz, souhlasím, že se nakonec oběsí. Před bezmála čtyřiceti lety jsem v tom smyslu napsal knihu (*The Five Ways*. Routledge 1969). Jeden z Akvinského důkazů, pátá cesta, nicméně zasluhuje další rozpracování. Připomíná argument z plánu, Kantův přírodně-teologický důkaz. Ten hájí názor, že běžná teleologie nevědomých činitelů ve vesmíru znamená existenci inteligentního univerzálního architekta.

Zvažujeme-li tento argument, musíme nejprve odlišit plán a účel. Plán se od účelu liší, jelikož plán je účel, jemuž předchází nějaká idea: myšlenka či projekt v něčí mysli. Je-li svět naplánovaný, musela jej předcházet idea v mysli stvořitele – to, čemu se ve čtvrtém evangelii říká *logos* nebo Slovo. V mysli, jako je ta naše, není idea, která předchází nějaký výtvor, nic jednoduchého ani bezčasého, nýbrž se postupně buduje výzkumem a experimentováním. Argument z plánu může svůj závěr dokázat jen tehdy, je-li možné, aby existovala úplně jiná mysl: božská, extrakosmická, jednoduchá a věčná. To je, podle mého mínění, největší potíž s tímto argumentem.

Pokud bychom měli připsat inteligenci jakékoliv entitě – omezené či neomezené, kosmické či extrakosmické –, musíme vyjít z našeho pojetí inteligence, jak

ji vykazují lidské bytosti: žádné jiné pojetí nemáme. Lidská inteligence se projevuje jednáním lidských těl a myšlenkami lidských myslí. Budeme-li uvažovat o konkrétních způsobech, jimiž slova jako „vědět“, „věřit“, „myslet“, „plánovat“ a „řídít“ připisujeme lidským bytostem, uvědomíme si, jak nesmírně obtížné by bylo aplikovat je na domnělou bytost, která je nehmotná, všudypřítomná a věčná. S určitou mírou antropomorfismu můžeme mentalistické predikáty aplikovat na zvířata, počítače, instituce; na organismy, které jsou nám podobné, či na naše vlastní výtvoř; ale antropomorfismus má své meze a mám dojem, že extrakosmická inteligence je překračuje. Nejde jen o to, že nevíme a ani nemůžeme vědět, co se děje v Boží mysli; jde o to, že vlastně ani nemůžeme Bohu nějakou mysl připsat. Jazyk, kterým popisujeme obsahy lidských myslí, funguje uvnitř sítě pojítek s tělesnými projevy a sociálními institucemi. Když se tento jazyk pokusíme aplikovat na entitu, která stojí mimo přirozený svět a jejímž polem působnosti je celý vesmír, tato síť se rozpadne a my už nevíme, co vlastně říkáme.

Většina kritiků argumentu z plánu – zvláště od Darwinových dob – nezpochybňuje jeho závěr, nýbrž jeho východisko. Namítají, že se nemůžeme odvolávat na zjevnou přítomnost teleologie ve světě kolem nás.

Velcí filozofové v průběhu dějin zacházeli s teleologií velice odlišným způsobem. Jednou z Aristotelových čtyř příčin byla příčina finální, cíl, účel, dobro, k němuž nějaká činnost směřuje. Aristotelés, více než kterýkoliv jiný filozof, zdůrazňoval důležitost teleologie ve světě. Nebyl ale zastáncem argumentu z plánu, neboť si byl dobře vědom rozdílu mezi plánem a účelem. Rozkvétání růže a předení pavučiny nebyly o nic méně teleologické než lidské činnosti; ale Aristotelés nebyl tak hloupý, aby růžím a pavoukům připisoval vědomí. Teleologie pro něj byla základním faktem o vesmíru a nebylo ji třeba vysvětlovat žádným extrakosmickým tvůrcem.

Až Tomáš Akvinský přeformuloval argument z účelu na argument z plánu. Věci, které nemají vědomí, argumentuje ve čtvrté cestě, nesměřují k cíli, pokud je k němu nevede nějaké vědomí a inteligence, podobně jako je šíp směřován lučištníkem. Konečnému tvůrci, arcilučištníkovi, říkáme Bůh.

Descartes udelal ve filozofii převrat tím, že teleologii vypudil docela. Odstranil z lidské sféry účel i plán. Účelová příčinnost je podle něj scholastický nesmysl. Zavrhl výklad tíže jako přitažlivosti mezi tělesy proto, že to předpokládalo v nehybných tělesech znalost cíle nebo mezníku.⁵

S darwinismem se vracíme k aristotelskému stanovisku: svět obsahuje účel, ale nikoliv, mimo lidskou sféru, plán. Někdy se má zato, že darwinismus zasadil teleologii smrtelnou ránu; opak je ale pravdou. Darwinističtí vědci nepřestali hledat finální příčiny. Naopak, dnešní biologové jsou mnohem zdatnější v rozlišování

funkcí jednotlivých struktur a chování než jejich antičtí, středověcí či karteziánští předchůdci. Darwin souhlasil s Akvinským proti Aristotelovi, že teleologie není základním faktem, nýbrž že vyžaduje vysvětlení. Podařilo se mu dodat teleologickému vysvětlení na vážnosti tím, že v přirozeném výběru nabídl návod, jak je přeložit do naturalistického vysvětlení, které se obešlo bez plánu.

Přirozený výběr ale nelze předložit jako jediné a dostačující vysvětlení historie vesmíru. V neodarwinistických pokusech vysvětlit celý kosmos shledávám obtíže ve třech hlavních bodech: vznik jazyka, vznik života a vznik vesmíru.

Jazyk je konvenční, to znamená, že se řídí pravidly. Podřízenost pravidlům je něco jiného než podřízenost zákonům kauzality. Pravidla se od takových zákonů liší v několika ohledech. Pravidla lze porušit, zákony kauzality nikoliv – to by se rovnalo zázraku. Aby mohl být někdo podřízený pravidlům, musí si jich být vědom alespoň do té míry, že si je vědom jakéhokoliv porušení. Podřízenost zákonům kauzality si ale uvědomovat nemusíme: planety nemají o Keplerových zákonech nejmenší tušení.

Evoluční popis jazyka má následující potíž. Vysvětlit vznik nějakého znaku v populaci přirozeným výběrem předpokládá jeho výskyt v konkrétních jednotlivcích z dané populace. Přirozený výběr může dát přednost určité délce nohy a dlouhonozí jednotlivci v populaci mohou postupně vytlačit ostatní. Aby bylo možné takto znaky vysvětlovat, musí být možné si představit, že daný znak vykazuje jeden jednotlivec. Není problém popsat jednoho jednotlivce tak, že má *n* metrů dlouhé nohy. Myšlenka, že existuje jediný uživatel jazyka, je ale problematická.

Těžko si představit, jak mohla lidská rasa začít používat jazyk, protože jednotlivci, kteří jej používali, vytlačili ty, kteří jej nepoužívali. Nejde o to, že je těžké si představit, jak mohla spontánní mutace vyprodukovat mluvčího jazyka; je těžké si představit, jak bychom vůbec někoho mohli popsat jako uživatele jazyka předtím, než existovalo společenství uživatelů jazyka.

Samozřejmě existují zvířecí systémy komunikace, které se lidskému jazyku v některých ohledech podobají a domácí miláči reagují na jména a poslouchají povely. Mezi lidským jazykem a komunikačními schopnostmi zvířat je ale pro-
pustný rozdíl. Základním logickým rysem lidského jazyka není to, že obsahuje podstatná jména a slovesa, ale spíše to, že obsahuje negaci, podmíněnost, kvantifikaci a modalitu. Právě slova jako „ne“, „pokud“, „některé“ a „tudíž“ jsou známkou racionality; a ve zvířecích jazycích takhle slova žádné ekvivalenty nemají.

Je-li obtížné si představit, jak mohl přirozeným výběrem vzniknout jazyk, tím obtížnější si představíme, jak mohl tímto způsobem vzniknout život. Přirozený výběr sice úspěšně vysvětluje vznik jednotlivých druhů, ale zcela zjevně nedokáže

vysvětlit, jak taková věc, jako je druh, vůbec vznikla. Tedy nedokáže vysvětlit, kde se vzaly opravdové rozmnožující se populace, jelikož existence takových populací je jedním z předpokladů, na nichž vysvětlení přirozeným výběrem spočívají a ze kterých vycházejí.

Tuto myšlenku Dawkins ve své knize uznává a také ji zdůrazňuje. Jak říká, vznik života je otázka pro chemiky a on chemik není. Chemikům se zatím vznik života zopakovat nepodařilo, ale třeba se jim to brzy podaří. Do té doby se Dawkins spokojí s vysvětlením, že vznikl náhodou: koneckonců, existuje-li bilion planet, pak je šance miliarda ku jedné, že by život vznikl na miliardě z nich a Země je jednou z nich. Ale když se pak obrací k deseti milionům různých druhů na naší planetě, z nichž každý je dobře uzpůsoben určitému konkrétnímu způsobu života, a ptá se: „Daly by se všechny tyto jednotlivé iluze plánu vysvětlit na základě obrovského počtu planet? Ne, nedaly. Opakuji, nedaly. Ani se nad tím nesnažte zamyslet. A je to důležité, protože se tím dostáváme k jádru nejzávažnějšího nepochopení darwinismu. Nezáleží na tom, s kolika planetami vstoupíme do hry, protože šťastná náhoda, s jejíž pomocí jsme vysvětlili existenci života samého, by na vysvětlení tak bohaté diverzity životních forem na Zemi nikdy nestačila. Evoluce života je něco zcela jiného než vznik života.“⁶

Vznik života Dawkins vysvětluje pomocí planetární verze antropického principu. Formuluje ji následovně:

Existujeme tady na Zemi. Země tedy musí být oním typem planety, který nás dokáže vytvořit a udržovat při životě, bez ohledu na to, jak neobvyklý a jedinečný takový typ planety je. A jakkoli malá je menšina planet, na nichž panují podmínky příznivé pro život, my nutně musíme být na jedné z nich, protože jsme a dumáme nad tím.⁷

Planetární podmínky, které nás udržují při životě, jsou na první pohled nesmírně nepravděpodobné a žádají si vysvětlení. Tento antropický princip říká, že nejsou nepravděpodobné, nýbrž nutné; a nutné pravdy si žádné vysvětlení nežádají.

Musíme se zde blíže podívat na užití slova „nutný“. Slovo „nutný“ má nejméně dva významy. Něco je metafyzicky nutné, pokud to vyplývá z nutných pravd. Existuje však také epistemická nutnost, která je protějškem epistemické možnosti. *P* je epistemicky možné, můžeme-li říci: „Vezmeme-li v úvahu vše, co mluví proti, *p* je docela možné.“ Pokud je negace *p* epistemicky možná, pak *p* je epistemicky nutné. Něco může být epistemicky nutné, aniž by to bylo metafyzicky nutné: zatímco toto píšu, je epistemicky nutné, ale nikoliv metafyzicky nutné, že George W. Bush je prezidentem Spojených států. Antropický princip vyvozuje z epistemické nutnosti podmínek příznivých životu člověka jejich metafyzickou nutnost.

Antropický princip se obvykle předkládá spíše v kosmické než v planetární verzi. Martin Rees vyjmenoval šest základních konstant, o nichž se domníváme, že platí v celém vesmíru. Kdyby se kterákoliv z nich jen nepatrně odchýlila od své současné hodnoty, život ve vesmíru by nebyl možný. Jak vysvětlit toto jemné ladění? A právě zde se opřeme o antropický princip: tyto konstanty musely mít právě tuto hodnotu, jinak bychom tu nebyli, abychom je mohli spočítat.

Dawkins si je vědom obtížnosti tohoto závěru a vypůjčuje si od Johna Leslieho „analogii o muži, který je odsouzen k smrti před popravčí četou. Je jednoduše možné, že všech deset členů popravčí čtyř svou oběť netrefí. Ze zpětného pohledu se přeživší octne v pozici, kdy se bude moci nad svým štěstím zamyslet a říct: „No, očividně všichni minuli, jinak bych tu o tom nepřemýšlel.“ I přesto by mohl celkem omluvitelně uvažovat nad tím, proč všichni minuli.“⁸ Dawkins říká „omluvitelně uvažovat nad tím, proč všichni minuli“ a já bych slovo „omluvitelně“ nahradil slovy „nanejvýš rozumně“.

Dawkinsova odpověď na tuto hádanku je, že (jak tvrdí Rees spolu s Giordanem Brunem) existuje mnoho vesmírů; zákony a konstanty každého z nich jsou místními zákony. „Antropický princip se uplatňuje ve vysvětlení, že my musíme být v jednom z těchto vesmírů (kterých je podle všeho menšina), jejichž místní zákony jsou náhodou nakonec příhodné pro naši evoluci, a tudíž pro přemýšlení o tomto problému.“⁹

Dawkins vlastně nabízí dvě různá řešení tohoto problému. Antropický princip říká, že není co vysvětlovat – že tu nejde o nepravděpodobnost, nýbrž o nutnost. Teze o multiverzu říká, že samozřejmě je co vysvětlovat a že vysvětlením je apriorní pravděpodobnost. Stačí, když dáme vzniknout miliardám vesmírů, které budou všechny, *ex hypothesi*, nedostupné vědeckému zkoumání.

První vysvětlení je klam spočívající na záměně epistemické a metafyzické nutnosti. Druhé vysvětlení je pouhá metafyzická spekulace (u Reese stejně jako u Bruna). Jedinou jeho předností je zřejmě to, že poskytuje alternativu k inteligentnímu plánu.

Doposud jsme hovořili o takovém vesmíru, jaký máme my. Ale proč vůbec nějaký vesmír existuje? Nejhlubším důvodem toho, že postulujeme extrakosmického činitele, je jistě potřeba vysvětlit vznik vesmíru jako takového. Většina filozofických argumentů pro Boží existenci jsou pouhými sofistikacemi zvolání prostého věřícího: „Bůh musí existovat, kde by se jinak vzal tento svět?“

Byl by omyl tvrdit, že Bůh je odpovědí na otázku: „Proč je něco spíše než nic?“ Jak nám ve stejnojmenné knize (OUP, 1999) ukazuje Bede Rundle, tato otázka je špatně položená; výroku „je nic“ nelze dát ucelený smysl, a tudíž není třeba se ptát, proč je chybný. Není to existence vesmíru, co si žádá vysvětlení, nýbrž jeho vznik.

V dobách, kdy byli filozofové a vědci spokojeni s myšlenkou, že vesmír existoval odjakživa, nikoho nenapadlo hledat příčinu jeho vzniku. Hledalo se jen vysvětlení jeho povahy. Jakmile ale někdo přišel s tím, že vesmír začal v jednom okamžiku před určitou dobou, byla by zatvrzelost prostě pokrýt rameny a odmítnout hledat vysvětlení. V případě nějaké obyčejné existence bychom nikdy nepřistoupili na ledabylé oznámení, že začala existovat jen tak bezdůvodně, a zdá se nerozumné opustit tento princip, když existence, o kterou se jedná, je všudypřítomný vesmír. Kdyby byl myslitelný inteligentní stvořitel, bylo by to jistě přesvědčivější řešení tohoto problému.

Mou odpověď na potíže s důkazem či vyvrácením Boží existence je agnosticismus: říci, že nevíme ani jedno, ani druhé. Teističtí i ateističtí filozofové často místo toho, aby předkládali argumenty, používají strategii, kterou bychom mohli nazvat uzurpováním výchozí pozice – tedy taktiku přehazování břemene důkazu na druhou stranu. Skutečnou výchozí pozicí je přitom agnosticismus. Nárok na vědění musí být opodstatněný, nevědomost je třeba jen přiznat. Navíc tvrdit, že Bůh existuje, nebo tvrdit, že Bůh neexistuje, znamená absolutní závazek. Vyznání pochybnosti žádný závazek neznamená.

Dawkins agnosticismem pohrdá a dává přednost ateismu. Je přesvědčen, že má argument, jímž dokáže Boží existenci vyvrátit. Tvrdí, že Bohem-architektem nelze organizovanou složitost vysvětlit, protože každý Bůh schopný cokoli navrhnout by musel být dostatečně složitý na to, aby vyžadoval totéž vysvětlení sebe sama. Tento argument nazývá „argumentem nejvyššího Boeingu 474“ na počest Freda Hoyla, který jednou řekl, že pravděpodobnost vzniku života na Zemi není o nic větší než šance, že se hurikánu, který se prožene vrakovištem, podaří smontovat Boeing 474. Bůh, podle Dawkinse, je onen nejvyšší 474.

Tradiční teista by řekl, že Dawkinsův argument zkrsluje pojem Boha ve dvou ohledech. Zaprvé, Bůh stojí mimo řadu složitost/jednoduchost, stejně jako mimo řadu hybatel/hýbaný. Není složitý jako bílkovina, ale není ani jednoduchý jako elementární částice. Nemá ani jednoduchost, ani složitost materiálních předmětů. Zadruhé nestojí v řadě časových závislostí, z nichž každá vyžaduje vysvětlení z hlediska předchozího stavu vesmíru: je neměnný a věčný, a tudíž stojí mimo časovou řadu. Vysvětlení si žádá vznik organizované složitosti. Ale Bůh žádný vznik nemá a není ani složitý, ani organizovaný.

Princip, že to, co je složité, muselo být zkonstruováno něčím ještě složitějším, je metafyzickým principem, protože by měl platit za hranicemi světa vědy, stejně jako v něm. Jsa sám metafyzikem, nemám vůči uplatňování metafyzických principů námitek. Je ale tento princip skutečně platný? Platí i na Zemi, že architekt musí být složitější než jeho výtvor? Je metafyzicky nemožné, aby člověk

zkonstruoval počítač, který bude mít víc bytů, než má lidský mozek? Můžeme namítnout, že toto srovnání je nemístné; ale neukazuje snad, že ani na této úrovni není pojem složitosti vůbec jednoduchý a že existují různé typy složitosti?

Jelikož plán je účel, jemuž předchází nějaká idea, je zejména třeba zvážit pojem složitosti ve vztahu k myšlení. Myšlenka, nebo idea, není složitá stejným způsobem, jakým by bylo její vyjádření v podobě písemného plánu či projektu. Myšlenka nemá prostorovou a časovou složku jako věta, která ji vyjadřuje. Myšlenka je jednotný celek a nesestává ze sledu částí jako věta, která sestává ze sledu slov. I v našem všedním světě tedy máme důvod o Dawkinsově principu pochybovat.

Dawkins se nicméně touto otázkou nezabývá jen na metafyzické rovině. Na jiném místě tvrdí, že Boží existence je vědecká hypotéza jako každá jiná. Vesmír s nadpřirozeně inteligentním stvořitelem, říká, je docela jiný vesmír než takový, který ho nemá. Souhlasí, že v praxi není snadné tento rozdíl podrobit zkoušce, ale zda Bůh existuje, je vědecká otázka, na niž jednoho dne možná budeme znát odpověď a mezitím můžeme něco říci o její pravděpodobnosti.¹⁰

Nastavuje škálu pravděpodobností, mezi opačnými jistotami:

1. Víím, že Bůh existuje.
2. Nevím to jistě, ale silně věřím.
3. Jsem nerozhodný, ale spíš bych v Boha věřil.
4. Existence a neexistence Boha jsou přesně stejně pravděpodobné.
5. Nevím, jestli Bůh existuje, ale spíše bych byl skeptický.
6. Bůh je podle mého mínění velmi nepravděpodobný.
7. Víím, že Bůh není.

Sám sebe Dawkins umísťuje do 6. kategorie, coby *de facto* ateistu. Stejně dobře bychom ho mohli popsat jako agnostika, je-li, jak etymologie toho slova naznačuje, agnostik někdo, kdo neví, zda Bůh existuje, či nikoliv.

Je pozoruhodné, že Akvinský, když se zabývá vírou (*Suma Theologiae* II-IIae, 2,1), nastavuje úplně stejnou škálu. Jednotlivé stupně nazývá (1) *scientia*; (2) *opinio*; (3) *suspicio*; (4) *dubitatio*; což můžeme přeložit jako (1) vědění; (2) domnění; (3) tušení; (4) pochybování.¹¹

Akvinského a Dawkinsovy škály zajímavým způsobem klasifikují různé stupně závazku vůči určitému tvrzení, ale ke kompletní klasifikaci epistemických stavů nepostačují. Stav mysli je třeba rozlišit ne podél jedné, ale podél tří os: stupeň závazku, shoda s fakty a typ důkazu. Vědění se tak od jistoty neliší jen stupněm závazku, ale také skutečností, že vědět můžeme jen pravdu, kdežto jistota může být mylná. A hovoříme-li o jistotě, musíme rozlišit první, druhou a třetí osobu.

Porovnejte „Jsem si jist, že *p*, ale *p* není pravda“, „Jsi si jist, že *p*, ale *p* není pravda“, „Je jisté, že *p*, ale *p* není pravda.“

Musíme vzít v úvahu nejen závazek a pravdivost, ale také odůvodnění. John Locke říká, že bychom žádné tvrzení neměli zastávat s větší jistotou, než k jaké nás opravňují důkazy, na nichž je tvrzení postaveno.¹² „Je zřejmé, že kdokoli překročí tuto míru souhlasu, nezíská pravdu pro lásku k ní, nemiluje pravdu pro pravdu samu, nýbrž pro nějaký jiný vedlejší cíl.“ (Esej 4, xvi) John Henry Newman toto tvrzení napadl a ukázal, že vědění nemusí být založeno na důkazech. Mohu si být oprávněně něčím jist, a přesto pro to nemít žádné důkazy, protože je to samo jistější než cokoliv, co bychom mohli poskytnout jako důkaz.

Vysmíváme se myšlence, že jsme neměli rodiče, ačkoliv se na své narození nepamatujeme; že nikdy neodejdeme z tohoto života, ačkoliv neznáme svou budoucnost; že můžeme žít bez jídla, ačkoliv jsme to nikdy nezkusili; že svět lidí neexistoval před námi nebo že svět nemá historii. (Grammar of Assent, 117)

Wittgenstein, v návaznosti na Newmana, vyčlenil skupinu tvrzení, jimiž jsme si jisti, ale u nichž se naše jistota nezakládá na důkazech a není výsledkem zkoumání. Uvádí příklady těchto tvrzení: „Země existovala po mnoho minulých let“, „kočky nerostou na stromech“, „lidé mají předky“. Nehodlá tvrdit, že tato tvrzení víme, ale říká, že jsou pevně zakotvena v našem vidění světa; mají základní roli, která není výsledkem, nýbrž předchází našim metodám tázání a shromažďování důkazů. (*O jistotě*, průběžně)

Alvin Plantinga v řadě svých prací argumentuje, že přesvědčení o Boží existenci může být v tomto smyslu považováno za základní: člověk má epistemické právo věřit v Boha, aniž by měl důkazy pro Boží existenci. Bertranda Russella se kdosi zeptal, co by řekl, kdyby se po smrti octnul tvář v tvář Bohu, který by se ho ptal, proč v něho nevěřil. „Nedostatek důkazů, pane Bože, nedostatek důkazů.“ Mají-li Newman, Wittgenstein a Plantinga pravdu, pak Russellova odpověď neobstojí.

Plantinga se domnívá, že přesvědčení o Boží existenci může být stejně základní položkou v něčí noetické struktuře jako přesvědčení, že lidé mají mysl. Já osobně nesouhlasím s názorem, že přesvědčení o Boží existenci má právo na základní roli srovnatelnou s existencí ostatních lidí, ale namísto vysvětlování, proč si tohle myslím, bych rád konečně rozlišil prosté přesvědčení, že Bůh existuje, a skutečnou náboženskou víru.

Víra, jak ji chápu já, je přijetí svědectví posvátného textu či náboženské komunity. Ty jdou vlastně ruku v ruce, protože jsou-li posvátné texty vnímány jako národy k praktickému životu, je jejich autorita neoddělitelná od autority církevních představitelů, jejichž úlohou je tyto texty vykládat. Například v židovsko-křesťanské tradici závisí samotný pojem „Bible“ jakožto jednoho celku na rozličných

autoritách v historii, které postupně ustanovily kánon. Bez ohledu na působivost jednotlivých knih, vnímáme-li je jako složky jediného zjevení, které obsahuje některé nebo všechny ostatní knihy, znamená to už, že mlčky přijímáme náboženskou autoritu, která tento kánon stanovuje. Mohli bychom třeba shromáždit díla Homéra, Hésioda, Aischyla, Sofokla, Eurípida, Hérodota a Thúkýdida do shrnutí řeckého myšlení. Díla v této antologii by sdílela stejnou kulturní tradici a držela pohromadě stejně dobře nebo špatně jako Bible. Ale nezacházeli bychom s ní jako s jedinou knihou, s níž se zachází jinak než s ostatními knihami, protože nikdy neexistoval helénský rabinát či episkopát, který by takovou sbírku kanonizoval.

Společnou vlastností víry v takřka všech náboženských tradicích je její neodvolatelnost. Víra, kterou zastáváme váhavě, není skutečnou vírou. Víru je třeba zastávat se stejným stupněm jistoty jako vědění. V některých tradicích je neodvolatelnost víry posílena trestem smrti za apostazi, která je opuštěním víry.

Akvinský, z něhož ve svém popisu náboženské víry vycházím, poznamenává, že nepasuje do třídění stavů mysli, které (předjímaje Dawkinse) sám nastavil. „Avšak tenhle úkon, jenž jest věřit, má pevné přílnutí k jedné části, v čemž věřící se shoduje s vědoucím a chápajícím; a přece jeho poznání není dokonané zřejmým viděním, v čemž se shoduje s pochybujícím, tuším a se domnívajícím.“¹³

Víra se tedy vědění podobá v tom, že je neodvolatelná, ale liší se od něj tím, že je závazkem bez přiměřených důkazů. Na toto dobře poukazuje Newman. Říká, že východisko pro přijetí víry – důkazy o tom, že se událo nějaké zjevení, a o božské autoritě knih či učitelů – je věcí domněnek, nikoliv vědění. „Vychází z pravděpodobnosti, a přesto dospívá k rezolutním tvrzením [...]. Věří, že sděluje pochybnosti připouští, a přesto jeho sdělení přijímá bez pochybností.“

Hlavním terčem Dawkinsovy knihy není teistické přesvědčení, ale náboženská víra. „Zhoubné je hlavně to, že se děti učí, že víra samotná je ctnost. Víra je zlo právě proto, že nevyžaduje žádné vysvětlení a nepřipouští žádný argument [...]. Sebevražední atentátníci dělají to, co dělají, protože skutečně věří tomu, co se naučili ve svých náboženských školách. Že povinnost vůči Bohu předčí všechny další naléhavé věci a že mučednická smrt v jeho službách bude odměněna v jeho zahradách.“¹⁴

Bylo by přehnané tvrdit, že víra nemusí být ničím podložená: mnozí věřící předkládají argumenty nejen pro víru v Boha, ale i pro své konkrétní vyznání. Je ovšem pravda, že o argumentech, které mohou nabídnout, nelze ani zdaleka tvrdit, že by měly stupeň odůvodnění, který by ospravedlňoval neodvolatelný závazek víry.

Je pravda, že víra nestrpí argumentaci. Ne v tom smyslu, že by věřící nebyli ochotni reagovat na kritiku, ale v tom, že žádný argument nepřinutí opravdového

věřícího, aby se své víry zřekl, a toto rozhodnutí předchází veškerým diskuzím.

Před několika lety jsem vyjádřil názor, který se podobá Dawkinsově stížnosti: „Víra není, jak tvrdí teologové, ctností, ale nectností, ledaže lze splnit několik podmínek. Jednou z nich je, že je možné Boží existenci racionálně odůvodnit odděleně od víry. A dále, ať už jsou historické události, na něž se poukazuje, že ustavují Boží zjevení, jakékoliv, musí být nezávisle pevně stanovené jako historicky jisté.“⁴⁵

Zvláštní potíž pro racionalitu náboženství představuje skutečnost, že existuje tolik údajných zjevení, která si protirečí. Jedno víme jistě: je-li kterýkoliv posvátný text doslova pravdivý, pak většina ostatních je doslova nepravdivá. Neslučitelnost protirečících si zjevení samozřejmě otevírá logickou možnost, že pravdivé je jen jedno z nich, zatímco všechna ostatní jsou nepravdivá. Tuto možnost nemůže se ctí *a priori* vyloučit někdo, kdo je přesvědčen, že pouhou existencí v tomto vesmíru překonáváme nepravděpodobnost miliarda ku jedné. Mám ale pocit, že je-li na náboženských zjeveních něco pravdy, je mnohem pravděpodobnější, že je každé z nich metaforou jediné základní pravdy, již nelze doslovně vyjádřit, aniž bychom si protirečili. V tomto smyslu by se náboženství podobalo spíše poezii než vědě.

Když řekneme, že náboženský jazyk není doslovný a že různá náboženská vyznání si tudíž neprotirečí, netvrdíme tím, že všechna náboženství mají stejnou hodnotu. Shakespeare i William McGonagall mají oba poetický způsob vyjadřování; to ale neznamená, že jejich díla skýtají rovnocenný vhled do lidské přirozenosti. Skutečnost, že jazyk teologie nemůže být doslovný, nám ale poskytuje důvod k náboženské toleranci. To znamená, že teologická tvrzení si neprotirečí stejně přímočarým způsobem jako empirická tvrzení. Tím pádem mezi jednotlivými teologiemi a náboženstvími nedochází k onomu čelnímu střetu, kterým se ospravedlňují perzekuce a vybičování jedné náboženské skupiny jinými.

Z Dawkinsovy knihy zaznívá názor, že všichni, kdo věří v Boha, dělají něco nerozumného. Nesouhlasím. Souhlasím, že ti, kdo tvrdí, že vědí, že existuje Bůh, nemají své tvrzení podložené; ale stejně jsou na tom ti, kdo tvrdí, že žádný Bůh neexistuje. Přesvědčení o Boží existenci si takřka určité tuto námitku nezaslouží. Přesvědčení může být rozumné, i když se nezakládá na pravdě. Když vám dva onkologové řeknou, že váš nádor je benigní, pak je vaše přesvědčení, že je benigní, rozumné, i kdyby se, bohužel, nezakládalo na pravdě. Tvrdím, že v případě mnoha lidí z mnoha kultur může být náboženské přesvědčení naprosto rozumné, byť by se nezakládalo na pravdě. (Totéž platí pro opatrný, nedogmatický ateismus.) Myslím si ale, že přesvědčení o Boží existenci je rozumné jen tehdy, zakládá-li se na úvahách dostupných všem lidem: nikoli je-li proklamováno na základě speciálního sdělení jednotlivci či skupině, k níž jednotlivec patří.

Právě proto, že se domnívám, že přesvědčení o Boží existenci může být rozumné, myslím, že se Dawkins mýlí, když protestuje proti tomu, aby byly děti vychovávány v náboženském přesvědčení. Výchova dětí není možná bez vyprávění a rituálu a dospívání znamená vědět, co zahrnout a co si ponechat. Pochybuji, že by Dawkins protestoval proti tomu, aby se dětem říkalo o Santa Clausovi; výsledkem není dospělá společnost bigotních Santaclausiánů. Mnoho křesťanů-intelektuálů s dospíváním opouští jiné části vánočního vyprávění: znám dobře zavedené kněze, kteří nevěří, že se Ježíš narodil v Betlémě. Nevěřit v náboženská vyprávění však nutně neznamená je zahodit: znamená to, jak už jsem naznačil dříve, přesunout je z historického oddělení naší mysli do oddělení poezie. Souhlasím s Dawkinsem, že víra jakožto neodvolatelný závazek není rozumná, pokud je tvrzení, k němuž se upíná, nepravdivé. Nevidím ale nic nerozumného v tom, když věřící poutá ke kostelu, synagoze či mešitě stejný stupeň závazku, jaký by je poutal k politické straně či sociální komunitě.

Problematický je spíše stupeň závazku, s jakým věříme, nežli samotný předmět uctívání; a dějiny nacismu, fašismu a komunismu tohle v minulém století ukázaly nade vše pochybnost. Ne každý fanatismus je náboženským fanatismem a Dawkinsův pokus ukázat, že Hitler byl skrytý katolík, shledávám nepřesvědčivým.

Na otázku, zda jsou věřící lepší nebo horší než nevěřící, jeden můj přítel moudře odpověděl: „Náboženství dělá hodné lidi hodnějšími a neřády ještě horšími.“

Když jsem před chvilkou argumentoval, že s jazykem náboženství bychom měli zacházet jako s metaforou, zmínil jsem, že metaforická tvrzení si navzájem neprotiřečí tak, jak věří bigotní věřící. Jazyk náboženství ale většinou používá rozkazovacího způsobu, a i když si neprotiřečí tvrzení, příkázání samozřejmě mohou. Nabízí se pak otázka, jak se vypořádat s příkázáními, která vycházejí z náboženské pozice, o níž se domníváme, že se vůbec nezakládá na pravdě. Tato otázka je praktická, politická, a nikoliv pouze filozofická.

Stejně jako Dawkins jsem přesvědčen, že stát není náboženství povinován žádnou zvláštní úctou. S odpírači vojenské služby z náboženských důvodů by měl zacházet stejně jako s odpírači-ateisty, kteří se proti válce staví z morálních důvodů: obecný pacifismus nemá přednost před podmíněným. Aby byly náboženské instituce osvobozené od daní, měly by mít povinnost prokázat, že souží veřejnému prospěchu – tedy prospěchu, který mohou ocenit i ostatní a nejen jejich souvěrci.

Na druhou stranu náboženství lidstvu významně prospělo tím, že lidem vštípi-lo myšlenku, že jejich vlády nejsou nejvyššími arbitry dobra a zla: tedy že existuje moc, která je nadřazená i té nejneomezenější totalitní vládě. Svět, v němž by všichni věřili, že neexistuje morální autorita nadřazená vládě, by nebyl nutně lepší než svět, v němž by všichni věděli, že vládci se zodpovídají Bohu.

Samozřejmě může existovat svět, který by byl horší obou: svět, v němž by vládci věřili, že mají zvláštní poselství od Boha, které je opravňuje ke svévolné válečné i mírové politice.

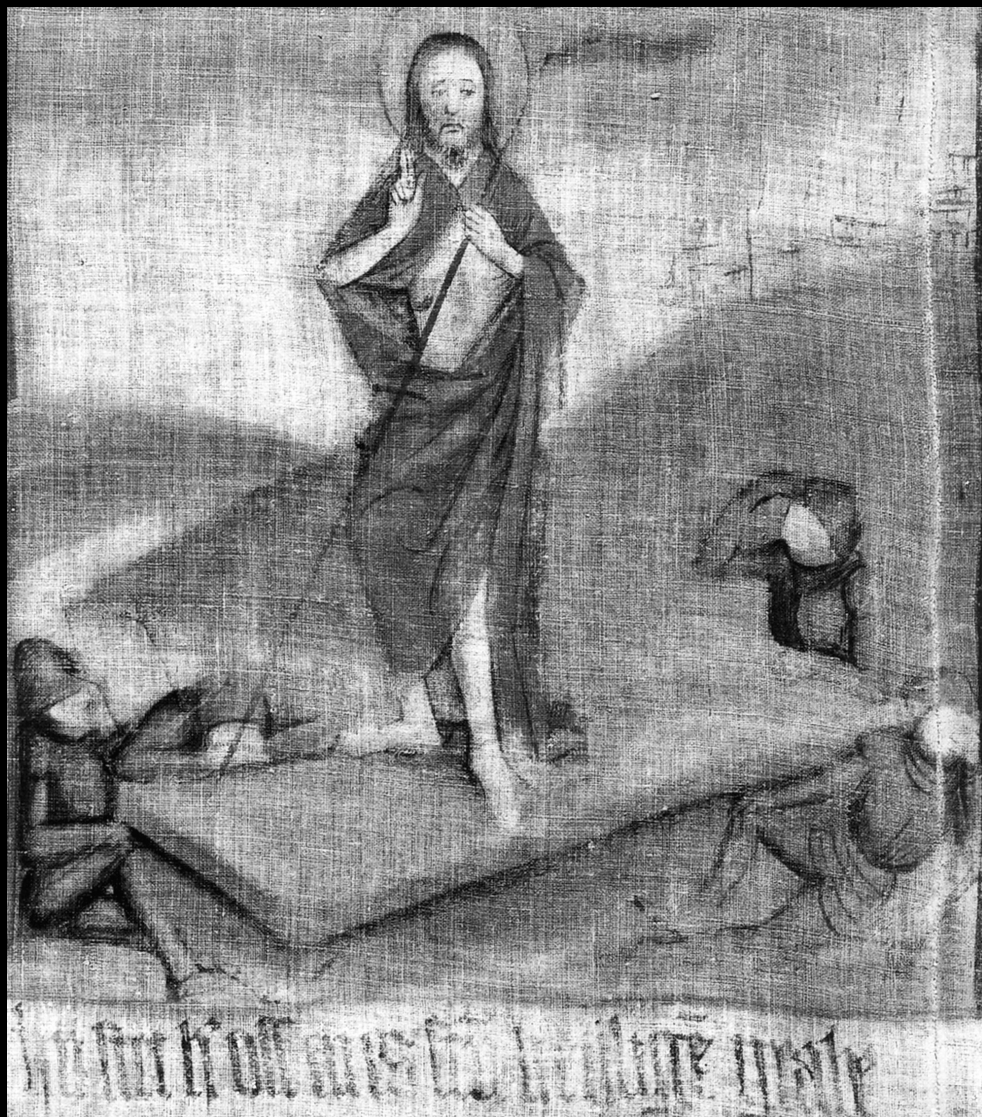
Výroční přednáška The Royal Institute of Philosophy, konaná na London School of Economics 24. ledna 2007.

Z anglického originálu „Knowledge, Belief, and Faith“, *Philosophy* 82, 2007, s. 381–397, přeložila Barbora Maturová.

POZNÁMKY PŘEKLADATELKY:

- 1/ S použitím překladu ANTHONY KENNY: *Co je víra*. Překl. Gorazd Vopatrný. Praha, Křesťanská akademie 1995, s. 11–12.
- 2/ S použitím překladu tamtéž, s. 12.
- 3/ S použitím překladu tamtéž, s. 13.
- 4/ S použitím překladu tamtéž, s. 52–53.
- 5/ S použitím překladu tamtéž, s. 93.
- 6/ RICHARD DAWKINS: *Boží blud*. Překl. Zuzana Gabajová. Praha, Academia 2009, s. 164.
- 7/ Tamtéž, s. 159.
- 8/ Tamtéž, s. 170.
- 9/ Tamtéž.
- 10/ S použitím překladu tamtéž, s. 70.
- 11/ „Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione sicut cum aliquis considerat ea quae scit vel intelligit: talis enim consideration iam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti.“
- 12/ ANTHONY KENNY: op. cit., s. 14.
- 13/ „Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante, et opinante.“
- 14/ RICHARD DAWKINS: op. cit., s. 338.
- 15/ ANTHONY KENNY: op. cit., s. 69.

Prof. Anthony Kenny (* 1931) je britský filozof zabývající se filozofií mysli, antickou a scholastickou filozofií, dílem L. Wittgensteina a filozofií náboženství. Podílel se na formování směru analytického tomismu. Je bývalým prezidentem Britské akademie a Královského filozofického institutu.



Andrzej Dragula

Pravděpodobnost Boha. O nejistotě a osamělosti ateismu

„Bůh pravděpodobně není. Přestaň se proto obávat a užívej života“ (There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life) – takové nápisy se objevily na začátku roku 2009, nejdřív na londýnských autobusech a v metru, potom v mnoha jiných britských městech. Zanedlouho probíhala ateistická reklamní kampaň také ve Španělsku, Itálii, Německu, Holandsku, Švýcarsku, Finsku, Austrálii, Spojených státech (Washington, Indiana a Chicago), stejně jako v Kanadě.¹

Reakce, které tyto reklamy vyvolaly v křesťanských kruzích, byly velmi různé: od pobouření přes lhostejnost až po souhlas a spokojenost. Pastor George Hargreaves z Velšské křesťanské strany na stránkách *Guardianu* uvedl, že ateisté „si dali vlastní gól“, protože slovíčko „pravděpodobně“ (probably) prozrazuje, že sami nejsou tak úplně přesvědčeni o tom, že Bůh není.² Taktéž papežský kazatel Raniero Cantalamessa OFMCap při velkopátečním kázání v přítomnosti papeže Benedikta XVI. prohlásil: „měli bychom poděkovat iniciátorům této kampaně“, která vykonala „větší službu Boží věci než tolik našich apologetických argumentů. Ukázala ubohost ateistických argumentů a má podíl na probuzení mnoha uspaných svědomí.“³

„Téměř“ dělá problémy

Britská kampaň samozřejmě nepřišla zčista jasna. Byla odpovědí na iniciativu jednoho z křesťanských spolků, který na různých místech rozmístil oznámení v podobě reklamy zacílené na nevěřící. Obsahovala odkaz na internetovou stránku, kde se mohli ateisté dozvědět, co je čeká po smrti – a čeká je bezpochyby, jak se tam bylo možné dočíst – peklo. Iniciátorkou ateistické protikampaně byla osmdvacetiletá novinářka a scenáristka Ariane Sherinová, která rychle získala podporu v osobě prof. Richarda Dawkinse, autora slavné knihy *Boží blud*. Jak se ukázalo, nechyběli tací, kteří tuto iniciativu, kterou nakonec zorganizovala Britská humanistická asociace (British Humanist Association – BHA), ochotně zaplatili. Reklamy v jiných zemích financovala analogická sdružení ateistů a racionalistů.

Rozrůzněné reakce na ateistickou reklamu ukázaly, že společnost příliš neví, jak na samotný fakt propagace nevíry reagovat (ačkoli ani propagace víry nebývá

přijímána jednoznačně). V Londýně či Janově např. jednotliví řidiči autobusů odmítli se soupravou polepenou ateistickou reklamou vyjet. Ve Skotsku napsal pobouřený kaplan dopis do lokálních novin *The Herald's*. V Londýně se před budovou agentury, která tuto reklamu vytvořila, objevila dvěstěčlenná protestující skupina. Těžko to nazvat masovou demonstrací.

Trochu radikálněji zareagovalo katolické arcibiskupství v Barceloně, které dokonce vydalo oficiální stanovisko týkající se obsahu reklamního sloganu. Otevřenější k dialogu byli katalánští protestanti, kteří – v rámci svého druhu „revanže“ – zaplatili autobusovou reklamu se zněním: „Bůh – ano, existuje. Užívej života v Kristu“ (Dios si existe. Disfruta de la vida en Cristo). Jak řekl pastor Francisco Rubiales, chtěli tím způsobem „povědět světu, že Kristus existuje a že je cestou k lepšímu životu. Chráníme všechny osoby a instituce, které veřejně hlásají své názory, ideje a svou víru. Pokud mohou všichni svobodně vyjadřovat své názory a základní práva, tak my také.“⁴

Též Bertrand Oullet z komise pro média Kanadské biskupské konference vítal zahájení reklamní akce v Montrealu s tím, že fakt existence takové iniciativy je důkazem toho, že „máme šance žít ve společnosti svobody slova“.⁵ Je třeba přiznat, že ne všichni jsou nastaveni stejně tolerantně. Některá kanadská (Vancouver, Ottawa, Halifax, London) a německá města (Berlín, Mnichov, Kolín, Fulda, Hamburg, Lipsko, Brémy, Postupim, Drážďany, Řezno, Stuttgart) reklamu nepovolila s odkazem na zákaz umísťování náboženských hesel na autobusy, který je ve statutech přepravních společností. Na kampani se odmítla podílet jedna italská reklamní agentura, která prohlásila, že požadovaný slogan: „Zlá zpráva je, že Bůh není. Dobrá, že ho nepotřebuješ“ je v rozporu s kodexem reklamní etiky. V základech takových rozhodnutí je – jak se zdá – spíše obava před negativními reakcemi ve společnosti.

Právě k takovým, mnohem radikálnějším reakcím z katolické strany vyzval Ronnie Convery, redaktor časopisu *Flourish*, vydávaného arcibiskupstvím Glasgow. S odkazem na umírněné – a tudíž, z jeho pohledu nedostatečné – reakce křesťanů na propagaci ateismu napsal: „Vypadá to, že největším protivníkem katolicismu v Evropě dnes není ani bojovný protestantismus, ani fanatický islám nebo dokonce módní a všeobecný ateismus. Největším ohrožením je lhostejnost a netečnost, které halí náš svět měkkou dekou z teplé vlny.“⁶ Skutečně je třeba křížit kopí? Je veřejné hlásání toho, že „Bůh pravděpodobně není“, doopravdy až tak strašné?

To, že iniciátoři reklamy užili ono „pravděpodobně“, ukazuje, že sami autoři vědí, že střílí slepými náboji. Právě z toho vědomí se zrodil pokyn nějak reklamní slogan radikalizovat. Navrhovaná italská verze měla jednoduše hlásat: „Bůh

není.“ Německá verze ateistické iniciativy propaguje slogan: „Bůh (s pravděpodobností hraničící s jistotou) není. Naplněný život nepotřebuje víru“ (Es gibt [mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit] keinen Gott. Ein erfülltes Leben braucht keinen Glauben).⁷ Někteří ateisté jsou dokonce zklamaní, že poselství obsažené v britské reklamě rozhodně nevyvrací existenci Boha, pouze zpochybňuje jeho existenci. Hanne Stinsonová, hlavní ředitelka Britské humanistické asociace (BHA), prohlásila, že slogany jsou neobvykle pozitivní a jejich záměrem je podpora agnostiků a ateistů v jejich přesvědčení, že není nic špatného na tom, že nevěří v Boha. Že by deklarovaná nevíra byla zdrojem pocitu méněcennosti?

Probably, užitě v anglické verzi, se dokonce stalo důvodem formální stížnosti u instituce zabývající se dohledem nad věrohodností reklamy a zda je v souladu s právem – Advertising Standards Authority (ASA). Základem stížnosti, kterou vedl Stephen Green ze sdružení Křesťanský hlas (Christian Voice), byl právní předpis zabráňující používat v reklamách nepodložené obsahy, které není možné dokázat. ASA nakonec zamítla žalobu podanou Stephenem Greenem a 325 jinými osobami, jelikož ji označila za bezpředmětnou. Podle instituce regulující britský mediální trh vyjadřuje obrat užitý ve sloganu názor, a proto nemůže podléhat povinnosti objektivní pravdivosti. Navíc bylo řečeno, že ačkoli je heslo v rozporu s názorem mnohých, není závažné a nepředstavuje dostatečně obecné nebezpečí uvedení společnosti v omyl, o čemž – podle této instituce – svědčí i nevelké množství žalob.⁸

Zcela jinou cestou se vydal teologický institut Theos, založený anglikány a katolíky. Jeho ředitel, Paul Woolley, prohlásil, že ateistická kampaň je dokonalou příležitostí k tomu, aby byli lidé vyprovokováni k přemýšlení o Bohu. Co víc, institut podpořil iniciátory (symbolickým) darem ve výši 50 liber. Tím, co provokuje myšlení, je ono nešťastné *probably* (pravděpodobně). Podle Woolleye totiž místo jistoty neexistence Boha vyvolává pouze nejistotu jeho neexistence, která je sama stejně nepravděpodobná jako nejistota jeho existence. Reklamní slogan vyvolává podobný efekt nejistoty jako tvrzení „určitě jsem zamknul dveře?“. Člověk, v němž se zrodila taková pochybnost, se nakonec rozhodne vstát a ujistit se, zda jsou dveře skutečně zamčené.⁹ Použitý slogan je typickým dvojsečným mečem.

Přivrženci ateistické reklamy tvrdí, že tyto navržené analogie není možné uznat jako výtku proti logice kampaně (jak jí zjevně rozumí Woolley). Podle nich šlo o vyvedení příjemce reklamy z jistoty víry. Způsob obrany ateistů se ale nezdá být přesvědčivý. Zatímco se totiž dá fakt zamčených nebo nezamčených dveří empiricky ověřit, je fakt (ne)existence Boha – jak přiznávají – nakonec cestou důkazu neověřitelný. Pokud tedy tato reklama budí nějaká očekávání, neukazuje žádnou cestu k ověření těchto očekávání, nebo snad dokonce jejich splnění.

Tam, kde není empirická jistota, zůstává víra. Nakonec sám Dawkins, guru ateistů a „duchovní otec“ tohoto podniku, opatřil čtvrtou kapitolu své knihy *Boží blud* charakteristickým titulem „Proč Bůh téměř jistě neexistuje“.¹⁰ Podobnou myšlenku najdeme u Cantalamessy, v jehož kritice zachytíme ozvěnu slavné Pascalovy sázky: „Bůh pravděpodobně neexistuje“: potom tedy ale možná existuje, není možné definitivně vyloučit, že je. Ale, milí nevěřící bratři: pokud Bůh není, nic jsem neztratil; ale pokud je, ty prohráváš všechno!“ Poselství kampaně je tudíž jednoznačné: „Bůh téměř jistě neexistuje“, ale „téměř“ – jak víme, a to i z reklamy – dělá potíže.

(Ne)víra a radost života

Nyní přicházíme k druhé části reklamního sloganu: *Now stop worrying and enjoy your life* – oné „přidané hodnotě“, údajně vycházející z odvržení Boha. Podle iniciátorů kampaně plodí uznání reklamní pravděpodobnosti neexistence Boha přijetí jasné vize světa. U kořene sloganu stojí přesvědčení, že teprve nevíra v Boha umožňuje plné užívání života a radost z něj. Jinak řečeno – nevíra osvobozuje. V přesvědčení ateistů je víra (existence Boha) elementem bezpochyby omezujícím možnost radosti ze života, navíc je důvodem neustálého strachování se – proto ona výzva „přestaň se obávat“. Víra ujařmuje – tvrdí ateisté. Taková podoba sloganu určitě vychází z vlastních okolností povstání kampaně. Připomeňme, že byla odpovědí na konkrétní reklamu – výstrahu malující pekelné vize věčného zavržení pro ateisty. Zda tedy skutečně existuje reálný vztah mezi vírou/nevírou a radostí ze života a její nepřítomností?

Věřícím lidem je zatěžko shodnout se s touto logikou, prezentovanou ateisty. V komuniké barcelonského arcibiskupství čteme: „Pro věřící v Boha není víra v Jeho existenci důvodem k nepokoji či překážkou, aby se náležitě radoval ze života.“ Autoři německé protikampaně jednoduše podtrhují spojitost mezi vírou a radostí a spokojeností se životem. Jeden z autobusů v Dortmundu nesl heslo: „Bez obav. Bůh je. Tak pěkný den.“ Jak jsem již uvedl, v Barceloně jezdí protestanty zaplacený autobus s nápisem: „Bůh – ano, existuje. Užívej života v Kristu.“ V Londýně se z iniciativy ruského byznysmena Alexandra Korobka měly od března 2009 objevit autobusy s nápisy: „There is God. Don't worry. Enjoy your life!“ (Bůh je. Nebojte se. Užívejte života!)

Realita je ale ve skutečnosti mnohem různorodější, než jak je představená jednou nebo druhou kampaní. Obě totiž zapomínají na tak všeobecný fakt, jako je utrpení. Výše jmenovaný Paul Woolley z institutu Theos uvedl, že pozvání

k radosti ze života spíše přijde k těm, kteří v době krize prožívají skutečnou starost o ztrátu domova nebo zaměstnání. Ještě dále šel ve své kritice Raniero Cantalamessa, který prohlásil, že „ateismus je luxusem, který si mohou dovolit ti, kteří jsou privilegováni životem, ti, kteří získali vše“. Kritika ze strany papežského kazatele byla tím citelnější, že byla vyřčená v týdnu tragického zemětřesení v Abruzzu.

Pravdou je, že ateistický slogan čtou nejen děti štěstěny, ale také ti, kteří prožívají temnou noc utrpení či různé osobní tragédie. Jakým způsobem mají všichni tyto lidé, zasažení utrpením, „užívat života“, když „Bůh pravděpodobně neexistuje“? Utrpení zůstává pro všechny tajemstvím, především utrpení nevinných, ale bez víry v Boha se stává bezedně absurdním – připomíná papežský kazatel. Cantalamessa zároveň uvedl, že utrpení je šancí pro ateisty. „Stejně jako zbytek lidstva, trpí v životě rovněž ateisté. A utrpení, od té doby, co je na sebe vzal Syn Boží, má téměř svátostnou sílu vykoupení.“ Kristus je totiž přítomný v každém utrpení, bez ohledu na to, zda do něj byl „pozván“.

Za úvahu stojí strategie, kterou přijala německá ateistická kampaň. Po tvrzení, že Bůh pravděpodobně neexistuje, se objevilo konstatování: „Naplněný život nepotřebuje víru“ (Ein erfülltes Leben braucht keinen Glauben). Jestliže byla v anglickém sloganu ukryta výtka proti náboženství, totiž že víra v Boha nedovoluje radovat se ze života a dělá lidi ve skutečnosti nešťastnými, v německém sloganu zaznívá nota jakési žárlivosti vůči víře, která – jak je třeba vyvodit – činí věřící lidi naplněné. Zdá se, že ateisté se tu připomínají s vlastním – na Bohu nezávislým – právem na štěstí. Jinak řečeno – je to ateismus, který má velmi silnou potřebu demonstrovat svou vlastní schopnost činit šťastným.

Popisované kampaně vypovídají velmi mnoho o samotném ateismu, který se za nimi skrývá. Zprvce, je to ateismus, který neusiluje o to, rozumět víře v Boha. Ačkoli vezmeme v úvahu fakt toho, že se kampaň zrodila jako odpověď na omezenou vizi víry (zaměřenou na zavrhování nevěřících), její autoři vnímají víru jako zotročení, a teprve nevíru jako vymanění se z okovů, které představuje víra v Boha. Zadruhé (především v německé verzi) je to ateismus žárlivý, hledající jiné recepty na štěstí než Bůh. Zatřetí, je to ateismus zamořený nejistotou. Nakolik se víra v Boha opírá o jistotu jeho existence – samozřejmě ne o jistotu empirickou, ale o jistotu víry –, natolik zde prezentovaný ateismus vyrůstá jedině z pravděpodobnosti Boží neexistence, a tudíž, v důsledku toho, na předpokladu, že Bůh může stejně tak dobře existovat.

Ateismus reklamní kampaně se tím pádem stává ve svém základu vírou *à rebours* (naruby), vírou neklidu. Přijetí možnosti neexistence Boha totiž předpokládá předchozí možnost jeho existence nebo přítomnost jakéhosi jeho obrazu nebo pojetí Boha. Jistota takového ateismu tedy není odvržení vlastní existence Boha,

ale odvržení víry chápané jako „poddání se Bohu“, podrobení svého života jeho existenci. Ateistická kampaň nechce v podstatě říct, že Bůh není, ale že jsou lidé, kteří chtějí žít, jako kdyby nebyl (žít shodně s formulí *etsi Deus non daretur* – jako kdyby Bůh nebyl dán), neboť jim překáží v radostném a naplněném životě. Pokud je náboženství bytím ve vztahu k Bohu, k nadpřirozenu, pak zde v podstatě máme co do činění takéž s jakousi formou náboženství, tzn. s náboženským pohledem na vlastní život – náboženským, ačkoli negativně, ale přesto zohledňujícím Boha.

Nejzajímavější je na tom všem ona potřeba sdělit to světu, podělit se se svou (ne)vírou. Tak se rodí něco, co je možné nazvat „misijním ateismem“.¹¹ Michel Virard z Humanistické asociace v Quebecu, která zorganizovala kampaň v Montrealu, uvádí, že ateisté jsou „pohrdáni, uráženi a znevažováni“, že představují část populace, „která nemá svůj oficiální hlas“. S podobnou reakcí se často setkáváme v případech náboženských skupin, které se cítí být vytěsňené na okraj. Zdá se, že zde nejde jen o přítomnost ve veřejné sféře, o právo na sebevyjádření a možnost být vidět. Jde tu spíše o jistý „kérygmatický zápal“, „ateistický prozelytismus“, vyplývající z uvedené nejistoty. Je to tudíž nikoli pouze ateismus „konfesijní“, tzn. takový, který potřebuje mluvit o své nevěře, ale také ateismus „misijní“, který chce jiné nakazit svou nevěrou. Nakolik se křesťané věnují misijnímu dílu, aby se s jinými dělili o své štěstí plynoucí z jistoty víry, natolik se „bigotní ateisté“ ujímají „prorokování nevíry“, aby ve své nejistotě nezůstali sami.

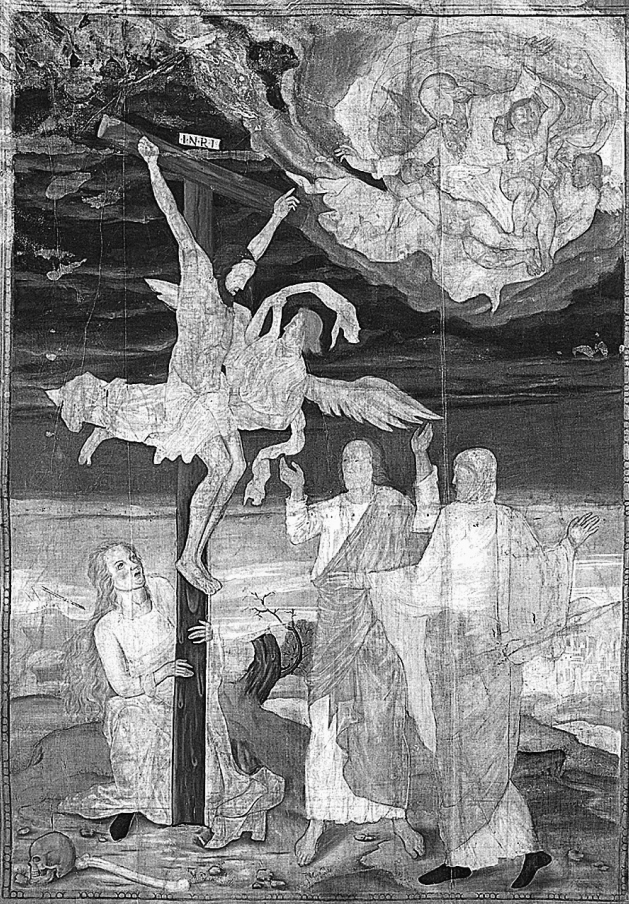
Z knihy *Ocalić Boga*. Warszawa, Bibliotheka „Więzi“ 2010, s. 191–200, přeložil Martin Bedřich.

POZNÁMKY:

- 1/ Na oficiálních stránkách kampaně je publikována mapa Velké Británie, na které jsou označena místa účastníků se akce. 25. března 2010 bylo 27 takových míst. Viz <http://www.atheistbus.org.uk>.
- 2/ Viz www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/feb/05/religion-christianity-christian-bus-ads.
- 3/ Viz storico.radiovaticana.org/pol/storico/2009-04/279422_wielkopiakowe_kazanie_o_can_talamessy_smierc_chrystusa_odwraca_rytm_switow_i_zmierzchow_swiate_i_ludzkosci.html.
- 4/ Viz www.euroresidentes.com/Blogs/2009/01/atheist-bus-campaign-in-spain.html.
- 5/ *Kanada: ateistyczna kampania reklamowa w Montrealu i Toronto*, zpráva KAI, 8. 3. 2009.
- 6/ Viz http://www.radiovaticana.org/pol_RG/2009/febbraio/09_02_12.html#gr2.
- 7/ Viz www.buskampagne.de.
- 8/ Viz www.asa.org.uk.
- 9/ M. MACKAY: „Atheist bus ads say ‚probably no God““. IN: *Christian Today*, 6. 1. 2009.
- 10/ R. DAWKINS: *Bóg urojony*. Warszawa 2007, s. 161 [česky *Boží blud*. Praha 2009, s. 134].
- 11/ Viz také M. PALUCH: „Nowy misyjny ateizm. Rozczarowanie i kilka zadań“. IN: *Więź* 2009, č. 5–6, s. 70–78.

Prof. Andrzej Dragula (* 1966) je polský kněz, profesor na Štětínské univerzitě, vedoucí katedry pastorační teologie, liturgiky a homiletiky, publicista. Je spoluředitelem Filozoficko-teologického institutu Edity Steinové v Zelené Hoře, členem rady Laboratorium WIĘZI revue *Więź* a autorem řady knih.

CLASNS DEI FCE QVA LOHT PICCAIA MNDL



SIC DEVS QLEBZIT MNDVM VT PLVVM SVVM VNIGENTI VM
DARET VT OMNIS QVI CREDIT IN EVM NON PEREAT SED HA
BEAT VITAM AETERNAM IOAN II

1575

Robert Spaemann

Nesmrtelná zvěst

1. V 70. letech k nám ze sibiřského gulagu pronikl hlas Andreje Siňavského, který si říkal *Hlas ve sboru*: „Dlouho jsme si dělali starosti o člověka. Je čas, abychom mysleli na Boha.“ Jestliže je Bůh, je vždy čas myslet na Boha. Některé situace jsou však k tomu, abychom si Boha připomínali, zřejmě vhodnější. Co si však myslíme, když myslíme na Boha? Není ono myšlení na Boha už vlastně vším? Můžeme si myslet něco *nad* něj? Jestliže je Bůh, je Bůh konec myšlení. Také myšlenka, že Bůh není, je konec myšlení. Avšak ten opačný konec. Není to jako v případě myšlenky na Boha bezmezného potvrzení myšlení, nýbrž popření samotného myšlení. Světlo a temnota jsou opačnými konci vidění.

2. To, že je nějaká bytost někým, kdo se nazývá „Bůh“, je stará, neumlčitelná zvěst. Tato bytost není součástí toho, co se nachází ve světě. Má být spíše důvodem a počátkem univerza. K této zvěsti patří ovšem i to, že ve světě lze objevit dokonce i stopy tohoto počátku a odkazy k němu. A to je samo o sobě důvodem, proč můžeme o Bohu říkat rozdílné věty.

3. Boha dosud nikdo bezprostředně nevnímal, když pomineme jednu známou výjimku, totiž toho, který Boha nazýval Otcem, a jestliže uvěříme tehdejším zpravodajům, činil si nárok na to, hovořit s ním v bezprostředním kontaktu, a mít tudíž oprávnění k tomu, modifikovat představy svého židovského prostředí o Bohu. Nové důvody pro přijetí jeho existence nepředložil. Existence Boha nebyla v tomto prostředí kontroverzní. Modifikace nebyly ostatně tak zásadní, že by z nich vyplývala potřeba odmítnout hebrejské vlastní jméno Boží JHVH, které podle tradice předal židům k užívání sám Bůh, a to k užívání, které vlastně spočívalo převážně v mlčení. Ježíš neučil o jiném Bohu, nýbrž mluvil o tomtéž Bohu jinak: „Mne oslavuje můj Otec, ten, o němž vy říkáte: Je to náš Bůh, a neznáte ho; ale já ho znám...“ (Jan 8,54–55)

4. Jméno JHVH jako vlastní jméno Boží sloužilo sice zpočátku k odlišení vlastního Boha od ostatních „bohů“, ale význam tohoto jména, „Já jsem“, již zahrnoval nárok svého nositele na singularitu. Počátek materiálního univerza a „duchovního světa“, pokud něco takového existuje, může být pouze jedinečný, přinejmenším

tehdy, když stvoření není jen vytvářením z předešlého chaosu, nýbrž předpokládá metafyzickou moc vyvolat bytí z nebytí. Při vstupu židů do helénistického světa došlo téměř samo sebou k identifikaci jména JHVH s tím, jehož filozofové nazývali v protikladu k antickým božstvům „Bohem“.

5. Těto epoše byla ještě cizí filologická a kulturně relativistická *intentio obliqua*, která se snaží tuto identifikaci zvrátit, protože hebrejské a řecké myšlení je údajně nekompatibilní. Zdá se, že takovouto nekompatibilitu měl na mysli Pascal ve své známé sentenci: „Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jakubův. Nikoli Bůh filozofů.“ Ovšem kulturně relativistický postřeh by si Pascal zřejmě nezašil do podšívky svého kabátu. Tato věta vyjadřuje rozdíl dvou způsobů zkušenosti.

6. Dobře se zde hodí rozlišování Gottloba Fregy mezi „smyslem“ a „významem“ nějakého výrazu – jak říkali scholastikové *nomen intentionis* a *nomen rei*. „Večernice“ a „Jitřenka“ mohou mít v básni zcela odlišné funkce. Obě slova znamenají tutéž hvězdu, dokonce i tehdy, když to uživatelé těchto slov vůbec nevědí. V literárních textech neexistuje žádná reference, žádný význam vně smyslu. Obrazy takových textů nepřesahují to, co nám o nich autor sděluje či naznačuje, nebo co z těchto sdělení a náznaků vyplývá. Dva obrazy nikdy nejsou vzájemně identické, pokud autor neměl v úmyslu je jako identické prezentovat. Je pak úkolem literární kritiky, která patří k biblické hermeneutice, ozřejmit nejen rozdíly mezi hebrejskými biblickými texty a texty řeckých filozofů, nýbrž také rozdíly biblických textů mezi sebou navzájem. Avšak všeobecně rozšířená rezignace mnoha dnešních teologů na doprovodnou *intentio recta*, tedy na otázku po referenci, „významu“ vně „smyslu“ textů, a tudíž na jejich konvergenci, je indicií pro teologii *etsi deus non daretur* (jako by nebylo Boha). Jejím tématem jsou pouze texty. Ovšem zabývat se jen texty znamená: *fiction*.

7. Existují katechismy, které nezačínají učením o Bohu a o stvoření, ale historií exodu Izraele z Egypta. Pojednávají zprávu o stvoření v duchu *intentio obliqua* jako historii jeho vzniku. Přetrhávají reálná pouta tradice Boží zvěsti, která spojují křesťanství se židovstvím. Nevedou už ani spor s židy, protože společný předmět, o němž by se spor mohl vést, ustoupil před vágním povědomím o náboženskohistorické filiaci. *De gustibus non est disputandum*. Pokud existují jen obrazy Boha a žádný Bůh, pak mohou uctívači obrazů připouštět jeden či druhý obraz v duchu oné „sentimentality, která ujišťuje, že všechno je třeba považovat za *svoým způsobem dobré*“. O tomto ujišťování Hegel píše, že „trpí násilím ze strany rozumu, který právě proto nepovažuje něco za dobré, protože jsou stejné povahy“. Pokud

má pojem Boha nějaký „význam“, pokud mu tedy bez ohledu na všechna možná mínění něco reálně odpovídá, pak židé, křesťané, muslimové a texty klasické evropské filozofie míní téhož, když mluví o Bohu, a má tedy nadále význam vést spor o to, jak se o něm musí mluvit, aby se o něm mluvilo správně.

8. Proč, když je řeč o Bohu, dochází jen k omezování na Jeruzalém a Atény? Nemohli bychom přinejmenším u Spinozy použít slovo „Bůh“ všude tam, kde se myslí jako důvod absolutno, které už není žádným způsobem existenčně vztaženo k nějaké jiné skutečnosti? Nemohli bychom celek toho, co je, nazývat „Bohem“ všude tam, kde to není myšleno redukcionisticky, tedy tak, že má sice vysvětlit to nejlepší z toho, co je, ale zároveň to omezuje – což je případ materialismu? Nebo nemohli bychom nazývat „Bohem“ také ono absolutno, které sice není důvodem ničeho z toho, co je, ale naopak poklesá na úroveň pouhého zdání, jako Parmenidovo bytí nebo buddhistická nirvána? Slovo „Bůh“ můžeme používat, jak chceme. Ovšem pokud nám záleží na jednoznačnosti reference, pak už nejsme tak svobodní. Určitost reference existuje jen tam, kde se neodvoláváme na něco, nýbrž na někoho. Pojmem „Bůh“ v jeho obvyklém, biblickou tradicí inspirovaném významu se myslí absolutno jako někdo. Zdá se, že tak zůstává blíž ke svému mytologickému původu než panteistické nebo buddhistické představy. Zdá se však jen, že pokud je Bůh někdo, je třeba činit jasný a určitý rozdíl v tom, zda existenci Boha přijímáme, popíráme nebo ji považujeme za spornou.

9. Jaký je v tom rozdíl? Na otázku, zda je Bůh, odpovídá Brechtův pan K. pragmaticky: „Radím ti, abys přemýšlel o tom, zdali by se podle odpovědi na tu otázku změnilo i tvé chování. Kdyby se nezměnilo, je otázka zbytečná. Kdyby se změnilo, pak ti mohu být nápomocen alespoň zjištěním, že ses už rozhodl. Boha potřebuješ.“ Pan K. si přirozeně nemyslí, že tazatel skutečně potřebuje Boha. To, co potřebuje na základě svého falešného vědomí, podmíněného vlastními zájmy, je *víra* v Boha. Pan K. nebere otázku možné, *skutečné*, na naší víře zcela nezávislé existence Boha vůbec na vědomí. Tak vychází najevo, že i on se už rozhodl. Argument pana Keunera je pouze obrácením tradičního křesťanského argumentu proti nevěřícím: máte zájem na neexistenci Boha. Nechtějí mu děkovat, píše Pavel v listu Římanům. Děkování je stejně jako nářky a prosby očividně také způsobem chování, nicméně pan K. myslí pravděpodobně jen na praktickou stránku života. A jelikož není nerozumný, zřejmě by asi pociťoval potřebu něco takového činit, kdyby věřil, že Bůh existuje, ale dělal by to nerad. Tak by mu mohl tazatel odpovědět: „Ty ses také už rozhodl. Tvé chování naznačuje: potřebuješ neexistenci

Boha. Nebo, přesněji řečeno, potřebuješ věřit v neexistenci Boha, nebo alespoň nevěřit v jeho existenci.“

10. Dříve než si položíme otázku po zájmu na pravdivosti nebo nepravdivosti Boží zvěsti, je dobré se přesněji zeptat, o čem tato zvěst přesněji vypovídá. Co míní ten, kdo si myslí, že je Bůh? Jedná se o syntetickou, nikoli o analytickou pravdu. Jedná se o podstatnou a nutnou jednotu dvou predikátů, které se empiricky vyskytují často odděleně a pouze někdy a v omezeném počtu případů společně. Jedná se o jednotu predikátů „mocný“ a „dobrý“. Kdo věří, že Bůh je, věří, že to, co je fakt, svět naší zkušenosti včetně jeho sama, má „hloubku“, dimenzi, která se vymyká zkušenosti, i té introspektivní. Touto dimenzí je místo, kde to, co je, vychází ze svého počátku. A to nikoli ve smyslu časového následování antecedentních podmínek, nýbrž jako společné vznikání odpovídající podmínkám vzniku a zároveň jako osvobození od nich, tedy jako samobytí. Věřit ve stvořitele znamená věřit, že bytí věcí a život smrtelníků nejsou ani nutné, ani nejsou důsledkem nějakého univerzálního principu setrvačnosti, nýbrž jsou v každém okamžiku vznikáním z počátku. Avšak místo počátku je zároveň místem pravdy, věcí o sobě, světa z Božího hlediska, přičemž může zůstat nerozhodnuto, zda máme k tomuto hledisku v zásadě přístup, nebo ne.

11. Nerozhodnuto nemůže zůstat to, jak se my sami spolupodílíme na tom, co je fakt, co je nám dovoleno dělat či nedělat podle svého a co ne. Bezpodmínečnost, s jakou se toto uplatňuje ve svědomí, je druhý predikát, který má na mysli ten, kdo věří, že Bůh je. Z toho vychází pojmenování svědomí jako „hlas Boží“. Tato bezpodmínečnost dobra, která je nesmlouvavá, stojí ve zvláštním antinomickém poměru k té druhé bezpodmínečnosti, totiž k bezpodmínečnosti celku toho, co je a jak to je, která nepřipouští žádné námitky z důvodu jakési povinnosti. Filozofové vždy radili se s ní smířit či ji přijmout za svou. Protest proti univerzu, proti běhu věcí, je absurdní. A přesto je bezpodmínečnost i tam, kde někdo proto, aby se nezpronevěřil hlasu svého svědomí, podstoupí riziko, že se běh věcí obrátí proti němu. Tuto bezpodmínečnost nelze popřít žádnou fakticitou, ať už takovou, či onakou. Věřit v Boha znamená připouštět antinomii obou bezpodmínečností jako poslední slovo. To, že Bůh je, znamená: bezpodmínečná moc a veškeré dobro jsou ve své příčině a počátku jednotné – exces harmonizace z hlediska každodenní empirie, exces naděje. Zdráhání zvolit alternativu a přijmout absurditu jako poslední slovo lze snad spojit pouze s Pascalovými slovy: „Vere tu es Deus absconditus“ („Vpravdě ty jsi takový Bůh, jenž se skrývá“).

12. Proč je Bůh skrytý? Můžeme odpovědět otázkou: proč by neměl být skrytý? Proč musejí diváci v Platonově jeskynním kině vědět, že jsou v jeskyni a že je nějaké venku? Jelikož jsou lidmi, kteří vždy chtějí vědět, „co je v pravdě“ (Hegel). A jelikož mají zkušenost bezpodmínečnosti, jež není v kontextu filmu, který vidí, srozumitelná. Proč je tedy Bůh skrytý? S absurdním důsledkem – absurdním, jestliže Bůh je –, že jsoucnost Boží má status jakési kontroverzní hypotézy? Gnostikové vyřešili tento problém tak, že oba antinomické predikáty rozložili na dva nositele, na jednoho zlého stvořitele, případně demiurga a knížete tohoto světa, a na někoho „zcela jiného“, Boha světla, které svítí zdaleka. To je však opuštění toho, co říká zvěst. Jiná odpověď vypravuje příběh odvěké viny, která oddělila moc a dobro a jejich počáteční jednotu skryla tam, kde nejsme, do „nebe“.

13. Nepatří však k pojmu Boha také to, že jeho vůle se stále děje? Ano, ale nikoli jako v nebi, tak i na zemi, což znamená tak, že lidská vůle a Boží vůle jsou v souladu, nýbrž jako „lest rozumu“, která se uskutečňuje proti záměru jednajících prostřednictvím jejich jednání. Mefisto se považuje za „součást oné síly, která chce trvale zlo a trvale koná dobro“. Stejným směrem odkazují také slova: „Syn člověka musí být sice zrazen, ale běda tomu člověku, skrze něhož je zrazen.“ Ambivalence v pojmu Boží vůle, která se v posledku projevila v napětí mezi historickou filozofií a morální filozofií u Kanta a Hegela, byla nejpřesněji vystižena v učení o dvou Božích vůlích u Tomáše Akvinského. Absolutní vůle Boží se projevuje v tom, co se děje. On je nám ve své podstatě skryt, a proto nám nemůže sloužit jako vodítko jednání. Bylo by dokonce zlé, píše Tomáš Akvinský, chtít vždy to, co chce Bůh. Vodítkem našeho jednání je to, co chce Bůh, abychom chtěli. A to jsme schopni vědět. Jsou to mravní příkázání, to, o čem nás poučuje rozum a zjevení. Pro všechny lidi to však není totéž. Tomášovým příkladem je král, který má za povinnost pronásledovat zločince, a zločincova žena, jejíž povinností je svého muže ukrývat. Ani jeden z nich nesmí tomu druhému vyčítat splnění jeho povinnosti a každý z nich musí ctít Boží vůli v tom, co se pak skutečně stane. Neboť „je to jistě znamením zlé vůle, že nemůže strpět její znemožnění“ – jak napsal Martin Luther. Aktivita a rezignace tu kráčí ruku v ruce a odrážejí ambivalenci v pojmu Boží vůle, která existuje jen proto, že kreativní vůle nechce *a priori* souhlasit s tím, „co chce Bůh, abychom chtěli“.

14. Jednota svrchované moci a dobroty, kterou myslíme, když myslíme Boha, činí nezbytnou otázku po teodiceji, tedy otázku po slučitelnosti zla světa s dobrotou a spravedlností Boží. Odpovědí je mnoho. O gnosticismu tu už řeč byla. Kabbalisté mluvili o „cimcum“, o stažení se Boha ze světa, o sebeomezení jeho svrchované

moci, aby se uvolnil prostor pro něco mimo něho, o neodvratné ceně kreativní svobody. Leibniz se domníval, že Bůh nemůže být lepší – což je méně eufemistická formulace nejlepšího ze všech možných světů. Něco podobného říká v poslední době Klaus Berger, když biblického Boha proměňuje zpátky na demiurga, který nepovolává k životu, nýbrž jen tvoří, a proto nemůže učinit svět lepší, než mu dovoluje předem daný materiál. Konečně existuje také odpověď Kantova a Hegelova: odkaz na lest rozumu v průběhu dějin světa, která na konci přivede vše k dobru. Ale jak to, že ti později žijící mají větší význam než ti dřívější, kteří za to zaplatili? Ukazuje nám snad Lenin a Stalin, jaký je Bůh? Jestliže je Bůh, žádný takový účet neexistuje. Jedinou odpověď na otázku po teodiceji, která tuto otázku umlčuje, dává kniha Job: „Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi? Mluv, je-li tvé poznání jasné.“ (Job 38,4) „Ustoupí ten, kdo se pře? Odpoví ten, kdo posuzoval Boha?“ (Job 40,2) Opásej si bedra jako hrdina: budu se tě tázat a ty mě poučíš. Chceš opravdu zrušit můj rozsudek, odsoudit mě, abys zajistil své právo? Má tvá paže božskou sílu, může obdobně hřimat tvůj hlas?“ (Job 40,2.7–9) Job na to odpovídá: „A já jsem tvé záměry zastíral nesmyslnými řeči [...]. Znal jsem tě jenom z doslechu, ale teď tě mé oči spatřily. Proto odvolávám a trápím se v prachu a popelu.“ (Job 42,3–6) Tak Bůh vyhrál sázku s žalobcem lidí a Job znovu získává znamenitý *status quo ante*. Poselství Nového zákona, že Bůh je láska, ztrácí svou pointu, když se tak často opakuje, až zapomeneme, kdo je vyslovil. Prvním predikátem Boha je moc. „Bůh je to, jak se všechno chová,“ píše Wittgenstein. „Pro Boha jsou všechny věci dobré, krásné a spravedlivé,“ čteme u Hérakleita a „já dávám smrt a já dávám život,“ říká JHVH (Deut 32,39). Pouze za této podmínky se k němu může upínat naděje na spásu před konečnou smrtí. Kdo není počátkem Alfý Centauri, nemůže slibovat, že bude Omegou. Myslet si Boha jako bezmocného, abychom si ho mohli bez obtíží myslet jako dobrého, znamená o toto dobro se připravit. Bůh buď není, nebo platí: „Tout ce qui arrive est adorable“ („Vše, co se stane, je hodno obdivu“ – Léon Bloy).

15. Dnes jsme poučováni o tom, že to, oč v náboženství jde, je překonávání kontingence. To se hodí ke dvěma predikátům Božím. „Co Bůh činí, má tak byti, neb je to vůle jeho. Když řídí mě i moje bytí, chci rád vzdát se všeho svého.“ Hermann Lübbe má tyto písně rád, vždyť jsou tak pěkné. Překonávání kontingence má znamenat, že se máme smířit s tím, co nemůžeme změnit, přestože si můžeme myslet a přát, aby to bylo jiné. Smířit se, nebo přijmout za své? Existuje také ateistické překonávání kontingence, které se spokojuje s tím, že věci jsou takové, jaké jsou, a představuje takové umění žít, které spočívá v tom, že si člověk vystačí s enklávami smyslu a radosti v absurdním celku. Co zde však znamená absurdní?

Absurdita je absencí smyslu tam, kde ho očekáváme. Pokud jsme se například pomocí vědy naučili nehledat v celku toho, co je, cosi jako smysl, nebudeme už mluvit o absurditě. „Měsíční záře prosvítající větrovím, / praví básník, je více / než měsíční záře prosvítající větrovím. / Pro mě však, který si nedovede představit, / co by měsíční záře prosvítající větrovím / mohla být jiného / než měsíční záře prosvítající větrovím, / není skutečně nic víc / než měsíční záře prosvítající větrovím.“ (Fernando Pessoa) Pravda je, že víra ve Jsoucnost Boží onu kontingenci, kterou „překonává“, vlastně teprve vytváří nebo přinejmenším mimořádně vystřihuje. Idea kontingence světa se filozoficky rozvíjela teprve v prostředí islámu a křesťanství, stejně jako pojem „možných světů“, který nabyt takové důležitosti v moderní logice. Co to má vlastně znamenat, že by něco mohlo být jiné, než je? Může to znamenat, že to jiné bytí by nebylo z logických důvodů vyloučeno. Může to znamenat, že vychází nutně podle přírodních zákonů z toho, co předcházelo. Ale už to je dvojnásobné. Neboť i když z přírodních zákonů vyplývají dvě řady událostí, tak přece neexistuje vždy nějaký další přírodní zákon, z něhož vyplývá událost, která vychází z interference těchto řad. Mluvíme zde o náhodě a míníme tím, že by se mohlo stát také něco jiného. Ale co zde znamená „mohlo by se“? Náhoda podle Aristotela je přesně taková „příčina“ jako jiné příčiny. Skutečnost, že události nepředcházelo nic, co její vznik determinovalo, neznamená nějaké „mohlo by se“ s odkazem na alternativní běh věcí. S jednou výjimkou: tam, kde jsme ve hře my nebo jiní lidé, na něž se díváme jako na svobodné subjekty jednání, tam má smysl mluvit o alternativní možnosti a ve vztahu k určitým výsledkům jednání prohlásit, že bychom bývali mohli udělat také něco jiného. Pouze ve vztahu ke svobodně jednajícím bytostem mají kontrafaktické předpoklady víc než jen metaforický smysl. Myšlenka, že svět by mohl být jiný, než je, a že dokonce i přírodní zákony jsou kontingentní, mohla vzniknout teprve na základě myšlenky o počátku světa ze svobodného rozhodnutí. Víra v Boha jako překonávání kontingence může proto znamenat jen to, že rána může být zahojena jen zbrání, která ji způsobila. Proto by se tato myšlenka sotva hodila k funkcionalistickému zdůvodnění náboženství. Ateistické překonávání kontingence je radikálnější než to náboženské. Je odstraněním kontingence. To je však zřejmě z psychologických důvodů nemožné. Lidé se těžko loučí s myšlenkou, že by něco mohlo být jinak, než to je. To však pravděpodobně znamená, že lidé se těžko loučí s myšlenkou na Boha.

16. Překonávání kontingence však může znamenat také něco jiného. Někdy jsou věci lepší, než jsme předpokládali. Někdy se stane něco nádherného. A existují okamžiky, kdy vlastní existenci prožijeme jako ryzí dar, jako zázrak. Víra v Boha

je vírou v zázrak. „Celý moderní světonázor je založen na iluzi, že takzvané přírodní zákony jsou vysvětleni přírodních jevů.“ (Wittgenstein)² Neexistuje žádná nutnost, že by se něco muselo stát, když se stane něco jiného. Existuje pouze *logická* nezbytnost. Moderní teologové chtějí Boha často zahnat do roviny takzvané prvopříčiny, to znamená, jakési transcendentální podmínky dění ve světě, která má však zůstat mimo samotné dění. Nemohou však uvést na podporu svého tvrzení žádný jiný důvod kromě předsudku, který jmenuje Wittgenstein. Kdo principiálně věří na zázraky, vystavuje se nebezpečí, že ztratí zdravý lidský rozum a bude lehkověrný, protože ztratil kritéria pravděpodobnosti. Toto nebezpečí je však malé. Lidé, kteří věří v Boha, jsou zpravidla skeptičtí vůči zprávám o zázracích a mají sklon vůbec jim nevěřit, ale zároveň neustále čekat na zázrak, který je přesvědčí. Nejvyšší forma potřeby překonávání kontingence je potřeba být vděčný. V tomto bodě nemůže ateismus nabídnout žádnou náhradu, protože odstranění kontingence by se rovnalo odstranění štěstí mít možnost děkovat. Je to vskutku pěkný nedostatek německého (i českého) jazyka, že mají pro pojmy *felicitas* a *fortuna* jen jedno slovo. Vděk lze projevovat pouze nějakému adresátovi. Jinak se stane pouhým slovním obratem (*façon de parler*). Tam, kde nářek nemá žádného adresáta, nemá ho ani vděk. Vděk může být skutečný jen tehdy, když má skutečného adresáta. „We never advance one step beyond ourselves“ („Nikdy nevystoupíme jeden krok za sebe sama“) – pokud je pravdivá tato pragmatická Humova věta, pak se můžeme nadále rozličně bavit, ale radosti v emfatickém smyslu slova se musíme vzdát.

17. Radost z toho, že Bůh je, se v tradičním jazyce vyjadřuje pojmem „láska k Bohu“. Je to víc než jen abstraktní morální univerzalizmus, který je ochoten relativizovat vlastní zájem. Je proměnou samotného zájmu. Pro křesťanské mystiky, ale také pro Luthera bylo *resignatio in infernum*, akceptování vlastního prokletí, pokud je to vůle Boží, přechodným stadiem a zkušebním kamenem této proměny. Jestliže je Bůh, pak to je to nejdůležitější. Kamkoli mě můj osud přivede, jakkoli můj život probíhá smysluplně nebo nesmyslně, samotný tento smysl je posvátný a krásný a je nezničitelný. „Smysl světa musí ležet mimo něj. Ve světě je všechno, jak je, a stane se všechno, jak se stane; není v něm žádná hodnota – a kdyby byla, tak by neměla žádnou hodnotu. Je-li nějaká hodnota, jež má hodnotu, pak musí ležet vně dění a bytí tak či onak. Veškeré dění a bytí tak či onak je nahodilé. Co je činí nenahodilým, nemůže ležet ve světě, poněvadž pak by to bylo zase nahodilé. Musí to ležet vně světa.“ (Wittgenstein)³ „Radost ze štěstí někoho jiného,“ tak definuje lásku Leibniz. K pojmu Boha patří to, že si ho myslíme jako šťastného, a tudíž jako dobrého.

18. Nietzsche této radosti rozuměl, když za „dosud nejvznešenější a nejzazší pocit, který byl mezi lidmi dosažen“, označil lásku k člověku Bohu k vůli. Jelikož věřil, že Bůh neexistuje, chtěl si za něho vymyslet funkční ekvivalent, nadčlověka. Alternativou by jinak byl banální nihilismus „posledního člověka“, který se jako pozemský červ zabývá jen ukájením svých chtíčů, všechno přežívá a virtuální světy jsou mu pornografickým plátkem. Avšak také nadčlověk je virtuální. Patří k funkci Boha, není však žádnou funkcí definovatelný, a není tedy ani nahraditelný žádným funkčním ekvivalentem. Není tedy k ničemu dobrý, nýbrž je tím, pro něhož musí být něco dobrého, aby byl dobrý. Ke každé funkci víry v Boha existuje také protikladná funkce. Bůh je důvodem jakéhokoli bezvýhradného požadavku na člověka a zároveň subjektem odpuštění jakékoli viny, je legitimizační instancí jakékoli autority zavazující člověka a legitimizační instancí neposlušnosti vůči jakékoli tyranidě, je pánem dějin a soudcem nad těmi, kteří dějiny „dělají“. Víra v Boha inspiruje největší úsilí zmírňovat utrpení a největší ochotu je přijímat. Bůh motivoval soudce kacířů stejně jako kacíře. Motivoval napravovatele světa, ty, kteří před světem utíkali, i ty, kteří plní ve světě jen své každodenní povinnosti. Dává nám podnět, abychom všechno, co činíme, činili pro Boha, a učí nás, abychom ničím z toho, co činíme, nemohli Bohu něco dávat. Učí nás napínat síly a být indiferentní vůči výsledkům tohoto úsilí. Učí nás, že Bůh je ve všem a všechno je v Bohu a učí nás, že je „na onom světě“, vně světa, „v nebi“. Na otázku, jaký je rozdíl v tom, zda Bůh je, anebo ne, existuje proto jen jediná odpověď. Rozdíl je právě v tom: Bůh je, nebo není.

19. Existuje ovšem *jedna* morální konsekvence z víry v Boha. Jestliže je Bůh, musí lidé činit to, co Bůh chce, aby chtěli, a nesmějí se pokoušet hrát roli Boha jako páni toho, co se děje. Jean-Paul Sartre píše v posmrtně vydaném díle *Cahiers pour une morale* (Sešity pro morálku), že ateista musí být radikální „etik odpovědnosti“, ochotný dopustit se jakéhokoliv zločinu, pokud to vede k dobru lidstva. Pokus zachovat si čisté ruce a čistý štít není nic jiného než morální egoismus. Jinak je tomu u věřících, píše Sartre. Ten nese v první řadě odpovědnost za svůj vlastní život, protože pro něho existuje nějaká instance, před níž se může za svůj život zodpovídat. Jeho pokus nekompromitovat se zlem není egoismus, nýbrž bohoslužba. Nemusí však nést odpovědnost za zanedbání zločinů. Sartre rozuměl této věci lépe než velká část dnešních křesťanských, zejména katolických morálních teologů, kteří optimalizovali teleologickou morálku konsekvencialismu, podle níž je mravní kvalita jednání funkcí celistvosti jeho pravděpodobných důsledků, tedy že účel světí prostředky. A když už dnes dokonce biskupové spílají do morálních egoistů těm, kteří se pokoušejí brát vážně novozákonní požadavek „zachovat si

neposkvrněnost tímto světem“, pak by se měli zřejmě zamyslet nad tím, zda určitý pojem odpovědnosti není stejně utopický jako ateistický. „Jestliže Bůh neexistuje, je vše dovoleno,“ mínil Dostojevskij. „Za určitých okolností a za předpokladu dobrého úmyslu,“ dodává k tomu konsekvenčialismus. „A všechno je dovoleno,“ říkal Lenin v přesvědčení, že ví, co je pro všechny to nejlepší a že neexistuje Bůh, který to ví. Konsekvenčialismus je odvrácením od základů tisícileté lidské morálky. Je totalitární, protože toho, kdo věří, že ví, co je pro všechny to nejlepší, udělá pánem svědomí těch, kteří to nevědí.

20. Co je, jestliže Bůh je? Pak Bůh prostě je a víra v něho je skutečná. Krásný je jistě, ale „qui sait si la vérité n'est pas triste?“ („kdo ví, jestli pravda není smutná?“ – Renan). Patří ke cti člověka, chtít vědět, co je. Když Siňavskij psal, že je čas myslet na Boha, dodal k tomu: „Člověk nemá věřit ze zvyku, ze strachu před smrtí, nemá věřit pro všechny případy a ne proto, že nás někdo nutí, nemá věřit z humanistických zásad a ne proto, aby spasil svou duši, nebo aby byl originální. Člověk má věřit z jednoduchého důvodu, protože Bůh existuje.“ Otázka, zda Bůh existuje, je předmětem sporů. Pravděpodobně ano, prohlásil nedávno Richard Swinburne a podrobně to doložil. Pravděpodobně ne, doložil přibližně stejně podrobně John L. Mackie. Pro toho, kdo věří v Boha, se z pravděpodobné hypotézy stává jistota, protože se modlí. Nelze doopravdy natrvalo a s rostoucí důvěrností naslouchat někomu a mluvit s někým, jehož existence má status hypotézy. A také nevěřící nenechává věc nerozhodnutou, když se navázání takového vztahu vzdává. Historie argumentů pro existenci Boha je rozsáhlá. Lidé se neustále pokoušeli ujišťovat se o rozumnosti své víry. Důkazy Boha se dělí na dvě skupiny. Jedna skupina se snaží z obsahu Boží ideje nebo z její přítomnosti v lidském vědomí usoudit na realitu toho, co se touto idejí myslí. S tímto „ontologickým argumentem“ se spojují jména jako Anselm z Canterbury, Descartes a Hegel. Tomáš Akvinský a Kant považovali tuto cestu za neschůdnou. Jestliže Bůh je, tak nutně existuje a jeho existence se na rozdíl od jakékoli jiné existence vyznačuje dokonalým vnitřním nazíráním. Ale proti tomu stojí námitka, že nám chybí dostatečně nahlédnutí do toho, co míníme, když říkáme „Bůh“, než abychom mohli dosáhnout takové apriorní jistoty. Druhá skupina argumentů vychází z prvků zkušenosti, které nejsou srozumitelné bez toho, aniž by se přes ně odkazovalo k něčemu bezpodmínečnému. Konečně třetí skupina, kterou zastupují jména Pascal, Kant a William James, neobsahuje argumenty pro to, že Bůh existuje, nýbrž pro to, že tváří v tvář teoretické patové situaci je pro nás z „existenciálních důvodů“ lepší radou věřit v existenci Boha než v ni nevěřit – tedy z důvodů, které Siňavskij nechtěl připustit.

21. Od doby Huma, ale nejpозději od doby Nietzscheho se argumentace pro existenci Boha nachází v nové situaci. Klasické důkazy Boha se pokoušejí ukázat, že je pravdivé, že Bůh je. Předpokládají, že existuje pravda a že ve světě jsou srozumitelné struktury přístupné myšlení. Tyto struktury jsou sice zdůvodněné Božím počátkem světa, ale jsou nám bezprostředně přístupné, a proto vhodné k tomu, aby nás k tomuto důvodu přivedly. Tento předpoklad je však od doby Huma a především od doby Nietzscheho zpochybňován. Nietzsche napsal, „že také my osvícenci, my svobodní duchové 19. století, přebíráme svůj oheň ještě z křesťanské víry, která byla i vírou Platónovou, že Bůh je pravda a že pravda je Boží“. Ale právě tato myšlenka je pro Nietzscheho sebeklamem. Pravda neexistuje, existují jen užitečné a škodlivé idiosynkrasie. „Nemusíme si namlouvat, že k nám svět obrátí svou čitelnou tvář,“ prohlašuje Foucault. A Richard Rorty píše: „Vyšší cíl bádání jménem pravda by existoval jen tehdy, kdyby existovalo něco takového jako poslední ospravedlnění, tedy nikoli ospravedlnění před pouhým konečným auditiem lidských posluchačů, nýbrž ospravedlnění před Bohem.“ S ideou Boha stojí a padá také idea skutečného světa, s „prapůvodním rozumem“ (*intellectus archetypus*) padá také „věc o sobě“ – což je pro Kanta totéž co pro „prapůvodní rozum“. Rorty později nahradil poznání naději v lepší budoucnost, přičemž ovšem není ani jasně, v čem má tato naděje spočívat a jaké prostředky jsou k tomuto cíli vhodné. Výpovědi o tom by se měly přinejmenším pokoušet být pravdivé.

22. V této situaci mohou být argumenty pro to, myslet si absolutno jako Boha, jediné argumenty *ad hominem*. Nevycházejí z nezpochybnitelných premis, aby dospěly ke stejně nezpochybnitelným závěrům. Jsou holistické. Ukazují vzájemnou závislost přesvědčení o existenci Boží a o schopnosti pravdy, tedy personalitě člověka, a zároveň hledají souhlas pro obojí – na rozdíl od dialektiky naturalismu a spiritualismu, která je v současné době určující pro naši civilizaci. Vládnoucí mocí je v ní abstraktní, transcendentální subjekt zvaný na jedné straně „věda“, která je zdánlivě nezávislá na všech přírodních, biologických a psychologických podmínkách. Redukuje svět na objektivitu bez subjektu. Vysvětluje nám, co my, lidé, jsme, a to takovým způsobem, že nám vysvětluje, jak jsme vznikli. Pravda a dobro nejsou z tohoto hlediska ničím jiným než idiosynkrasemi vhodnými k přežití, takzvané poznatky nereprezentují to, co je poznáno, nýbrž jsou kauzálními účinky něčeho, co právě není poznáno. Z toho vyplývá, že také všechny ideje osobního sebeurčení jsou vlastně sebedorozumění. Avšak kdyby to tak bylo, tak bychom přece ani toto nemohli „vědět“. Jestliže je Bůh, chová se jinak. „Přirozené“ vysvětlení pak není totožné s redukcionistickým, protože sama příroda vděčí za svou existenci odvěké svobodě a vytvořením svobodných bytostí

schopných pravdy a odpovědnosti se vrací jen k tomu, co *je* na počátku. Jestliže je Bůh, můžeme být těmi, za něž se nemůžeme nepovažovat, totiž osobami. Jestliže to nechceme, neexistuje žádný argument, který by nás mohl přesvědčit o existenci Boží. Ovšem i když to chceme, neexistuje žádná nutnost věřit v Boha. Vždy nám zbývá alternativa rezignovat na porozumění, tedy rezignovat na to, abychom uvedli v soulad to, jak sami sebe zakoušíme, s tím, co o nás říká věda. Hermeneutiku a přírodní vědy můžeme ponechat zcela stranou. Vždy nám zbývá možnost intelektuální rezignace: „Často jsem tázal se / Však odpověď nenašel / Kde něha a dobro původ mají. / Nevím to dosud / A musím už jít.“ (Gottfried Benn)

23. S myšlenkou pravdy se hrouť také myšlenka skutečnosti. Naše mluvení a myšlení o tom, co je, je nezrušitelně časově strukturované. Nemůžeme myslet něco jako něco skutečného, aniž bychom na to v přítomnosti, tedy jako *teď*, skutečně mysleli, anebo tak, že to bylo jednou přítomné a jednou „teď“. Něco, co bylo vždy jen v minulosti nebo bude jen v budoucnu, nikdy nebylo a nikdy nebude. Ale stejně tak platí: co je teď, bylo jednou v budoucnu a jednou to bude minulostí. Futurum exactum (tj. předbudoucí čas) je neoddělitelné od přezenta. Říci o nějaké přítomné události, že už nikdy nebude minulostí, znamená říci o ní, že ve skutečnosti není ani teď. V tomto smyslu je veškerá skutečnost věčná. Nemůže nastat okamžik, v němž už nebude skutečností to, že někdo pociťoval bolest nebo radost, kterou pociťuje nyní. A tato minulé skutečnost je zcela nezávislá na tom, zda si na ni vzpomínáme. Nynější vědomí o tom, co teď je, implikuje vědomí budoucího minulého bytí, nebo samo sebe zruší. Ale jaký je ontologický status tohoto minulého bytí, až budou zaváty všechny stopy, až již nebude univerzum? Minulost je vždy minulostí nějaké přítomnosti. Co bude z minulosti, až již nebude žádná přítomnost? Nevyhnutelnost futura exacta implikuje nevyhnutelnost myslet na „místo“, kde je navždy uchováno všechno, co se děje. Nebo musíme akceptovat absurdní myšlenku, že jednou už nebude minulostí to, co je teď, a co právě proto není ani teď skutečné. Totální virtualizace světa činí existenci Boha zbytečnou. Jestliže chceme myslet skutečnost jako něco skutečného, musíme myslet Boha. „Obávám se, že se Boha nezbavíme, protože ještě věříme na gramatiku,“ napsal Nietzsche. Mohl by také napsat: „protože nemůžeme přestat myslet sebe sama jako něco skutečného.“ To je *argumentum ad hominem*. Leibniz, který leccos věděl o teorii důkazů, ovšem napsal, že každý důkaz je ve skutečnosti argumentem *ad hominem*.

Z německého originálu „Das unsterbliche Gerücht“, *Merkur* 1999, č. 605/606, s. 772–783, přeložil Petr Kaška.

POZNÁMKY:

1/ BERTOLT BRECHT: *Kalendářové a jiné historky*. Překlad Rudolf Vápeník. Praha, Odeon 1989, s. 131.

2/ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus* 6.371. Překlad Petr Glombíček. Praha, Oikumené 2007.

3/ Tamtéž, 6.41.

Prof. Robert Spaemann (* 1927), přední německý katolický filozof zaměřený na křesťanskou etiku.



Klaus Müller

Myslet Boží existenci

„Křesťanská víra nespočívá [...] na poezii a náboženství, těchto dvou velkých pramenech náboženství; spočívá na poznání. Uctívá Bytí, jež se nachází v základu všeho, co existuje, „skutečného Boha“. V křesťanství se osvícenství stalo náboženstvím, ne už jeho soupeřem.“¹

Tato diagnóza, jež se může odvolávat už na to, jak samy sebe chápaly nejranější formy křesťanské teologie, jako např. nauka Justina Mučedníka, je nejen ve zjevném protikladu k tezí, jež zastává například Georg Kehrler, totiž že „systém víry, který neobsahuje žádné věty, jež se jeví kritickému duchu jako nesmyslné [...], [není] náboženský“, ² nebo k tezí, že křesťanství je prokletí, protože v důsledku své vrozené vady pohrdá vším rozumem, jak ve své vášnivé polemice tvrdí Herbert Schnädelbach.³ Ale ani v rámci teologie není nárok křesťanství na poznání už dlouho samozřejmý. Velmi se rozšířila praxe, jež pracuje s texty tradice jako s obyčejnými texty, aniž je kladena otázka, jak se obsah těchto textů vztahuje ke skutečnosti.⁴ Pak ovšem stačí, že se prezentují různé příběhy.⁵ Stačí to ale k tomu, aby se na tom, co tyto příběhy vyprávějí, nepodmíněně založil vlastní život, jak to činí věřící lidé? Bez přesvědčení o skutečnosti, která se nachází – ať jakkoli skrytá – za tímto vyprávěním, je to sotva možné. Nadto se při tom musí jasně ukázat, co znamená „nepodmíněně“. Podobně je třeba soudit o přístupu Richarda Swinburna, který formuluje otázku po skutečnosti Boha z hlediska její pravděpodobnosti: „Pro toho, kdo věří v Boha, se z pravděpodobné hypotézy stává jistota, protože se modlí. Nelze doopravdy natrvalo a s rostoucí důvěrností naslouchat někomu a mluvit s někým, jehož existence má status hypotézy.“⁶

Pak ovšem velmi naléhavě vyvstává otázka, jak je tomu s možností poznat skutečnost Boha. Neboť na jedné straně nárok na poznání patří ke žhavému jádru toho, co je křesťanské, na druhé straně je právě tak jasné, že cesta klasických důkazů Boha už není schůdná, a to nejspíše od doby Nietzscheho. Podle něho je lidský rozum radikálně ovládnán zdroji klamů natolik, že už nemá možnost si je uvědomit. A tak to, co se obecně nazývá pravdou, je naprostá iluze, a my to, že jde o iluzi, zapomněli. Když tuto tezi položíme byt' jen jako otázku, stačí to k tomu, abychom rozum přivedli k jakémusi seberozkladu. Na tomto pozadí lze i na otázku po skutečnosti Boha odpovědět pouze argumentem *ad hominem*.⁷ To znamená:

musíme nalézt něco, co sami u sebe pokládáme za tak nezpochybnitelné, že to jednoduše nemůže být fiktivní (neboli dnes: virtuální), a přitom je to skutečné jen tehdy, existuje-li Bůh. Fakticky je pravdou, že: „Jestliže je Bůh, můžeme být těmi, za něž se nemůžeme považovat, totiž osobami. Jestliže to nechceme, neexistuje žádný argument, který by nás mohl přesvědčit o existenci Boží.“⁸

Co to všechno implikuje – pro nás samé a pro formu, v níž můžeme takto myslit skutečnost Boha –, vyžaduje ovšem rozsáhlé vysvětlení, ledaže by se někdo vzdal toho, aby porozuměl sám sobě a v tomto smyslu vedl uvědomělý život. To samozřejmě znamená, že lidské sebezporozumění a porozumění Bohu spolu velmi úzce souvisí. Pregnantně to vyjádřil Ingolf U. Dalferth: „Že bych nemohl nic tvrdit, kdybych nebyl, to je názor, který je možné připsat každému. Že bych nebyl, není-li Bůh, to je názor, který pro každého představuje troufalé tvrzení. Kdo neuváží toto tvrzení a hloubku, jež se za ním nachází, neuvědomil si ještě pointu otázky po Bohu.“⁹

1. Cesta myšlením subjektu

V tomto oddíle chceme tuto souvislost spolu s její pointou rozvinout pomocí současných filozofických prostředků. Při tom je třeba vyjít z lidsky stejně elementárního jako záhadného jevu sebe-vědomí. Ten se artikuluje ve dvojí zkušenosti:

(a) Sebe-vědomá bytost vnímá, že to je ona. Ale už na začátku jsem se nevyjádřil správně: Není žádné „to“, ale „já“. Takto už je to řečeno lépe, i když stále ne opravdu dobře. „Já“ naznačuje příliš mnoho objektivity, příliš „věci“, kterou můžeme vidět, mít, jíž můžeme disponovat. Sebe-vědomá bytost zjišťuje – skoro tak, jako se někdo probouzí ze spánku: Já jsem Já. A právě tím, že Já jsem Já, jsem naprosto jiný než všechno, co jinak existuje. Nic a nikdo nemůže zaujmout mé místo. Nikdo nemůže místo mě říci „Já“. Lze to ukázat analýzou řeči. Každý druhý člověk může to, co jsem řekl, vnímat a reprodukovat jen v nepřímé řeči. Kdykoliv říkám „Já“, jsem absolutně nezastupitelný, jsem jedinečný. A jako takový jedinečný jsem středobodem, možná lépe: středem konstrukce světa, tj. mého světa. Na základě své nezastupitelnosti stojím proti všemu, co vůbec existuje, pořádám všechno, co existuje, z perspektivy svého Já. To je jedna stránka spontánní sebe-zkušenosti. Druhá je tato:

(b) Sebe-vědomá bytost postihuje, že to je ona, a zároveň s tím také to, že při své jednosti a jedinečnosti není sama, nýbrž jedna mezi mnohými, přesněji mezi neuvěřitelně mnoha sobě rovnými bytostmi, a nadto mezi nekonečně mnoha jsoucími, když má před očima nejen lidi, ale předměty vůbec. Ale předměty, to nejsou

jen věci, které můžeme vidět, hmatat, prodávat, zpracovávat. Věci jsou také myšlenky, vzpomínky, naděje atd. Zmiňuji se o tom na tomto místě jen proto, abych naznačil nesmírnost prostoru předmětů, kde jeden člověk postihuje sám sebe jako jedno mezi druhými. Ale co jsem tu já? Jakoby samy od sebe se zde vynořují obrazné výrazy. Jako jeden mezi nekonečně mnoha jsoucími jsem jako kapka v moři, jako zrnko prachu kdesi v nesmírnosti vesmíru (co je nesmírnost, víme dnes z objevů astrofyziky lépe než všechna období před námi). V této perspektivě na mě vůbec nezáleží. Jsem zcela marginální, okrajový jev. Co by chybělo vesmíru, kdybych nebyl? Skoro nic – a přesto něco nenahraditelného: moje jedinečnost, moje vidění celku z jednoho bodu tohoto celku. I kdyby se biologové brzy odvážili klonovat i lidi, tato jedinečnost zůstane nedotčena: geneticky identická druhá bytost nemůže – řečeno opět obrazně – hledět na svět mýma očima. Perspektiva mého já je výlučná a zůstává zároveň jednou mezi miliardami sobě rovných a něčím mezi nekonečně mnohým jiným. Když si tuto dvojitost uvědomíme, samo se ukáže, v jakém napětí se nacházíme.

Dieter Henrich navrhl pro celý problémový komplex tento jazykový úzus: Pokud se člověk popisuje v perspektivě Já, je *subjekt*; pokud se popisuje v perspektivě pozorovatele, je *osoba*. To znamená: (a) Pokud se vnímám ve své jedinečnosti, chápu se jako subjekt. Subjekt je výchozí bod a střed konstrukce vlastního světa. Nelze jít za něj.¹⁰ (b) Pokud se vnímám jako jeden mezi bezpočtu jinými a mezi bezpočtu jiným, chápu se jako osoba. Tím beru v úvahu nejen svou marginalitu, tedy skutečnost, že moje existence v celku světa je pouze okrajový jev. Ze skutečnosti, že jsem jeden mezi mnohými a mnohým, vyplývá téměř sám od sebe důsledek, že já jako takový nejsem jednoduše sám o sobě. Na světě nic neexistuje o sobě. Každá věc je mnoha způsoby odkázána na druhé, závislá na druhých, je určována druhými. To platí také pro jsoucí, jež se popisuje především jako subjekt. Tak jako se nemohu chápat pouze na základě své podmíněnosti druhými a jiným, tak bych nemohl bez druhých a bez jiného vůbec existovat. A to nejen po stránce své fyzické existence, ale právě tak po stránce své identity, své totožnosti jako ten, kdo jsem já.

2. Vědomý život a náboženství

Na tuto vlastní dvojrozměrnost může sebe-vědomá subjektivita reagovat pouze dvěma způsoby: Buď uzná alespoň určitý stupeň absurdity své existence, vše pronikající rozervanost jako své specifikum. Anebo může přistoupit na nějaké prostředkování, jež ovšem může nabýt zcela zvláštní podoby vzhledem k tomu,

že radikální disparita obou perspektiv sebe-popisu nepřipouští žádnou redukci jedné perspektivy na druhou nebo dedukci jedné perspektivy z druhé. Thomas Nagel (* 1937) tuto alternativu nazývá bez okolků alternativou „náboženskou“¹¹ a má za to, že antagonismus subjekt-osoba je touto alternativou humanizován na žitelnou úroveň. Ještě vyhroceněji než teoretik Nagel vyjadřuje tuto věc literát John Updike, když ve svém autobiografickém díle nazvaném *Sebe-vědomí* píše: „Miliardy sebe-vědomí zaplavují dějiny jako navátý písek a každé jednotlivé sebe-vědomí je středem vesmíru. Co můžeme před touto nemyslitelnou pravdou dělat jiného než křičet nebo hledat útočiště u Boha?“¹²

Pojato systematicky: to, co je nesouměřitelné v sebe-popisu instance Já, vede samo sebou k jevu náboženství – ledaže by někdo souhlasil s tím, aby svorníkem myšlenkového sebe-porozumění byla absurdita. Tato opce musí být zajisté přiznána každému člověku. Ale dokud k ní existuje alternativa – a ta existuje, jak bylo naznačeno –, musí připustit otázku po její rozumnosti. A to proto, že rozumnost rozumu spočívá v jádru v tom, že může absurdity objasnit. To neznamená, že přesto nemůže nic absurdního existovat. Znamená to pouze, že v kontextu filozofického sebe-popisu se přijetí absurdity při možnosti neabsurdní alternativy jeví jako méně přesvědčivé. Tím pečlivěji bude ovšem nutno zkoumat, jak je tomu skutečně s onou alternativou zvanou náboženství.

Podle Dietera Henricha dochází s opravdu vědomě žitým životem k opci orientované na prostředkování – tedy k opci náboženské – přímo nutně, nakolik sebe-vědomí jen takto dokáže dospět ke stabilnímu vztahu k sobě. Henrich se pro to neostýchá užít přímo základní náboženský pojem: „Už v této souvislosti, i když je elementární a abstrahuje se v ní od všech praktických, emocionálních a od všech světských důvodů k náboženství, lze ve smyslu zaměřeném jen na dorozumění a výklad mluvit o ‚vykoupení‘ sebe-vědomí – totiž o jeho osvobození k jednoznačnosti sebe-orientace, k dobře určenému místu v poznávaném celku a k ukončení neklidu, který pochází ze zmatku a temnoty, jež ovládá přirozený svět.“¹³

Ale neznamená to, že tato alternativa podává ve srovnání s absurdní variantou jednodušší odpověď. Naopak! Obrovský rozdíl mezi perspektivou sebe-vědomě subjektivitu jako subjektu a její perspektivou jako osoby staví každé z jeho prostředkování do obtížné situace. Náboženství totiž nekonstatuje jednoduše nesouměřitelnost dimenze subjektu a dimenze osoby, nýbrž rozvíjí formy prostředkování na každé z obou stran, podle vlastní hlubinné struktury a logiky každé z nich. Z toho plyne, že každá z obou dimenzí je podřizována dimenzi druhé, aniž se hlubinná struktura a logika každé z podřizovaných dimenzí nechává zrušit prostředky dimenze dominující. Na to sahají rozdíly příliš hluboko. Subjekt se vztahuje k tomu, co je jednotlivé – tedy také k vlastnímu osobnímu bytí

v předmětovém prostoru světa, sdíleném s četnými jinými a nekonečně mnohými věcmi –, naprosto jinak než k tomu, co je bezprostředně a bez možnosti omylu přístupné na vlastních stavech. Onen vztah (k jednotlivému) proto potřebuje konstitutivní identifikační akt, kdežto tento vztah (bezprostředně k sobě) je bez identifikace nanejvýš myslitelný se sekundární okrajovou identifikační komponentou, aby mohl dosáhnout charakteristické bezchybnosti náležitě utvořených vět jako „Mně se zdá, že...“ nebo „Bolí mě zuby“. Na pozadí tohoto základního rozdílu ve způsobech vědomí, v nichž se vyskytuje subjekt, je zcela zřejmé, jak subjekty utvořené samy o sobě stejně mohou bez vnější determinace – ovšem motivované jistě vnějšími, např. kulturními faktory – dospět k základně odlišným výkladům sebe. Orientaci vědomého života na to, co je jednotlivé, a tedy také na osobní bytí, odpovídá strukturně aristotelská ontologie s jejím zájmem o věci a jejich vlastnosti nebo stavy. Orientaci na to, co je bezprostředně důvěrně známé, jako je subjektové bytí myšlené jako předreflexivní obeznámenost se sebou, odpovídá ontologie událostí bez substance, událostí, jež se charakteristicky popisují šiframi jako „proud“ nebo „proces“. Nakolik vědomý život vnímá sám sebe v nezrušitelné dvojitosti subjektového a osobního bytí, není z důvodů svého vlastního ustrojení schopen popsat se dostatečně jen prostředky ontologie věcí nebo jen nástroji ontologie událostí. Bez újmy sebe-jistotě, kterou má (vědomý život) o nemožnosti jít dále za předreflexivní důvěrné sebe-poznání, je tím (vědomý život) konfrontován s neproniknutelností své vlastní bytosti a spolu s tím s nepřístupností vlastního původu, a to ho jakožto vědomý život neodvratně staví před otázku po jeho nedisponovatelném původu. Nakolik se subjekt-osoba musí zároveň ptát, ve kterém z obou směrů, přítomných v jejím ustrojení, má hledat své sebe-porozumění, vstupuje do hry také dimenze budoucnosti. To znamená: sebe-vědomé existenci jako takové se vnucují otázky na její původ, na její identitu a na její určení.

V důsledku neredukovatelnosti dvojitosti subjektového a osobního bytí lze ale na tyto otázky odpovědět – jak jsme už naznačili – jen tím, že jedna z dimenzí má v sebe-porozumění hermeneutický primát. To znamená: buď sebe-vědomí transcenduje svou jedinitu v dimenzi osoby ve prospěch dimenze subjektu, určené myšlenkovou formou jedinečnosti, a spojí se s nadindividuálně myšleným základem skutečnosti. Typicky se s takovým ontologickým monismem setkáváme ve velkých náboženstvích Dálného východu, zvláště výrazně v buddhismu. Anebo sebe-vědomí přesáhne svou dimenzi subjektu, ovládanou myšlenkou jedinečnosti, ve prospěch svého bytí osoby a ve prospěch bytí jednotlivého (mezi mnoha jinými jsoucími), charakteristického pro toto bytí osoby. K tomuto sebe-porozumění pak dochází na horizontu myšlenky řádu těchto mnohých jsoucích, který za své

bytí vděčí nejvyššímu jsoucímu, jež je samo osobou. Toto paradigma pluralistické ontologie (pluralistické, protože pracuje s mnoha jsoucími) vyznačuje mono-teistická náboženství, která se vesměs přičítají „západnímu“ kulturnímu okruhu, třebaže bez výjimky vznikla na Blízkém východě.

Tento přístup k náboženství a k jeho pluralitě – teoretický přístup vycházející ze sebe-vědomí – umožňuje vysvětlit nejen to, že v systematickém pohledu se náboženství vyskytuje jen ve dvou charakteristických základních formách, eventuálně že bytosti ustrojené ve svém vědomí principiálně stejně uplatňují své sebe-porozumění těmto náboženstvím v základně odlišných ontologiích. Nakolik se v náboženství zároveň hledají odpovědi na již uvedené nevyhnutelné otázky vědomě prožívaného života, tj. otázky na původ, identitu a určení, náboženskost jako taková se jeví jako principiální a originální rozumnost. Tím je v naší problematice osvětlena dimenze *pravdivosti*.

3. Myslet skutečnost Boha

Dimenze *skutečnosti* vyplývá z třetího rysu sebe-vědomí. To totiž vedle své jedinečnosti a jednosti prožívá také to, že nemá v moci samo sebe – a to proto, že vlastní konstitutivní momenty sebe-vědomí, být vědomým, být sebou (moment Já), nemohou být v této dimenzi vědomí a epistémického vztahu k sobě (tedy být sám sobě důvěrně známý) ani od sebe odlišovány, ani odvozovány od něčeho čtvrtého, jež je před nimi. Sebe-vědomí tedy musí souvislost této trojice, která podmiňuje jeho výskyt, předpokládat jako svůj vlastní základ, aniž ho může poznat, natož jím disponovat.

Nejprve se zdá, že je tím uvedena jen myšlenka kontingence, která je odedávna domovem v teologii, jmenovitě ve verzi ontologického argumentu. Ale tuto myšlenku odmítla už Kantova kritika s odůvodněním, že i ona čerpá svou průkaznost z ontologického argumentu. Nicméně jeden rys tématu kontingence se v moderně neztratil, ale byl teprve v ní radikálně rozvinut. Dieter Henrich připomněl, že už ve stoickém myšlení byla myšlenka důvěrného sebe-poznání spojena s myšlenkou sebe-uchovávání. V novověku se tato souvislost vyostřuje tak, že kontingence jako nestálost (fragilita) se uplatňuje ještě důrazněji: Pokud jde o modernu, v teologii se sice primárně zdůrazňuje myšlenka sebe-zmocnění, ale moderní, sebe-vědomý subjekt ze svého vlastního ustrojení ví, že musí uchovávat sám sebe a že potřebu uchovávat se musí očekávat jen bytost, která si svou existenci nemůže s jistotou zaručit svou vlastní silou. Právě proto, že moderní myšlenka subjektu spolu s jeho smyslem pro autonomii je stále bytostně spojena se zkušeností kontingence, je

možno s myšlenkou subjektu spojovat pojem starosti. Takové osvětlení vnitřní souvislosti sebe-vědomí a starosti uzavírá cestu, jíž se někdy nikoli neradi ubírají teologové, totiž cestu krátkého spojení myšlenky Já s teorií hříchu, kdy se sebe-vědomí a sebe-střednost, která je s ním spojena, ztotožňuje více nebo méně přímo s hříchem. Především americký filozof Robert Nozick (* 1938) ukázal, že k sebe-vědomí na základě jeho spontánnosti nutně patří určité soustředění na Já. Toto soustředění ovšem může slepě eskalovat. Za určitých společensko-kulturních rámcových podmínek k tomu také dochází. Intersubjektivně dohodnuté normy, jež mají takovým procesům zabránit, nabývají plné závaznosti teprve tím, že je sebe-vědomí svobodně přijme jako pro sebe závazné. Jen tak může smířit svůj nárok na autonomii s normativními nároky.

Toto přijetí přitom podstatně vychází z kritického sebe-porozumění, jež trvale a bez umenšení očekává nedisponovatelnost sebou samým, to znamená: poznává, že nic, čím může disponovat, nestačí k tomu, aby tuto nedisponovatelnost zrušilo. Poznání vlastního ustrojení, k němuž dochází v sebe-vědomí, tak funguje pro subjekt jako podmínka možnosti skutečně normy přijmout, eventuálně spolupracovat na odůvodněném stanovení norem. Sebe-vědomí proto nesmíme ztotožňovat se sebe-realizací, protože sebe-vědomí naopak kriticky chrání před slepým postupem této sebe-realizace. Pokud ze subjektivity, pečující o své uchování, vznikají – v uvedeném smyslu – tendence hypertrofie Já, pak nejen uvádějí koncept autonomní subjektivity neodvratně do krize, pro niž je „dialektika osvícenství“ stále přesnějším označením než alternativní postmoderní tituly. Ale když taková krize nastane, zpečetí také nestálost (fragilitu) sebe-vědomí, zbaveného disponování sebou samým, a stává se tak indikátorem nedostatečně radikálního sebe-porozumění. Proto je pro toho, kdo užívá myšlenky subjektu i v krizi – i když se od něho kvůli krizi očekává postmoderní rozchod s myšlenkou subjektu –, otevřena zkušenost kontingence ještě výrazněji než pro klasickou modernu. Tato zkušenost nemusí být získána teprve kosmologicky, nýbrž je k dispozici bezprostřednímu vědomému vztahu k sobě a sebe-výkladu. Ontogeneticky může být kontingence zcela proměněna gentechnickými a medicínskými opencí, pokud jde o začátek a konec lidské existence. Fylogeneticky nám uniká v té míře, jak (astro)fyzické a biologické objevy umožňují udivující rozšíření vědění, jež se toho týká. Stále přesněji a obsáhleji lze určit podmínky pro vznik našeho druhu. Ale tím více se při obou tendencích jeví jako kontingentní, ba marginální to, že já jsem já, když přemýšlím o sobě. Tím naléhavěji pak vyvstává také otázka na základ sebe-vědomého subjektu, který zjevně nedokáže sám sebe odůvodnit. V této souvislosti lze také náležitě rozumět teologické tezi Hanse-Joachima Höhna, že víra hledá „posílení prožívání kontingence“.¹⁴ Tato teze

neformuluje strategický cíl, nýbrž identifikuje víru jako způsob sebe-osvětlení osvícené racionality.

Každá zamýšlená odpověď na otázku po základu sebe-vědomé subjektivity, jež nemá v moci sama sebe, podléhá dvěma podmínkám, jež jsou nutně dány souvislostí, z níž vyplývá ona otázka jakožto novověká:

(a) Na základě toho, že novověké sebe-uchovávání je myšleno v protikladu k jakémukoli uchovávání něčím cizím, základ sebe-vědomí nemůže být nikdy vnější.

(b) O tomto základu, který musí existovat, protože sebe-vědomí by jinak nebylo, lze přinejmenším – a možná pouze – říci to, že tento základ jakožto vnitřní není takové povahy jako všechno ostatní, co je relevantní pro existenci sebe-vědomí, totiž není předmětný. Principiální možnost, že něco není předmět, a přesto existuje, poznává sebe-vědomí s jistotou o subjektivitě jakožto „předmětu“, k němuž se vztahuje. Manfred Frank s odvoláním na Friedricha Schlegela (1772–1829) mluví o referentu sebe-vědomí důrazně jako o „ne-věci“.¹⁵ Nikde to nebylo vypracováno jasněji než v analytických studiích k teorii sebe-vědomí.¹⁶ Vodítko pro myšlenku na svůj základ nalézá sebe-vědomí přímo v sobě samém, na základ, který je takové povahy, že vyhovuje podmínkám myšlenky základu, daným samým sebe-vědomím.

„Já-ství našeho Já není nic jiného než idea nekonečného v konečnosti a pocit její nekonečné vzdálenosti [...]“.¹⁷ Takto popisuje toto rozlišené spojení Jacob Rogozinski. Dávno před ním to vyjádřil už Fichte – charakteristicky ve formě sonetu. Jeho první strofa zní takto:

*Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben,
Du weisst, ich mit dir weiss im Verein.
Doch wie vermöchte Wissen dazuseyn,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!*¹⁸

*Není nic než Bůh a Bůh není nic než život.
Tý to víš a vím to i já.
Ale jak by bylo možné vědění,
kdyby nebylo vědění o Božím životě?*

Idealistickému sjednocení bytí obou momentů v sobě, stejně jako realisticky pojaté projekci absolutna se lze vyhnout, když subjekt, který pečuje o své uchování, a přitom nemá sám sebe v moci (moment *diference*), myslí svůj základ přísně podle kritéria nepředmětnosti (moment *sjednocení*, *bytí v sobě*).

Ze spojení obou kritérií (a) a (b) pro myšlenku základu, která jsem právě vložil z hlediska teorie sebe-vědomí, vyplývá vlastní obtížnost úkolu myslet sebe-vědomí pečující o své uchování tak, že toto sebe-vědomí není samo ze sebe to, co je, a přece zároveň pojímat základ, jímž toto sebe-vědomí nedisponuje, jako jeho nejvlastnější bytostný moment. Uvedeno na explicitně teologický jmenovatel to znamená: I když – ale jen tehdy – myslím myšlenku Já za přísných podmínek kriticky chápané moderny, je s touto myšlenkou *per se* spojena myšlenka transcendence ve formě „základu bez základu“, která jakožto myšlenka ne-vnější a ne-předmětná odpovídá Augustinovu kritériu „*interior intimo meo*“ a zároveň „*superior summo meo*“.¹⁹ Právě taková podoba myšlenky základu je potom také s to dát ve svém nejvlastnějším jádru platnost nárokům *theologia negativa*, jež je součástí každé teologie, a to tak, že se její právo nevyčerpává pouze – jak je běžné ve školské teologii – verbálními gesty několika negací. Dnes se negativní teologii přiznává malý praktický význam, třebaže právě na ní zjevně závisí rozumný vztah k tak epochálním výzvám, jakými jsou úkoly teologie náboženství. To vede samo k domněnce, že je za tím kauzální souvislost s trvajícím odmítáním tematiky subjektu. To je nutno pokládat téměř za tragické, nakolik myslet a prožívat Boha jako prazáklad bez podoby, tj. neuchopitelný určitými jmény nebo určitými popisy, je novověkému sebe-myslení subjektivity tak málo cizí, že můžeme právem říci, že za podmínek moderny se Bůh mohl objevit teprve takto. Co mám na mysli oním „bez podoby“, to vyjádřil ve své velké studii o Hölderlinovi Dieter Henrich: „Chceme-li pochopit vnitřní jednotu vědomého vztahu k sobě [...], potřebujeme se obrátit k základu, který tento vztah k sobě umožňuje a který jej vnitřně podmiňuje, aniž tento základ může být sám popsán jako takový vědomým vztahem k sobě.“²⁰

To je přesně forma *argumentum ad hominem* ve smyslu Roberta Spaemanna – až na to, že tato forma argumentu se vyhýbá jeho bezprostřednímu úsudku z osobního bytí člověka na osobního Boha. Tím odpovídá nejen známé zásadě IV. lateránského koncilu, podle níž je každá podobnost mezi Bohem a tvorem spojena s tím větší nepodobností,²¹ nýbrž přiznává také filozofickou důstojnost ne-teistickým náboženstvím, a to teprve činí debatu mezi těmito náboženstvími a teistickými náboženstvími v otázce pravdivosti opravdu zajímavou.

4. Chápání Boha na základě lidského sebe-chápání

Všechno, o čem jsme právě uvažovali, poukazuje na nezrušitelné spojení lidského sebe-porozumění a myšlenky Boha včetně Bohu připisované skutečnosti. Proto je možné něco jako opačná zkouška tím, že se ukáže, že slovo „Bůh“ plní z hlediska

filozofie řeči funkci srovnatelnou se základním slovem lidského sebe-porozumění – tedy se slovem „Já“. „Já“ patří k takzvaným *indexicals*. Tyto indexikální výrazy se nechápou jako výrazy ve vlastním smyslu, tedy jako obecné pojmy nebo vlastní jména. Mluví je přesto stejně jako obecné pojmy vztahují k něčemu ve svém světě. Zvláštností jejich vztahování je základní specifikum indexikálních výrazů: V konkrétním užívání mohou plnit zcela odlišné úkoly vztahování, ale jako typy nemají předem dáno, k čemu se vztahují. Jinými slovy: mohou být jako obecný termín, např. „pes“, vztahovány na mnohé a různé objekty, ale není určeno, která jediná skupina objektů přitom přichází v úvahu (u „psa“ je to předem určeno co do druhu). Z tohoto funkčního popisu samo sebou vyplývá, které jazykové výrazy musí patřit do skupiny *indexicals*: Podmínku, aby je bylo možno vztáhnout na mnohé, aniž by byly předem podřízeny určitým mezím, a předem nevedou k jazykové libovůli a nedorozuměním, plní zájmena ukazovací a osobní. Tedy:

- (a) „toto“, „ono“, „zde“, „tam“, „nyní“, „potom“, „tehdy“ a
- (b) „já“, „ty“, „on – ona – ono“ a také
- (c) slova odvozená jako „můj“, „tvůj“, „jeho – její“ atd.

Ze způsobu, jak indexikální výrazy fungují, lze odvodit několik rysů jejich povahy:

(a) Máme-li indexikálním výrazům správně rozumět, je nevyhnutelně nutné brát v úvahu konkrétní kontext jejich výskytu v daném případě. Speciálně důležité přitom je, kdo *indexical* užívá. Ukážeme to na několika příkladech:

Někomu telefonuji. Ten se hlásí: „Ano, kdo volá?“ (dělá to mnohem více lidí, než myslíme) a já odpovídám „Já“. Ten druhý se hned zeptá „Kdo???“ (s nejméně třemi otazníky v hlase). Pod volajícím „já“ si nedokáže nic představit, ledaže by před voláním předcházelo např. toto: Já, někdo s velmi dobrými kontakty s podsvětím – řekněme v Řezně –, jsem volanému fotoreportérovi dva dny před voláním poslal zprávu, že se o dva dny později, přesně ve 23:50, telefonicky dozví něco, co ho bude velmi zajímat. Tím je vytvořen identifikační kontext. Volaný o mně neví vůbec nic, přesto může ono „já“, jímž se v telefonu hlásím, zcela dobře určit.

Konstitutivní závislost na kontextu indexikálních výrazů je ještě více patrná u ukazovacích zájmen. Když řeknu: „Jsem zde“, pak ono „zde“ znamená něco jiného, než když jdu před dveře a řeknu „Jsem zde“. Nebo když se při horské túře dostanu do husté mlhy, ztratím svého průvodce z dohledu a volám: „Kde jsi?“ On mě může slyšet a odpoví: „Tady jsem!“ Přesněji nedokáže své stanoviště momentálně udat, protože sám nevidí. A já se budu pravděpodobně snažit novým voláním určit, odkud jeho „Tady jsem!“ přišlo.

Kontextuální umístění onoho „zde“ přitom může být velmi jemné nebo velmi hrubé. Mám obtíže a jdu k lékaři. Ten mě prohlíží a ptá se: „Řekněte, kde cítíte něco nepříjemného.“ A já nato: „Tady ne, tady taky ne, taky ne. Tady! Tady to bolí.“ Mezi jednotlivými „tady“ bude v tomto případě jen několik centimetrů. Jinak je tomu, když mě můj přítel Petr navštíví poprvé v Münsteru. Jdu mu naproti na nádraží, jdu s ním na Dómské náměstí a řeknu mu: „Hele, já teď musím na přednášku. Trochu si to tady prohlédni, potom půjdeme na oběd. Drž se tady!“ Mé „tady“ pak znamená víceméně celé Dómské náměstí.

(b) S kontextovou závislostí významu *indexicals* souvisí také to, že tyto výrazy jsou spolu úzce, ačkoli vůbec ne symetricky spojeny. To se hned ukáže, když zmíněnému příteli ještě řeknu: „Drž se tady! Hned půjdeme tamhle na oběd.“ Toto „tamhle“, jímž odkazuji na určitou restauraci, vztahuje svůj význam zjevně v závislosti na onom „tady“, odkud je vysloveno. Když pak sedíme u jídla, mohu říci: „Tam na Dómském náměstí jsem nedávno potkal X, kterého, pokud vím, znáš taky.“ Pak se dřívější „tady“ stalo „tam“, dřívější „tam“ se stalo „tady“ (jako takové nebylo ovšem vůbec vysloveno). Zůstává však, že „tam“ užíváme jen ve vztahu k „tady“. Právě tak je tomu v časové dimenzi. „Potom“ a „tehdy“ odkazují v závislosti na „ted“. Výrazům „toto“ a „ted“ přesto nenáleží indexikálně žádný elementární charakter. Neboť mluvčí užívá „toto“ a „ted“ správně jen za předpokladu, že zná svou prostorovou a časovou situaci, tedy za předpokladu, že ví o sobě.

Toto vědění je opět neoddělitelně spojeno se správným užíváním zájmena první gramatické osoby singuláru, tedy zájmena „Já“. Rozumí se samo sebou, že ostatní osobní zájmena jako „ty“ a „on, ona“ atd. jsou stejně jako demonstrativa přiřazena onomu „Já“. Z toho důvodu už Bertrand Russell nazýval *indexicals* „egocentrickými“ (samozřejmě ve zcela ne-morálním smyslu). Osobní zájmeno „Já“ užívá správně ten, kdo odkazuje sám na sebe, tj. vztahuje ho sám na sebe, tedy ten, kdo má na mysli sebe. Potud užívání „Já“ zahrnuje sebe-vědomí. Jinými slovy: mám-li říkat „Já“ správně, musím mít, když tohoto výrazu užívám, na mysli sebe. K tomu ovšem musím vědět, že mám na mysli sebe, když říkám „Já“. Ale odkud mám toto vědění a co zahrnuje? Abychom to shrnuli: v důsledku bližší analýzy indexikálních výrazů obecně a osobního zájmena „já“ speciálně se fascinujícím způsobem zcela nově klade základní otázka novověké filozofie, pokládána za již dávno vyřízenou. Descartes ji definitivně položil, Kant uvedl na úroveň, pod níž už nebylo a není možno jít. Fichte, Hölderlin a Hegel s ní zápasili. Brzy poté nabyla špatné pověsti a ještě později v ní filozofové viděli nanejvýš zdánlivý problém. Řeč je o sebe-vědomí jako ústředním znaku subjektivity. Od poloviny 60. let našeho století je sebe-vědomí znovu objeveno přímo v oblasti analytické

filozofie, a to způsobem, který se téměř bez váhání setkává se základními názory zejména Kanta a Fichteho.

Nemožnost jít za indexikální výraz Já vede nejen k tematice náboženství. Je relevantní také pro základní otázky teologií, jež jsou koncipovány v horizontu osobního Boha. Tato souvislost vyplývá z jevu nepřímé řeči, který je pro nás sám o sobě samozřejmý. Jeden z nejzajímavějších projektů, které se snaží dokázat a blíže rozpracovat nemožnost jít za indexikální výraz Já, vypracoval guatemalský filozof Hector-Neri Castañeda (1924–1991). Je mimo jiné objevitelem tzv. „kvazi-indikace“. Kvazi-indikátory jsou jazykové výrazy, jimiž připisujeme druhým něco, co by oni sami, kdyby o tom mluvili, mohli o sobě říci nebo by o sobě řekli jen ve formě „Já“-věty. Petr mi tvrdí „Já mám pravdu!“ a já o tomto Petrově tvrzení vyprávím Pavlovi tak, že řeknu: „Petr tvrdí, že (on) má pravdu.“ To je klasická forma nepřímé řeči. Castañeda dokázal, že ono „on“ v „že“-větě mé zprávy o Petrově tvrzení se nedá nahradit žádným jiným jazykovým výrazem, aniž se změní smysl věty. Proto Castañeda ono „on“ a jiné kvazi-indikátory píše vždy s „*“, tedy „on*“. Castañedův způsob dokazování má v sobě typicky něco ze stylu analytického filozofování.

Pro důkaz nemožnosti jít za ono „on“ zavedl Castañeda testovací větu, která vešla do příslušné literatury jako příklad. Tato testovací věta zní:

(1) Vydavatel *Psyché* ví, že on (sám) je milionář.²² (*Psyché* je odborný časopis.)

Důkaz nemožnosti jít za toto „on“ se nyní děje pokusem nahradit je něčím jiným, např.:

(2) Vydavatel *Psyché* ví, že vydavatel *Psyché* je milionář.²³

Ale věta (1) a věta (2) nemají stejný význam. Neboť věta (1) neimplikuje logicky větu (2) a věta (2) neimplikuje logicky větu (1). Důvod: když vydavatel *Psyché* ví, že (on) je milionář, neznamená to, že proto musí vědět, že vydavatel *Psyché* je milionář. Jak to? Vydavatel *Psyché* by mohl vědět o svém bytí-milionářem, protože je milionář, aniž by věděl, že je vydavatelem *Psyché*, protože byl právě před hodinou grémiem za nepřítomnosti zvolen vydavatelem a nebyl o tom dosud vyznámán. Nebo jiná možnost: Někdo by mohl vědět o bytí-milionářem vydavatele *Psyché*, protože ví, že existuje závět, na jejímž základě vydavatel *Psyché* hodinu po svém zvolení zdědí jako vykonavatel poslední vůle milionové jmění. Ale neví ještě, že byl na toto místo před hodinou zvolen. Z pohledu člověka stojícího stranou, který mu může připisovat stav vědění, vydavatel *Psyché* sice ví, že vydavatel *Psyché* je

milionář, ale neví, že on* je milionář. To znamená, že „on*“ nepřímé řeči nemůže být nahrazeno ani svým takzvaným gramatickým antecedentem („vydavatel *Psyché*“), ani vlastním jménem, ani charakteristikami, ani indikátory. Není tedy možné jít za připisování sobě, které připisují druhému v nepřímé řeči. Přesto – a to je jedna z point Castañedovy koncepce – lze průkazně o této vztáženosti k sobě komunikovat v nepřímé řeči. Není nic, co by se odehrávalo odloučeně v nitru subjektu.

To zahrnuje dvě věci. Indexikální tvrzení jsou na jedné straně nepřenosná. I když se každý může označit slovem „já“, nikdo nemůže označit slovem „já“ druhého člověka. Na druhé straně jsou tato tvrzení „efemérní“ (z řeckého „epi“ a „hemera“, doslova „trvajících jen jeden den“), tj. platná pouze pro akt jejich vyjádření, a tím pomíjivá. Jak jsme už řekli: „Já jsem tu“ může, vysloveno znovu o několik okamžiků později, znamenat něco zcela jiného než v prvním případě vyjádření, protože jsem např. mezitím změnil místo. Přesto lze, jak dokládá nepřímá řeč, indexikálním vyjádřením jako takovým rozumět a lze je jazykově zachovat. A přesně toto zdvojení nepřenosnosti a komunikability je bod, v němž z indexikality „Já“ vyplývá zcela formálně systematicky-teologický důsledek. Nepřenosnost indexikálních vyjádření znamená – povězme to ještě jednou – toto: indexikální výrok jedné osoby nemůže být nikdy přesně tímžte výrokem pro jinou osobu, ať už indexikálním nebo ne-indexikálním. Druhý člověk sice může moji indexikální větu „Já jsem...“ kvazi-indexikálně přijmout vyjádřením „Müller říkal, že (on) je...“, ale nikdy ji nemůže reprodukovat indexikálně jako vlastní výrok. To nemůže ani vševědoucí, všemohoucí bytost. Důvod toho je tento: I kdyby tato bytost založila sebedrobnější dokumentaci o všech pravdivých výpovědích, které o mně lze učinit, přesto by v této dokumentaci chyběly všechny indexikální výpovědi, které se mne týkají. Musí chybět proto, že je mohu činit jedině a nezastupitelně já sám. Za předpokladu, že indikátory jsou použity správně, jsou právě tyto indexikální výpovědi nepřístupny omylu. V teologické aplikaci to znamená, že subjektu je prokazatelně vlastní přirozená, ničím nezrušitelná autonomie vůči Absolutnu. Tato autonomie se ale nevzpírá myšlence všemocné bytosti, nýbrž konstatuje se jako integrální a nutný moment vztahu mezi takovou bytostí a člověkem.

Takto z toho zároveň vyplývá myšlenka Boha a uznání jeho skutečnosti jako podmínky možnosti základního lidského výkonu sebe-vědomí. Tato myšlenka prostředkuje nemožnost jít za – tedy nepodmíněnost – vědění někoho o sobě samém tím, že k tomuto vědění (vlastně paradoxně) patří také vědění o nedisponovatelnosti jeho vlastního vznikání. Jako jistě vím, že když říkám „já“, mám na mysli sebe, tak jistě také vím, že vznik tohoto vědění nemám ve vlastní moci. Za sebe-vědomí sice nelze jít, ale prožívá sebe jako odkázané na nedispono-

vatelný základ, který se neuplatňuje vůči sebe-vědomí, nýbrž jedině v události jeho vlastního vznikání. To byl smysl toho, když byla dříve řeč o „vnitřním základu“.

Ingolf U. Dalferth vypracoval ještě jinou variantu spojení sebe-vědomí a chápání Boha, ale dochází ke stejnému výsledku. Klade otázku, zda se má výraz „Bůh“ chápat jako *indexical*, a uvádí pro tuto hypotézu řadu indicií.²⁴ Nejdůležitější jsou tyto:

(a) Smysl významu je variabilní – diferencovaný filozoficky, teologicky, podle náboženství – a může být určen jen v pohledu na konkrétní užití.

(b) Výraz uvádí do hry orientační systém sebe-popisu; v křesťanském užívání se uživatelé tohoto výrazu nacházejí ve velkém rozpětí mezi stvořením a vykoupením.

(c) Výraz nepojmenovává žádný objekt, nýbrž vztahový bod, z něhož vnímáme a chápeme svět a sebe.

„A jako nemůže být vnímán zorný bod, tak je všechno postihováno ve světle Boha, ale Bůh sám jen v zrcadle toho, co je vnímáno v jeho horizontu.“²⁵

(d) Zvláštností indikátoru „Bůh“ je to, že není dalším vedle ostatních prostorových, časových a osobních *indexicals*, nýbrž že (v křesťanské perspektivě) zpřítomňuje „kontingenci celkové souvislosti“,²⁶ v níž fungují všechny ostatní *indexicals*. Kdo říká „Bůh“, chce tím říci, že to, co vyjadřuje a zachycuje ostatními *indexicals*, je vše jiné než samozřejmé, takže právě kontingence se stává (ne-předmětným) místem (ne-předmětné) přítomnosti Boha. To se děje – na tomto místě modifikují Dalferthe – nejbezprostředněji tam, kde užíváme indexikálního výrazu „já“. Indexikálního výrazu „Bůh“ nemusí samozřejmě nikdo užívat. Pro každodenní orientaci ve světě to činí ostatní *indexicals* zajisté také. Ale kdo užívá *indexical* „Bůh“, dorozumívá se o podmínce užívání svých indexikálních nástrojů orientace ve světě a žije svůj život s povědomím, že skutečně využívá jejich možností.

To je vše jiné než souhlas s teologickým imperialismem v intelektuální oblasti. Neboť mluvit o Bohu tak, jak jsme činili, znamená přirozeně tvrdit: Neexistuje Bůh, který „je dán“. ²⁷ Otevírá se naopak přístup k jeho skutečnosti v tom, že Bůh se nám dává myslet v procesu našeho poznávání nás samých a světa, aniž se ho můžeme zmocnit ve formě porozumění – ne filozoficky, právě tak málo jako teologicky. Ale vyložené vzájemné pronikání pojmů bytí-Já, skutečnosti a pravdivosti snad přibližuje přijetí existence Boha, přijetí, žež má kořen ve Wittgensteinově principu, že veškeré vědění má v posledku základ v uznání. ²⁸ Ve vyhrocené formulaci:

„Ptát se na Boha, ať jako teologie, nebo s pohledem na náboženství v sekularizovaném světě, je námaha [...]. Kdo ji odmítá, škodí sám sobě – věřící své duši, nevěřící svému rozumu.“²⁹

Škoda na duši je jasná, škoda na rozumu vyplývá z toho, že rozum, který bere sám sebe vážně, si dokáže uvědomit svou vlastní velikost teprve v přemýšlení o myšlence Boha jakožto souhrnu skutečnosti, jež všechno zakládá a určuje,³⁰ kterou nicméně nedokáže ani pojmově pojmut – a přitom si uvědomuje své meze. Veškerá další řeč o Bohu může být jen teologická. Jestliže klade epistemické nároky, musí se odpovídat před řodem rozumu.

Z německého originálu *Gottes Dasein denken*. Regensburg 2001, s. 159–178, přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

- 1/ JOSEPH RATZINGER: „Der angezweifelte Wahrheitsanspruch“. IN: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 8. 1. 2000, č. 6, s. 1.
- 2/ GEORG KEHRER: „Religion darf Unsinn sein“. IN: *Die Zeit* 7. 2. 1997, č. 7, s. 11.
- 3/ Srov. HERBERT SCHNÄDELBACH: „Der Fluch des Christentums“. IN: *Die Zeit* 11. 5. 2000, č. 20, s. 41–42.
- 4/ Srov. ROBERT SPAEMANN: „Das unsterbliche Gerücht“. IN: *Merkur* 53, 1993, Heft 9/10, s. 772–783, zde s. 773. Česky v tomto *Salve*, s. 75–87.
- 5/ Srov. EDMUND ARENS: „Im Gefegfeuer der Fundamentaltheologie“. IN: *Orientierung* 61, 1997, s. 152–156, zde s. 156.
- 6/ SPAEMANN: op. cit., s. 781, v *Salve* s. 84.
- 7/ Srov. tamtéž, s. 782.
- 8/ Tamtéž.
- 9/ INGOLF U. DALFERTH: „Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ‚Got‘“. IN: CHRISTOL GESTRICH (ed.): *Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gespräch nach der analytischen Wende*. Beiheft zur BThZ 16. 1999, s. 89–132, zde s. 105.
- 10/ Srov. k tomu důležité práce Hector-Neri Castañedas k indexikalitě. K pramenům, literatuře a k prvnímu uvedení srov. KLAUS MÜLLER: *Wenn ich „ich“ sage*. Frankfurt a. M. 1994, s. 199–235.
- 11/ Srov. THOMAS NAGEL: *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt a. M. 1992, s. 359–386, zde s. 363.
- 12/ JOHN UPDIKE: *Selbst-Bewusstsein. Erinnerungen*. Reinbek b. Hamburg 1960, s. 59.
- 13/ DIETER HENRICH: „Das Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen“. IN: Týž: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt a. M. 1982, s. 99–123, zde s. 116.
- 14/ Srov. HANS-JOACHIM HÖHN: *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 22–53.
- 15/ Srov. MANFRED FRANK: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart 1991, s. 409.
- 16/ Srov. MÜLLER: op. cit., s. 173–349.
- 17/ JAKOB RAGOZINSKI: „Wer bin ich, der ich gewiss bin, dass ich bin!“. IN: HERTA NAGL-DOCEKAL – HELMUTH VETTER (eds.): *Tód des Subjekts?* Wien–München 1987, s. 86–107, zde s. 106.

- 18/ JOHANN GOTTLIEB FICHTE: „Sonett 3“. IN: Týž: *Fichtes Werke* VIII. Vyd. EMMANUEL HERMANN FICHTE. Berlin 1971, s. 467.
- 19/ „Vnitřnější než mé vlastní nitro. – Vyšší, než co je ve mně nejvyšší.“ AURELIUS AUGUSTINUS: *Confessiones* III,6, 11.
- 20/ DIETER HENRICH: *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*. Stuttgart 1992, s. 527.
- 21/ Srov. IV. LATERÁNSKÝ KONCIL (1215): [Hereze Joachima z Fiore]. Citováno podle: DENZINGER – HÜNERMANN: *Kompendium*. Nr. 806.
- 22/ HECTOR-NERI CASTAÑEDA: „Er‘: Zur Logik des Selbstbewusstseins“. IN: *Ratio* 8, 1966, s. 117–142, zde s. 121.
- 23/ Tamtéž, s. 121.
- 24/ K následujícímu srov. DALFERTH: op. cit., s. 121–125.
- 25/ Tamtéž, s. 122.
- 26/ Tamtéž, s. 124.
- 27/ „Es gibt keinen Gott, den ‚es gibt‘.“ Tato formulace se opírá o výrok Dietricha Bonhoeffera. Srov. k tomu interview s EUGENEM DREWERMANNEM. IN: *Publik-Forum* 22. 9. 2000, č. 18, s. 42–44, zde s. 42.
- 28/ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Über Gewissheit*. Nr. 378, s. 99.
- 29/ KARLHEINZ BOHRER – KURT SCHEEL: „Vorwort zum Sonderheft: „Nach Gott Fragen. Über das Religiöse“. IN: *Merkur* 53, 1999, Heft 9/10, s. 769–777, zde s. 771.
- 30/ O tomto pojmu Boha viz WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M. 1987, s. 303–329, zde s. 304.

Prof. Klaus Müller (* 1955) přednáší základní filozofické otázky teologie na Katolické teologické fakultě Wilhelmovy univerzity v Münsteru. Od roku 1999 je rektorem katolického univerzitního kostela. Je členem vědecké rady Mezinárodní společnosti Jacquesa Maritaina v Římě a poradcem Německé biskupské konference pro otázky pastorace, publicistiky a vědy. Mezi hlavní těžiště jeho vědeckého zájmu patří témata jako subjektivita a sebevědomí, teologická nauka jazyka, tážání na hranici vědění, cyber-philosophy, monismus atd.





Heinrich Watzka SJ

Věří ten, kdo věří v Boha, že Bůh existuje?

**Jazykově-filozofická úvaha o skloubenosti presupoziice existence
a ontologie v klasických důkazech Boží existence**

Pro sebechápání křesťanské teologie je od časů Otců charakteristický požadavek, aby bylo možné dokázat odůvodnit vlastní víru před fórem rozumu, tj. před filozofií dané doby. V rámci toho se velmi rychle prosazuje pojetí, že hlavní tíha tohoto úkolu připadá důkazům Boží existence, jak byly v západním myšlení poprvé předloženy v desáté knize Platonových *Žákonů* a v knize „Lambda“ Aristotelovy *Metafyziky*. Bez těchto důkazů, píše Tomáš Akvinský, „je každé uvažování o Božích věcech nutně zmařeno“.¹ Rozhodující přínos filozofie teologii a věci víry je spatřován v naučeních teologie přírody, jejíž páteří jsou důkazy Boží existence, které plynou z Božího působení v přírodě.² Podnes se to jeví tak, jako by křesťanská víra svůj osud svazovala s osudem antické a středověké metafyziky a kosmologie.

Klaus Müller nedávno varoval před tím, aby se racionální potenciál teologie přírody, včetně potenciálu tradičních důkazů Boha, přespříliš redukoval, nebo byl dokonce pro věc teologie prohlašován za škodlivý, s tím ovšem, aby se dokazování nezaměňovalo za scientistický předsudek, že předpoklady pro důkaz zde chybějí, že důkaz nesmí vykazovat mezery a je vymahatelný.³ Důkazy Boha mají jako všechny ostatní důkazy i své předpoklady. Tím nejzákladnějším předpokladem je, aby někdo v existenci Boha věřil: „Při dokazování Boha nejde o to, odhalovat cosi zcela nového či vyvracet názor toho, kdo v Boha nevěří. Spíše má důkaz Boha formou dosažených závěrů pojmenování důvodů pro oprávněnost a rozumnost předpokladu Boží existence. Jde o to, nalézt výraz pro danou prediskurzivní či intuitivně a emocionálně fundovanou jistotu o Bohu, a tu pak pojmenováním důvodů poznání učinit rozumově přijatelnou.“⁴ Podle Müllera nejsou důkazy Boha vůbec s to nahradit předchozí rozhodnutí lidí chápat svět a sebe samé nábožensky a stejně tak málo se jejich odmítnutí rovná nenáboženskému postoji dotyčných co do chápání světa a sebe samých. Důkazy Boha by byly chápány špatně, kdyby se jich jakožto základů pro naši víru užívalo „zvnějšku“. Jejich použití je primárně vnitřní: slouží k tomu, aby věřící či lidé zabývající se teologií získávali filozofickými prostředky jistotu o svém smýšlení, a pouze

druhotně slouží disputacím mezi věřícími a nevěřícími o Boží existenci; ani pak nelze vlastní postoj druhému nikterak vnucovat, nýbrž v rámci intelektuálních prostředků, jimiž disponuji, je třeba mu jej dokazovat jako rozumově přijatelný.

Pomineme-li toto naše „omezení relevance“ důkazů Boha na jejich vnitřní užití v prostředí víry, nabízí se otázka, zda se jejich Müllerem navrhovaná *explikativní* role ve smyslu „pojmového rozvíjení“ jistě „již dané zkušenosti“⁵ dotkne jejich středověkého chápání. Podle Müllera je účelem důkazů poskytnout jistotě věřících o existenci Boha v prostředí metafyzického popisu světa přijatelný výraz. Existence Boha, k níž nás závěr přivede, je to, co bylo známo už předtím a je dávno jisté: „Nezavádí se nic nového.“⁶ To také v případě věřících není nesprávné. Přesto musí Tomáš ze systémových důvodů trvat na tom, aby jistota věřících o Boží existenci plynula z jiného zdroje poznání než z poslušnosti víry, dokonce i tehdy, když většina věřících onu jistotu z víry má. Z perspektivy přírodního člověka – nezbytné abstrakce – vedou teprve důkazy k oné jistotě, kterou věřící člověk pokládá za dar.⁷ Ve sféře důkazů Boha se musí vnitřní perspektiva věřícího uvádět do rovnováhy s vnější perspektivou rozumovosti, poslušné pouze vlastních imperativů.

Hned v úvodu svého díla *Summa theologiae* odmítá Tomáš názor, že Boží existence je něco, co se rozumí samo sebou. „Protože nevíme, co je Bůh, není výrok o Boží existenci pro nás samozřejmý, ta musí spíše být dokazována z účinků Božího působení, jež jsou dle řádu přírody sice pozdější než jejich příčina, tedy méně samozřejmé, avšak našemu poznání jsou dány dříve než příčina, a jsou tudíž snáze přístupné.“⁸ Tomáš samozřejmě vychází z toho, že člověk má přirozené poznání Boha. Poznání Boha, dané naší přirozeností, je naše touha po štěstí: „Člověk [...] poznává od přirozenosti Boha tak, jak po něm od přirozenosti touží. Člověk má od přirozenosti touhu po Bohu, neboť má od přirozenosti touhu po štěstí, jež vykazuje podobnost s Boží dobrotou.“⁹ Toužit můžeme samozřejmě jen po tom, o čem máme poznání. Poznání Boha na základě našeho úsilí o štěstí jakožto tvorů však nepřekračuje pouze vágní a konfušní představu o Bohu. Pokud jde o snažení o štěstí, to je otázka otevřená a filozofové se neustále porůznu prou, v čem štěstí člověka spočívá. Viděno objektivně spočívá v poznání Boha, avšak ne každý, kdo o štěstí usiluje, si je vědom toho, že přirozeným cílem jeho snažení je poznat Boha. Z neznalosti by mohl toužit po jiných dobrech. „A tak Bůh sám ze sebe nepotřebuje být člověku od přirozenosti zjevný, jen je třeba, aby s ním měl podobnost. Proto musí člověk dospívat k poznání Boha odhalováním podobností v jeho působení a vyvozováním závěrů.“¹⁰

Tomáš neříká, že co je o Bohu poznatelné rozumem, nás přivede k jistotě pouze *touto cestou*. Pro mnohé, kteří jsou vyloučeni z vědeckého vzdělání a zkoumání,

mohou být i s ohledem na naši omylnost v argumentaci a úsudcích předmětem víry poznané obsahy teologie přírody. Ani to, že poznání mnoha pravd o Bohu, jež jsou v zásadě přístupné přirozenému rozumu, máme z Písma svatého, nezrušilo potřebu, aby se tyto jistoty dodatečně nevystihly ještě prostřednictvím filozofie.¹¹ Třebaže je tedy většina křesťanů přesvědčena o Boží existenci vírou, tj. silou „nadpřirozeného vnuknutí“, zůstává úlohou teologie přírody dokazovat existenci Boha z jeho působení. Pro Tomáše a celou tradici je naprosto samozřejmé, že (I.) *náboženská víra* v Boha implikuje *ontologickou víru* v Boží existenci a že (II.) rozumnost víry závisí rozhodující měrou na tom, aby náboženskou vírou presupovaná existence Boha obstála při přezkoumání, jež musí být srozumitelné jak věřícímu, tak nevěřícímu. V následujícím ponechám II. tezi stranou, avšak vyslovím pochybnosti k tezi I. Věřící ten, kdo věří v Boha, že Bůh existuje?

Ontologické závaznosti

Na okamžik připustíme, že obecná věda o *bytí*, kterou Aristotelés vnímal jako desideratum a Tomáš jako samozřejmost, se mezitím na všech univerzitách etablovala jako uznávaná disciplína.¹² Poněvadž pojednává vůbec o všem (jsoucím), bezpochyby do její sféry spadá i Bůh, za předpokladu, že existuje. Úkolem této svrchované disciplíny je učinit transparentními *ontologické* předpoklady naší empirické i náboženské víry a případně je odůvodnit. S každým faktickým tvrzením vstupujeme do „ontologických závazností“,¹³ tzn. vyjádřeno technicky: pečujeme o to, aby individuální sféra všech vázaných proměnných našich větných vzorců¹⁴ představovala neprázdnou množinu a tak existovalo *něco*, čemu to či ono přisuzujeme. Nechceme-li předem náboženskému jazyku upřít jakýkoli kognitivní obsah a těm, kdo o náboženství hovoří, jakoukoli racionalitu, musíme i na poli teistické víry počítat s určitými předpoklady existence. Tím vstupuje na scénu ontologie i ten, kdo má náboženskou víru.

Anebo přece jen ne? Wittgensteinův žák Norman Malcolm se v uplynulých desetiletích opakovaně zasazoval o to, aby se implikační poměr mezi větami ‚X věří v Boha‘ a ‚X věří v existenci Boha‘ rozvolnil, či dokonce považoval za neexistující.¹⁵ Zatímco pojem ‚víra v Boha‘ nečiní naprosto žádný problém, není mu jasné, co se myslí pojmem ‚víra v Boží existenci‘. Pojem ‚víra v Boha‘ má analogii v mezilidských vztazích. Je možno chovat víru v přítele, ve vlastní ženu, v lékaře atd. Obsahem této víry je vědomí, že se mohu na druhého spolehnout, důvěřovat mu, něco od něho očekávat. ‚Víra v Boha‘ může znamenat, že k němu chováme bezpodmínečnou důvěru, ale znamenat to nemusí. I o člověku, jehož

vztah je průběžně určován strachem, bychom řekli, že věří v Boha. Začnu-li se bát nějakého člověka, pak jsem víru v něho ztratil, kdežto v případě vztahu k Bohu může víra nabýt i podoby strachu,¹⁶ i když by to mnoho teologů dnes označilo za víru pokřivenou. Víra v Boha nemusí být vždy artikulována jako důvěra; právě tak to může být úcta, bázeň, úzkost, panika, zděšení, hněv či dokonce nenávisť.¹⁷ Zde naráží analogie s mezilidským vztahem na své hranice. Pro naši otázku je významné, že *víra v Boha* nutně implikuje jakousi vtaženost, oslovenost, zasažení a dotknutí, tj. emocionální a etickou reakci. K Bohu se nemohu chovat tak, jako se mohu chovat k nějakému důkazu, k teorii, přírodnímu jevu, politické události, uměleckému dílu, ba i k lidskému protějšku. V těchto zmíněných případech záleží vždy na mně, zda nárok, který z takových setkání může vůči mně vyplynout, budu ignorovat, i když se tím proviním. Vůči Bohu svobodu distance nemám – to není zjištění morální či psychologické, nýbrž ontologické. „*Víra v Boha*, je-li Bůh vskutku jejím předmětem, vždy zahrnuje nějaký stav či postoj afektivní, a tyto postoje sahají od hluboké úcty a lásky až po vzdor a vzpouru.“¹⁸

Je tedy možné říci, že osoba, která věří v Boha, rovněž věří, že Bůh existuje. V tomto předpokladu neshledáme potíž, dokud výrazy ‚víra v Boha‘ a ‚víra v Boží existenci‘ chápeme jako synonyma. Avšak z našeho výroku vyvodíme i názor, že někdo může věřit v Boží existenci, aniž sám věří v Boha. V čem dle Malcolma tkví chyba v takovémto obráceném závěru? „Jak já tomu rozumím, jsme v pokušení si myslet, že je možné věřit, že Bůh existuje, a zároveň k Bohu neprojevat nějaký citový postoj. Víra, že existuje, stojí na prvním místě, a afektivní postoj se může dostavit později anebo nenastat vůbec. S vírou v Boha a v Boží existenci by nebyl nutně spojen žádný afektivní vztah k němu, kdežto opačně by afektivní vztah k Bohu implikoval víru, že Bůh existuje.“¹⁹ Pro Malcolma není myslitelné, aby člověk souhlasil s židovsko-křesťanským pojetím Boha jako stvořitele a soudce, ale věřil pouze v jeho existenci a nedával najevo úctu, lásku, úžas, vděčnost atd. Malcolm vidí nemožnost pojmovou, nikoli psychologickou.²⁰ Právem je tedy možné se ptát, čemu věří ten, kdo věří v Boží existenci bez náruživosti, chladně, distancovaně a neprojevuje nic z reakcí, které spojujeme s označením ‚věřit v Boha‘. Co by to bylo za životní formu, která by takto byla založena?

Co se Malcolmovi nelíbí na tradici teologie přírody, je v jeho pohledu tendence pokládat otázku po Boží existenci za otázku, jež je rozhodující pro všechno. Teprve až tato otázka bude jednou zodpovězena, bude možné v následném kroku vyjasnit, co je přiměřeným etickým, náboženským postojem vůči bytosti, o níž s jistotou víme, že existuje. Pochyby tohoto rázu vedou Malcolma k tomu, že implikační vztah mezi vírou v Boha a vírou v Boží existenci jednoduše neguje. Pokládáme-li víru, že Bůh existuje, za logicky nezávislou na jakékoli podobě

projevování úcty, oddanosti, lásky atd., pak je taková víra pseudovírou. Věta „X věří v existenci Boží“ je tedy buď nesmyslná, anebo je tato věta synonymní s větou „X věří v Boha“ – pak zde však žádný implikační vztah není.

Stoupencům teologie přírody je třeba přiznat k dobru, že se v naprosté většině nikdy nevyjadřovali ve prospěch separace svých argumentů od náboženského způsobu života. Plnění „ontologické závaznosti“, totiž činit existenční presupozice své víry metodicky průzračnými, stále korespondovalo s uznáním „náboženské povinnosti“ prokazovat Bohu úctu. Potud ústí Malcolmovy výtky do prázdna. Avšak strategie důkazů, kterou zvolila teologie přírody, měla přece právě jako předpoklad logickou nezávislost (ontologické) víry v Boží existenci na (náboženské) víře v Boha. Neměla snad na takový předpoklad právo? Cožpak nejsou řečové akty modliteb, proseb, chval, nářků atd. nesený předpokladem, že Bůh existuje? Skutečně dokážu věřit, že on mé modlitby vyslyší, že mne nese a vede, že mi odpouští hříchy atd., a přitom nevěřit, že je? Existuje náboženská závaznost, která by se mohla „ontologické závaznosti“ (Quine) vyhnout? Odpovědět na tuto otázku není snadné.

Otázky existence jako otázky vědění?

Stanley Cavell zjišťuje ve svých pracích o pozdním Wittgensteinovi instruktivní souvislost mezi náboženskou řečovou praxí, používáním fyzikálního běžného jazyka (mluvení o věcech a událostech) a intersubjektivní praxí připisování duševních stavů druhé a třetí (gramatické) osobě. V těchto třech zmíněných případech máme co do činění s problematickou formou presupozice existence. Cavell v tomto smyslu píše: „Nejsem *názoru*, že druhý má duši; anebo že svět existuje; anebo že je Bůh.“²¹

Nadhodili jsme otázku, zda věřící může činit výroky o Bohu, aniž by zároveň alespoň implicitně nestvrzoval Boží existenci. Pokud jde o užívání fyzikalistického každodenního jazyka v životě, bylo by možné položit analogickou otázku: Věří ten, kdo tento jazyk užívá k výrokům o stromech, domech, zatměních slunce, povodňových katastrofách atd., v existenci věcí v prostoru a čase, popř. v realitu vnějšího světa? A ohledně užití psychologických výrazů o 2. a 3. osobě by bylo možné se ptát: Věří ten, kdo na základě vnějších kritérií (chování, fyziognomie, okolnosti atd.) přisuzuje druhým osobám vnitřní stavy jako bolest, starost, žárlivost, smutek atd., že ten druhý má duši? Přemýšlel jsem někdy o tom, že bych se mohl od základů o své situaci mýlit: že jsem „mozek v kádli“;²² že jsem obklopen automaty; že druzí jen předstírají a nikdy nemají ty pocity, které vůči mně

projevují? Wittgenstein radí, abychom si představili, že se bavíme o nějakém příteli a poznameneáme: ‚On není automat.‘ ‚Co se tu sděluje a pro koho by takové sdělení bylo? Pro člověka, který se setkává s druhým za obvyklých okolností? Co by to pro něj mohlo být za sdělení! (Nanejvýš leda to, že se vždy chová jako člověk, a ne občas jako stroj.) ‚Myslím, že není automat‘ nemá takto bez dalšího ještě vůbec smysl. Můj postoj k němu je postoj k duši. Nemám názor, že má duši.“²³ A Wittgenstein by mohl jedním dechem pokračovat: ‚Nejsem názoru, že svět existuje.‘ V *The Claim of Reason* generalizuje Cavell Wittgensteinovy ‚gramatické‘ úvahy takto: ‚Náš vztah ke světu jako celku či zcela obecně k druhým osobám není speciálním případem vědění, jestliže se vědění má rozumět jistota.“²⁴ Jestliže náš vztah ke světu, k bližním a, chceme-li, k Bohu není vztahem vědění, je pak vztahem důvěry či uznání? Naše kritéria pro ‚bolesti‘ druhého anebo vůbec pro daný stav věcí nám nic neříkají o jejich existenci, nýbrž pouze určují jejich (pojmovou) identitu. ‚Kritéria jsou ‚kritérii pro danou existenci něčeho‘, ne v tom smyslu, že nás poučují o existenci nějakých věcí, nýbrž že jaksí vypovídají o jejich identitě, nikoli o tom, že takové jsou, ale o tom, co/jak jsou. Kritéria neregulují stupeň jistoty úsudků, nýbrž užití pojmů, které se v úsudcích vyskytují.“²⁵ Prostě nemáme k dispozici další kritéria, která by nám umožnila s metafyzickou jistotou spoluvyznačit hranici mezi ‚skutečným‘ a ‚přeludem‘, mezi ‚skutečným‘ a ‚předstíraným‘, mezi ‚životným‘ a ‚neživotným‘.²⁶

Máme pak sklon k tvrzením jako ‚Vím, že mám dvě ruce‘; ‚Existují fyzikální předměty‘; ‚Svět neexistuje teprve 4 500 let‘; ‚Jsem si jist, že za příštími dveřmi nezeje propast‘; ‚Vím, že má žena ke mně chová city‘. Dají se vymyslet situace, v nichž by říci něco takového dávalo smysl.²⁷ Přednášejí-li se však takové věty s metafyzickým důrazem, ústí do prázdna. Jaké zkoumání by mě mohlo poučit o tom, že ‚jsem skutečný‘ (mám tělo); že věci v mém okolí nejsou přeludem, nýbrž ‚skutečně existují‘; že věci časem nemizí; že moji bližní ke mně chovají city? O ničem z toho nepochybuji, ale ne proto, že bych se o pravdivosti těchto vět byl přesvědčil, tj. odklidil všechny pochybnosti, nýbrž že základem mé víry a mých interakcí je to, že nepochybuji. V každodenní jazykové hře, říká Wittgenstein, se s pochybnostmi nepočítá: ‚Že používám bez skrupulí slovo ‚ruka‘ i všechna ostatní slova své věty, dokonce že bych se octl před nicotou, kdybych se i jen pokusil pochybovat – ukazuje, že nepochybovat náleží k podstatě jazykové hry, že otázka ‚Jak vím, že...‘ jazykovou hru nastavuje nebo ruší.“²⁸ Tím nechtěl Wittgenstein říci, že pochyby nejsou možné. Avšak bezpečná jistota, kterou projevujeme v každodenním styku s věcmi, lidmi, událostmi, nespočívá v tom, že bychom byli dokázali existenci vnějšího světa, skutečnost cizího psychična²⁹ či – dle jednoho Descartesova doporučení – existenci Boha, nýbrž v tom, že prostě nepochybujeme. Jsme v pokušení

prohlásit: ‚Určité věty musíme z pochybností vyjímát‘,³⁰ jako: ‚existují fyzikální předměty‘, ‚druhý má duši‘, (významné pro nábožensky věřící) ‚Bůh existuje‘. Ale když se takto vyjadřujeme, budíme dojem, jako bychom dávali k lepšímu zase více či méně zajištěný *názor*. Pak se o statusu těchto vět klameme. O empirické věty se jednat nemůže; jde tedy o věty metafyzické?

Bezprostřední realismus

Z analogie náboženské jazykové hry a užívání každodenního jazyka, tj. řeči o věcech a událostech a ‚hrou‘ s psychologickými výrazy pro 2. a 3. gramatickou osobu, lze vyvodit následující poučku. Ve všech třech případech se postoj účastníků ve ‚hře‘ (Wittgenstein) vyznačuje bezprostředním, přímým realismem. Zpravidla se nezpochybňuje, že věc daná smyslovým vnímáním je ‚skutečná‘, duševní projev bližních ‚autentický‘, že ‚existuje‘ protějšek světa a člověka, popisovaný vírou. Nepřítomnost pochybností je životním prvkem těchto ‚her‘. Teprve poté, co se na scéně objevil novodobý idealista, který své metafyzické doktríny (fenomenologii, solipsismus, substanční dualismus, substanční monismus, transcendentální idealismus, ontologii smyslových údajů atd.) vypracoval s předznamenáním univerzálně vládoucí skepse, cítí realista všedního dne nutnost získávat oporu pro svůj přirozený postoj ke světu, k druhému a k Bohu v metafyzických větách: ‚[Přesto!] Fyzikální předměty existují!‘; ‚Druhý má duši‘; ‚Bůh existuje‘. Což se nám v případě řeči o věcech a událostech a interpersonálního užití slov pro duševní skutečnosti dosud nepodařilo, ba v čem se doposud sotva učinily vážné pokusy.³¹ Provést důkaz reality vnějšího světa či existence nějaké formy vědomí, která mi není přímo přístupná, musí v případě náboženské víry v otázce Boží existence být prvním a nejpřednějším úkolem teologie i filozofie jí zavázané.

Otázka, zda Bůh existuje, může být v rámci náboženského způsobu života značně virulentní. Nevěřící či lidé projevující distanci artikulují svou kritiku náboženského způsobu života často tím, že existenci Boha popírají. Oba případy vybízejí k pokusu otázku po existenci Boha nově nastolit jako ‚otázku externí‘, neboť jako ‚interní otázka‘ se dostala do slepé uličky. Rozlišení ‚externí‘ a ‚interní‘ zavedl Rudolf Carnap s úmyslem vyhnout se ontologickým zjištěním v Quinnově smyslu, popř. aby bylo možné s otázkou naší ontologie zacházet pragmaticky. Carnap poukazuje na to, že otázky jako ‚Existují čísla, vlastnosti, třídy, návrhy, univerzálie?‘; ‚Existují fyzikální předměty?‘ lze smysluplně formulovat jen tehdy, můžeme-li užít nějakého pojmového rámce, uvnitř kterého je také možné o nich diskutovat. „Chce-li někdo činit výroky o novém druhu předmětů, musí do svého

jazyka zavést nový systém způsobu vyjadřování podle nových pravidel; tomuto opatření budeme prostě říkat konstrukce jazykového *rámce* pro dotyčné předměty.³³ Vycházejí z tohoto předpokladu, zavádí Carnap své proslulé rozlišování mezi ‚interním‘ a ‚externím‘. „Jsme nuceni oddělovat napříště dvojí otázky: zaprvé otázky ohledně existence určitých předmětů nového druhu *uvnitř rámce*; tyto otázky budeme nazývat *otázky interní*; zadruhé otázky týkající se existence či skutečnosti *systému předmětů v jeho celku*; zde můžeme hovořit o *otázkách externích*.“³⁴ Příklady interních otázek uvnitř rámce našeho každodenního fyzikálního jazyka jsou třeba: ‚Leží na mém psacím stole list papíru?‘; ‚Opravdu žil král Artuš?‘; ‚Jsou jednorožci a kentauři skuteční tvorové, nebo pouze pohádkoví?‘ Tyto otázky se dají uvnitř našeho rámce zodpovědět více či méně definitivně. Jde o empirické otázky, pro něž existují empirické testové postupy. Od takovýchto interních otázek je třeba odlišovat ‚externí‘ otázky, jako například otázky po skutečnosti světa věcí a událostí v případě každodenního fyzikálního jazyka, anebo po realitě čísel, tříd, množin v matematice. Označení ‚externí‘ upozorňuje na to, že nám pro odpovědi na tyto otázky chybí pojmový rámec. Dokud se pohybujeme uvnitř nějakého rámce, pak zároveň se svými pravdě vyhovujícími výroky takřikajíc spolkneme i určité předpoklady existence. Neexistuje rámec, který by byl ontologicky neutrální. Na druhé straně v mnoha případech nevíme, jak by mohl vypadat rámec druhého stupně, uvnitř něhož bychom mohli diskutovat o ontologických závaznostech, které si spolu s užitím nějakého rámce pořídíme, natož abychom za ně dokázali zaplatit. Z pohledu Carnapova nám nezbyvá nic jiného, než abychom k otázkám ohledně ontologie našeho rámce přistupovali pragmaticky. Oprávněný je ten rámec, jenž nám dovoluje formulovat plodné teorie umožňující, abychom budoucí události předvíдали pokud možno výstižně.

* * *

Znalci tradice by na tomto místě mohli namítnout, že pro tázání po existenci Boha máme takový rámec k dispozici, byť v rozmanitých verzích: máme anticou kosmologii a metafyziku,³⁵ logiku,³⁶ praktickou filozofii,³⁷ filozofii subjektu.³⁸ Tato otázka vpravdě není otázkou *externí*. Je sice kladena s univerzálním nárokem, tzn. co do předpokladů pochopení a podmínek splnění transcenduje každý partikulární způsob života, i náboženský, avšak nepřestává tím být otázkou *interní*. Jejím rámcem je do určité míry jedna forma lidského života, ta, jež stojí pod primátem rozumu. Nárok směřuje k tomu, aby otázka jakožto otázka teoretická (vědecká) byla *zprv* každému srozumitelná, *zadruhé* pro každého zajímavá, *zatřetí* uvnitř základního pojmového rámce rozhodnutelná rozumem. Zda je tento

projekt skutečně proveditelný či zda vůbec byl kdy proveden, o tom je možné mít pochybnosti.

Zastánce tradice se však nemusí cítit poražen. Mohl by poukázat na to, že v oblasti řeči o časoprostorových věcech, jakož i o „vnitřních“ stavech druhých osob se neozývají požadavky po příslušných důkazech existence, protože nikdo, kdo je při smyslech, vážně nezpochybňuje to, že vnější svět a cizí psychično existují. Existence Boha je oproti tomu zadání vskutku sporné, jinak by se nedalo vysvětlit, proč tolik současníků v Boha nevěří. Ke každé rozumové apologetice víry přece patří právě rozumové prokázání toho, že Bůh existuje. Namítnout by se dalo pouze: Proč se o to nepokoušíme pomocí argumentů, které umožňují pohled na rozumnost náboženského způsobu života v jeho úplnosti? Proč se tak umíněně soustředujeme na epistemologicky nejslabší článek v „důkazovém řetězci“, na důkaz Boží existence? Izolována od nějaké náboženské či etické formy života je otázka po existenci Boha otázkou zdánlivou.

Z německého originálu „Glaubt der, der an Gott glaubt, dass Gott existiert?“.

Rainer Berndt (Hg.): *Vernünftig? Würzburg, Echter 2003, s. 305–319, přeložil Vratislav Slezák.*

POZNÁMKY:

1/ „Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.“ (*Summa contra gentiles*, I,9)

2/ Anselmův „ontologický argument“ nezapadá do kosmologického schématu; však byl Tomáš Akvinský jeho výrazným kritikem. – Filozofická nauka o Bohu se přirozeně nevyčerpává odpovědí na otázku: „An Deus sit?“ Významný kromě důkazů Boha byl traktát o vlastnostech přisopovatelných Bohu prostředky filozofie („Quid Deus sit?“).

3/ KLAUS MÜLLER: *Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute*. Regensburg 2001, s. 45.

4/ Tamtéž, s. 46.

5/ Tamtéž, s. 46n.

6/ Tamtéž, s. 56.

7/ Tomáš hovoří o tom, že složka teologie přírody pochopitelná přirozeným rozumem je lidem předkládána k víře „právem“: „veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.“ (*Summa contra gentiles*, I,4)

8/ „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, [haec propositio: *Deus est*] non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.“ (*Summa theologiae*, I, q2 a1)

9/ „Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinitatis bonitas.“ (*Summa contra gentiles*, I,11)

10/ „Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per similitudinem in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.“ (*Summa contra gentiles*, I,11)

11/ Srov. *Summa contra gentiles*, I,4.

12/ Tímto směrem ukazují například snahy opětovně založit určitou *ontologii* na bázi výsledků analýzy jazyka. Ontologií se zde v souladu s tradicí rozumí ona filozofická disciplína, „jež zkoumá to, co jest, a podává informaci o podstatě a povaze všeho“ (EDMUND Runggaldier – Christian Kanzian: *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*. Paderborn 1998, s. 14). Podnět k tomu dal paradoxně ‚arciempirista‘ Quine: „A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: ‚What is there?‘ It can be answered, moreover, in a word – ‚Everything‘ [...] There remains room for disagreement over cases; and so the issue has stayed alive down the centuries.“ (W. V. O. Quine: „On What There Is“. IN: *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA 1980, s. 1)

13/ „Za nanejvýš politováníhodný považuji [...] onen pohodlný způsob myšlení, dle něž můžeme bez překážek jakkoli používat abstraktní termíny, aniž tím uznáváme existenci nějakého abstraktního předmětu. Ve skutečnosti se každý – ať se o otázkou abstraktních předmětů zajímá, anebo ne – musí zabývat existenční implikací alespoň některých řečových souvislostí; proto se přinejmenším některá rčení jevící souvztažnost musí prozatímně brát za pravdivá, byť by to byl jen krok směrem ke konečnému vymezení hranice mezi tím, co se má brát za pravdu a co se za pravdu brát nemá.“ (W. V. O. Quine: *Wort und Gegenstand*. Stuttgart 1980, s. 213) Mluví-li Quine o abstraktních předmětech, má na mysli výroky jako ‚On má vzácnou ctnost‘. Co platí pro abstraktní termíny jako ‚ctnost‘, platí *a fortiori* i pro pojem ‚Bůh‘.

14/ „Pokud se přidružujeme [kanonické] notaci [našich vět], jsou předměty, jejichž přípustnost chceme dát na srozuměnou, právě ty, jež počítáme ke sféře hodnot, ke kterým se vztahují vázané proměnné kvantifikace [...]. Parafrázovat nějakou větu do kanonické notace především znamená, učinit její ontický obsah explicitním, neboť kvantifikace je prostředek, jak o předmětu obecně hovořit.“ (Tamtéž, s. 417n)

15/ NORMAN MALCOLM: „Is it a Religious Belief that ‚God exists?‘“. IN: JOHN HICK (ed.): *Faith and the Philosophers*. New York 1966, s. 106; Týž: „The Groundlessness of Belief“. IN: *Thought and Knowledge*. Ithaca, N.Y. 1977, s. 211 n.

16/ Srov. Iz 11,2 a Ž 111,10; míněn je samozřejmě *timor*, ‚strach‘, nikoli ‚bázeň‘ ve smyslu běžného rozlišení zavedeného Heideggerem.

17/ V rámci dnešní psychopatologie náboženské víry; z pohledu tradice není Bůh pro člověka možným předmětem nenávisti.

18/ „Belief in God will involve some affective state or attitude, having God as its object, and those

attitudes could vary from reverential love to rebellious rejection.“ (MALCOLM 1966: op. cit., s. 107)
 19/ „As I understand it, we are supposed to think one could believe that God exists but at the same time have no affective attitude toward God. The belief that he exists would come first and the affective attitude might or might not come later. The belief that he exists would not logically imply any affective attitude toward him, but an affective attitude toward him would logically imply the belief that he exists.“ (Tamtéž)

20/ „I am discussing logic, not psychology.“ (Tamtéž)

21/ Srov. STANLEY CAVELL: *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Albuquerque 1989, s. 50.

22/ Takto Hilary Putnam dobově adaptuje Descartesovu figuru *genius malignus*, která mě může ustavičně klamat o všech mých vjemech (HILARY PUTNAM: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt a. M. 1982, s. 21nn).

23/ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M. 1984, s. 495.

24/ „Our relation to the world as a whole, or to others in general, is not of knowing, where knowing construes itself as being certain.“ (STANLEY CAVELL: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York 1979, s. 45)

25/ „Criteria are ,criteria for something's being so', not in the sense that they tell us of a thing's existence, but of something like its identity, not of its *being* so, but of its *being so*. Criteria do not determine the certainty of statements, but the application of the concepts employed in statements.“ (Tamtéž)

26/ To je tragédie Davida, chlapce-robota ve filmu Stanleyho Kubricka a Stevena Spielberga „A. I.“ („Umělá inteligence“). Přestože David splňuje téměř všechny předpoklady znaků chování jedenáctiletého hochy a zoufale chce být ,skutečným chlapcem', je mu odepřeno být za takového uznán. Film mimo všechny pochyby dokládá, že tak pokročilý robot jako David má ,duši’.

27/ Například: Po zdlouhavém chirurgickém zákroku se probudím a nedokážu své končetiny ani cítit, ani se na ně vzhledem k obvodu na očích podívat; zapletu se do diskuze se zapříslahlým idealistou; odporuji fundamentalistickému čtenáři Bible; předem jsem ty dveře zkontroloval; znám svou ženu.

28/ LUDWIG WITTGENSTEIN: *Über Gewissheit*, Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt a. M. 1984, § 370.

29/ Dnes by se muselo doplnit: *neexistence duše* u inteligentních strojů, jen aby se nevyskytly pochybnosti!

30/ Srov. WITTGENSTEIN: *Über Gewissheit*, § 628.

31/ Jednou mně známou výjimkou je George Edward Moore, Wittgensteinův učitel a starší kolega v Cambridgi, který kolem roku 1930 uveřejnil titul *Proof of an External World*. Wittgenstein věděl za argumenty, které já o něho opírám, sporům s Moorovým tezemi, jak se to odrazilo v díle *Über Gewissheit*.

32/ Skepse vůči cizímu psychičnu nemusí vždy vyúsťovat v ontologickou otázku: „Je druhý, jako-to bytost s duší, skutečný?“ Skepse existuje i ve své praktické odrůdě, když jsme nebo se stáváme

jeden pro druhého záhadou: „Dokážu ho vůbec někdy pochopit?“; „Je mi věrná?“; „Nedokážu, aby mi porozuměla!“

33/ „If someone wishes to speak in his language about a new kind of entities, he has to introduce a system of new ways of speaking, subject to new rules; we shall call this procedure the construction of a linguistic *framework* for the new entities in question.“ (RUDOLF CARNAP: „Empiricism, Semantics, and Ontology“. IN: *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago 1970, s. 206)

34/ „And now we must distinguish two kinds of questions of existence: first, questions of the existence of certain entities of the new kind *within the framework*; we call them *internal questions*; and second, questions concerning the existence of reality *of the system of entities as a whole*, called *external questions*.“ (Tamtéž)

35/ Viz *quinque viae* Tomáše Akvinského: *Summa theologiae*, I, q2 a 3.

36/ „Ontologické“ argumenty Anselmovy a Descartesovy mají jako základní ideu to, že ten, kdo o Bohu přemýšlí, tj. má přiměřený pojem o Bohu, si proto nutně myslí, že Bůh existuje; pročez popírání jeho existence lze odhalit jako rozpor; srov. ANSELM Z CANTERBURY: *Proslogion*, Lateinisch/Deutsch, ed. FRANZISCUS SALESIUS SCHMITT. Stuttgart–Bad Canstatt 1984, s. 85–87; RENÉ DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, III a VI.

37/ Kantovy postuláty čistého praktického rozumu: Bůh, svoboda, nesmrtelnost; viz *Kritik der praktischen Vernunft*, A 219nn.

38/ Rahnerův průkaz cíle transcendentního pohybu lidské subjektivity in: *Hörer des Wortes*. München 1940, s. 79–87.

Prof. Heinrich Watzka SJ (* 1954) je profesorem filozofie na Filozoficko-teologické vysoké škole Sankt Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem, jejímž je v současné době rektorem. Těžiště jeho odborného zájmu leží ve filozofii jazyka a filozofii mysli. Mezi jeho poslední práce patří kniha Heinrich Watzka – Tobias Müller (Hg.): *Ein Universum voller ‚Geiststaub‘? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Hirn-Debatte* (Paderborn 2011).





Legenda k obrazovému doprovodu

Norbert Schmidt

Postní plátna

Postní plátno přidává k půstu těla i půst zraku. Podle starého církevního zvyku zahaluje po celou dobu postní nejposvátnější část kostela: prostor presbytáře a hlavní oltář se svatostánkem. Do dnešní doby se zachoval zvyk zahalovat kříže a někde i obrazy. Postní plátna však byla a někde stále jsou ještě radikálnější – mění vztahy, charakter a především velikost celého prostoru. Nejstarší postní plátna, která se objevují už na přelomu tisíciletí, byla prostá, v přírodních barvách bez jakýchkoli ilustrací či symbolů kříže. O zvyku všest mezi posvěcený oltářní prostor a lid vélum se poprvé dozvídáme z jednoho dochovaného kázání opata Aelfricka z Winchesteru, který zemřel v roce 1006. Postní plátna tedy stavěla vizuální hradbu mezi lid a těmi, kdo vysluhovali eucharistii, podobně jako to dnes známe z principu pravoslavného ikonostasu. Postupem času byly na postní véla malovány obrazové výjevy, vztahující se především ke Kristovu umučení, pravděpodobně jako náhrada za zahalené obrazy, vždyť člověk bez disciplíny a pěstování vysoké kultury dlouhodobě nevydrží silnou a jednoznačnou abstrakci a jasnost. Postní prázdno tak zaplňovaly obrázky didaktického charakteru. Pozdněstředověká postní plátna byla dokonce bohatě posetá výjevy znázorňujícími ve zkratce i celé dějiny spásy. Od 15. století postupně postní plátna upadala v zapomnění, protože byla vytlačována lidovými pašijovými hrami, figurálními představeními výjevů z Olivové hory a následujícího umučení, a především křížovými cestami. V některých oblastech, jako v rakouském Gurku, německém Münsteru a Freiburgu, však tato tradice i stará postní plátna zůstala v užívání dodnes. Klasická teologická interpretace postního plátna odkazuje mimo jiné na chrámovou oponu v Jeruzalémě a na její roztržení v hodině Ježíšovy smrti. Plátno znázorňovalo i mlhavost poselství Starého zákona před příchodem zákona Nového, před Velikonocemi. Ukřížováním a zmrtyvýchvstáním bylo překonáno nejasné poznání mesiáše, jak ho představoval právě Starý zákon, opona a plátno padají. Postní vélum také odkazuje ke skrytému Ježíšovu božství a v posledku ke skrytosti Božích úradků nad hříšným člověkem, kterému jsou v tomto životě nejposvátnější skutečnosti skryty. Nemožnost pohledu na eucharistii během postní mše, právě v protikladu k jejím tehdy se tak bohatě rozvíjícím kultu, bylo pojmáno jako dobrovolný akt pokání a askeze.

Číslo *Salve* doprovázejí fotografie dvou unikátních historických plátén, která se dochovala v německé, resp. hornoluzické Žitavě, a příklad zcela současné interpretace tohoto starého liturgického „obrazu“ v akademickém kostele Nejsv. Salvátora v Praze. Děkuji především Dr. Volkeru Dudeckovi, bývalému řediteli žitavského muzea, který jako hlavní inicioval záchranu žitavských postních plátén, za podrobné informace a poskytnutý obrazový materiál.

I. Velké žitavské postní plátno

Velké žitavské postní plátno (Fastentuch) z roku 1472 je pozoruhodné již svými rozměry: je 8,2 m vysoké a 6,8 m široké. Obsahuje devadesát obrazů od Stvoření světa po Poslední soud, biblická tematika je místy doplněna i apokryfními příběhy a dobovými aktualizacemi. Jedná se o jedinečné, velice vzácné textilní umělecké dílo (na světě jich je dochovaných pouze 18), vytvořené neznámým mistrem (někteří ho hledají mezi místními františkánskými řeholníky), které po víc jak 200 let zahalovalo v postní době oltářní prostor hlavního žitavského kostela sv. Jana. Zachovalo se nám alespoň jméno jeho donátora, obchodníka s kořením a obilím Jacoba Gürtlera. Pozoruhodné dále je, že tento předmět katolické zbožnosti byl evangelíky používán a velice oblíbený ještě 150 let po reformaci.

Dobrodružný je i druhý život plátna, které nejprve leželo zcela zapomenuté za regálem místní knihovny, zázračně přežilo velký požár Žitavy roku 1757, před II. světovou válkou došlo velkého ocenění mezi uměnovědci, bylo vystaveno v Drážďanech, aby pak při osvobození sloužilo vítězné Rudé armádě jako přehoz a izolace polních lázní v ojínském lese, kde ho místní obyvatelé objevili zcela poničené a rozřezané na několik kusů. Tato historie se v době komunistické Německé demokratické republiky nesměla připomínat, takže jeho restaurování a *de facto* objevení bylo oficiálně možné až po roce 1989. V letech 1994–1995 bylo plátno restaurováno švýcarskou nadací Abegg, která se stará např. i o Turínské plátno. Od roku 1999 je Velké postní plátno trvale vystaveno v největší muzejní vitríně na světě v sekularizovaném kostele sv. Kříže, takže dává návštěvníku tušit své původní liturgické použití a umožňuje jasně nahlédnout, že vedle obrazového koberce z francouzského Bayeux patří k těm nejpozoruhodnějším textilním dílům západní kultury.

(Obr. na s. 1, 6, 21, 22, 34, 41, 42, 50, 66. Archiv žitavského muzea)

II. Malé žitavské postní plátno

Tzv. Malé žitavské postní plátno pochází z roku 1573, tento původně katolický liturgický předmět byl tedy pořízen evangelíky, a slouží tak i jako důkaz o specifickém průběhu reformace v Horní Lužici. Se svými rozměry 3,5 × 4,3 m je označováno jako „malé“ jen ve vztahu k Velkému postnímu plátnu. Patří k velice vzácnému typu postních pláten, tzv. typu Arma Christi, na nichž jsou zobrazeny nástroje Kristova umučení a ponížení. V Německu se dochovalo jen toto jediné, na celém světě jich je šest.

Na plátně je monumentálně znázorněno Ukřižování, Maria, Jan a klečící Marie Magdalská vzhlížejí k umírajícímu Kristu. Vznášející se anděl zachytává do kalicha krev prýstící z Ježíšova boku. Na nebi se zjevuje Bůh Otec. Scéna je orámována 30 symboly Arma Christi, jako je např. Jidášova hlava, pouta a rákosky, trnová koruna, Veroničina rouška, hřeby, kopí a houba s octem.

Sloužilo k zakrytí oltáře v žitavském hlavním kostele sv. Jana (Johanniskirche). Naposledy bylo použito roku 1684, užívalo se tedy více než sto let společně s Velkým žitavským postním plátnem. Autor postního plátna není známý. V 90. letech bylo restaurováno a od roku 2005 je přístupno veřejnosti v Kulturně historickém muzeu v bývalém františkánském klášteře v pěkném, pouze jemu určeném prostoru.

(Obr. na s. 74, 88. Archiv žitavského muzea)

III. Postní plátno u Nejsv. Salvátora, Popeleční středa – Bílá sobota 2012

Nové salvátorské postní plátno o rozměrech 6 × 12 m se inspirováno původní prostotou a jasností postních pláten jako jednoduchých, ale zato nepřehlédnutelných předělů. Tento dynamický – či chcete-li ikonoklastický – aspekt má v sobě něco velice současného. Ukazuje relativitu našeho poznání a vlastních schopností, možná i solidaritu s těmi, kteří Boha nevidí, nemohou vidět nebo ani nechťejí. Pro někoho může ohromné rezné bílé plátno, které jako cizorodý prvek ruší teplou barokní zdobnost kostela, znázorňovat mrazivou mlhu zoufalství, kdy jeden neví, jak dál, kdy je mu přímo zatarasena cesta do budoucnosti a vzata veškerá víra a naděje ve smysluplnost vlastní existence. Někdo naopak může v této „prázdné stěně“ spatřit v současnosti jediný možný způsob, jak znázornit práh k transcendenci. Jak jednou napsal Romano Guardini, správně formované prázdno prostoru a plochy není jen negací obraznosti, nýbrž jejím protipólem. Vztahuje se k obraznosti podobně jako mlčení ke slovu. Jakmile se mu člověk otevře, pocítí v něm tajuplnou přítomnost. Vyjadřuje aspekt posvátna, který nelze zachytit tvarem ani pojmem. Postní plátno se tak v akademickém kostele Nejsv. Salvátora volně řadí mezi současné vizuální intervence do liturgického prostoru, které se tu již staly novodobou tradicí.

(Obr. na s. 105, 106, 124 – Martin Staněk, 119, 120, 136 – Petr Neubert)

SALVÁTORSKÉ POSTNÍ PLÁTNŮ

Popeleční středa – Bílá sobota 2012

koncepce a návrh / Norbert Schmidt a Petr Tej

realizace / Pavel Kolíbal (celková koordinace); Paula Jirsová Fassati; Jiří Štěpánek; Pavel Břach; Zdeněk Štěpánek; Martin Janda; celtima s. r. o.

VÝBĚROVÁ LITERATURA K POSTNÍM PLÁTNŮM:

REINER SÖRRIS: *Die alpenländischen Fastentücher. Vergessene Zeugnisse volkstümlicher Frömmigkeit*. Klagenfurt, Universitätsverlag Carinthia 1988.

FRIEDHELM MENNEKES: *Die Zittauer Bibel. Bilder und Texte zum Großen Fastentuch von 1472*. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk 1998.

Tematické číslo Die Zittauer Festentücher sborníku *Zittauer Geschichtsblätter* 38, Zittau–Görlitz 2009.



Recenze a anotace

Jan Hojda: Muž a žena v próze Jaroslava Durycha.
Hledání teologicko-antropologického smyslu
Praha–Podlesí, Dauphin 2011

Kniha a originální myšlení Jana Hojdy zaplňují prázdný prostor, kterým je v českém prostředí teologicko-antropologická reflexe uměleckého díla. Každé umělecké dílo nese na základě své vlastní sémantiky konkrétní teologický smysl. Symbolická struktura uměleckého díla do jisté míry odkazuje ke korespondenci s určitými tajemstvími víry. Hojdova interpretace legitimně preferuje antropologicko-teologický rámec, který se zakládá na skutečnosti, že tajemství lidské osoby nalézá své naplnění v tajemství Krista.

V úvodu se autor zabývá metodologickým ukotvením teologické interpretace literárního díla. Nevíme, nakolik s tím autor souhlasí, ale je si vědom toho, že od konce 19. století nabývá umění statusu „sekulárního náboženství“. S touto definicí přitom nepolemizuje, ale spíše hledá teologické vysvětlení tohoto jevu. S Romanem Guardinim souhlasí, že „v každém díle vzniká svět“, vlastní celek bytí, avšak zároveň si všímá skutečnosti, že uvnitř těchto rozdílných světů lze vysledovat určité konstanty. Dílo podle něj má prostřednictvím těchto konstant tendenci *odkazovat mimo sebe, stát se znamením, symbolem reality*, kterou *re-představuje*. Tam, kde „sémantika textu koresponduje se zkušeností a reflexí víry, kde vlastnosti fikčního světa korespondují s některými projevy Božího zjevení [...] může dílo získávat teologický smysl“.

Hermeneutická pozice, která určuje interpretaci jako vztah „mezi strukturou díla a prožitou událostí, sémantikou textu a kontextem aktuálního světa“¹, dovoluje, aby naše předporozumění, tedy naše životní zkušenost, a tudíž i naše zkušenost víry interpretovala literární text. Jednotlivé motivy pak nejsou jen mechanickým nástrojem literárního subjektu, ale podílejí se na *významovém směřování díla* na základě jejich schopnosti symbolizovat a odkazovat také ve smyslu teologické relevance. Přičemž odkazující význam nemá pouze to, co je zobrazováno, ale také *sám způsob zobrazování*. U Durycha navíc jednotlivé příběhy „mají tendenci stát se podobenstvím o smyslu lidského života“. To sice může pomoci při interpretaci, avšak může vést a vedlo k nebezpečí schematizace, didaktičnosti nebo dokonce ideologizaci. Z hlediska toho, že si je Jan Hojda vědom, že forma vždy souvisí s obsahem a jeho kvalitou a že obojí je oddělitelné jen v našem pojmovém uchopování, reálně však zůstává nerozlučné, se nám jeví být toto úskalí Durychova díla nedostatečně reflektováno. Nicméně metodologické zakotvení Hojdovy práce považujeme za dostatečné a kreativní.

V první části se Jan Hojda snaží poskytnout ucelený obraz rozsáhlého Durychova díla. Věnuje mu celých 35 % textu. Nicméně naráží zde na úskalí rozsáhlosti a obsáhlosti složitého Durychova odkazu i jeho osobnosti. Celkové zaměření práce mu totiž nemohlo poskytnout dostatečný prostor pro postžení celkové plasticity Durychovy osobnosti a jeho doby. Daří se mu však uchopit několik

podstatných souvislostí: svět, ve kterém Durychovo dílo vzniká, je světem, ve kterém se křesťanská víra „necítí doma“, světem, kde vzrůstá dojem *pohlčení člověka technikou*, světem, ve kterém se široké masy dělníků cítí být poníženy a společnost oddištěna. V kontextu této situace křesťanství intelektuálové obdivují chudobu a nenávidí buržoazii. Buržoazie pro svou vazbu na peníze není schopen ani „skutečné lásky, ani kladení metafyzických otázek“. Durychův život a následně i dílo je nutně atmosférou své doby poznamenáno. Podle Hojdy Durych ve svém díle vzájemně propojuje sociální citění se smyslem pro krásu a transcendenci, „přičemž krása je umocněna chudobou“. Komplikovaný technický svět se stal labyrintem (*Bloudění*) a od společenského řádu už není možné očekávat záchranu, ta se rodí „z niterné proměny člověka“.

Ve druhé části své práce Hojda velmi zajímavě pojímá modelový vztah bohatého muže, posléze muže obecně a chudé ženy. Všimá si, že uvnitř tohoto vztahu směřujícího k *sjednocení* dochází k *iniciaci* muže, tedy k jeho proměně. Tato druhá část Hojdovy práce, část interpretační, je velmi zdařilým pokusem teologicko-antropologického výkladu Durychova díla. Např. tematika chudoby je uchopena především ve *smyslu nezakotvenosti ve světě*, chudá žena je *existenciálně nahá* a chudoba uprostřed nedostatku existenciálního i materiálního zakotvení odkazuje k faktoru víry. Hojda upozorňuje na to, že typus chudé ženy v mnohém ohledu *nese výrazné christologické rysy*. Avšak jednotlivé postavy jsou pro Hojdu zajímavé především jako osoby ve vztazích. Zásadní význam pro něj má jejich schopnost vycházet ze sebe sama, manifestace jejich *niterné touhy po alteritě* a současně jejich *bytostná potřeba nitra*. Hojda si je vědom, že tato touha Durychových postav po alteritě může být nepředmětná: nemusí znát svůj cíl, pouze se mu bytostně otevírá. Jindy však může být tato touha tematizovaná. U obou však Jan Hojda sleduje modus zaměření k nekonečnu. S tím souvisí i tematika putování, pouti, ale také bloudění. O jaké putování vlastně jde? Podle Hojdy postavy nepoznávají svoji situaci, své místo ve světě, nerozumí samy sobě, putování je však sebeidentifikuje, neboť se odpoutávají od jistot a jsou konfrontovány s vlastním bytím. Putují ke svému *bytostnému určení*. S tematikou putování je provázán motiv dětství a právě dětství u Durycha zvláštním způsobem souvisí s bytostným určením člověka.

Velmi zajímavým způsobem reflektuje Hojda Durychovo frekventované téma erotické touhy. Klíčové je mu *totální a existenciální přijetí ze strany ženy a současně hluboké očekávání mateřského přijetí ze strany muže*. V erotickém vztahu je *aktualizováno* mužovo dětství, je obdarováváno mateřským, téměř bezvýhradným přijetím. Žena dávající muži *k dispozici své tělo* připomíná matku přivádějící na svět dítě, která *dává dispozici své tělo ve prospěch zrození*. Tělo podle Hojdy přitom nese atributy chrámu a cesta do ženiny komnaty u Durycha často kolem nějakého chrámu vede. Obnaženost ženy, kdy si *žena nechrání svou intimitu symbolizující její tajemství*, je obnažeností existenciální, uvnitř níž dochází ke zjevení posvátného. Ženská krása, která fascinuje i působí bázeň, se u Durycha stává transcendentním modelem nebo dokonce teofánií. S tématem erotického vztahu souvisí i téma chudoby, bytostně chudá žena je i bytostně otevřena pro darování sebe sama a přijímání druhého. Mužovo setkání se ženou nese znaky rekapitulace zrození, žena se mu nestává matkou, ale muž se cítí být sám sebou, být znovuzrozený, muž je uveden skrze setkání se ženou do

vztahu dětství vůči svrchovanému a absolutnímu bytí, jehož mateřskou tvář ona sama zjevuje. V této perspektivě žena dává muži podíl na bezvýhradném obdarování a přijímání osob uvnitř Nejsvětější Trojice.

Hojdova interpretační pozice staví na třech osnách, ke kterým se neustále vrací a pomocí nichž prohlubuje interpretaci Durychova díla. Zaprvé je to chápání člověka jako bytosti personální, která se uskutečňuje v inter-personálních vztazích. Zadruhé je to vnímání člověka jako bytosti, která je díky svému zrození ontologicky vymezená vztahem k původu svého bytí. A zatřetí je to chápání člověka jako toho, kdo ustavičně hledá a nalézá sebe sama v osobní příslušnosti k druhému v meziosobní vzájemnosti.

Interpretační rámec tak spočívá na personalistickém a trojičním půdorysu, ze kterého následně můžeme vyčíst různé nuance osobního zakotvení a sebeidentifikování jedince bez toho, abychom překračovali nebo svévolně manipulovali uměleckým záměrem interpretovaného díla. Hojdovi se podařilo velmi zdařile identifikovat a rozvinout tematiku člověka jako Božího obrazu na základě reflexe Durychova díla. Člověk skrze dětství participuje na synovství Božím. Člověk, vracející se k původu svého bytí, je člověkem vstupujícím do hlubiny Božího synovství. Člověk hledající vlastní intimitu v prostoru sdílení se dotýká vzájemnosti vztahu Otce, Syna a Ducha Svátého, neboť mezilidský inter-personální vztah není vztahem absolutního sdílení a absolutní vzájemnosti, je jen relativní a dočasný. A nakonec člověk naplňující své bytí tím, že ve svém nitru uprazdňuje místo pro druhého a také tím, že mu druhý ve svém nitru uvolňuje místo, přijímá ho a daruje se mu, nachází absolutní míru v Kristu, respektive v kenózi Krista a v perichoretickém společenství osob Trojice.

Na závěr bychom chtěli zdůraznit, že Hojdova interpretace nese nebývalý náboj originálního původního teologického myšlení,² kniha patří mezi zásadní ve svém oboru a doufáme, že bude inspirovat další podobné práce. Je až s podivem, že v českém prostředí je prací, které se zabývá teologickou interpretací uměleckého díla, dosud jen poskrovnu, a tak můžeme Hojdovu práci směle považovat za svého druhu průkopnickou a těšit se na jeho práce další. Je třeba také poděkovat nakladatelství Dauphin, které patří mezi ta nejzajímavější u nás, že Hojdovu knihu vydalo.

František Burda

POZNÁMKY:

1/ ALENA ZACHOVÁ: *Výzva interpretace*. Hradec Králové 2007, s. 8–9.

2/ Za velmi originální považujeme například místo, kde se Hojda věnuje symbolice dýchání, která pro něj vyjadřuje hluboké sdílení bytí, zasahující hluboko do nitra člověka. V tomto kontextu je pozoruhodné, když si autor povšimne, že mnohé mužské postavy v klíčových existenciálních momentech vykazují symboliku přidušení až mdloby. Jan Hojda se domnívá, že může jít o potřebu nejen se nadechnout, ale také o zásadní potřebu totálních vazeb uvnitř přískrcené existence.

**Tomáš Petráček: Bible a moderní kritika:
Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize.
Praha, Vyšehrad 2011**

Spory o výklad Písma a jeho inspiraci provázejí křesťanství od Ježíšova kázání v nazaretské synagoze po současnost. V novodobém katolicismu se ale obzvláště vyhrtily na konci 19. a začátku 20. století, v době označované jako (anti-)modernistická krize. Tato krize zasáhla biblistiku právě ve chvíli, kdy se sama potřebovala vyrovnat s moderními historicko-kritickými metodami.

Český čtenář má to štěstí, že se těmto nelehkým časům dlouhodobě věnuje hradecko-pražský historik a teolog Tomáš Petráček. Ten již vydal celou řadu studií o Jeruzalémské biblické škole, jednu monografii o jejím zakladateli Marie-Josephu Lagrangeovi OP a druhou o česko-friburském biblistovi Vincentu Zapletalovi OP. Poslední jmenované dílo připravil jako dizertační práci pod vedením Františka X. Halase, což se stalo zárukou nejen vybroušeného jazyka, ale také potřebného vhledu do poměrů za zdi Vatikánu. Nyní se nám do ruky dostává Petráčkova habilitace *Bible a moderní kritika*, v níž nám nabízí celkovější pohled na dané události.

Autorovou nespornou výhodou je velký vypravěčský talent, který je ostatně pro dobrého historika nezbytný. Zpracovává nejen archivní materiály, ale i dobové publikace, které již dnešní biblisté sotva otevřou. Vlastní syntéza pak připomíná román, v němž autor střídavě sleduje osudy svých hrdinů, opouští je a zase se k nim vrací za změněné situace.

Hrdiny Petráčkova románu jsou již zmíněný Zapletal, biblista a arabista Alois Musil, překladatel Starého zákona Jan Nepomuk Hejčl a biblista-dogmatik Vojtěch Šanda.¹ Tato i následující část Šandova medailonu vyšla těsně před vydáním knihy v časopise *Studia theologica* (4/2011) a čtenář se může ptát, nač je potřeba publikovat tentýž text zároveň na dvou místech. Ze západních krajín se k našim domácím osobnostem přidávají jezuita Franz von Hummelauer, zmíněný Lagrange a „radikální apologeta a novátor“ Alfred Loisy. Druhá kapitola nás seznamuje s těmito nadějnými biblisty v době, kdy se více či méně nesměle sbližují s historicko-kritickou metodou. V páté kapitole se čtenář dočte, jak někteří z nich řešili problém inspirace. Hned nato se vrací na scénu všichni a Petráček sleduje jejich osudy po zablokování rozvoje katolické biblistiky.

Nebyl by to ovšem román, kdyby v něm hrdinové neměli své soupeře. Ve čtvrté a páté kapitole proto najdeme portréty několika z nich: Alphonse Delattrea, Leopolda Foncka, „samozvaného inkvizitora“ Benigniho a Louise Billota. Cenné je, že vypravěč nevidí vše černobíle. Nezamlčuje slepé uličky, jimž se nevyhnuli progresivnější badatelé, ani snahu o férovost u některých jejich odpůrců. Opakovaně také zdůrazňuje, že ani jedna skupina nebyla zcela homogenní. Přesto ale používá „škatulkování“ na „progresisty“ a „integristy“, které může svádnout ke zjednodušování, přičemž v samotném vyprávění už pak postavy tak vyhraněné nejsou. Navíc skutečný protiklad, jak z knihy místy vysvítá, leží někde jinde, totiž mezi ignorováním lidského poznání na jedné straně, a extrémním racionalismem a agnosticismem na straně druhé.

Drama si ovšem žádá také své oběti. Mezi představenými hrdiny je to Loisy a další, kteří odešli z kněžské služby, nebo byli dokonce exkomunikováni, mezi jejich odpůrci jsou to členové udavačské sapiniéry, kteří svůj boj proti moderní době nakonec přesunuli na kolbiště politické. Přes to všechno ale události pevně směřují ke šťastnému konci.

Aby ale happy end našeho příběhu nebyl příliš sladký, k rehabilitaci historicko-kritické metody a jejích zastánců došlo až po smrti hlavních aktérů. Sedmá kapitola sleduje postupné prosazování nového postoje až k encyklice *Divino afflante Spiritu*, konstituci *Dei Verbum* a jejich přijetí u nás. Jak známo, historiografie potřebuje od svého předmětu dostatečný odstup, a tak vyprávění z doby nedávno minulé postupně ztrácí na živosti a některé kapitoly mají spíše ráz antologie. V kapitole VII.3.2 tvoří citace dokonce asi tři čtvrtiny textu! Čtenář pak jistě uvítá myšlenkově hutný závěr.

V celé knize je historické vyprávění proloženo nenápadnými exkurzy k církevním reáliím. Petráček v nich ve stručnosti, ale bez přílišného zjednodušení, vysvětluje principy historicko-kritické metody, katolický koncept magisteria nebo problémy kolem inspirace a pravdivosti Pisma svatého. Mezi těmito texty vyniká kapitola V.1 „Odmítnutí dějinnosti“. Autor se v ní zamýšlí nejen nad důvody, proč měla církev na přelomu 19. a 20. století s dějinností takový problém, ale také nad významem konceptu dějin pro teologii. Právě ten dělá z církevních dějin skutečnou teologickou disciplínu, více než jen dějiny oboru. Musíme tedy doufat, že se autor k této tematice vrátí a rozpracuje ji na více než pěti stranách.

Jak ve svém posudku pro habilitační řízení zmínil Stanislav Balík, práce není jen deskriptivní, ale snaží se jednotlivé situace a jednání hrdinů vysvětlit. Přitom se podílí na boření mýtů, což je jistě záslužné: o naivním Piu X., který nevěděl nic o sapiniéře, o extrémně konzervativním a protimodernistickém Piu XII., o bezbožných progresistech a hloupých integristech a také o tom, že celý spor se vedl mezi teologií a hierarchií. To poslední dokládá na příkladu vzácného ochránce progresivních exegetů, arcibiskupa Mignota.

Petráčkem vyprávěné dějiny vedou k poučení. Autor zdůrazňuje především nezbytnost inkulturace, která se dá sice oddálit, ale nakonec proběhne stejně, jen bolestněji. Pro mne pak bylo po-
učné sledovat samotné jednání všech aktérů, ony úspěšné i neúspěšné pokusy o společné soužití pod jednou církevní střechou.

Recenzovaná kniha se bezpochyby stane díky poctivému a fundovanému zpracování látky na dlouhou dobu standardní prací k pohnutým církevním dějinám přelomu a první poloviny 20. století. Díky svému strhujícímu vyprávění má navíc naději oslovit i širší veřejnost a přispět tak k lepšímu povědomí o vlastních dějinách. Odborné, ale přístupné teologické „exkurzy“ pomohou i nekatolíkům lépe se v tomto světě orientovat. Petráčkovi se tak podařilo napsat knihu, kterou je možné bez rozpaků doporučit jak biblistům a církevním historikům, tak zájemcům o dějiny, a to i těm, kteří se v církevním prostředí příliš neorientují.

Dominik Opatrný

POZNÁMKY:

1/ Uvedená jména představují pochopitelně jen reprezentativní výběr, podobných osudů bychom našli více. Jan Blahoslav Lášek ve svém posudku pro habilitační řízení (www.cuni.cz/FF-72-version1-posudek_lasek.pdf) doporučil doplnit ještě osobnost Františka Loskoty a Františka Kováře, což ovšem Petráček nechává pro další bádání, stejně jako od Stanislava Balíka (www.cuni.cz/FF-72-version1-posudek_balik.pdf) doporučenou kapitolu o vztahu Čechů a Moravanů k Bibli v rámci husitské a českobratrské tradice.

Tomáš Akvinský: O důvodech víry
Praha, Krystal OP 2012

Dnešní pokusy o křesťansko-islámský dialog nejsou ničím novým a nebyly nové ani v době sv. Tomáše Akvinského. Nový byl však způsob, jakým se křesťanství snažilo s islámem vypořádat. Zatímco zpočátku byl islám považován za křesťanskou herezi a kontroverze s ním měly čistě polemický ráz, na počátku 13. století se začínají objevovat pokusy – především zásluhou františkánů a dominikánů – o šíření misie mezi muslimy v Orientu a v Evropě. Zatímco františkáni se orientují na praktickou pastorační činnost (být příkladem a vyzývat k obrácení), dominikáni se snaží o intelektuální konfrontaci s islámem. K těmto pokusům patří i Tomášovo pojednání *O důvodech víry* (*De rationibus fidei*), obsahově velmi podobné *Sumě proti pohanům*. I zde se Tomáš snaží představit křesťanskou víru tak, aby jeho argumentace byla srozumitelná rovněž pro nevěřící.

Tomáš Akvinský: Výklad Vyznání víry a Desatera
Praha, Krystal OP 2011

Tato dvě opuscula patří mezi Tomášova kázání. Díky nim si můžeme představit Tomáše Akvinského nejen jako scholastického učenice, ale především jako světce. Jeho cílem bylo vést posluchače ke svatosti, a tomu odpovídá jazyk a styl těchto kázání – konkrétní, určený denní zkušeností a úctou k Božímu slovu. Díky své hloubce a jasnosti k nám jeho homilie promlouvají i dnes.

Stanislav Sousedík: O co šlo? Články a studie z let 1965–2011
Praha, Vyšehrad 2012

Texty shrnuté v tomto svazku představují rozsahem skromný, nicméně v jistém smyslu reprezentativní průřez dílem českého filozofa a historika filozofie Stanislava Sousedíka. Autorův komentovaný

výbor z menších textů, publikovaných v průběhu bezmála pěti desetiletí, rekapituluje hlavní témata a přibližuje hlubší motivace a vnitřní vazby jeho uvažování. Středem jeho odborného zájmu byla a je filozofie středověká a její pokračování v druhé scholastice období baroka, zejména v dílech české provenience.

Pascal Ide: Je zygota lidskou osobou?

Praha, Triton 2012

Je lidská zygota osobou? Jakkoliv různé mohou být odpovědi, můžeme je zařadit do tří kategorií: ano, ne, možná. Debata na toto téma je aktuální a důležitá, ale sotva ji můžeme omezit pouze na současnost. Svátý Tomáš Akvinský se podle vzoru Aristotela, ale v nesouladu s většinou církevních otců domníval, že k výskytu lidské duše dochází se zpožděním. Dnes jsou pozice Tomášových žáků rozdílné: jedni trvají stále na její pozdější přítomnosti, druzí, ačkoliv i oni zůstávají věrni principům sv. Tomáše, dospívají na základě moderních poznatků biologických věd k bezprostřední personalizaci zygoty.

Libor Ovečka: „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...” Česká katolická morální teologie 1884–1948

Praha, Karolinum 2011

Publikace se zabývá českou morální teologií od jejích počátků v poslední čtvrtině 19. století do poloviny století 20. Autor kriticky hodnotí jednotlivé spisy, konfrontuje jejich postoje s dobou společenskou a politickou situací a uvádí je do souvislosti s prohlubující se izolací církve. Vedle obecných aspektů morálky je v rámci morálky speciální věnován zvláštní zřetel sexuální, politické a sociální etice.

Vojtěch Novotný: Maximální křesťanství. Adolf Kajpr SJ a list Katolík

Praha, Karolinum 2012

Monografie je věnována neobyčejné osobnosti Adolfa Kajpra SJ (1902–1959), představuje jeho životní osudy i jeho bibliografii a předkládá svědectví pamětníků o této mimořádné postavě českých církevních dějin. Podrobněji se zastavuje u listu *Katolík*. Zvláštní pozornost je věnována tomu, jak Kajpr rozuměl vztahu mezi křesťanstvím a společností. Jeho uvažování o společnosti mělo východiska v christocentrickém pojetí lidské existence a jeho druhým, zkušenostně ověřeným pilířem byla kritika ateistického humanismu všeho druhu, zejména ovšem komunistického. Kajpr přitom ve

svém sociálním smýšlení dospěl až k otevřeným sympatiím ke „křesťanskému socialismu“. Z těchto premis pak lze porozumět tomu, jak má podle něho katolík rozumět společnosti, resp. státu, a jaké jsou konstitutivní prvky křesťanského vztahu k politice.

Hubertus R. Drobner: Patrologie. Úvod do studia starokřesťanské literatury
Praha, Oikymen 2011

Kniha představuje v současné době všeobecně uznávanou standardní příručku patrologie, která přehledným a přístupným způsobem představuje nejvýznamnější autory, texty a problematiku patristického období. Příručka předkládá konsensuální pohled na otázky patristického období a zohledňuje aktuální stav bádání na tomto poli. Jednotlivé kapitoly jsou doplněny stěžejní a aktuální bibliografií, která shrnuje nejvýznamnější příspěvky k danému tématu a umožňuje prohloubené studium dané problematiky.

Robert Hugh Benson: Zrcadlo ze Shalottu
Praha, Malvern 2012

Několik kněží se po večerech schází na faře a vyprávějí si příběhy, které nelze vysvětlit přirozeným způsobem. Název naráží na Tennysonovu báseň Paní ze Shalottu, která kvůli kletbě směla pozorovat skutečný svět jen jako odraz v zrcadle.

Anna Pumprová: Robert Olomoucký: Výklad Písňe písni
Brno, Matice moravská 2010

Publikace přináší kritickou edici dosud nevydaného *Výkladu Písňe písni* (*Compilatio super Cantica canticorum*) Roberta Olomouckého. Jde o dílo v kontextu dobové českolatinšské literatury zcela ojedinělé. Inspiraci k sepsání *Výkladu* byla jeho autorovi, cisterciákovi a olomouckému biskupovi (1201–1240), řádová tradice komentářů Velepísňe, založená Bernardem z Clairvaux. Za hlavní prameny spisu si ovšem zvolil práce francouzských exegetů a teologů 12. století, s nimiž se seznámil prostřednictvím díla Petra Cantora. Podrobnou charakteristiku *Compilatio* podává úvodní studie k edici, v níž je čtenářům představována také Robertova další, nepříliš známá literární činnost.

Pavel Sládek: Raši (1040–1105). Vznik biblického komentáře ve frankoporýnských židovských centrech
Praha, Academia 2012

Monografie rabiho Šelomo Jicchakiho, zvaného Raši, nabízí poprvé v českém jazyce pohled do života židovské společnosti severní Francie a Porýní v období vrcholného středověku. Popisuje každodenní život židovské menšiny v době, kdy v křesťanské západní Evropě ještě neexistovala ghetta. Raši studoval v porýnských akademiích, později sám vyučoval v rodném Troyes. Spolu s okruhem svých žáků vytvořil zcela nový žánr hebrejského písemnictví – biblický komentář. Kniha objasňuje způsob vzniku těchto biblických komentářů na pozadí židovské knižní kultury a obsahuje také komentované ukázky z pojednávaných textů. Rašiho komentáře se ještě za života svého autora staly nejčastěji studovanými středověkými hebrejskými texty vůbec. Pozornost je proto věnována také recepci Rašiho díla a tomu, jak je vnímali významní židovští učenci následujících století.

Yannis Spiteris: Řehoř Palama (1296–1359). Milost a zkušenost
Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2011

Dílo byzantského myslitele Řehoře Palamy, mnicha z hory Athos, arcibiskupa soluňského, představuje mystickou syntézu křesťanského Východu. Palamova syntéza navazuje na tradici Jana Klimaka, Maxima Vyznavače nebo Simeona Nového Teologa. Od Jana Damašského a zejména Pseudo-Dionýsia pramení spekulativní pilíře způsobu vidění, které v plné síle krystalizuje v hesychasmu. Klíčovým tématem Palamova myšlení je proces přetvoření člověka a světa slávou Boží (energií), což vysvětluje v hesychastické metodě vidění Boha v srdci. Pro jeho učení se později vžil název palamismus.

Sergej A. Ivanov: Byzantské misie aneb Je možné udělat z „barbara“ křesťana?
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012

Publikace se věnuje dějinám misí během celé tisícileté existence Byzantské říše. Přináší rovněž odpovědi na mnoho dosud nezodpovězených otázek, mj. jaké byly největší úspěchy byzantských misí, co mělo společného byzantské misijní úsilí v evropských zemích, v Chazárii, na severním Kavkaze, v Persii, Arábii, Súdánu či Etiopii, ale také proč se ani jeden dobový byzantský pramen nezmiňuje o působení věrozvěstů Konstantina-Cyryla a Metoděje na Moravě. Kulturněhistorická analýza autora směřuje především k pochopení toho, jak samotní byzantští Řekové chápali sami sebe a okolní svět a mohl-li se v jejich očích „barbar“ vůbec stát křesťanem.

Sergej Nikolajevič Bulgakov: Beránek Boží
Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2011

Ruský myslitel Sergej Bulgakov (1871–1944), žijící dlouhá léta v Paříži, patří bezesporu mezi největší teology 20. století. Z grandiózní trilogie o Boholidství existuje v českém překladu její třetí část Nevěsta Beránkova (o církvi s pohledem na svátosti a eschatologii) a připravuje se k vydání druhá část Utěšitel (o Duchu Svatém). Nyní se čtenáři dostává do rukou první část z celku trilogie, Beránek Boží, sledující historický vývoj tajemství o Kristu, který je Člověk a Bůh zároveň. Pochopit spojení božské a lidské přirozenosti v Bohočlověku lze podle Bulgakova jen za pomoci poctivé sofiologie: ta je paradoxem odevzdávajícího se Boha, který primárně přinesl člověku krásu kvůli Ženě.

Egon Sendler: Ikona – obraz Neviditelného. Prvky teologie, estetiky a techniky
Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2011

Bohatě ilustrovaná publikace proslulého znalce teologie ikon a odborníka v technice jejich malby je nezbytným pramenem jak pro uvedení do tradice křesťanských východních škol, tak syntézou pro odborníky. Podrobný a systematický přehled vzniku ikony a jejího významu předkládá autor, který je sám zakladatelem ikonopisecké školy ve Francii, s hlubokým vhladem do souvislostí.

Pavel Florenskij: Ikonostas
Brno, L. Marek 2012, elektronická kniha

Výbor z díla jedné z nejvýznamnějších osobností Ruské pravoslavné církve 20. století. Ve své práci *Ikonostas* považuje ikonu za nejvyšší umělecký symbol duchovní skutečnosti. Není jen „oknem do jiného světa“, ale sama je svědkem tohoto světa. Výjimečným přínosem autora v bádání o ikoně je objev nejen duchovního významu ikony (resp. jeho nová interpretace), ale i symbolického významu jejích předmětných částí: dřeva, barev atd. Florenskij věřil v „rajskou plnost tvorby“ v každé epoše a tuto plnost spojoval s duchovní harmonií, která je člověku dostupná a která pak žije v hlubinách jeho osobnosti.

Joachim Badeni OP: Modlitba? No problem!
Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2012

Autor uvádí čtenáře do modlitby jako ten, kdo poznal její cenu, ale i úskalí. Srozumitelným a přívětivým způsobem nabízí množství inspirací i praktických rad ohledně modlitby. Vnímá modlitbu

jako něco životodárného, nikoliv jako tíživou povinnost věřících lidí. Ukazuje ji jako přístupnou každému člověku, nikoliv jako záležitost křesťanské elity.



English Summary – Atheism

Zdeněk R. Nešpor

Religion and Atheism in Contemporary Czech Society in the Light of Statistical and Sociological Research

The article shows both the possibilities and the limits of interpretation of the statistical and the sociological research of religiousness and atheism with regard to Czech society. Development of the issue mentioned is analysed in the horizon of censuses from the beginning of the 19th century to the present time. While the censuses up to 1950 examined formal confessional affiliation, and since 1991 recorded a personal “religious belief”, which together with other factors (a high proportion of missing answers, individualization and privatization of religiosity, the emergence of alternative forms of religion) significantly reduces the validity of data. The census in 2011 practically doesn’t offer credible information. Empirical sociological researches provide a deeper look at the current religiosity. They are able to take into account different types of religious non/faith, but these also are not self-salvable. Through these studies, however, can be further defined (various types) of church believers, non-denominational “spiritualists” and atheists and consider the potential development of these groups, as well as social functions (of various forms) of religion. The author presents these options on the selected ISSP 2008 data.

František Burda

New Paradigm of Society “God is Dead”

The notion of atheism contains a rich variety of meanings. On the one hand atheism is seen as an Aegis in combat against the craving for power of churches, on the other hand it is seen as the emancipation of reason, others perceive it as a condition of knowledge, freedom of mind or being in the world, etc. Post-materialistic perception of the world caused by the disintegration of “grand narratives” of modernism, by unmasking a false legitimacy of ultimate and explicit representatives of political, religious and scientific power, however, puts atheism in the dock as if it were something obviously wrong. Atheism, nevertheless, can also be enriching for Christians themselves.

Herbert Schnädelbach

A Pious Atheist

The German philosopher in his reflection adds to the typology of atheism as a seemingly paradoxical category of a pious atheist. Pious atheist according to the author is not a combative one and will not convince anyone of anything. An objection against him would be that his unbelief is still a belief, an anti-belief, not better than the one he rejects. Then a pious atheist doesn’t pertain to the joyful on the Earth. He cannot say about himself: “I thank dear God a thousand times that I have become an atheist.” For a devout atheist secular joy is suspicious, his unbelief is for him in the first

place a monument of loss. The piety of a devout atheist is based upon the fact that he cannot other than take what has been lost seriously in a religious sense, and therefore he is disturbed if the loss is dissolving into a profane daily routine. A pious atheist is also not “against God”, he rejects nothing, denies nothing and does not confess anything contradictory, but doesn’t possess what a pious theist claims to have – a faith in God. He can imagine what it would be like to believe, whether in a theistic way or not, but he is not able to believe.

Does God Exist?

Interview with Joseph Cardinal Ratzinger by Paolo Flores d’Arcais

An interview with Cardinal Ratzinger by the atheist Flores d’Arcais, moderated by a Jew, Gade Lerner, shows in the first place the actual possibility of a dialogue, which is beneficial for all parties involved. A number of problematical points emerge, as in the first place a question of the rationality of faith and the subsequent demands on the rationality of its proliferation. According to Ratzinger, the Christian faith was understood by the first Christians as a continuation and completion of the current philosophy, as well as a reference beyond its boundaries. Its reception was therefore a natural solution of the spiritual search. Flores d’Arcais objects, however, with Paul’s emphasis on “foolishness” of faith – which leads to recognition of faith as the right, but faith itself is in contradiction to reason. When, according to him, the Catholic faith claims to be the entirety and consummation of what makes humans human, that is *the summa* of reason and the human being, then it is understandable that this claim bears in itself a risk that the faith would want to be imposed.

Anthony Kenny

Knowledge, Belief, and Faith

Is belief in God reasonable? Richard Dawkins is right to say that traditional arguments for the existence of God are flawed; but so is his own disproof of the existence of God, and there are gaps in the neo-Darwinian explanations of the origin of language, of life, and of the universe. The rational response is neither theism nor atheism but agnosticism. Faith in a creed is of no virtue, but mere belief in God may be reasonable even if false.

Andrzej Dragula

Probability of God. On The Uncertainty and Loneliness of Atheism.

The Polish professor and priest Andrzej Dragula in his essay deals with the atheist campaign that took place in many countries in the world in 2009, and with various reactions to it by the Christian Churches (from the decisive rejection to the appreciation as an opportunity to open towards the public an issue of faith). The slogans shown within the scope of the campaign very eloquently bear witness of the very uncertain position of atheism, e. g. “There’s probably no God.” “Now stop worrying and enjoy your life.” Dragula analyzes consequences rising from that “probably”; he shows stereotypes in which present atheism blunders, and has a lack of clear arguments in the

key moments. It leads the author to balance how much Christians are devoted to missionary work to share with others their happiness, resulting from the certainty of their faith, and how much do “bigoted atheists” take a “prophesy” of disbelief” not to remain alone in their uncertainty.

Robert Spaemann **Immortal Tidings**

The German Catholic philosopher in his consideration reflects a number of aspects of the question of the existence of God. The concept of God in our understanding doesn't refer to something, but to someone; it is therefore necessary to make a clear difference in whether we accept the existence of God, deny it or consider it controversial. The fact that God exists, means that sovereign power and goodness are in their cause and their origin integrated, which makes a question of the theodicy essential. The author then discusses the opinion that the role of religion is to overcome the idea of randomness in the world. The idea that the world could be different is explained to be possible only as a consequence of the idea of the beginning of the world from a free decision, and the related consequences is discussed at length. The author further deals with the joy from the fact that God exists, and with moral implications of faith in him. The considerations are concluded with the statement that arguments for thinking of the absolute as God can only be arguments *ad hominem*. There is reference to the interdependence of belief in the existence of God and the efficiency of truth, i. e. a man's personality, “because we cannot stop thinking about ourselves as something real”.

Klaus Müller **To Think the Existence of God**

The German theologian Klaus Müller wants to show in his article that Christian belief in the reality of God is not irrational. Though he rejects the traditional proofs of God's existence, his argument is based on the self-consciousness of the human subject. There are three features: The subject is experiencing himself (1) as a unique, totally irreplaceable being, but also (2) as being one of an infinite number of others, completely irrelevant. This two-dimensionality the subject may experience as antagonism or absurdity. The subject reacts sometimes by accepting this absurdity, sometimes by trying to mediate between the two moments (it is a religious alternative). (3) The third feature of self-consciousness is that self-confidence recognizes not to have itself under command, while its constitutive features cannot be derived from anything the fourth. Self-consciousness then is not without the condition, and requires some ground for itself. The basis of a self-conscious entity is subject to two conditions: (a) it is not external; (b) it is not objective. Self-confidence is not what it is from itself, and yet its basis constitutes its innermost moment – is “more internal than my own heart”. This transcendence is God, pre-ground without the form (not graspable by any specific notions or descriptions). Therefore the significance of the negative theology arises. Klaus Müller presents two more theories indicating the nature of God as the pre-origin of self-consciousness and

of all reality. They are based on the fact that the word God is one of the indexical expressions. The authors of these theories are Hector-Neri Castañeda and Ingolf U. Dalferth.

Heinrich Watzka SJ

Does Believe, Who Believes in God that God Exists?

Linguistic-Philosophical Reflection on Harmonizing Presupposition of Existence with Ontology in the Classical Proofs of God's Existence

The German professor of philosophy at the beginning of his study notes that the proofs of God's existence have traditionally belonged to the mandatory equipment of theologians and philosophers. Referring to Klaus Müller he notes, nevertheless, that the proofs of God cannot replace a previous human decision to understand himself and the world religiously. The use of proof of God's existence is to be primarily internal, as a mean of certainty of rationality of our own thinking, and only secondarily for the purpose of disputes with non-believers. With reference to the philosophy of language the author further deals with the statements "believe in God" and "believe in the existence of God" – he shows the absurdity of belief in the existence of God without being in relationship with him. In the spirit of Wittgenstein's thought he develops the analogy between the certainty of faith in God and certainty as a language game, establishing our life in the world. The study is concluded with the question why not to try to testify about God using arguments allowing to regard the rationality of religious way life in its completeness, and why we instead of it focus on epistemologically weakest segment of the testimonial chain – proof of God's existence.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 22 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



www.souvislosti.cz



ČESKÁ
KATOLICKÁ
LITERATURA
(1918-1945)



SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 1 ročník 22 (2012)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Jaroslav Šubrt, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301