

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Zdenka Kovářová

Myšlení a víra Otakara A. Fundy

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Ing. Prokop Sousedík, PhD.

Praha 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 24. března 2018

Zdenka Kovářová.....

Bibliografická citace

Myšlení a víra Otakara A. Fundy : diplomová práce / Kovářová Zdenka ; vedoucí práce: Prokop Sousedík. -- Praha, 2018.-- 60 s.

Anotace

Diplomová práce je kritickou analýzou myšlení profesora O. A. Fundy, jehož dílo je přínosem k problematice sekularizace společnosti a mravní obrody. Práce je rozdělena do tří částí. První prezentuje celkový obraz Fundova života a myšlenkového směřování, seznamujeme se zde s badateli, v jejichž dílech Funda našel myšlenkové souznění i výzvy. V druhé části představujeme Fundovo myšlení skrze těžiště jeho tvorby témata víra a racionalita. Přestože profesor své myšlenkové směřování dělí na dvě období (teologické a filosoficko-religionistické), tomuto dělení se záměrně vyhýbáme, abychom apriorně nevytvářeli hranice. Témata víra a racionalita jsou v jeho díle přítomny od prvopočátku, jsou to pilíře Fundova myšlení, které ho vždy provokovaly a stále motivují k dalšímu dotazování. Třetí část je kritická analýza, kde je hlavním cílem zhodnocení Fundovy práce, zdali se Fundovi podařilo překlenout do jisté míry uměle vytvořené schéma racionalita/transcendence svým klíčem: skutečnost = komplexita komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextu.

Klíčová slova

etika, kultura, křesťanství, Bůh, odpovědnost, víra, racionalita, objektivita, humanismus, život, existence, svět, svoboda, dobro, náboženství

Abstract

This diploma thesis critically analyses the thinking of professor O. A. Funda whose work contributes to the problem of secularisation and moral resurgence. The work is divided into three parts, where the first section is presenting Funda's life as a whole picture, showing how his work developed over time, and introducing thinkers who influenced him. It is the second part that presents his thinking in depth on the back of two main subjects of his interests: rationality and transcendence. The last part is a critical analysis with the objective to evaluate whether or not professor managed to overcome the model rationality/transcendence with his own key: reality = complexity of complementarities and components in correlation, in continuity and in context.

Keywords

ethics, culture, Christianity, God, responsibility, belief, rationality, objectivity, humanity, life, existence, world, freedom, goodness, religion.

Počet znaků (včetně mezer): 108 060

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Prokopu Sousedíkovi za jeho přístup, podněty a celkové vedení, bez kterého by tato práce v mnohém strádala.

Obsah

Úvod	7
Metodologie	7
1. Příběh	8
2. Víra a racionalita	10
2.1. Přístup k pojmům	10
2.2. Upřímnost teologie	10
2.3. Demytologizace jako reakce na krizi křesťanství	12
2.4. Fundova nová teologie	13
2.5. Bůh se stal člověkem	18
2.6. Kniha Ježíš a mýtus o Kristu	20
2.6.1. Ježíš	20
2.6.2. Ježíšova smrt	24
2.6.3. Kříž	25
2.6.4. Prázdny hrob	25
2.7. Úcta k životu	29
2.8. Bůh není vyřízené téma	34
3. Kritická analýza	36
3.1. Způsob vnímání skutečnosti	36
3.2. Co nám zbývá?	40
Závěr	42
Seznam literatury	43

Úvod

Při obhajobě bakalářské práce pojednávající o etice a identitě pravdy mi bylo vytknuto, že s absolutní samozřejmostí usuzuji, že něco je dobré a něco špatné. A skutečně byla jsem přesvědčena, že jsou činy, které jsou za jakýchkoliv okolností špatné a nelze o tom diskutovat, či jakkoliv to relativizovat. Výtka byla samozřejmě oprávněná, ono to s pravdou alespoň na poli filosofie není tak jednoduché, stačí zvážit etický relativismus, kde víceméně neexistují universální normy, když morálně správně je jednoduše to, na čem se shodne daná kultura. Nacisti se také shodli. Prof. Otakar Funda by ovšem pravil, že existují hodnoty, které jsou konečným argumentem etických diskusí a to, že vše je v určité relaci, není důvodem k ospravedlňování bezbřehého relativismu, omylnost našeho poznání a to, že nám skutečnost není zcela dostupná, by nemělo být důvodem, abychom poznání nechali rovnat se subjektivitě.

Tato práce je věnována dílu prof. ThDr. Otakara A. Fundy, Dr. Theol. (13.9.1943), které mi pomohlo o identitě pravdy a etice dále přemýšlet. Fundovo dílo proplétá vztah dvou témat - rozum a víra - pro mnohé dvě neslučitelná ohniska, věčný filosoficko-teologický konflikt, pro jiné dva světy, které vedle sebe mohou velmi dobře a měly by koexistovat. Funda své myšlenkové úsilí začíná na poli teologie a v pozdější fázi se přesouvá na pozici filosofie, což by mohlo být vnímáno jako výhra rozumu nad vírou nebo dokonce ztráta víry. Takový závěr by ale mohl být zbrklým zúžením a snad i nepochopením jeho myšlení.

Metodologie

Funda své texty píše stylem esejí, proto i my jsme pro naši práci zvolili stejný jazykově-slohový přístup. Rozum a víra jsou témata udávající směr Fundově myšlení, jsou to myšlenková ohniska, která jej provokují celoživotně, jak v pozici teologa, tak v pozici filosofa. Budeme se tedy ptát, co přesně jeho přesuny znamenají? Zůstávají v díle témata rozum a víra slučitelná i v pozdějších fázích? Co přesně pro Fundu znamená víra tehdy a dnes? A když je řeč o racionalitě, máme na mysli běžný rozum nebo logiku, či exaktnost přírodních věd? Toto jsou hlavní otázky, které by nám měly pomoci pochopit Fundovu cestu za pravdou o člověku, o životě a také odpovědět na otázku, zdali se mu konceptem 6K (komplexita komplementarity komponent v korelacích, v kontinuitě a v kontextech) podařilo překonat pnutí mezi rozumem a vírou, aniž by zabředl do bezbřehého relativismu, či metafyzických výšin.

Práci nedělíme na část filosofickou a část teologickou, jak by se mohlo očekávat, tuto životní a myšlenkovou změnu ve Fundově životě reflektujeme přirozeně v rámci analýzy jeho hlavních témat. První část práce se věnuje prezentaci Fundovy životní cesty a myslitelům, kteří jej ovlivnili zřejmě nejvíce. Jsou to znaménka před závorkou,

kteřá udávají tempo i směr jeho krokům a zcela jistě nějak ovlivnily to, kde své dílo začíná, ale také, kde je dnes.

Druhou část nazýváme souhrnně “víra a racionalita“ a dělíme ji do několika podkapitol. Mezi hlavní patří prezentace Fundovy nové teologie v rámci projektu demytologizace a nenáboženského zprostředkování křesťanské víry současnému sekulárnímu člověku. Další velmi důležitou částí v této sekci je demonstrace knihy *Ježíš a mýtus o Kristu*, která reprezentuje jeho kriticko-historické bádání o Ježíšově postavě. V samostatných podkapitolách této části práce dále volně ukazujeme Fundovo přemyšlení o životě, o člověku, o Bohu, o světě i celém kosmu, a na tomto podloží, či lépe pozadí souběžně mapujeme jeho rozchod s teologií a dozrávání díla do současné pozice.

1. Příběh

„Skutečně ta nejvíce závažná a nejvíce vypovídající knížka je ta, kterou píšeme svým životem, všemi jeho událostmi, vším svým přemítáním, rozhodováním, svými omyly, svými vinami, svými prohrami a snad také i tím, oč nám šlo, k čemu jsme směřovali, co jsme se snažili po sobě zanechat jako stopu odvrácenou od nicoty.“ Otakar A. Funda

Prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol. vyrůstal v rodině s tradicí klasického protestantismu v podobě Českobratřské církve evangelické. Fara v jeho rodišti ve Velimi pro něho byla oázou lidskosti a intelektu¹. Již ve třinácti letech se zaujetím četl o myslitelích evropského osvícenství, znal díla Tolstého, Puškina a zřejmě ne náhodou se rozhodl pro studium evangelické teologie. Kritické myšlení a protestantská teologie byly pro něho ideálním spojením a křesťanská věrouka se mu nevyklučovala s nároky kritického myšlení. Přestože v pozdějších fázích svého myšlení, kdy se již rozešel s pozicí teologa, občas vystupuje zbytečně příliš kriticky vůči náboženským dogmatům, nikdy neztratil úctu k výšinám křesťanství, které, domnívám se, zůstávají hlavním poselstvím celého díla.

Skrze Fundovy knižní publikace lze sledovat zásadní změny ve výchozích postojích. Své první významné dílo *Víra bez náboženství* píše z pozice teologa a jedno z posledních děl, například *Racionalita versus transcendence* píše jako ateistický filosof. Ať už píše jako teolog zvěstující křesťanské výšiny nebo jako kritický biblický badatel, či filosof hovořící o křesťanství, je evidentní, že Funda v sobě kloubí hluboké lidství a kritické myšlení. Tyto dvě charakteristiky jeho osobnosti lze sledovat v celém díle - je celoživotně, bytostně fascinován protikladnými ohnisky víry a racionality. Tyto znaménka před závorkou udávají jeho myšlení a celému dílu jednotu.

Fundův zájem o sdělení zvěsti evangelia sekulárnímu člověku významně podpořil svými výklady na konci třetího ročníku teologického studia prof. Amedeo Molnár, přední historik teologického myšlení a dle slov Fundy fascinující intelektuál. „Svou strhující dikcí mi navždy vštípil, že víra a myšlení víry jsou neoddělitelné, a že všechna

¹ PAITLOVÁ, Jitka. *Po cestách kritického myšlení*, s. 11.

dogmata, rity a náboženská schémata jsou toliko dějinným ztvárněním procesu stále otevřeného úkolu vždy nové interpretace křesťanské víry.“²

Fundova přirozená filosofická zvědavost, lidský cit a vnímavost (od malička podporované křesťanskou věroukou) snad ani nemohly vést k něčemu jinému, nežli k hlubokému zaujetí existenciální interpretací náboženské víry. Již v brzkém mládí přemýšlel, jak skloubit křesťanskou víru s kritickým myšlením, a tak zcela přirozeně byl pohlcen projektem demytologizace křesťanské víry Rudolfa Karla Bultmanna (1884–1976), s jehož texty se seznámil v semináři prof. Součka na studiu teologie na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě (dnes Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy).

Projekt demytologizace na německé půdě otevírá liberální teolog Rudolf K. Bultmann, jako snahu přiblížit křesťanství a víru modernímu člověku. Tento projekt byl hlasem po novém náboženství, náboženství humanity bez dogmat, kněží a zázraků, který se má dobrat jádra křesťanské víry. Byl hlasem, na který Funda čekal, a ve kterém se mu otevřela cesta k hledání odpovědi na vlastní otázky, byl to hlas, který mu umožnil jít přesně tou cestou, kterou zřejmě instinktivně vnímal jako správnou, a možná to pro něho bylo i určité vysvobození, protože právě tento koncept mu umožnil aktualizovat víru tak, aby s ní mohl žít a svým způsobem chránit to nejcennější, co evropská tradice křesťanství nabízí.

Projekt demytologizace s existenciální interpretací obsahu křesťanské víry se stal jeho myšlenkovou cestou a dvacetiletým životním úsilím do roku 1985. Svůj rozchod s teologií a počátek druhého myšlenkového období na poli filosofického ateismu tedy začíná cca od poloviny osmdesátých let. Tuto změnu zaznamenal v knize *Když se rákos chvěje na hladině*. V tomto novém období se orientuje na přírodu jako ontickou, zcela nezpochybnitelnou skutečnost a nejlepším řešením pro naše problémy vidí kritickou racionalitu. Ohniska - víra a racionalita - jsou nadále jeho hlavní témata, byť, jak on sám říká, již nejde o polaritu víry a racionality, ale polaritu humanistické existenciality (ateistické) a racionality.

Po pádu komunistického režimu v roce 1990 byl Funda vyzván Husitskou teologickou fakultou k akademické dráze a byl habilitován v oboru filosofie náboženství. Na této fakultě následně přednášel dějiny filosofie a religionistiku, od roku 1994 stejné předměty přednášel na Pedagogické fakultě UK, přednášel i na Literární Akademii, soukromé vysoké školy J. Škvoreckého v Praze, dále přednáší na ZU v Plzni. Profesorem byl jmenován v roce 2003 na návrh vědecké rady Masarykovy univerzity v Brně.

² Tamtéž, s. 12.

2. Víra a racionalita

„Kde má příkaz z Kázání na hoře meze? Tam, kde se jeho plněním zlo nepřemáhá, nýbrž podporuje.“ Dietrich Bonhoeffer

2.1. Přístup k pojmům

Nemálo vědců, teologů a filosofů se dohadovalo o koexistenci víry a rozumu, pro mnohé to byly a vždy budou neslučitelná témata. Funda patří mezi ty, kterým se víra a rozum nevyklučují, naopak tato polarita ho vždy fascinovala, věří v nutnost jejich koexistence, a to nikoli z nějakého přecitlivělého, poetického přesvědčení, ale z racionální pokory k životu, člověku, k vědě a všemu, co člověka přesahuje. Víra a racionalita jsou Fundova celoživotní témata, jsou těžištěm jeho myšlení a tvorby. Nejsou to samozřejmě jen tematická ohniska, přítomna v celé jeho tvorbě, jsou to i životní polohy, které prožívá nejprve jako teolog a později filosof. Víra a racionalita v naší práci nejsou samostatná témata, která bychom chtěli detailně analyzovat ze všech možných úhlů, a tak mapovat vývoj tohoto starého konfliktu víry s rozumem. Zajímá nás především Fundovo myšlení, jak on sám se s tímto teologicko-filosofickým problémem vypořádává.

2.2. Upřímnost teologie

„Úkolem zkoumání novozákonního není vkládat do Nového zákona naše myšlenky, nýbrž tyto myšlenky na Novém zákoně kontrolovat.“ Josef B. Souček

Filosoficko-teologické dílo prof. Fundy je od svých počátků protkané snahou o co největší nezaujatost. Subjektivitě vlastního vnímání Funda říká znaménko před závorkou, kterému je nutné se vyhnout, vzdát se jej. Vědec, myslitel by dle něj ke svému bádání měl přistupovat bez omezení jakýmkoliv předběžným očekáváním. To se může jevit jako nemožné. Funda si je ale souběžně vědom filosofického problému, tedy že není možné k tématu svého bádání přistupovat zcela bez jakéhokoliv zaujetí, které v sobě přirozeně nese předběžné představy. Proto také v pozdější fázi svého myšlenkového úsilí u novopozitivismu oceňuje především jeho zaujetí pro nepředpojatost a objektivitu, svoji pozici však nazývá „kvalitativní pozitivismus“, který ze světa nevyklučuje naše prožívání světa.

Ontickou skutečnost chápe jako proces veskrze prostoupený relacemi zahrnující i relace našeho poznání. „Naše poznání je jistě dějinné, dobově podmíněné a relativní. Důležité však je, k čemu se vztahuje. Zda se vztahuje ke skutečnosti a zda se poměřuje skutečností, která ve vší své mnohohrstevnatosti, podmíněnosti a proměnlivosti zcela určitým, jednoznačným způsobem je.“³ Skutečnost je nejen svět přírody, ale patří sem i

³ FUNDA, Otakar. *Když se rákos chvěje nad hladinou*, s. 74.

lidské city a prožitky, toho si je Funda plně vědom. Citlivě rozlišuje mezi skutečností, že se něco stalo, něco jest (člověk má dvě nohy a dvě ruce), něco bylo jen řečeno (myslím si, že slunce je zelené) a něco bylo prokázáno, tedy odděluje od sebe výpovědi tvrzení a výpovědi vyznání. Zcela odmítá přistupovat ke skutečnosti jako k něčemu, co je vždy a zcela podmíněno spektrem pouze naší interpretace. „Ovšemže existují naše předporozumění a předznamenání, to se však nesmí stát důvodem k rezignaci na úsilí o co nejvyšší možnou míru nepředpojatosti a objektivity.“⁴

Sám vždy otevřeně prezentuje, z jakého úhlu k tématu přistupuje a jaká je jeho výchozí pozice, čímž neodůvodňuje subjektivitu, naopak říká, že si je vědom existence svého předporozumění, které je jen dalším důvodem pro neustálou snahu o co největší nezaujatost. O co tedy Fundovi jde především? Domníváme se, akceptovat omylnost svého poznání, být připraven a ochoten přijmout vlastní chyby, mylné závěry a novým výsledkem nechat si rozbít své teorie. Tím, že svá znaménka před závorkou vždy jasně definuje, otevírá cestu sebekritice. Je přesvědčen, že i badatelé v oblasti humanitních věd musí dostát závazku snahy o co největší nezaujatost, protože nejde o literaturu ale vědecké bádání. Objektivita skutečnosti není dle Fundy žádnou fikcí, měřítkem nemůže být náš subjekt, ale skutečnost sama.

„Nejvážnější zápas nenáboženské interpretace pak spočívá v tom, abychom ty rozměry života, které byly dosud vyjadřovány převážně nábožensky, při nenáboženské interpretaci nezkrátili a nevyprázdnili, abychom např. hlubokou a podmaňující výzvu lásky nezaměnili za přechodné citové nálady člověka, či za nekritickou iluzi o lidské dobrotě.“⁵ Funda zdůrazňuje, že nejde o jednoduchý převod starého obsahu na nový. „Nejde o zachování neměnného obsahu a jeho odění do přijatelnější formy, ale o nedílný akt přeznačování a posouvání určitých sdělovacích bloků.“⁶ Tedy rozlišuje mezi popisem faktu a vyjádřením jeho významu, chápe například vzkříšení jako mýtus a tento mýtus analyzuje a interpretuje. Již nejde o sdělení, které se neproblematicky přijímá, ale je to sdělení s otázkou, co nám ten mýtus dnes říká, co říká o naší existenci, tedy jakousi aktualizaci křesťanské víry. Jinými slovy pro ortodoxního křesťana 19. století bylo třeba zásadní, že Ježíšův hrob byl prázdný a pro apoštola Pavla bylo zřejmě více důležité, že Ježíšův kříž byl chápán jako mesiášská událost, jako oběť smíření za naše hříchy. Přesto při vši dějinné proměnlivosti má křesťanské pojetí života, lidské existence a světa určité rysy, které v různých proměnných a posunech můžeme vždy znovu vysledovat.

⁴ FUNDA, Otakar. *Mezi vírou a racionalitou*, s. 293.

⁵ Tamtéž, s. 115.

⁶ Tamtéž, s. 123.

2.3. Demytologizace jako reakce na krizi křesťanství

„Teologie rozumí světu lépe, nežli svět rozumí sám sobě.“ Dietrich Bonhoeffer

Když Bultmann poprvé v roce 1941 zveřejňuje svůj program demytologizace novozákonní zvěsti, větších ohlasů se dočkává až po několika letech. V Čechách vlastní analýzou na Bultmannův program reagoval již zmíněný J. B. Souček, který jeho texty představil v rámci fakultních přednášek i Fundovi, a Jan. M. Lochmann. Kriticky reagoval například Zdeněk Trtík v časopise *Náboženská revue* v roce 1959. Funda štafetu přebírá v sedmdesátých letech a vrcholem tohoto dvacetiletého úsilí je kniha *Víra bez náboženství*.

Funda reaguje na krizi křesťanství, které dle něho přestalo být prostorem současného evropského člověka, a svojí aktualizací víry se snaží znovu přiblížit lidem jeho výšiny. Krizi křesťanství v oblasti evropské civilizace Funda vidí v neschopnosti církve prezentovat obsahy tak, aby odpovídaly zkušenosti a způsobu vnímání a myšlení současného člověka. Údajně jsme svědky od počátků osvícenství stále postupující kritiky křesťanské víry, která posléze přechází v lhostejnost vůči náboženství. Dle něho jde o krizi základních obsahů křesťanské víry, a to jak na Západě, tak na Východě. Tento lidový ateismus se údajně rodí v zákopech světových jatek (od první světové války), „na kterých mocní s požehnáním církve bojovali za své zájmy.“⁷ V koncentračních táborech se pak zhroutila představa Boha, bez jehož vůle by neměl ani vlas na hlavě spadnout. Po druhé světové válce se ateismus stává již záležitostí masovou.

Funda věří, že současný člověk se postupně oprostuje od zúžené racionalistického a pozitivistického nazírání na svět, učí se vnímat skutečnost v její komplementaritě a docneňuje řeč symbolů i existenciální dimenze života. „To však neznamená, že by byl ochoten se vrátit k předosvícenské metafyzice a supranaturální ontologii.“⁸ Jinými slovy poučený člověk nebude polemizovat s biblickou zprávou o stvoření způsobem přírodovědné polemiky, protože ví, že se v tomto mýtu odráží pochopení života a světa. To ale, podotýká, ani v nejmenším neznamená, že by byl ochoten tuto informaci přijmout jako vysvětlení, jak vznikl tento svět. Klasické obsahy křesťanské víry jsou pro něho nepřijatelné, ale nikoliv proto, že by byl světácky povrchní a konzumně požívačný, ale proto, že mu jsou cizí a neodpovídají jeho zkušenosti.

Fundovi nejde o to, zrušit kostel ve středu vesnice, ale ukázat lidem, že v tom středu vesnice mezi lidmi se děje lidství ve vztahu člověka k člověku. Věří, že: „současná věda překonává pozitivisticky jednostranné pojetí vědy. To však ani v nejmenším neznamená, že tam, kde končí možnosti pozitivního poznání, by měla nastoupit víra jako víra v tu či onu nadpřirozenou, nedoloženou skutečnost.“⁹ Ztotožňuje se s vědou,

⁷ Tamtéž, s. 119.

⁸ Tamtéž, s. 111.

⁹ Tamtéž, s. 126.

kteřá překonává úzce pozitivistické pojetí a vychází z přiměřenosti. Současně si uvědomuje konzumní prázdnotu průměrného člověka, věří však, že radikální, nová, nenáboženská interpretace může znovu přispět k plnosti a integritě lidského života. Řešením nevidí nahrazení přehnané modernizace návratem k mytickým představám a náboženským jistotám křesťanské věrouky, ale řečí srozumitelnou současnému člověku znovu otevřít cestu ke křesťanství. Situaci dnešního člověka, která se zdá být bez potřeby posledních otázek a jistot, Funda vnímá jako přesně to místo, na něž je možné nenáboženskou interpretací navázat a ukázat pozitivní podobu života.

2.4. Fundova nová teologie (1960-1985)

„Na vývoj a pokrok v náboženství moderní člověk klade veliký důraz. Jemu nestačí ta duchovní strnulost, kterou strážcové církevního náboženství tak ochotně zaměňují s tím niterním uspokojením duše, které sliboval Ježíš.“ T. G. Masaryk

Fundovu aktualizaci křesťanské víry porovnáváme s koncepty již zmíněného R. Bultmanna a Dietricha Bonhoeffera (1906-1945). Domníváme se, že poukázáním na základní rozdíly a podobnosti mezi nimi se nám podaří lépe vystihnout podstatu jeho koncepce. Bultmanna jsme zvolili proto, že celý projekt demytologizace odstartoval, a jak kdysi řekl Bonhoeffer, Bultmann se odvážil vypustit kočku z tašky. Dle Bonhoeffera to, co si liberální teologové mysleli a neodvážili se o tom otevřeně mluvit, Bultmann otevřeně řekl a udělal. Bonhoeffer Bultmanna obdivuje, ale detaily jeho konceptu nesdílí, dokonce jej v mnohém kritizuje. Funda navazuje na Bultmanna, je mu velkou inspirací, podstatou se ovšem mnohem více blíží ke konceptu Bonhoeffera.

Všichni tři jsou pozoruhodní teologové, Bultmann vyrůstal v rodině německého intelektuálního protestantismu, i Bonhoeffer vyrůstá v dobré protestantské rodině, kde se kloubí víra s intelektem a podobně tomu tak je i v rodině Fundy. Víra, láskyplné prostředí a vysoký intelekt jsou symboly, které tyto muže spojují. Kritické myšlení a úcta k těm lepším hodnotám podporována křesťanskou vírou je vede k autentické řeči o křesťanství.

Jak Bultmann, tak Funda intenzivně řeší metodu interpretace. Oba si z hlediska interpretace uvědomují důležitost toho, jak badatel ke svému tématu přistupuje. Ovšem pro Bultmanna je interpretace textu úzce spojena s otázkou, tedy s cílem, což znamená, že je vedena předporozuměním. Toto předporozumění je široké, nejde jen o to, co víme ve smyslu faktů, ale také jak vnímáme sebe, jak rozumíme světu, jaký smysl přiřazujeme životu atd. Dle Bultmanna interpretace bez předporozumění tématu není možná, protože bez něho by nevznikla ani otázka.¹⁰ A Bultmannovo předporozumění zahrnuje i Boha: „člověk má předporozumění všech věcí, on sám je vše včetně Boha.“¹¹ Tento výchozí postoj je klíčový, Bůh je samozřejmostí v celé jeho koncepci,

¹⁰ BULTMANN, Rudolf. *Essays Philosophical and Theological*. s. 239.

¹¹ MATEL, Andre. *The Thought of Rudolf Bultmann*. s. 15.

protože existuje i v jeho předporozumění, a za těchto okolností není třeba jeho existenci dokazovat. Bůh jest.

Bultmann odděluje existenciální od existenciálního, dle něho text může být existenciálně interpretován, a zde je přesvědčen, že je možná objektivní práce bez předsudků, byť s jistým předporozuměním. Při čtení pak souběžně s individuální interpretací vzniká moment osobního existenciálního rozhodnutí. K tomuto existenciálnímu rozhodnutí, k životní změně musí každý dojít sám, proto je nová existence vždy nová nejen ve smyslu životní změny (přijetí křesťanské výzvy žít nadějně ve vsí absurditě), ale protože tato změna stojí na individuálním existenciálním rozhodnutí, které v sobě nese individuální interpretaci křesťanské zvěsti - tedy může nést vždy jiné pochopení samotné zvěsti.

Bultmann, zdá se, aplikuje metodu dvojího přístupu – selektivní demytologizaci biblických zpráv a existenciální interpretaci evangelické zvěsti.¹² Ruší nadpřirozené mýty o zázracích a nadpřirozených jevech, jako třeba chození po vodě, vzkříšení mrtvých, které vnímá pro moderního člověka jako neakceptovatelné, ale ponechává mýtus o Kristu, který je pro něho klíčem k Bohu. To se může jevit jako nesoulad - Bůh prostě existuje a vše ostatní se demytologizující interpretací aktualizuje. Je ale nutné si připomenout, že Bultmann nemá potřebu Boha dokazovat, natož jej demytologizovat, Bůh je pro něj absolutní samozřejmostí již v předporozumění a zůstává vždy konečnou autoritou. Bultmann nás vede k Bohu, nikoliv od něj.

Co ovšem není jasné, zdali si Bultmann uvědomoval, že tímto posunem může zpochybňovat veškerou historicitu Ježíšova zmrtnýchvstání, protože víra se zde děje niterně, vždy na základě jiné výchozí pozice, s jinou interpretací a se zcela jiným sebeepochopením. Vždy jde totiž o nového Boha, Boha individuálního – Bůh, naděje, nová existence existují, až když je člověk ve svém nitru oživi a vytvoří. Bonhoeffer ve svých výpiscích z vězení kritizuje Bultmannův dvojí přístup: „není rozumné, jak to činí Bultmann, oddělovat Boha od jiných zázraků, nenábožensky interpretovat je nutné obojí.“¹³ Vytýká mu právě to, že nelze zrušit biblické mýty a ponechat mytologickou řeč o Bohu. Pro Bultmanna je demytologizace velmi zjednodušeně řečeno akademická záležitost hermeneutiky vedoucí k existenciální interpretaci a odkrytí biblického jádra lidské existence. Bultmann vede člověka z Bible do jeho nitra, kde se střetává existenciální s existenciálním a vzniká moment vlastního rozhodnutí, kde děje se i Bůh.

Bonhoeffer se nebojí náboženských kategorií jako takových, jeho nenáboženské náboženství více míří na církev a její řeč. Církev, církevní komunita je pro Bonhoeffera středem jeho teologického konceptu. „Církev je církev, jenom když existuje pro druhé.“¹⁴ Bonhoeffer vede člověka do kostela a k jeho komunitě. Ježíš nám ukazuje cestu pro druhé a církev tuto cestu musí zavádět příkladem i řečí. Církev je realita, kde

¹² ODEN, C. Thomas. *Radical Obedience*, s. 47.

¹³ BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*, s. 285. .

¹⁴ Tamtéž, s. 382

děje se Ježíšovo poselství, a to neleží v zastrašování lidí (svátost/spása/vina). Církev dle Bonhoeffera musí fungovat pouze pro lidi nikoli naopak. Realita je nenáboženská, ale nikoliv ve smyslu, že není třeba církve, či víry, ale ve smyslu skutečnosti, která je bez všemohoucího Boha. Bůh je v tomto světě, v naší realitě bez moci, a tímto způsobem je i ve vztahu s námi.¹⁵ Spravedlnost nenajdeme ve svátosti, ale v obyčejném životě a ve spolulidství. To je následování Ježíše dle Bonhoeffera. Realita světa dle něho nepotřebuje řeč o Bohu, potřebuje především jednající církev, která je schopna vytvářet prostor pro láskyplné spolulidství, vytvářet a podporovat církevní komunitu, protože Boha nepoznáme v církvi, ale v utrpení.

Bonhoefferova práce je velmi autentická. Čistě akademická práce mu byla cizí, teologie dle něho nemůže být odtržena od skutečného života a ani od racionality. Poměrně brzy ve svém myšlenkovém vývoji se táže, co je to skutečné následování? Kde má příkaz z Kázání na hoře meze? „Tam, kde se jeho plněním příkazu zlo nepřemáhá, nýbrž podporuje.“¹⁶ A byť ho nepochybně válečné zkušenosti ovlivňovaly, již na počátku svého teologického myšlení směřoval k odklonu od akademické teologie k teologii, jejímž podloží je skutečný křesťanský život, církevní společenství, kde pochopení víry leží v životě samotném. Později mluví o hříchu toužit po svátosti, vyhýbat se bídě a povznešeně se pohybovat na výšinách biblických obrazů a velkolepých frází o soucítění s bližními. Následování Ježíše je žít z moci víry.

Na konci války byl popraven v koncentračním táboře ve Flossenburgu. Nutno dodat, že neměl vždy akademické zázemí ke své práci, jako měl Bultmann i Funda, jejichž díla je ucelenější. Od roku 1930 ke smrti 1945 byl víceméně hledaným mužem, životní situace mu neumožnila intenzivní studium, mnohdy psal zřejmě spíše srdcem, nežli nad knihami. Křesťanství pro Bonhoeffera nebyla náboženská, ale lidská - člověk spolu s Bohem trpí absencí zbožnosti světa. A právě v tom největším utrpení mu bylo jasné, že Kristus nemůže pomáhat všemohoucností, ale jedině svojí slabostí a svým utrpením¹⁷

Bonhoeffer se odvážil mnohem radikálněji v porovnání s Bultmannem naznačit to, co později Funda prezentuje jako již ucelený, s důslednou intelektuální poctivostí, dokonale promyšlený koncept existenciální a nenáboženské interpretace křesťanské víry. Funda z pozice teologa ukazuje současnému člověku, co pro něho může znamenat víra v křesťanství a žít nadějný život. Ve svém konceptu si nevybírání, co bude a nebude interpretovat, neodděluje evangelijní zvěst od mýtů, v díle nenajdeme rozpory, vše do sebe s ohromnou lehkostí zapadá a rozumu neodporuje. Oproti Bultmannovi ovšem s Bohem příliš nepočítá. Fundova víra, zdá se, je především vírou v křesťanské hodnoty, od začátku stojí na podstavci kritického myšlení a filosofických výšinách křesťanství. Funda nešel jen za Bultmanna, šel i za Bonhoeffera a zcela vypouští jednoznačnou řeč o všudypřítomném Bohu.

¹⁵ Tamtéž, s. 360/361 (volný překlad - Boží slabost se manifestuje v ukřižování, Bůh se nechal vytěsnit z našeho světa na kříž. Pomáhat nám může jen svojí slabostí, nikoli všemohoucností.)

¹⁶ BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*, s. 299.

¹⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*, s. 250.

Čtenáři ovšem nechává vybrat, umožňuje člověku dosadit si vlastní formuli, Bůh může být šifrou lidské existence, může být člověkovým protějškem, který vše ví a zná, může být všeprostupujícím principem bytí. „Člověk si uvědomoval, že ty nejhlubší prožitky a zkušenosti neumí nikdy beze zbytku vyslovit. Vše, co o nich řekne, je jen nedokonalým odleskem. (...) Proto tyto rozměry života vyjadřoval řečí, která má zcela jiný charakter. Je to řeč mýtů, řeč, symbolů, řeč poezie. Ani dnes se člověk bez symbolů a poezie neobejde.“¹⁸ Člověk je schopen být sám sobě otázkou, je schopen transcendence (přesahu sebe sama), v tom tkví i jeho náboženská a potřeba víry. Pro Fundu je Bůh zřejmě šifrou určité lidské existence, je součástí mýtu, který se existenciálně interpretuje a vede ke specifickému chápání světa, života, člověka a jeho sebepochopení.

Dle Fundy se člověk vždy bude zajímat o to, kdo je, odkud je, kam směřuje, co má smysl...odpovědi, které volí, určují jeho víru, která může být prožívána nábožensky, eticky, či zcela jinak. Křesťanská víra, která se zrodila na půdě židovství, je určitým pojetím života, bezpodmínečnou výzvou k pravdě a lásce. Tato výzva, kterou dle Fundy šifruje pojem Bůh, člověka podmaňuje. Funda mluví o nemožnosti tuto výzvu uchopit do svých rukou. „ (...) Mojžíš, když utekl z Egypta, myslil si, že bude mít konečně klid, pást stádo a dívat se, jak plují mráčky na obloze. A tu je Hospodinem, ohněm z hořícího keře, z keře, který neshořel, poslán zpět do Egypta, aby své bratry vysvobodil z otroctví.“¹⁹ A přeci Mojžíš jde a své bratry vysvobodí. Tento moment je tenoukou hranicí mezi vírou náboženskou a vírou ateistickou, či jak později Funda říká pokorným ateismem. „Člověk může svůj život postavit na svých pravidlech, na svých zásadách, na svých ctnostech, nebo jej staví na zkušenosti, na prožitku podmanění, které do jeho života vkročilo jako bezpodmínečná výzva.“²⁰ Bůh v křesťanství není garantem lidské etiky, je výzvou, podmaněním, kterou Funda nad sebou nechává platit, jako dimenzi, která jej přesahuje svými výšinami pravdy a lásky. Život z této víry, nikoli ze své dobroty, ušlechtilosti, či svátosti, ale ze skutečné víry v lásku a pravdu, kde začíná pravý život.

Fundovi nic nestálo v cestě bádání o Ježíši. Bultmann bádání o historické postavě Ježíše odmítal jako nepotřebné pro křesťanskou víru, zřejmě proto, že cítil, že by tím mohl narušit mýtus o Kristu a tajemství víry jako takové. Funda píše: „Víra se neopírá o historickou fakticitu určitých událostí či dějů, protože fakta jsou víceznačná a je možné je interpretovat různě. Víra stojí a padá toliko vírou, vírou veskrze, vírou jako bytostně existenciálním aktem, to je oč Bultmannovi šlo.“²¹ Bultmann hledal přijatelnou rovnováhu mezi demytologizací a zvěstováním evangelijní zprávy a vycházejí ze svého předporozumění vlastně musel obejít důslednou racionalizaci, k níž se Funda zcela přiblížil. A tak Funda později praví: „Bible mluví o Bohu tak, že mluví o tom, co lidé prožili, co se v jejich životě událo, jak Boha zakusili, jaké nové pochopení života a

¹⁸ FUNDA, Otakar. *Mezi vírou a racionalitou*, s. 28.

¹⁹ Tamtéž, s. 30.

²⁰ Tamtéž, s. 31.

²¹ Tamtéž, s. 213.

světa se před nimi otevřelo, jak nově začali sami sobě rozumět a jaké konkrétní důsledky v osobním i společenském životě mělo toto nové sebeepochopení.“²² „Stavět se Ježíšovým způsobem k utrpení znamená: kde je to možné, tam utrpení odstraňujeme, kde je nemůžeme odstranit, pokusme se jej zmenšit, kde je nemůžeme zmenšit, tam je můžeme v pravdivé, tiché lidské blízkosti spolu nést.“²³ Ve Fundově práci pozice církve není nijak dominantní, víra je zde životní polohou, která může být bez Boha i s Bohem, s církví i bez církve, polohou, která žije z víry v křesťanské hodnoty. Taková poloha nepotřebuje řeč o Bohu, ani dogmata církve, potřebuje člověkovu společnost, spolulidství, kde děje se láska.

Modlitba v těchto dimenzích není prosbou o zázrak, vzdání se své odpovědnosti, naopak je to postavení se čelem ke svému životu a k druhým, neodvrácení se od hořícího keře. Je to rozjímání nad sebou a svým životem (nikoli sebestředné), je to hledání těch lepších řešení a jindy třeba jen ztišení a procítění pokory před celým vesmírem, člověkem a láskou. Je to naše odpověď životu, že svět a svoji svobodu, a tím pádem i svobodu druhých bereme vážně. To je oč Fundovi šlo. Sdělit nám, že život má neopakovatelnou hodnotu, které si je třeba vážit a výšiny, které nás přesahují, pravda, které mnohdy nejsme schopni dostat, zůstávají tím, co nás podmaňuje, znepokojuje a vždy bude nějak oslovovat.

Můžeme bezvýhradně důvěřovat Bohu jako svrchovanému pánu, který o všem rozhoduje, můžeme věřit v Boha jen tak bez dokazování a můžeme se snažit jej i dokazovat. To vše Funda nechává otevřené, možné, ale přidává i svoji cestu víry jako životní polohu: „v níž člověk nežije sám ze sebe, ze své vlastní síly, ze své vlastní dobroty, ale z moci lásky, o které vyznává, že je víc, než na co sám má, o které vyznává, že do jeho života vstupuje jako to, co jej přesahuje, jako podmaňující výzva a proměňující moc.“²⁴

Nadějí v této koncepci nejsou berličky, ale tvrdý zápas o život se vším co k němu patří v jeho reálném pojetí. Je to odvaha strážlivě a přiměřeně, i když vše může nasvědčovat, že je to marné, a přeci, žít pozitivně a nadějně. Protože jen skutečná dobrota a láska má autenticitu nové existence, nikoli láska a dobrota, která se vhlíží ve své kráse. Nejde o gesto a čekání na odměnu. Nejde ani o měkkořadost. Jde o podnět a kategorii navíc, schopnost rozpoznat, kdy je to správné pomoci třeba i viníkovi. Pomoci druhému, potlačit sebe, své zadostiučiní, milovat i toho, kdo se provinil, nikoli vždy a za všech okolností, ale jako možnost, kterou jsem v ten pravý moment ochoten zvolit, a to bez jistot a navzdory všem zkušenostem a propočtům. To vše je pro Fundu víra, nikoli víra v Boha, ale víra jako pozitivní nadějnost, navzdory vší absurditě a krutosti, které mnohdy zažíváme.

²² Tamtéž, s. 138.

²³ Tamtéž, s. 55.

²⁴ Tamtéž, s. 26.

2.5. Bůh stal se člověkem

„Náboženství, alespoň náboženství křesťanské, je vztah člověka k sobě samému, nebo správněji: ke své podstatě, ale vztah ke své podstatě jako k nějaké jiné bytosti. Božská bytost není nic jiného než lidská bytost anebo lépe: podstata člověka, očištěna, osvobozena, oddělena od hranic individuálního, tj. skutečného, tělesného člověka (...)“ Ludwig Feuerbach

Po dvacetiletém úsilí o demytologizaci a existencionální interpretaci křesťanské víry Funda otevřeně přechází z pozice teologické na pozici filosofickou. Odklon od zvěstování evangelia modernímu člověku zdůvodňuje tím, že šlo o teologický sebeklam a logickou nedůslednost. „Teologický projekt demytologizace... je nedůsledný a pro tuto svou nedůslednost nemůže sekulárního člověka skutečně podmanivě oslovit.“²⁵

Nedůslednost spatřuje především v oblasti transcendence, tj. ta část, která člověka přesahuje svoji výzvou “a přeci“. Onu výzvu nároku a milosti dříve vnímanou jako darovanou, jako něco, co není z člověka, ale přesah, který člověka vede k nadějným činům, životní zkušenosti, kde může se dít i Bůh, tu nyní popisuje jako konstrukt lidského vědomí. „V okamžiku, kdy jsem řekl, že tato víra jako zakoušená transcendence je aktem našeho sebereflektivního vědomí, totiž že je to naše já, které konstituuje tuto transcendenci, přešel jsem vědomě z pozice teologické na pozici filosofickou, opustil jsem koncept existencionální interpretace křesťanské víry a stal se ateistou.“²⁶

Svůj rozchod s teologií a počátek druhého myšlenkového období na poli filosofického ateismu začíná cca od poloviny osmdesátých let. Tuto změnu zaznamenal v knize *Když se rákos chvěje nad hladinou*. V tomto období se orientuje na přírodu jako ontickou zcela nezpochybnitelnou skutečnost a nejlepším řešením pro naše problémy vidí kritickou racionalitu. Ohniska víra a racionalita jsou však nadále jeho témata, byť, jak on sám říká, již nejde o polaritu víry a racionality, ale polaritu humanistické existencialisty (ateistické) a racionality.

Funda se v této nové pozici ptá, jaký má význam do Boha promítat ty nehlubší dimenze lidství, když Bůh je iluzorní? Láska má lidskou podobu a děje se vždy ve vztahu. V tomto směru odkazuje kdílku Feurbacha *Podstata křesťanství*, kterému podstata křesťanství též tkví v lásce, ale lásce, která nepotřebuje transcendenci shůry, ale lásce kterou si lidé dávají mezi sebou sami. I pro Feurbacha je Bůh šifrou, něčím, co si člověk stvořil jako projekci svého lepšího já. Člověk nikoli Bůh je zde podstatou. Funda říká, že humanismus náboženství nepotřebuje, ovšem současně podotýká, že humanitní ateismus nevznikl v kultuře žádného jiného náboženství, jen v kultuře židovsko-křesťanské a je třeba tuto tradici respektovat.

Funda dále upozorňuje na hlavní křesťanské kérygma (posléze dogma) identitu Boha a člověka, což popisuje jako mysterium Trojice – pravý člověk, pravý Bůh, jedné podstaty s Otcem, což je pro moderního člověka absolutně nepochopitelná formule.

²⁵ FUNDA, Otakar. *Když se rákos chvěje nad hladinou*, s. 46.

²⁶ Tamtéž, s. 46.

Nicméně mimo metafyzický rámec je přesvědčen, že právě tato křesťanská formule, kdy Bůh děje se v člověku, vede k sebedestrukci náboženství, sebedekonstrukci Boha, protože vyznání, že Bůh v Kristu sám sebe zmařil a stal se člověkem, může a dle něj vede k ateistickému humanismu.

Křesťanství polidštilo Boha a sneslo jej na zem mezi lidi. „Bůh Ježíšova narození je veskrze jiný než Bůh v jiných náboženstvích. Není to neosobní neprostupující princip veškerenstva, ani to není nemilosrdný, přísný monarcha – ale je to Bůh, který se zbavil svého božství a stal se člověkem.“²⁷ Bůh, který děje se ve spolulidství, tedy děje se jako láska v člověku, v lidských vztazích, může být vnímán a přijat jako přesah lidských možností, ale zrovna tak celá tato dimenze může být vnímána jako lidská mohutnost a výšiny člověka. Spolulidství je zde klíčem k odlišným východiskům, je to rozcestí, kde se otevírají odlišné možnosti víry. Fundův koncept dytmologizace a existenciální interpretace stojí přesně na tomto rozcestí a domnívám se, že právě toto rozcestí mu umožnilo navázat na svoji práci na poli filosofie, aniž by musel odvrátit tvář od hodnot, za kterými léta stál, které svým dílem chránil, a které stále hluboce ctí.

Funda se na tomto rozcestí po dvaceti letech rozhodl vykročit směrem k víře v pokorný ateismus. Ptá se, jak může být Bůh Bohem, když se současně stal člověkem, jak může být na nebi, když je na zemi člověkem? Funda přidává novou tezi, že Ježíšův výkřik na kříži „Bože můj, proč jsi mě opustil“ je vlastně jakýmsi zvoláním na hranici ateismu, protože Bůh nejedná, nespouští spásu, příchod božího království. A přeci v této beznaději zůstává naděje, která se nese s tímto výkřikem – Bože, kde jsi – je sice vztahem k Bohu a promluvou právě k němu v té největší úzkosti, ovšem na poli filosofie je tento výkřik již výrazem volání po naději v hlubině absurdity, je voláním ateisty po naději, voláním ateisty, který zjistil, že nadpřirozený a všemocný Bůh není, protože jinak by jednal. „Ateismus je z Ježíšova podnětu domyšlené křesťanství! Ateismus, vyostřeně řečeno, začíná Ježíšem na kříži.“²⁸

Již výlučně jako filosof, religionista mluví o křesťanství a náboženství, když říká, že křesťanská dogmatika, která toho o Bohu ví víc, než on sám o sobě, je obrovský nesmysl, protože se snaží najít rovnováhu mezi nerovnováhou. Podobnou myšlenku kdysi vyslovuje Bonhoeffer, když vytýká Tillichovi, že jeho teologická koncepce rozumí světu lépe, nežli svět rozumí sám sobě. Svět nemůžeme vykládat nábožensky na jakékoliv individuální metafyzické nebo pietistické bázi.²⁹ Svět je nenáboženský, a tak jej musíme i interpretovat – to ovšem vůbec neznamena, že musí být bez víry.

Funda si je plně vědom, že z biblických textů vyčítá jen napovězené, skryté impulsy a vše domýšlí nikoli na základě korektní exegeze, ale upozorňuje, že nová směřování nedávají do pohybu vždy zcela korektní interpretace textů, ale právě ty, které se odváží

²⁷ Tamtéž, s. 19.

²⁸ Tamtéž, s. 22.

²⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Letter and Pappers from Prison*, s. 327.

aktualizovat určitý skrytý náboj. Ostatně i Ježíš aktualizovat víru, když nevykládal Mojžíšův zákon korektně.

2.6. Kniha *Ježíš a mýtus o Kristu*

2.6.1. Ježíš

V knize *Ježíš a mýtus o Kristu* Funda shrnuje své čtyřicetileté studium prvokřesťanských, především novozákonních textů. Text představuje obraz vznikání křesťanské víry a celý proces Fundova bádání se všemi odlišnostmi, jak se v průběhu času s novými vhledy do tématu přiklání od jednoho řešení k druhému. Charakter pramenů a dostupnost informací však jednoznačná řešení neumožňují.

Knihu píše již z pozice ateistického humanismu a vznik křesťanské víry vykládá psychologicky jako výtvar lidské psychiky. Píše jako religionista a přistupuje k náboženským útvarům jako k lidským jevům lidských dějin a kultury. Upozorňuje, že obsah knihy je spíše vhodný pro ty, kteří nesdílejí křesťanskou věrouku, či kteří o křesťanství příliš nevědí a nemají utvořen žádný určitější názor. Funda se snaží zachytit, o co Ježíši v tehdejší době šlo, prezentuje na základě analýzy nejen biblických textů, ale i jiných dochovaných literárních památek rysy Ježíšova vystoupení, jeho učení i činů, a s tím spojené postupné vznikání křesťanské víry. Funda odděluje Ježíše od Krista. Kristus je výsledkem mýtu, víry, vycházející nepřímo z příběhu Ježíše z Nazareta židovského náboženského reformátora a apokalyptického vizionáře. Krista, vzkříšeného, Pána a spasitele z Ježíše z Nazareta vytvořila víra. „Tím, jak tento mýtus sám doznával v evropských dějinách různé reinterpretace, ovlivňoval duchovní a kulturní klima Evropy, a naopak sociální, společenské, politické i duchovní posuny v evropských dějinách podmiňovaly a iniciovaly nové možné reinterpretace mýtu o Kristu.“³⁰

Setkání s Ježíšem je, jak říká Funda, nesmírně významné, jde o postavu minulosti, která spoluvytvářela proces, kontinuitu, do níž jsme jednou sami vkročili. Toto setkání může pro nás být zasvěceným vhledem do jeho tehdejšího způsobu myšlení. Studium postav minulosti nás obohacuje a vede k tomu, abychom problémům své doby přistupovali obezřetněji a nepropadali svým představám o správnosti vlastních řešení. Minulost nám neposkytne konkrétní řešení a nemůže převzít odpovědnost za naše rozhodování, ale může nás dle Fundy uchránit před povrchností. „A vede nás k pokornému poznání, že většinou neexistují jednoznačně správná řešení, ale že určitou vážnost si ve své době získala řešení kvalifikovaná či protřepná. A také nás vede k pochopení, že přes naprostou odlišnost a nesouměřitelnost otázek a zápasů tehdy a nyní existují přes jakési typizované období, ano, až jakési archetypické vzorce lidských postojů a způsobů jednání. V tom jsou dějiny učitelkou života.“³¹

³⁰ FUNDA, Otakar. *Ježíš a Mýtus o Kristu*, s. 12.

³¹ Tamtéž, s. 15.

Dle Fundy je každý nový badatel v oblasti vzniku křesťanské víry odkázán ke kompilaci z děl předchozích autorů, či se pokoušet o vytvoření nového obrazu na základě své, v detailu odlišné interpretace dříve již interpretovaných pramenů. Přesto se domnívá, že objevil malou mezeru v bádání o vzniku křesťanské víry, a tak se pokouší o novou rekonstrukci a interpretaci vzniku této víry. Říká, že Ježíš křesťanskou víru ani křesťanskou církev nezaložil, k tomu současně dodává a upozorňuje na složitost historicko-kritické práce. Hlavním úkolem vědce je, co nejvíce se přiblížit tomu, jak to skutečně tehdy bylo. Literární prameny jsou velmi útržkovité a natolik překryté různými tendencemi, že každou novou interpretaci nikdy nelze považovat za jistotu. „Věda je v tom vědou, že svým hypotézám a teoriím nevěří, že předpokládá možnost jejich vyvrácení, či překonání, že sama otevírá prostor k jejich falzifikaci.“³² A pak nelze smlčet předporozumění, se kterým každý z nás k předloženému tématu přistupuje.

Funda si je plně vědom, že člověk je tvor náboženský, vždy měl potřebu se k něčemu vztahovat, hledat hlubší významy, aby ztlumil své úzkosti a přiblížil se k naději. Člověk se vztahuje k druhým lidem, ke své práci, svým nadějím a tužbám, svému příběhu, k Bohu. „Vztahy člověk vykupuje své vyskytování se na světě do autenticity lidského bytí.“³³ To, k čemu se člověk vztahuje, to má také v úctě, je vůči tomu pokorný. Člověk pociťuje jakousi bázeň, nikoli strach, ale pokoru před skutečností. To je základem člověkovy nábožnosti – úcta, bázeň a pokora. „Od náboženské úcty před skutečností vesmíru, přírody, přes úctu k tajemství života, přes různé podoby a prožitky hlubokého respektu a obdivu k lidské práci, od zoraného lánu až k výtvorům lidského ducha, až k náboženské úctě prokazované určitým hodnotám či veličinám, o kterých někdy člověk říká, že jej přesahují. To, co člověk vnímá jako jej přesahující, označuje slovem božské.“³⁴ Člověk si je bytostně vědom své ohraničenosti a konečnosti, toto vědomí v něm probouzí touhu po přesahu. Ohraničenost pobývání na světě je samozřejmě neustále ohrožována, proto úzkost patří k základním existenciálním dimenzím lidského života. Vztahy člověka vedou k naději, umožňují mu žít v nadějnosti. Funda touto analýzou poukazuje na možnou významovou šíři pojmu náboženství.

Téma Ježíše z Nazareta a mýtus o Kristu je pro Fundu nejen téma náboženské, ale také filosofické. Téma bůh podrobuje filosofické reflexi, aby nastínil, jak mu rozumí křesťanská tradice, která vyznala Ježíše božím synem a v pozdějším dogmatotvorném procesu posléze vtěleným Bohem. Hypotetický nástin základních rysů Ježíšova vystoupení a učení Funda začíná otázkou, co si o sobě Ježíš myslel, a za koho se považoval? Židovské náboženství Ježíšovy doby očekávalo příchod mesiáše, vysvoboditele, tato naděje sahá do nejstarších vrstev izraelského náboženství, do příběhu exodu, vyvedení z Egypta. „Mojžíš je jakýmsi prototypem mesiáše. Sám z vody vytažený, sám zachráněný, stává se z vody vytahujícím z otroctví a beznaděje

³² Tamtéž, s. 295.

³³ Tamtéž, s. 297.

³⁴ Tamtéž, s. 298.

zachraňujícím zachráncem.“³⁵ Mojžíš vede svůj lid z Egypta z otroctví k zemi své zaslíbené. Rétorická figura mesiáš-zachránce byla v izraelských dějinách mnohokrát aktualizována, nejvíce v dobách nesvobody, úzkosti a ohrožení, mnohdy šlo o politický náboj nadějnosti. Mesiáš byl ovšem chápán jako člověk Bohem pověřený a vedle této politické naděje mesiáše žily v Izraeli i jiné varianty mesiášské naděje. Jedna z nich se vztahovala k trpícímu božímu služebníkovu a jde již o hluboce náboženskou nadějnost, která vychází z přesvědčení, že existence božího lidu nejde po cestách síly, politického triumfu, nýbrž skrze ponížení a utrpení. V době Ježíšově existoval v židovstvu vedle především politické mesiášské naděje ještě zcela jiný, náboženský proud. Byl to proud židovské apokalyptiky, tedy očekávání brzkého skonání věků a příchodu nového věku boží spravedlnosti, božího království.

Boží království mělo být způsobeno Bohem, respektive jím poslaný Syn člověka, který sestoupí z nebe a nový věk božího panování nastolí. Syn člověka je tedy nebeská postava a byla v té době protilehlá představě Mesiáše. Mesiáš byl titul pro člověka Bohem zmocněného k zvláštnímu úkolu (ochraně/záchraně), Syn člověka označoval nadlidskou, nebeskou bytost. „Židé, kteří v Ježíšově době spojovali svou naději s postavou mesiáše, a Židé, kteří v Ježíšově době spojovali svou naději s postavou Syna člověka, měli naprosto odlišnou představu a odlišný byl i obsah jejich očekávání.“³⁶ Obě tyto postavy naděje spojuje jejich očekávaný příchod. Mesiáš byl očekáván, jako ten, který přijde či přichází a Syn člověka byl očekáván jako ten, který přijde z nebe. Ježíš patřil do proudu židovské apokalyptiky, která počítala s brzkým skonáním věků a s příchodem Syna člověka, který nastolí boží království na zemi. „Základním rysem Ježíšova vystoupení je jeho zvěst že království se přiblížilo, ano, že již přichází.“³⁷ Byť nepatří k proudu s politickou nadějností, aktualizuje i zvěst božího království. Jeho zvěst je spojena s výzvou životní orientace. Vztah k Bohu zde nespočívá v dodržování jednotlivých ustanovení a předpisů židovského náboženského zákona (židovského a morálního kodexu), nýbrž v celkové proměně životní orientace. Klíčem je spravedlnost, láska a milosrdenství. Vztah k Bohu se měří na vztahu k bližnímu, který potřebuje pomoc, který je ponížený a vyloučený ze společenství. Funda dodává, že tyto rysy nejsou originálně Ježíšovy, mezi farizeji existovala v této době škola rabína Hilela, která upřednostňovala milosrdenství před striktním dodržováním litery zákona. Ježíš na tuto tradici navazuje a umocňuje ji, když stoluje s nevěstkami, podvodnými výběřčími daní, čímž vzbuzuje nelibost nábožensky horlivých farizeů. „Ježíš vyhláší hříšníkům boží odpuštění jako moc nového života. V této moci jim říká náročné a závazné: „Jdi a více nehřeš“. Toto vše, jako i činy pomoci, uzdravování, činí jako znamení, že království boží je již v příchodu, že již nastává.“³⁸

Ježíš se domníval, že horlivé dodržování předpisů boží království nezajistí. To podstatné pro něho bylo naopak nezakládat si na své dobrotě, na svých zásluhách,

³⁵ Tamtéž, s. 99.

³⁶ Tamtéž, s. 101.

³⁷ Tamtéž, s. 107.

³⁸ Tamtéž, s. 108.

nepovyšovat se nad druhé, kteří jsou na tom morálně hůř, neodsuzovat, nechat se obdarovat božím odpuštěním a přicházejícím královstvím. Ježíš tedy sdílel představu příchodu Syna člověka, ale zdali se za Syna člověka i vnímal, není zcela evidentní. Synoptická evangelia vyznávají Ježíše synem božím, Ježíš ovšem o synu božím nemluví. „Lze se oprávněně ptát, proč evangelisté nenechávají Ježíše, aby o sobě mluvil jako o božím synu, když to koresponduje s jejich vyznáním. Odpověď je nasnadě. Protože měli před sebou dochovanou tradici Ježíšových výroků, ve které Ježíš nemluví o synu božím, ale o Synu člověka.“³⁹ Ježíšovy výroky v synoptických evangeliích jsou dvojího druhu, mluví o Synu člověka tak, že je patrné, že jednou mluví o sobě a jindy o osobě cizí. Funda na otázku, za koho se Ježíš považoval, odpovídá trojím způsobem.

1. Rezignací, protože prameny neumožňují jasnou odpověď.
2. Je jisté svému vystoupení rozuměl jako poslání, k němuž je Bohem povolán
3. Ohlašoval příchod Syna člověka, eventuálně se s touto postavou v průběhu vystoupení sám identifikoval a spojil ji se svým motivem utrpení.

Není možné s jistotou říci, jak Ježíš sám sobě rozuměl, ale s určitostí lze říci, že celé jeho vystoupení je nemyslitelné bez vědomí, že je nositelem boží věci, že je Bohem zmocněn. Je to patrné ze suverenity, s kterou jedná jako Bůh, ať už jde o způsob, jakým nakládá s ustanoveními zákona, tedy s Písmem, či jak odpouští viny hříšníkům. Ale také jak obrací propojení spásy a pokání.

Pro zbožné platí, že nejprve musí rozpoznat hloubku svého hříchu, učinit pokání, vyznat se z nich, a pak můžou slyšet, že je Bůh přijímá, že jim odpouští. Ježíš toto obrací, nejprve vyhláší spásu, boží odpuštění hříšníkům, kteří pokání ani nezačali dělat, a právě tímto vyhlášením, že se odpuštění, všeobjímající láska týká i jich, že i jim Bůh odpouští, způsobuje zázrak, tu bytostnou proměnu člověka. „Ježíš je přesvědčen, že příčinou lidské bídy není momentálně špatná politická situace, Ježíš nevede konflikt s římskou okupací Palestiny, nýbrž radikální zlo, které má člověka v moci, které je v člověku. Z tohoto radikálního zla nemohou člověka vysvobodit žádné příkazy či tresty, ty mohou zlo eventuálně na chvíli omezit, ale skutečně zvítězit nad radikálním zlem, může jen radikální láska, která obětuje všechny podmínky, všechny nároky na zadostiučinění a vydává se až do krajnosti pro druhé, miluje a odpouští bezvýhradně.“⁴⁰ To je dle Fundy to neslýchaně nové, to radikálně převratné na kázání a činech Ježíše z Nazareta. Zvěst, že Bůh je jiný, než všechny lidské představy o Bohu, že se děje v lásce, která odpouští a vede k proměně lidského života. Radikálním zlem je pro Ježíše egoismus a sebestřednost.

2.6.2. Ježíšova smrt

Ježíš byl synedriem shledán hodným smrti jako náboženský provinilec nejvyššího stupně. Podle podání evangelistů, aby zástupci synedria získali Piláta (římský právník) k tomu, aby vykonal rozsudek, k němuž Ježíše odsoudili, prezentují mu jeho kauzu jako

³⁹ Tamtéž, s. 109.

⁴⁰ Tamtéž, s. 124.

politickou záležitostí. Lukáš mluví o tom, že rozvrací národ, brání odvádět císaři daně. Nicméně, Funda dodává, čteme-li pozorně synoptická evangelia, dojdeme k názoru, že Ježíš je předán Pilátovi, protože je shledán hoden smrti pro náboženský přečin, pro urážku Boha, pro přisvojení si Boha.

Pilát dle evangelistů se zdráhá Ježíše popravít, rozpoznává, že se v případě Ježíše jedná o židovskou náboženskou kauzu. „Se sobě vlastní arogancí má nechuť k náboženství národa, kterému z pověření císaře musí vládnout.“⁴¹ Zástupci synedria ve snaze jej přinutit k popravě, líčí Ježíše jako samozvaného krále. Termínem král mu přisuzují provokaci vůči Římu. Evangelista Lukáš a Jan líčí Piláta jako nevinného v souvislosti s Ježíšovým ukřižováním. Dle Fundy se zdá být z dochovaných textů patrné, že skutečným důvodem Ježíšovy popravky byl požadavek židovského synedria ukřižovat Ježíše jako náboženského rouhače, nikoli Pilátovo odsouzení z politických důvodů.

Evangelisté datují Ježíšovu popravu na svátky pascha, které jsou největším židovským svátkem. Židé si připomínali událost spásy, že je Hospodin vyvedl z Egypta. O tomto dnu byl zabíjen beránek na památku, krví byly natřeny dveře izraelských domů, aby je pomínul anděl smrti při poslední egyptské ráně. Ježíšův kříž je tedy datován na největší izraelský svátek spásy. Funda se ptá, kde končí historie, kde začíná teologie? Ježíš mohl být přesvědčen, že pro příchod božího království je třeba ještě něco udělat, vzít na sebe utrpení za ty, kteří by měli trpět, než nastane boží království. Pak je i pravděpodobné, že skutečně šel do Jeruzaléma na svátky pascha s myšlenkou vlastního utrpení a je i pravděpodobné, že si tyto svátky vybral záměrně. Mohl svátky spásy spojovat se svojí vizí, že jako kdysi vyšel Izrael z otroctví v Egyptě do zaslíbené země, vyjde nyní z otroctví hříchu do božího království. Beránka slavil s těmi, kteří ho následovali v předvečer svátku onoho roku ve čtvrtek 14. nisanu. Podle synoptických evangelií byl Ježíš zatčen v Getsemanské zahradě po skončení hodů beránka, tedy 14. nisanu pozdě večer. Výslech před veleknězem by se pak musel konat v noci největšího svátku ze 14. na 15. a poprava 15. nisanu. Funda zdůrazňuje, že to je dle všech židovských rituálních a právních norem více než nemožné. „I když vezmeme v úvahu, že se možná zprvu nesešlo hned celé synedrium, že se výslech konal nejprve v domě velekněze Kaifaše za přítomnosti několika kněží a představených synedria, je téměř nepředstavitelné, aby nejvyšší představitelé židovstva porušili klid nejvyššího svátku, znesvětili svátek právním jednáním. (...) Navíc by rozhodnutí učiněné na největší svátek (...) bylo protizákonné, tedy neplatné.“⁴²

Problematičnost líčení synoptických evangelistů se snaží překlenout evangelista Jan, celý příběh posouvá dopředu. Podle něho Ježíš umírá ve chvíli, kdy v domácnostech zabíjejí beránka, tedy Ježíš je sňat z kříže a provizorně pohřben v propůjčeném hrobě ještě než začal večer 14. nisanu. Funda upozorňuje, že Jan může nechávat Ježíše umřít ve chvíli, kdy je před svátky zabíjen beránek jako teologickou výpověď, vyznání Ježíše

⁴¹ Tamtéž, s. 144.

⁴² Tamtéž, s. 237.

jako obětovaného božího beránka. Protože při pozorné četbě Matoušova i Lukášova evangelia nám neunikne, že Ježíšův proces neprobíhal v jednom zasedání. Nejnovější bádání se pokusilo rozpory v datování Ježíšova výslechu a popravy překlenou hypotézou, že Ježíš měl blíže k esénům, proto slavil paschální hod podle esénského solárního kalendáře, nikoli lunárního. „I když pokusy o historickou rekonstrukci přitahují historiky, domnívám se, že všechna řešení jsou vystavena oprávněné připomínce, že jde o značně nejisté konstrukty.“⁴³

2.6.3. Kříž

Čím pozdější evangelium, tím více retušování kolem Ježíšova umírání. V Markově a Matoušově evangeliu Ježíš na kříži umírá se zvoláním: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil.“ Pozdější Lukáš píše: „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí,“ a Janův Ježíš zvolal na kříži: „Žízním proto, aby se naplnilo Písmo,“ a „Dokonáno jest (dílo spásy).“

Nejvíce reality je ve výkřiku, jak jej zaznamenali Marek a Matouš. Výkřik plný bolesti, bytostné úzkosti a pochybnosti. „V Hebrejské bibli zejména v textech proroků a v žalmech se setkáme s pochybností spravedlivého, který volá: Kde jsi Bože, proč prodléváš. Jak dlouho máme ještě čekat? Jak to, že spravedlivý trpí a bezbožníku dobře se daří? Tato bolestná zvolání úzkostné pochybnosti nejsou projevem ateismu. (...) nýbrž projevem pochybnosti víry, která svou nezodpovězenost nenechává zřítit do prázdnoty, ale do Boha.“⁴⁴ Ježíš byl ovšem popraven jako ten nejhorší provinilec, zatracený, Bohem opuštěný. A nic se nestalo. Žádné boží království nepřišlo. Co tedy následovalo? Evangelisté mluví o Josefovi z Arimatie, který požádal Piláta o Ježíšovo tělo, které pohřbil týž den ve skále. Jan navrhl této tradici zachycuje další, říká, že Ježíše pohřbili římsí vojáci na žádost Židů, tj. synedria, tedy nelze vyloučit, že byl spolu s lotry pohřben ve společném anonymním hrobě. Též je možné, byť nejsou k tomu žádné doklady, že příbuzní, či přátelé požádali o tělo popraveného, Římané jim mohli vyhovět a mrtvý Ježíš nebyl pohřben ve společném hrobě ukřižovaných. Máme před sebou příliš odlišné zprávy, než aby bylo možné sjednotit příběh.

2.6.4. Prázdny hrob

V porovnání s vyprávěním o posledních dnech Ježíše, obraz o prázdny hrobu a svědectví o zjevení vzkríšeného se neshodují. Funda se domnívá, že tradice o prázdny hrobu a tradice o zjevení vzkríšeného byly od počátku rozmanité, protože svědectví vznikala na různých místech, v různém čase a odlišných kruzích. Evangelisté jsou zajedno, že hrob našly prázdny nejprve ženy, že ženám řekl posel: „byl vzkríšen“. To vnímá Funda jako závažnou informaci, protože v židovském právu svědectví ženy

⁴³ Tamtéž, s. 139.

⁴⁴ Tamtéž, s. 147.

nebylo platné, pokud se za ně nezaručil muž, proto poslední z evangelistů Jan činí prvními skutečnými svědky vzkříšení učedníky. „Ne náhodou se dodnes říká, že křesťanství je náboženství žen – na rozdíl například od buddhismu nebo islámu.“⁴⁵

Je tedy nutné mít na zřeteli, že hrob, do něhož byl mrtvý Ježíš položen, byl ženami nalezen prázdný, což může být vysvětlováno různě a nevíme kde končí historie, kde začíná teologie?

Ježíšovo vystoupení zřejmě následovali ti, kteří byli natolik na okraji společnosti, že pro ně vize nového věku boží spravedlností byla natolik přitažlivá, že vše zanechali a putovali s Ježíšem. K hnutí patřili především lidé společensky a morálně deklasovaní, nemocní, hříšníci, výběrci daní... Kdo byli učedníci, ptá se Funda? Rozlišoval Ježíš v rámci své komunity učedníky a přívržence? Prameny také hovoří o ženách v Ježíšově doprovodu, z pramenů lze vyčíst, že některé ženy byly příbuzné (matky, manželky), speciální místo má Marie Magdaléna, která je zmiňována ve zprávách o prázdném hrobu a o zjevení vzkříšeného. Zřejmě patřila k předním postavám v Ježíšově hnutí, je možné, že měla k Ježíši blízko i jako žena. V každém případě Marie hraje klíčovou roli ve zrodu křesťanství, coby osoba, která stála u Ježíšova hrobu, a které se údajně jako první vzkříšený Ježíš zjevil.

Ti, co šli s Ježíšem, byli ukřižováním zcela rozčarování, zhroutily se jim naděje, které do Ježíše vkládali. Funda dodává, a přec tato hluboká krize neznamenala jeho úplný zánik. V okruhu těch nejbližších, kteří k Ježíši patřili, vzplanula po jeho ukřižování nová naděje vztažená k jeho osobě. „Vzniklo mezi nimi vizionářsky velmi zjitřené očekávání, že kříž není konec Ježíšovy vize božího království.“⁴⁶ Časový rozestup mezi Ježíšovým ukřižováním a vytrysknutím nejpůvodnějších podob nové naděje, nemůže být velký. Z evangelií víme, že ti, kteří mu byli nejbližší, jej po zatčení opustili, s výjimkou několika žen, které přihlížely ukřižování a možná byly i přítomny u pohřbu.

Tito učedníci, přívrženci prožili dle Fundy jistě velký otřes svých nadějí. Když bylo zřejmé, že nedošlo k žádnému zásahu z nebe, nenastal žádný příchod božího království, opouští Jeruzalém a vrací se do Galileji. Ze synoptických evangelií lze tušit, že ti kteří během jeho vystoupení a na cestě z Galileje do Jeruzaléma následovali, jej chápali poněkud jinak, než jak Ježíš rozuměl sám sobě, svému poslání, i ti nejbližší jej chápali spíše ve smyslu politické mesiášské figury nebo ve smyslu apokalyptiky vítězného Syna člověka. Kříž byl pro ně zklamáním, byl to otřes, který mohl vést k zániku celého hnutí.

To se nestalo, naopak vytryskly v nich nové naděje, že kříž nemůže být konec, že ten, který byl ukřižován, bude tím Synem člověka, jehož příchod Ježíš za svého života ohlašoval. „Sami sebe přesvědčili – a to nikoli nějakým racionálním uvažováním, nýbrž obrovsky emotivním vzepětím své naděje, rozpjaté mezi beznadějí kříže a jakýmsi „a přeci, že Bůh se k Ježíši přiznal.“⁴⁷ Funda se ovšem domnívá, že zprvu nevyznávali, že

⁴⁵ Tamtéž, s. 161.

⁴⁶ Tamtéž, s. 244.

⁴⁷ Tamtéž, s. 246.

byl vzkříšen, nýbrž byli přesvědčeni, že jej Bůh vyvýšil a stále očekávali jeho brzký příchod, či návrat na zem. Očekávání, že kříž nebyl konec, že Bohem vyvýšený Ježíš jako Syn člověka přijde a království, které ohlašoval, nastolí, nemuselo znamenat vzkříšení. Stačila výpověď „byl vyvýšen“. Tato vysoká míra emocionality, píše Funda, propůjčuje náboženskému prožitku „setkání“ s posvátnem a zdání objektivní reality. A je třeba počítat s faktorem davové psychózy, která již za Ježíšova života hrála významnou roli. To, co vykřikl jeden, nadchlo dalšího.

Fundova hypotéza stojí na zvolání „maranta“ - náš Pane, přijď. Na zklamání i očekávání reagovali někteří z kruhu Ježíšových přívrženců určitým extatickým zvoláním, podmíněným možná extatickým prožitkem, o jehož realitě a objektivitě nepochybovali. Poté mohlo dojít k tomu, že ti, kteří po Ježíšově ukřižování opustili Jeruzálem, se tam po nějaké době z Galileji vrátili, protože byli přesvědčeni, že vyvýšený Ježíš sestoupí právě tam, ve svatém božím městě a boží království začne. Tak překonali svoji první krizi a znovu se shromáždili kolem svého očekávání.

Funda vysvětluje, že Nový zákon má k tomuto zvolání zvláštní úctu, poslední písmeno odkazuje k prvnímu písmenu, jako právě ve zvolání „ata“. Přijď, ty, kterýs byl ukřižován. Ježíšovy nadšenci čekali, že Ježíš bude Bohem vyvýšen bezprostředně po ukřižování, dnes, zítra, pozítří. Pak se toto očekávání muselo zklidnit, protože nic nepřicházelo. Ježíšův příchod byl očekáván vždy při svítání toho dne po sobotě, když k němu nedošlo, suplovalo jej slavení eucharistie na jeho památku. „Ježíš, kterého jeho přívrženci chápali jako člověka zmocněného Bohem k určitému poslání a tedy v tomto smyslu jako člověka příšlého od Boha, byl postupem času vnímám jako od Boha poslaný, od Boha příšlý, který, ač byl ukřižován, záhy přijde a království, které hlásal nastolí.“⁴⁸ A tato kategorie příšlého a přicházejícího mohla unést mnohé transformace v rámci různých náboženských řádů řeči. Navíc je zde silná konotace se starou hebrejskou tradicí náboženství. Hebrejský Bůh Jahve je tím, který se stává, přichází.

Výrok maranta se objevuje v Novém zákoně poprvé v Pavlově prvním listu do Korintu. Pavel jej užívá ve spojení s kletbou – „Kdo nemiluje Pána, ať je proklet! Maranta!“. Pavel tento starý výrok používá jako heslo, temné zaklínadlo, ale nepřekládá jej z aramejštiny, možná proto, aby podpořil tajemnost, magičnost. Je to zvolání, ze kterého jde bázeň. Maranta! Pavel tento výrok nepoužívá často, zmiňuje ho v ten moment, kdy je nejvíc rozhořčen, když píše těm, s kterými se hádá o pravost evangelia a svého apoštolství. Pavel proklíná ty, kteří nemilují Pána. Ať jsou prokleti. Maranta – Pane, přijď.

Dalším textem, kde je zvolání Maranta použito, je též výhrůžkou. Jde o spis Didaché – mimonovozákonní ranněkřesťanský spis učení dvanácti apoštolů, datován zřejmě do poslední čtvrtiny 1. století. Jde o paměť bohoslužby. I zde je výraz použit jako kázeňská výzva k činění pokání. „Volání příchodu ukřižovaného Ježíše, je tak temné až

⁴⁸ Tamtéž, s. 248.

hrůzostrašné, že před ním všichni, zejména hříšníci, musejí padnout k zemi a činit pokání.“⁴⁹

Třetím místem, kde se výrok vyskytuje, je konec poslední novozákonní knihy Zjevení Janovo, kde Kristus říká své církvi: „Ano, přijdu brzo.“ Obec odpovídá: Amen! Přijď Ježíši. Tím se uzavírá celý Nový zákon. Konec Nového zákona končí a souběžně se to spojuje s příslibem nového začátku – Pane, přijď. Samotný pojem „ata“ (přijď) v sobě údajně nese konotaci na příchod toho, který je počátkem i koncem, a v tomto smyslu, píše Funda, se zřejmě zvolání stalo klíčovým eucharistikým zvoláním v raněkřesťanské bohoslužbě. Byl volán ukřižovaný Ježíš, Bohem vyvýšený, aby přišel, ale on nepřicházel, tak si jej první křesťané zpřítomňovali v lámání chleba, později pochopeno – v mysteriu jeho přítomnosti.

Pojem maranta je pro Fundu klíčový, táže se, v čem tkví jeho tajemnost, jeho síla. Vysvětluje nám jeho 3 možné interpretace: a) modlitební zvolání, aby Ježíš přišel, b) liturgické ujištění, že Pán přichází, c) vyznání víry, že již Pán přišel. Jeho hypotézou je, že nejprve bylo zvolání vysloveno jako modlitební zvolání, pak se teprve stalo ujištěním, či vyznavačskou formulí. „Domnívám se, že zvolání maranta bylo prvním zvoláním, kterým někdo z blízkých Ježíšových přívrženců, určitý, nedlouhý čas po Ježíšově ukřižování artikuloval svou bolest i naději, své očekávání tomu, který byl ukřižován.“⁵⁰ Kdo byl ten první, nebo ta první? Kdo po útěku z Jeruzaléma, se po Ježíšově ukřižování vrátil do Galileji, kde se setkal se znovu se shromažďujícím společenstvím Ježíšova hnutí a zde v euforii zvolal maranta? Na tuto otázku nelze jistě odpovědět, ale s velkou pravděpodobností lze usuzovat, že ten, či ta, který tak učinil zapálil jiskřičku křesťanské víry.

Vznik křesťanské víry je tedy dle Fundy velmi diferencovaný a pluralitní proces, což je evidentní ze sbírky novozákonních knih a dalších písemností 1.století, ale přes všechna tato napětí a konflikty přeci v určité jednotě. Vznik křesťanské víry rozděluje do 3 fází. Tu první (očekávání nastolení božího království vracejícím se Ježíšem) jsme již popsali. Ve druhé fázi je Ježíšův kříž vyznáván již jako oběť za lidské hříchy a mesiášská událost neleží v budoucnosti, ale už se stala v události kříže a vzkříšení. Tuto fázi Funda považuje za skutečný vznik křesťanství ve smyslu, že se již podobá víře dnešní, jak ji i dnes křesťané rozumějí. Třetí fázi Funda zasazuje do roku cca 100, což odpovídá 70 let po Ježíšově ukřižování, Kristus je od svého narození vtělenou boží událostí, nestává se to až na kříži a při vzkříšení, jde již o celý příběh Ježíše, který je za jedno s Bohem, svým Otcem. Je začátkem a koncem celého kosmu.

Ježíš je tedy předpokladem vzniku křesťanské víry, ale není její součástí, středem je Kristus. „V přísně religionistickém pohledu, který nevykládá vznik křesťanství zásahem shůry, povím, že křesťanství vzniklo ve chvíli, kdy Ježíšovi přívrženci určitým

⁴⁹ Tamtéž, s. 250.

⁵⁰ Tamtéž, s. 252.

způsobem vyznali, že Ježíš, který skončil křížem, neskončil zmarem, ale že v něm je začátek a budoucnost, moc nového života, života v pravdě, mocnější než smrt, takže jej ani smrt nemohla udržet v kamenných stěnách hrobu (...)“⁵¹ Funda se domnívá, že spor o Kristovo vzkříšení by se měl odehrávat především kolem otázky, které pojetí lidské existence je více pravdivé. Křesťanská víra vznikla, prameny, které to zachycují, jsou samy psány rodící se vírou, je možné je číst jako doklad o božím děním, a zrovna tak je můžeme číst jako doklad o lidské vizionářské fantazii. Ovšem, ti kteří víru spustili nebo ji uvedli do pohybu ani v nejmenším nepochybovali, že víru odstartoval vzkříšený Kristus. „Tomu bytostně a upřímně uvěřili, i když to mohl být – a já se domnívám, že byl – jejich velký sebeklam“⁵²

Funda ovšem s důrazem upozorňuje, abychom citlivě vnímali, jakou antropologii artikuluje křesťanská víra, jaké pochopení světa prezentuje. Ježíšovo vzkříšení, mýtus o Kristu zachycuje archetyp lásky, která žije a vydává se pro druhé, v tom je dle Fundy jedinečnost této víry a není v lidských dějinách nic většího než Ježíš.

2.7. Úcta k životu

„Tou nejvyšší hodnotou je život. Kde není život, tam není o čem mluvit.“ Funda Otakar

Je evidentní, že hledání harmonické polohy mezi racionalitou a existenciální iracionalitou je Fundův životní úděl. A přestože se domnívá, že bez transcendence lidský humanismus ztroskotává, a to i tam, kde mu jde skutečně o odpovědné lidství, protože často v příštích generacích zpovrchňuje a neustojí nápor lidské plytkosti, říká, ale co jiného zbývá člověku, který se rozhodl pro zkušeností a racionalitou opodstatněnou variantu života a světa bez Boha? „Zbývá nám pokorně nést své prohry a jim navzdory nevzdávat úsilí o nepatetická, provizorní a nikdy žádným konečným vítězstvím korunovaná, neukončená, pozitivní, racionální řešení reálných problémů světa, života a člověka.“⁵³ Tuto životní a myšlenkovou pozici nejen promýšlí, ale i žije na pozadí kritického racionalismu, procesuální ontologie a realistického křídla logického pozitivizmu.

Logický pozitivismus ho oslovil odmítnutím metafyziky, kterou vnímá jako umělou hru, kde nejde o skutečnost. Skutečnost pro něho byla vždy zásadní, vlastně i na půdě teologie, proto také ve svém konceptu demytologizace došel nejdál, co mohl, na samý pokraj všech možností tohoto projektu, na rozcestí, kdy je snad ještě vůbec možné existenci Boha si nějak představit. „Skutečné jsou jen jevy. Jevy, to je ta pravá skutečnost a není žádná jiná.“⁵⁴ Fundovi jde o princip, že nejde o něco, co je v člověku, v jeho vidění a interpretaci skutečnosti, ale o skutečnosti na něm nezávislé. Tedy, že objevit můžeme jen to, co už zde je. Metafyzika dle Fundy objevuje, co zde není. Tím

⁵¹ Tamtéž, s. 271.

⁵² Tamtéž, s. 359.

⁵³ FUNDA, Otakar. *Když se rákos nad hladinou chvěje*, s. 195.

⁵⁴ FUNDA, Otakar. *Znavená Evropa umírá*, s. 12.

ale kritizuje pouze metafyziku filosofické spekulace, metafyziku, která se táže po tom, co je za jevy přírody a odkrývá platnost určitých přírodních zákonitostí v určitých podmínkách, tu plně respektuje.

Jeho přirozené tíhnutí k přiměřenosti mu neumožňuje sdílet Carnapovo (Rudolf Carnap, 1891-1971) zúžení skutečnosti na pouze objektivní fakta exaktně verifikovatelná. Prožívání světa, vše, co naše psychika vytváří, například kulturu duchovní, k níž patří i naše prožívání světa, Carnap odsouvá do uměleckého světa, Funda avšak i tuto oblast stále vnímá jako legitimní téma filosofie. Naše prožitky jsou stejně skutečné, jako je příroda. „Je však třeba odlišovat různé řady řeči, v nichž tyto skutečnosti zachycujeme a sdělujeme.“⁵⁵ Tím odkazuje na odlišnost mezi tvrzením a poznáním. Dokud si neděláme nároky na uznání všeobecné platnosti našeho vyznání, které je spíše tvrzením, nežli prokazatelným objevem, není důvodu tuto oblast zcela a nepřirozeně odtrhávat od skutečnosti.

Objektivní pochopení světa nemůžeme hledat v sobě, všechna naše pojetí a pochopení světa jsou subjektivní, i když jsou podložena naším sociokulturním kontextem. To, co platí objektivně, musíme hledat mimo nás ve světě faktů a jevů, nezávisle na naší představě o tom, co je a není pravdou. Z toho pramení Fundova pokora vůči skutečnosti a na nás nezávislém světě. Nekonečné hledání „pravdy“ o světě, o člověku Fundu přirozeně vede k pokoře vůči skutečnosti. Ví, že člověku je dáno hledat smysl života, svoji identitu a své pravdy o světě, ovšem: „ (...) je jisté, že všechny podoby odpovědi na tu lidskou otázku, na otázku počátku a cíle světa, počátku a smyslu života, i lidského života, se dosud jeví jako nejisté.“⁵⁶ Provizornost našich pravd, tedy to, že mohou vždy platit jen dočasně, neznamená, že by nebyly významné, ale legitimnost našich pravd by neměla zastrít, že nad tím vším se klene sotva uchopitelný řád kosmu a dialektiky dějin. Svět nepotřebuje pro svoji platnost naše pravdy a smysly, kosmos má svůj řád, je hodnotou sám o sobě.

S Popperem (Karl Raimund Popper, 1902-1994) a Albertem (Hans Albert, 1921) Funda sdílí přesvědčení, že dějiny nesměřují k žádnému cíli.⁵⁷ Historicko-kritické studium vzniku křesťanské víry vede k poznání, že všechny výpovědi této víry jsou dějinné, dobově podmíněné a relativní. Bible je lidské dílo mnoha tradic, směrů a interpretací. Dějiny, říká Funda, jsou jen jedny, ty naše lidské plné počinů, nikoli božských zásahů. Dějiny lze vykládat jen z dějin, jako dějiny lidského jednání, myšlení a konání. A tou nejvyšší hodnotou je život. Kde není život, tam není o čem mluvit. „Hodnota života je nadkulturním, univerzálním, posledním argumentem všech etických diskusí. A tento život tvoří a podmiňuje příroda (vesmír i zemská příroda), jejíž reálná svébytnost

⁵⁵ Tamtéž, s. 14.

⁵⁶ Tamtéž, s. 20.

⁵⁷ Funda počátkem osmdesátých let, když opouští projekt nenáboženské interpretace, se odklání od existenciální a fenomenologicko-hermeneutické tradice a přechází k tradici neopositivismu Carnapa, kritickému racionalismu Poppera, Alberta, kritickému realismu a evoluční ontologie A. N. Whiteheada a N. Harmanna.

jestvuje mimo nás.“⁵⁸ Funda vnímá život jako hodnotu, která je sama sobě smyslem, pravdou a bytím. Nevratná hodnota života je univerzální, interkulturní etickou hodnotou splňující požadavek instance posledního argumentu, který nepotřebuje být dále z té či oné kulturní, etické či náboženské pozice argumentován. Přírodu nevnímá jako kulisu našeho domněle mravního, různými kulturními či náboženskými koncepty podmíněného jednání. Příroda je základní ontický řád, který si nepotřebuje vymýšlet žádné umělé konstrukty.

Jestliže touha po pravdě vede Fundu k pokoře vůči skutečnosti, pak pokora před skutečností jej vede k účtě života, přírody...hodnot, které nevytváříme svými představami. Spolu s N. Hartmannem Funda mluví o nutnosti život “uchopit“, jinak nám jeho bohatství unikne. „Vše, co potkáváme, můžeme minout, či dokonce odkopnout. Nebo to ve ztišené pokorné bázi před skutečností nemineme.“⁵⁹ Pokora před skutečností může být nosnou etickou bází, protože je sama sebou argumentem, je bází interkulturní argumentace a koexistence.

Skutečnost je neoddělitelná od svého procesu a evoluce. Hledání nehybného bytí se ukázalo jako největší omyl filosofie, říká Funda: „Nebezpečný v tom, že nadřazuje lidské neprokázané konstrukty samotné skutečnosti vesmíru, přírody, vede k antropologické hybrid, která si uzurpuje právo ve jménu metafyzických konstruktů rabovat přírodu, vést války, přivlastňovat si nepřivlastnitelné (přírodu, půdu, vodu, vzduch, řeku, moře, les...) a vyvážet svůj domněle jedině správný metafyzický konstrukt jako imperialistickou ideologickou supervizi do jiných kulturních kontextů, a to i způsobem násilí a válečné agrese.“⁶⁰ Usilování o svoji pravdu, je usilováním o vlastnictví. „Metafyzické konstrukty tendují k iluzi mít pravdu.“⁶¹ Tázání po nehybném Funda nahrazuje tázáním po skutečnosti, jejíž celistvost je komplexitou komplementarity komponent v korelacích, v kontinuitě a v kontextech. Skutečnost nemůže být a není poznávána na úrovni jednoho principu, je to vždy nějaký komplex kompatibilních principů, mnohovrstevnatých souvislostí. Co že je život, vesmír? Nevím, píše Funda, tuším však, že odpověď je dána živým životem, samým vesmírem jako ontickým procesem jako komplexitou komplementarity komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu, či kontextech. Funda vysvětluje, že záhady světa také nepokryjeme jednou otázkou, a ani je nevyřešíme jednou odpovědí. Bláhové je žíznit po jednom smyslu, jedné příčině a jednom cíli. Jen skutečnost je identitou pravdy, či správnosti. Správnost skutečnosti může být jen jedna a nemá nic společného s našimi interpretacemi a ideologiemi. A přestože se skutečnosti pravděpodobně nikdy nedobereme, říká Funda, nesmíme se vzdát její jednoznačnosti a vydat ji v pln relativismu.

⁵⁸ FUNDA, Otakar. *Racionalita versus transcendence*, s. 107.

⁵⁹ FUNDA, Otakar. *Když se rákos chvěje nad hladinou*, s. 203.

⁶⁰ Tamtéž, s. 55.

⁶¹ Tamtéž, s. 55.

Kritický racionalismus a ontologie reflektující procesuální skutečnost jsou Fundovou odpovědí na marnost etických výšin jako nástroje pro řešení problémů tohoto světa. A přestože: „Za celé dějiny se nepodařilo lidskému rodu vyslovit nic většího než ideu humanity, že člověk nalezne sám sebe, když překročí sám sebe ve vztahu k druhým,“⁶² bohužel problémy světa to neřeší. To je zřejmě i jeden z mnoha důvodů, proč se Funda obrací ke kritické racionalitě, která nás může chránit před iluzemi, že existuje jediné a to nejlepší řešení pro naše problémy, protože všichni co slibovali nebe, přinesli peklo.

Dle Fundy každá situace, kterou je třeba řešit, má svou konkrétní podobu a své konkrétní, racionální řešení. To platí i o situacích, kde volíme řešení třeba i nerozumné, nikoli ze slepé iracionality, ale proto, že jsme rozpoznali, že jiné rozumnější řešení není možné. „Kompromis je řešení adekvátní situaci, které nepropadá iluzi absolutně správného řešení, ani iluzi mesiášského, spásného vítězství. Spasitelství, mesiášství, patetické mučednictví je tragédie, protože se v něm většinou jedná o absenci racionality.

Funda pro sebe aktualizuje význam racionality, sjednocuje sféru racionálních poznatků i sféru existenciálních rozhodnutí, které původně rozlišoval, nyní na ně nahlíží jako na jednotu jednoho jednání. „O poznacích mluvíme v řádu řeči tvrzení, o určitém svém přesvědčení, citu, vztahu můžeme mluvit jen v řádu řeči vyznání. Jistě. To však nemůže znamenat odlišení a oddělování roviny racionálního poznatku a roviny existenciálního rozhodnutí v oblasti lidského jednání.“⁶³ Dělení lidského jednání na komponentu racionální a existenciální nyní vnímá jako nesprávné a dodává, že jde o jedno jednání, v němž dominantní musí být racionalita. Tento pohled mu umožňuje racionalitu vnímat jako vedoucí a výchozí pozici ve svém světě, do něhož humanita, která může vést i k iracionálnímu jednání sice patří, ale není v pozici, kde by mohla převzít nadvládu. Tedy lze dojít ke kompromisu, lze dojít k iracionálnímu jednání, ale pouze v rámci střízlivého promyšlení, že není lepšího jednání v konkrétní situaci. Existenciální rozhodnutí bez střízlivě věcné racionality a odbornosti označuje za planý patos. „Každá situace, kterou je třeba řešit, má svou konkrétní podobu a své konkrétní, racionální řešení. A to platí i o situacích, kde se rozhodneme zvolit řešení, které se nezdá být rozumné, my jsme však rozumně rozpoznali, že žádné jiné rozumnější řešení už nebylo možné, či že nám k němu byla uzavřena cesta.“⁶⁴

Funda ví, že vše je v procesu a relacích, ale odmítá cestu bezbřeze subjektivního relativismu a volí racionalitu, se kterou střízlivě přijme danou skutečnost, která má svoji kontinuitu a kontexty. Fundova racionalita není jen myšlenkovým postojem, ale i životní polohou, není eticky neutrální či indiferentní, je schopna dohlédnout do hloubky lidské existence, a pokud je to rozumné, je schopna iniciovat i jednání existenciálně iracionální. Není to cesta k ideálnímu stavu vyřešených problémů, to by byla cesta iluze. Není spasení, jen ustavičné a nesnadné řešení problémů. „Kritický racionalismus

⁶² FUNDA, Otakar. *Racionalita versus transcendence*, s. 123.

⁶³ FUNDA, Otakar. *Když se rákos nad hladinou chvěje*, s. 57.

⁶⁴ Tamtéž, s. 58.

to je racionalita vědomá si svých hranic. Je to racionalita kritická ke své racionalitě.“⁶⁵ Racionalita je pro Fundu jediným nástrojem, který je schopen pomoci při řešení našich problémů, jen racionalita je schopna rozpoznat, že žádná řešení nejsou ideální, konečná, ale vždy jde jen o provizorní řešení. Jsme odkázáni k neustálému rozhodování, jaké řešení zvolit, a hledat to jediné, nejlepší by byl sebeklam, vždy spíše volíme mezi lepším a horším. Skutečnost a život jsou pro Fundovu racionalitu měřítkem a posledním argumentem. „Nic není velké, co není pravdivé (...).“⁶⁶

Funda zastává pozitivismus, ale mluví o pozitivismu kvalitativním, který je skutečně pozitivní a neulpívá jen na povrchu popisné deskripce jevů, ale vidí až k jejich kvalitativním dimenzím. Kvalitativní pozitivismus má duši a vhléd adekvátní zkoumanému jevu, a to ve všech jeho dimenzích. Skutečný pozitivismus musí chápat i hluboké dimenze lidství, proto také Funda vždy zdůrazňuje, že jeho ateismus je pokorný. Neotevívá cestu bezbřehému relativismu, vnímání celku skutečnosti jej naopak vede k opatrnosti a odlišování řádů řeči. Naše sny, přátelství, láska, naděje...jsou skutečné, ale jsou to naše vyznání. „Pokud jsme přesvědčeni o jejich univerzální platnosti, pokusme se argumentovat jejich univerzální platnost. Uvidí se, zda a čím naše argumentace přesvědčí či nepřesvědčí ostatní. Mínění většiny však ani v nejmenším není zárukou správnosti či nesprávnosti předložené teze.“⁶⁷ Bylo naší vytvořenou představou, že třídní boj nastolí sociálně spravedlivou společnost, nebo že svobodná ruka trhu vyřeší všechny sociální problémy. A co nám zbývá? Dle Fundy nevzdat usilování o co největší míru objektivitu. A i když nemůžeme být absolutně objektivní, nesmíme toto úsilí vzdát. V ten moment, kdy to vzdáme, filozofe prohrává.

Fundova racionalita má blízko k obyčejné lidské rozumnosti, odlišuje racionalitu deduktivní, formální od racionality zahrnující různé roviny. Funda, zdá se však, si racionalitu uzpůsobuje tak, aby nemohla páchat zlo (připomíná nám, s jakou racionalitou likvidovali v koncentracích své oběti fašisté a komunisté), jeho racionalita umí vyhodnocovat empirii, využívá verifikaci a je v kompatibilitě s vesmírem a přírodou. Nikdy neopravňuje řeč o “nesmyslech“, které jsme si deduktivní spekulací vytvořili. Pnutí mezi gnozeologií a ontologií, tedy jakousi podmíněnost skutečnosti naším poznáním, Funda řeší samotnou racionalitou, pod jejímž rouškem vyhrává ontická skutečnost. „Racionalita je způsob vnímání a chápání skutečnosti, který vykládá skutečnost ze skutečností samé. Skutečnost se tu stává normou skutečnosti.“ Racionalita hledá souvislosti mezi jevy, a tím že se sama vystavuje empirické verifikaci, není nutné se jí bránit argumentací omezení našeho poznání. Racionalita je demokratická, chce být dokazována, její autoritou jsou argumenty, nikoli instituce, a v tom je založeno i její mravní oprávnění. Racionalita je schopna dohlédnout zbytečnosti, iracionalitě násilí. Racionální řešení je násilí předcházet. „Metou racionálně založené etiky a humanity

⁶⁵ Tamtéž, s. 205.

⁶⁶ Tamtéž, s. 81.

⁶⁷ Tamtéž, s. 80.

není žít podruhé až do krajnosti sebezmaření, nýbrž žít uměřeně, uměřeně vůči řádu jsoucího.“⁶⁸

Etika je ovšem problematická, protože je na samé hranici toho, co lze dokazovat jako univerzálnost. Funda si je plně vědom, že je na pomezí, kde začíná etické, existenciální rozhodnutí, které může být motivováno racionálním argumentem, a přec v sobě obsahuje ještě něco víc, to existenciálně lidské převzetí odpovědnosti za svá rozhodnutí, která beze zbytku nelze vyargumentovat racionálně. Zabývá se otázkou, zdali je racionalita tradicí, či je univerzálně lidská. Tuto otázku si musí klást, pakliže si pro svůj koncept chce nárokovat platnost. Domnívá se, že nejenže racionalita je přirozená, i když v různých kulturách jinak vyvinutá, různě pěstovaná, ale jde ještě dál, když říká, že racionalita je vyšší forma lidského bytí nežli iracionalita. Racionalitu vyvyšuje, protože je lepší nepřinášet oběti bohům, udržovat rovnoprávnost ženy ve společnosti, udržovat svobodu, násilně nic nevnucovat, pěstovat toleranci oproti inkvizici a jiným druhům útlaku. Racionalita zakládá demokracii. Funda se zastavuje u odlišnosti kultur, ptá se: „Mám právo říkat Masajům, že je nesmysl přivolávat déšť zapalováním keřů (...)?“⁶⁹ Evropská moderna dle něj byla přesvědčena o univerzálnosti lidské racionality, svoji racionalitu násilně vnucovala jiným kulturám – i v tomto případě je racionalita vnímána jako vyšší forma. Fundova racionalita je přeci jiná, je podmíněna morální dimenzí. „Je-li racionální kultura vyšší než iracionální, pak je ovšem v tom racionální a vyšší, že svou převahu nevnucuje mocí a násilím. Vnucovat racionalitu násilím je iracionálním popřením racionality.“⁷⁰

Fundovo úsilí upřednostňovat, zdůrazňovat realitu vnějšího světa, je vedeno snahou zamezit bezbřehosti a libovůli relativismu. Věčný filosofický spor podmíněnosti skutečnosti našim poznáním vnímá jako břemeno filosofie, je to zápolení vedoucí k únavě a k rezignaci na filosofii a vědu. Odpovědi typu: „Není žádná objektivní správnost, každé poznání je podmíněno a určeno předpoklady a východisky poznávajícího,“ dle Fundy vedou k libovolným konstrukcím. A rezignace na hledání pravdy je již projevem znavené kultury a civilizace. „Svírá mě úzkost z bezvýchodnosti, nejen ekologické, ale i z možností vědy, které se vymykají vědeckému posouzení, především však z celkového stavu politiky ve světě i doma.“⁷¹

2.7. Bůh není vyřízené téma

„Pamatujte si, pane kolego, že není v lidských dějinách nic většího než Ježíš. Nemyslím Krista spasitele, ale Ježíšovo žít pro druhé.“⁷² Tuto větu řekl Fundovi filosof Michal Machovec (1925-2003) při přátelském objetí dva týdny před smrtí. Racionalita nemívá odpovědi na bolesti a problémy našeho světa, může být pouze nástrojem k jejich řešení.

⁶⁸ Tamtéž, s. 91.

⁶⁹ Tamtéž, s. 93.

⁷⁰ Tamtéž, s. 93.

⁷¹ Tamtéž, s. 109.

⁷² FUNDA, Otakar. *Racionalita versus transcendence*, s. 123.

Skončit na kříži není racionální, ani užitečné. K vizionářským činům a velkým ideám můžeme, říká Funda, přemlouvat svým vyznáním, ale mnohem hůře je můžeme racionálně dokazovat. A přeci mají význam. „Bůh není vyřízené téma,“ vzkazuje Funda Hansi Albertovi, který se možná až příliš konfrontačně pře s teologií. Lidské výtvořiny patří ke skutečnosti lidských dějin, a přestože z pohledu empirické verifikace a racionální konzistence nejsou vždy stejně uchopitelné, nemůžeme je ignorovat, protože jsou významné. Člověk má své důvody nechat nad sebou platit transcendenci. „Přes schopnost racionality iniciovat lidské jednání a přes potřebnost racionálního jednání dolehnou někdy v dějinách na člověka situace, které si nezvolil, ve kterých s racionalitou nevystačí, neboť ty situace samy se nacházejí zcela za hranicí racionální.“⁷³

Odpovědi nemáme, říká Funda, přemýšlením, pojmenováním problémů a jejich analýzou se chráníme před povrchností a arogancí sebejistých a většinou špatných řešení. Můžeme člověkově křesťanské sebepochopení nesdílet, můžeme to celé považovat za fiktivní a naivní. Ovšem přesvědčovat nevěřící a naopak věřící o své pravdě, je nesmyslné. „Pokud chápeme víru jako existenciální paradox, pak cesta k ní nevede přes racionální argumentaci. Pokud budeme chápat víru jako určitý světonázorový koncept, pak důvody, které pro něj věřící má, nemůže nikdy dokázat. Stejně tak nemá význam mu je vyvracet.“⁷⁴ Tím lepším, kriticky racionálním řešením je vést dialog.

Dialog není polemikou, ani snahou se navzájem přesvědčit o své pravdě. Dialog je koexistence a koexistence znamená vnímavé naslouchání a citlivé tázání. Funda uznává, že důslednou demytologizací se může narušovat skutečné žití křesťanskou antropologií. A tak říká: „A především výšiny dělné lásky, následování Ježíše. Tyto výšiny jsou hodny z pozice kritického racionalismu respektu, dialogu na úrovni, nikoli zlobné polemiky.“⁷⁵ Ateismus vnímá hluboké dimenze lidství jako člověkův vtvor. V této víře lidé své nejhlubší dimenze lidství našli, namysleli do symbolů, mytických metafor a v těchto výtvořech se člověk překračuje vztahováním k naději smyslu uprostřed marnosti. „A když to učinil, sevřela jej bázeň, pocítil, že řekl víc, než na co sám má. Proto pověděl, že toto sebepochopení mu bylo darováno.“⁷⁶

Funda si je vědom, že i sebepozornější dialog nemůže překlenout protiklad mezi kriticko-racionálním a nábožensko-iracionálním přístupem. Vždy to nakonec budou dva sobě naslouchající monology v odlišných rádech myšlení/řeči. Dialog neodstraňuje protikladnost, a přestože souhlasí s Habermasem v tom, že náboženství je rovina, která překračuje hranice vědecky uchopitelného, současně v souvislosti s Albertovou polemikou s teologií říká: „že vede teologii k tomu, aby víru vrátila k tomu, čím je, jak věděli Pacal, Kierkegaard i Bultmann: existenciálním paradoxem – nikoli ontologickým

⁷³ Tamtéž, s. 122:

⁷⁴ Tamtéž, s. 117.

⁷⁵ Tamtéž, s. 116.

⁷⁶ Tamtéž, s. 116.

světonázorovým doceleným konceptem.“ Problém těch teologických modelů, které se oproti existenciální interpretaci snaží nabídnout celistvý ontologický koncept, je element přemlouvání, který nahrazuje racionální argumentaci. Přesto Funda na rozdíl od Alberta místo polemické negace náboženství k němu přistupuje s vážností, s úctou a vnímá jako úkol filosofie vážně se ptát, jaké dimenze pochopení světa, života, sebe sama člověk artikuluje náboženskými mýty, rity a dogmaty. „To, že existenciální dimenze lidského života nejsou uchopitelné exaktním vědeckým výzkumem, neznámá, že nemají svoji dignitu a své oprávnění. Ale také to, že existenciální dimenze lidského života vyjádřené náboženskou řečí vypovídají něco podstatného o lidské existenci, neznámá, že by měly nadpřirozený původ a nadpřirozený zdroj.“⁷⁷

3. Kritická analýza

3.1. Způsob vnímání skutečnosti

Když přemýšlíme o Fundově díle, vybaví se nám kniha *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Funda napsal mnoho kratších i delších textů, publikoval nespočetně článků v časopisech, a také vydal víc jak desítku knih. Tato kniha je výjimečná tím, že reflektuje jeho přechod z pozice teologie na pozici filosofie, tedy je zde evidentní jeho myšlenkové dozrávání a směr, kterým se vydává v další životní etapě, ale můžeme zde vyčíst, odkud přichází, co jej tvarovalo a co si stále nese v sobě. Je to kniha, která o Fundovi jako člověku promlouvá nejvíce. Když se pak podíváme na celé jeho dílo, lze sledovat myšlenkovou jednotu, která se line napříč časem. Tato jednotu, domníváme se, je dána jeho vírou v křesťanství, vírou ve filosofické výšiny této víry. To, že se Funda odvažuje říkat i to, co církevní komunita někdy slyšet nechce, ještě neznámá, že nevěří v křesťanství. To, že opustil církevní komunitu, neznámá, že nevěří v její potenciální smysl. Ostatně i Bonhoeffer poměrně ostře kritizoval církev pro její strašení řečmi o spáse a pro její zanedbávání svých skutečných úkolů, a přeci je církevní komunita tím nejdůležitějším v celém jeho díle, je pro něho přesně tím místem, kde se žije z víry.

Pro Fundu tím nejdůležitějším, domníváme se, jsou filosofické výšiny křesťanství a racionalita, to jsou jeho výchozí body, někdy životní polohy, skrze které vnímá skutečnost. Celoživotně se zaobírá skutečností, hledáním pravdy o člověku. Klíčem ke skutečnosti mu nikdy nebyla jenom víra nebo v pozdější fázi jenom racionalita. Vždy jde o jakousi harmonii těchto dvou složek víry a racionality. Na poli teologie vnímá skutečnost skrze křesťanskou víru, ale podmiňuje ji racionalitou, na poli filosofie vnímá skutečnost skrze skutečnost samu a racionalitu podmiňuje morální dimenzí. Zjednodušeně řečeno křesťanskou víru nejdříve obohacuje o kritické myšlení a později kritický racionalismus obohacuje o morální dimenzi. Hledá pravdu o člověku, o životě,

⁷⁷ Tamtéž, s. 120.

ale nejde o návod, jak žít, žádné jistoty, berličky, ale tvrdá realita, ve které člověk musí neustále řešit problémy a čelit potížím. Kdysi se Bonhoeffer dotazoval, kde je mez plnění nároku bezpodmínečné lásky, co je to následování Krista? I Funda tuší, že k těm lepším řešením se dochází ve spojení racionality s iracionalitou, protože někdy zlo bezmeznou láskou nezastavíme, někdy zlo můžeme slepě podporovat.

A někdo se může ptát, co z náboženské víry po nenáboženské interpretaci zbývá? Není náhodou práce Fundy teologickou prací, která se zvrtila v neteologickou, filosoficko-psychologickou? Začneme u Bultmanna, jeho víra je niternou záležitostí a vírou v Boha. Jeho aktualizace víry vede k tomu, že Bůh je vždy novou situací, novým výtvořem našeho nitra, a pokud budeme logicky důslední, řekneme, že se tím ruší i existence Boha. Pro Bultmanna je ovšem existence Boha samozřejmostí, jde mu o to, ukázat cestu k Bohu těm, pro které je náboženská řeč nepřijatelná. Bultmann nepotřebuje Boha dokazovat, Bůh prostě existuje. Bultmannovi, domníváme se, nemá smysl vytýkat scientismus, se kterým je často na poli teologie negativně spojován. Na jeho aktualizaci víry je třeba nahlížet skrze jeho cíl, který je teologicko-křesťanský. Pouze využívá vědecké řeči a vědeckých přístupů k přiblížení křesťanství těm, pro které je srozumitelná jen řeč vědecká, a to je jistě teologická záležitost.

Funda spolu s Bonhoefferem projekt posouvají od existenciální k existenciálně-nenáboženské interpretaci. Fundova koncepce je precizně propracovaná, podobně jako Bonhoefferovo dílo řeší intenzivně realitu pozemského života – co to znamená žít dle Ježíše a jako křesťan? V Bonhoefferově teologii není místo pro nečinnou církev, církev, která neplní zástupní roli Ježíše. Bonhoeffer i Funda se zajímají o skutečného Ježíše, co pro nás jeho postava může znamenat? Ježíš, trpící Ježíš, kterému ani v nejmenším nešlo o svátost, ale víru a žití z víry. Svátost, řečeno s pozdním Bonhoefferem, je největší omyl křesťanství, Funda o pár desítek let později řekne, že humanita nepotřebuje náboženství, přesto se filosofických výšin křesťanství nevzdává, je si příliš vědom toho, že humanita bez náboženství mnohdy v průběhu času zpovrchní, prostě nestačí. Funda vede k nadějnému životu, který je užitečný a dobrý s Bohem i bez Boha. Pro Bultmanna je autoritou Bůh, pro Bonhoeffera to je Ježíš a církevní komunita, pro Fundu to je poselství Ježíše, z něhož vyrostla filosoficko-eticko-teologická tradice křesťanství.

Bultmannova interpretace křesťanské zvěsti stojí na niterném, individuálním vztahu s Bohem. Bez individua není víry a lze snad říci ani Boha. Bůh se děje pokaždé nově v momentě uvěření. Ve Fundově interpretaci křesťanské zvěsti je Bůh od začátku symbolem, šifrou, kde není třeba vést dohady o jeho existenci, v jeho konceptu to není podstatné. Funda nás totiž nesměruje k víře v Boha, ale k životu s vírou v nadějný a užitečný život – život, kde existuje „a přeci“ jako lidská síla (darovaná) k nadějným činům. Vede nás ke spolulidství, podobně jako Bonhoeffer k církevní komunitě. Když Funda opouští projekt demytologizace, říká, že ateistou se stal, když pověděl, že člověkova zkušenost s nepodmíněnou a bezpodmínečnou výzvou, či zkušenost "jsem přijat" není něčím vně člověka, ale že tuto dimenzi svého sebeepochopení vytváří člověk sám. Bůh je tak výtvoř člověka seberefektivního vědomí, i když

jej v mnoha případech nechává platit jakoby nad sebou. Co se vlastně mění? O Bohu Funda nikdy příliš nemluvil, dar přijetí, ona síla, transcendence nyní nevisí ve vzduchu bez zodpovězení odkud, je to již výlučně člověkům výtvar.

Vycházíme-li z toho, že víra v křesťanské hodnoty může být zdůvodněna i zcela rozumem, lze jistě namítnout, že se vytváří dvojí význam víry - víra jako logicky zdůvodněný akt, řekněme víra v nadějný, užitečný a dobrý život, a pak víra jako souhrn příkazů, dogmat a rituálů, které se většinou vymykají logičnosti - tedy víra, kde akt víry vychází nejen z logicky odůvodnitelných eticko-křesťanských hodnot, ale i všech mýtů a dogmat, které k náboženské víře patří. Funda se snažil v rámci demytologizace co nejvíce se přiblížit racionálnímu obrazu křesťanství, jediné co, stejně jako Bultmannovi nezodpovězeně visí ve vzduchu existence Boha, Fundovi visí ve vzduchu nezodpovězeně transcendence. Tuto dimenzi Funda ve svém konceptu nenáboženské interpretace ponechává jako něco, co nám je darováno a není z nás, nikdy však neříká, že je to dar od Boha. To je také zřejmě jediný bod v jeho konceptu, který můžeme z logické důslednosti napadnout a říci, že stejně jako pro Bultmanna Bůh jednoduše jest, tak pro Fundu jest transcendence - visí jim oběma ve vzduchu bez vysvětlení.

Ovšem u Bultama je víra v Boha jednoznačná, u Fundy nikoli, proto je zde také prostor domnívat se, že transcendenci nad sebou spíše nechává platit pod vlivem prostředí, ve kterém vyrůstal, které jej nasměrovalo k teologii. Ale dodejme, to je již zcela osobní záležitost, která minimálně pro tuto práci není podstatná a možná ani samotný Funda by neuměl na tuto otázku jednoznačně odpovědět. Pro pochopení Fundovy koncepce to není důležité, protože on zprostředkovává cestu k hodnotám křesťanství, které hluboce ctí, a podobně jako pozdnímu Bonhoefferovi, tak ani Fundovi nešlo o Boží svátost, či víru ve všemocného Boha, ale užitečné žití z víry, které je zakotveno ve spravedlivém spolulidství. Cíl je zde to klíčové.

Jeho koncept nenáboženské interpretace je výjimečný právě tím, že Bůh v něm neexistuje a přeci je možný. Funda zřejmě zcela záměrně nechal tuto část nezodpovězenou, neříká, kým je člověku přesah darován, čímž vytváří již zmiňované rozcestí, kde vedle sebe může existovat víra i rozum. Je jasné, že pro ty, kteří bytostně potřebují náboženství se vším všudy, tedy všemi nadpřirozenými jevy, rituály, dogmaty, zárukami všemohoucího Boha..., tato formule nikdy nebude dostačující. Ale současně v souvislosti s kritikou demytologizace o "vyprázdnění obsahu víry", je nutné dodat, že Funda neoslovoval ty, kteří již mají svoji náboženskou víru, chtěl křesťanské hodnoty dostat tam, kde nejsou, a kde by mohly být přínosem a nadále se předávat tradicí. Chtěl chránit a rozvíjet tuto tradici. A možná chtěl nabídnout něco i těm, kteří do kostela chodí, ale příliš mnoho toho o historii křesťanství neví. A proč tomu bránit? Jak kdysi říkal Masaryk, že svět je lepší s Bohem, nežli bez něho, možná i teologie jako obor by na tom mohla být lépe v koexistenci s projektem demytologizace, protože by oslovovala mnohem širší skupinu. Funda dlouhodobé kritice ovšem nakonec přitakává a přiklání se k černobílému dělení, buď náboženství se vším všudy, nebo ateistický humanismus. Jeho přechod se však zdá více pravděpodobněji způsoben vyčerpáním osobní energie,

nežli ztrátou víry jako takové. Jednoduše mohla mu dojít energie čelit polemikám. Proč se obětovat?

Ve všech oborech dochází k posunům, odbourávání starých představ, jako třeba v biologii teze o přírodě, které byly dobově podmíněné, se staly neudržitelné. Na půdě teologie tomu je asi trochu jinak. Biologie řekla, že mýtus o stvoření je z hlediska současných poznatků neudržitelný, teologie si na universitách i dnes často ponechává své výklady. To, že teologie je pohyb interpretace víry, je dle Fundy evidentní z Bible samotné, ale teologie zřejmě není zcela “svobodný” obor, patří k ní věřící a instituční církev, které se vzájemně ovlivňují. Připomeňme si ještě relativně nedávný stav morální teologie v naší zemi, kdy jediná platná argumentace mravního nároku byl konečný cíl. Bůh byl neomylný a běda tomu, kde neposlouchal.⁷⁸ Svoboda rozhodování a autonomní svědomí byla neznámá témata. A pak jistě ne každý teolog tento obor vnímá jako kriticky myšlenkovou reflexi víry. Funda ovšem říká, že jestliže teologie chce být odbornou disciplínou a chce mít místo na universitě, také by se měla vzdát někdejších podob řeči o Bohu.

Domníváme se, že Fundův přechod k ateistickému humanismu byl podpořen souběžně několika faktory a je méně pravděpodobné, že je to přirozené vyústění projektu nenáboženské interpretace víry. Hranice mezi Fundovou koncepcí nenáboženské interpretace a ateistickým humanismem je tenounká. Bylo by jistě chybou nahlížet na Fundův přechod na pole filosofie jedním úhlem jako na ztrátu víry, jakési logické vyústění kritické reflexe víry v ateismus. Jeho dílo je i jeho život, je třeba reflektovat celou jeho osobnost, dětství, rodinu, politickou situaci v zemi a něco nám stejně zřejmě unikne. Filosofické otázky o člověku, o životě a o světě Fundu zajímají od mládí, jisté odpovědi mu jsou prezentovány v rámci křesťanství, křesťanské hodnoty jsou v jeho světě od mala samozřejmostí. Úcta k rodině bezpochyby sehrála svoji roli i v jeho životní volbě studia teologie a až s hlubším studiem si zřejmě začal uvědomovat neslučitelnost Boha s realitou. Boha akceptovat zřejmě nemohl, ale křesťanské hodnoty, před těmi je třeba se klanět, to mu říká jeho kritický rozum i dnes.

Funda si své místo v náboženství možná musel tak trochu hledat, a když měl tu možnost, tak křesťanskou víru aktualizoval tak, aby se nevylučovala s rozumem. Jistěže ho demytologizace oslovila, musela, byla to pro něho osobní šance, rozumově přijatelná cesta, jak zůstat věrný skvostné tradici křesťanství. A tak když Funda mluví o protrpěném tušení, má zřejmě na mysli bolest ze ztráty víry, že to jeho osobní dvacetileté úsilí mělo smysl. Když pak říká, zdali by Ježíš neudělal lépe, kdyby s Máří Magdalenou měl dva krásné kluky a chodil s nimi na ryby, nelze se ubránit domněnce, že i zde se zrcadlí jeho osobní pocit marnosti nad svým životním úsilím v oblasti demytologizace. Neudělal by i Funda lépe, kdyby čas věnovaný nenáboženské řeči věnoval jiným zájmům? Stálo to za to? Jeden život, co to znamená v koloritu kosmu?

⁷⁸ Kniha *Člověče bylo ti oznámeno, co je dobré* od Libora Ovečky velmi dobře mapuje situaci v oblasti morální teologie do roku 1948 v Čechách.

Donkichotské činy - to svaté i nesvaté "a přeci" - málokdy něco zmůžou, málokdy výsledek převyší tu osobní ztrátu.

3.2. Co nám zbývá?

„Zbývá patetická víra v platnost mravních hodnot, navzdory, že se všude kolem hodnoty hroutí. Zbývá filosofická existence, která způsobem svého existování a skrze své pochopení světa vykupuje svět do světa svého konstruovaného smyslu.“ Otakar A. Funda

Jan Paul Tillich připomíná Barthovi, že nelze izolovat teologii od filosofie, protože řeč je v teologii hlavní nástroj, myšlenková struktura, kterou se může sdělovat, vyjadřovat. Trefně, dle Fundy, Tillich později dodává, že na nějaké koloběžce na tu kazatelnu přijet musí a ta koloběžka je jazyk, což je otázka řeči, tudíž filozofická záležitost. Filosofii od teologie zcela oddělit nelze a dle Tilliche se teologie ani nemůže stavět do povýšené pozice, arogance vůči filosofii. Funda v pozdější myšlenkové fázi spojuje racionalitu s iracionalitou v jeden celek (vždy jde o jedno jednání, jedno rozhodnutí), s tím nelze nesouhlasit, to je jistě správné, ovšem jde dál a vyvyšuje racionalitu jako vyšší formu. Není to jen obrácená mince vyvyšování teologie nad filosofii? Dle Fundy je racionalita jakási dominantní složka, která je pouze schopna té iracionální "naslouchat" a v případech, kdy to uzná za rozumné, iniciovat jednání, které může být i méně racionální.

Podobně jako v projektu demytologizace se podívejme na jeho myšlení skrze cíl. Je reálné, že by se Funda chtěl stavět vůči čemukoliv arogantně? Spíše ne. Je mnohem více pravděpodobné, že mu jde o to, podchytit v racionalitě již zmiňovanou morální dimenzi a zároveň zabránit iracionalitě zcela převzít vedení, protože iracionální jednání nebývá tím rozumným, tím lepším řešením. Funda, domníváme se, hledá ateistický klíč ke skutečnosti, která pro něj nemůže být bez morální dimenze, bez existenciálních prožitků a lidské hloubky. Potřebuje, musí skloubit rozum a cit, a protože se chce vyhnout umělému schématu – racionalita/iracionalita – vychází z jednoho základu, kde vyvyšuje racionalitu a v ní nechává platit iracionalitu jako podružnou složku.

Funda se snaží proplout mezi Skyllou absolutních pravd a Charybdou bezbřehého relativismu, snaží se zůstat kriticky racionální a přeci být v případě nutnosti otevřený existenciálně iracionálním řešením. Nevzdává snahu hledat pravdu a neztrácí víru v nadějný život. Domníváme se ale, že o univerzalitě jeho "racionality" lze pochybovat, protože kdyby byla universální, měli bychom bezpečnější a krásnější svět. Fundova racionalita je ovšem vedle křesťansko-náboženského klíče zřejmě tou nejlepší vizí, tím nejlepším řešením pro naše problémy, které nám jsou k dispozici. Nebo lépe řečeno jedním z těch lepších. Je to myšlenkový koncept, není to něco, s čím můžeme počítat, není to k dispozici každému člověku. Toho si je Funda zřejmě vědom, když říká, zdali má právo domorodci vysvětlovat, jak moc je iracionální věřit, že lze kouřem ze zapálených keřů přivolat déšť. Fundova racionalita je jednoduše jen Fundova racionalita, faktem zůstává, že příliš mnoho lidí dochází ke zcela jiným a většinou i horším životním formulím, a to i když si jsou vědomi, že jejich jednání není správné,

přesto ruku v ruce se svým sobectvím tyto formule volí. A snad právě tuto nekonečnou těžce uchopitelnou variabilitu můžeme alespoň částečně zachytit Fundovým klíčem ke skutečnosti, která se skládá z 6K: komplexita, komplementarita komponent v korelacích, kontinuitě a kontextu.

„Relačnost znamená být v relaci, být v adekvátní, tj. situaci přiměřené vztaženosti. Nezjednodušit onu komplexitu komponent, nesáhnout k demagogii absolutních pravd ani nepropadnout k relativismu, nýbrž nevzdat ono nesnadné, stále nehotové, stále otevřené hledání co nejvíce přiměřených řešení.“⁷⁹ Sloučení iracionality s racionalitou je asi správné, následné rozlišení těchto dvou složek a vyvýšení racionality je spíše krokem zpět. Není to opět jen trochu jiné umělé schéma? Samozřejmě, že Fundovi nejde o ponižování iracionálních postojů či životních poloh, on hledá řešení, jak udržet harmonii mezi vírou a racionalitou, hledá takovou harmonii, která na jedné straně tím správným poměrem kritického myšlení zabrání libovůli a na straně druhé ideálním poměrem iracionality bude udržovat živou existenciální iracionalitu. Proto tak hluboce o racionalitě a iracionalitě přemýšlí. Osobní víru pokorně respektuje, neakceptuje pouze, když si někdo nárokuje platnost pro svá tvrzení, aniž by je nějak prokázal. Možná i to ho vede k tomu, aby vycházel z racionality a existenciální iracionalitu zakotvil jako podružnou složku. Obohacuje racionalitu o morální dimenzi a současně racionalitou zabraňuje libovůli, protože racionalita je schopna sebekritiky. Ano, racionalita toho schopna jistě je, ale pochybujeme, že tímto vzorcem můžeme uchopit člověka, možná ano Fundu a nějaké procento lidí. U někoho převažuje iracionální jednání a iracionální pohled na svět. Co by se u takového člověka stalo s tím racionálním základem, ze kterého iracionalita může dle Fundy vzniknout pouze v případech, kdy rozum člověku nestačí, kdy je to správný kompromis, nebo kdy to kultura člověku namlouvá? Základ přeci nemůže být převážen něčím podružným?

Připomeňme si (spolu s knihou *Znavená Evropa umírá*), že Funda své myšlení prožívá. To, co promýšlí, jej většinou nějak zasahuje. Prožívá utrpení tohoto světa, nenechává ho chladným, hledá odpovědi, které nejsou jenom pro něj, ale i jakýmsi uceleným konceptem pro užitečné fungování člověka ve světě. Jeho cílem je přimět člověka přemýšlet o sobě a druhých. A není náhodou, že na poli teologie zdůrazňuje kritické myšlení a později na poli filosofie morální dimenzi. Jedno bez druhého jednoduše pro Fundu nemůže být ta správná cesta, která by člověka vedla k životu užitečnému a dobrému. Funda interpretuje svět skrze filosofické výšiny křesťanství na podstavci kritického myšlení. Vytváří koncept, ve kterém aktualizuje význam racionality a možná to je to nejrozzumnější, co máme k dispozici. Nedomníváme se však, že můžeme očekávat, že by racionalita vždy došla ke správnému nebo k tomu lepšímu řešení. Jak humanita, tak racionalita nestačí, nic zatím nezastavilo bestiální války a stále se válčí a stále se chováme nelidsky.

⁷⁹ FUNDA, Otakar, *Znavená Evropa umírá*, s. 113.

Funda toto vše ví, ale v ten moment, kdy by opustil svoji naději racionality s morální dimenzí, nezbylo by mu nic, než vzdát svůj boj o lepší svět. Máme před sebou bytostně protrpěné snažení zachránit výšiny křesťanství, nevzdat boj o pravdu, žít dobře a užitečně. Jeho dílo je do hloubky promyšlené, konzistentní a v jednotě. Lze možná vytknout občas nějakou vyhrocenou frází, jako například, že „humanismus se bez náboženství obejde“⁸⁰. Ale musíme mít na paměti, že Funda nebyl církevním společenstvím pro své snahy v projektu demytologizace vždy kladně přijímán. Je lehké si představit, že občas dojdou síly snášet nekončené dohady, polemiky a útoky. Humanismus se bez náboženství možná obejde, ale humanismus stojí na křesťanské tradici, na hodnotách, které náboženství po staletí rozvíjelo a chránilo. To Funda samozřejmě ví, proto také v jiný moment říká, že právě humanismus většinou bez náboženství v průběhu generací zpovrne.

Závěr

Asi lze říci, že jak Bultmann, tak Bonhoeffer i Funda na projektu demytologizace a existenciální interpretace křesťanské zvěsti pracovali tak trochu i pro sebe, aby se jejich víra nevylučovala s kritickým myšlením. Hodnoty křesťanství hluboce ctili, vyrostli v nich, jejich rozum jim potvrzoval, že to jsou správné hodnoty, ale museli hledat cestu, jak skloubit „iracionalitu“ náboženství se současným životem. Všechny kritiky, které v souvislosti s jejich prací mluví o ničení obsahů víry, zapominají, že jim šlo především o záchranu křesťanství, záchranu hodnot ve které bytostně věřili a Funda snad stále věří.

„Odmítavý postoj církve k úsilí moderní kritické teologie má svůj důvod v náboženské povaze křesťanství. Prvotní křesťanství bylo od prvopočátku charismatické, náboženské, vizionářské a dnes můžeme říci fundamentalistické. Křesťanství bylo, je a chce být náboženstvím – náboženstvím s jeho mýty, supranaturální metafyzikou a ontologickými dogmaty. Snažit se je vymanit z tohoto kadlubu je zbytečné marnění sil a ztráta času.“⁸¹ A přeci pro Fundu má smysl hledat dál, hledá nové uchopení světa, života, které by neodvrátilo tvář od lidských hlubin, lidské lásky, které současně umí střízlivě a odpovědně se rozhodovat a řešit problémy. Jde dál a vytváří nový koncept pro uchopení světa, člověka a jeho života. Jeho racionalita je nadějná, nese si své nesvaté „a přeci“. Humanismus možná nepotřebuje náboženství, ale bez náboženství zpovrne, i strohá racionalita možná nepotřebuje iracionalitu, ale bez ní by naše lidství zchudlo.

„Kde jsi Bože, proč prodléváš. Jak dlouho máme ještě čekat? Jak to, že spravedlivý trpí a bezbožníku dobře se daří? Tato bolestná zvolání úzkostné pochybnosti nejsou projevem ateismu. (...) nýbrž projevem pochybnosti víry, která svou nezodpovězenost nenechává zřítit do prázdnoty, ale do Boha.“⁸² Nábožensky věřící člověk se může

⁸⁰ FUNDA, Otakar. *Když se rákos nad hladinou chvěje*, s. 31.

⁸¹ Tamtéž, s. 46.

⁸² FUNDA, Otakar, *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 147.

vztahovat k Bohu, pokorně ateistický člověk se může vztahovat k Fundově pokorné racionalitě. Protože v té příšerné bídě, nedůstojných podmínkách, zbytečném krveprolití se musíme s realitou nějak vyrovnat. Když nám nemůže pomoci Bůh, může nám pomoci racionalita, která nám říká, že to sami nevyřešíme, nezastavíme to, ale když můžeme a víme, že to pomůže, tak přeci bychom měli být činní.

Když se dvacet let z celého srdce snažíte něco zachránit a nakonec dojdete k názoru, že to nikam nevede, pak se nutně musí dostavit zklamání, bolest. Funda dvacet let konzistentně domýšlel demytologizaci a existenciální interpretaci víry. Na této rovině došel zřejmě co nejdál, je možné, aniž by zcela rozbil oba opoziční světy (náboženství a filosofie). Jeho dílo je v jednotě, každá myšlenka, se zdá mít své místo, když došel do cíle, byl na rozcestí dvou světů, kde je možná (jistě jen za určité tolerance a hlubšího pochopení) jejich koexistence. Při pohledu zpět ale viděl jen promarněný čas. Jeho velké úsilí oslovilo několik intelektuálů a rozhořčilo mnoho věřících. Změnil něco? Podařilo se mu podpořit přežití křesťanských hodnot v moderním světě, oslovit “nevěřící“ lidi, aby se zamysleli nad svoji existencí a jednáním nejen k sobě, ale i k druhým?

A právě na tomto nejen myšlenkovém i životním rozcestí Funda neztrácí víru v křesťanství, neodvrací se od něj, ale volí cestu života bez církve a jejího náboženství. Asi to není ztráta víry, jeho víra vždy stála pevně na pilířích racionality a humanity. Změnilo se pouze pole, prostředí, na kterém nadále hledá takové lidství, které by mělo smysl. A dejme na chvíli stranou diferenciaci v interpretacích, těch je mnoho ostatně i na poli filosofie, dohadují se nejen teologové, ale i filosofové. Zkusme se na to podívat z jiného úhlu a připomeňme si Masaryka, který mluvil o neznalosti a lhostejnosti: „Mnoho věřících neví, co je náboženství, mnoho nevěřících nemá tušení, co popírají (...) Přivést je k tomu, aby o náboženství alespoň mysleli – to by bylo veliké misionářství!“⁸³ Minimálně to se Fundovi podařilo...

Seznam literatury

- BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. Praha: Kalich, 2013.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. London: SCM Press Limited, 1979.
- BULTMANN, Rudolf. *Essays Philosophical and Theological*. New York: The Macmillan Company, 1955.
- ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Fr. Borový a čin, 1937.
- FEUERBACH, Ludwig. *Podstata křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954.
- FUNDA, A. O. *Mezi vírou a racionalitou*. Brno: Marek, 2003.
- FUNDA, A. O. *Znavená Evropa umírá*. Praha: Karolinum, 2002.
- FUNDA, A. O. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007.
- FUNDA, A. O. *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Praha: Karolinum, 2009.

⁸³ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*, s. 241.

- FUNDA, A. O. *Po cestách kritického myšlení*. Praha: Karolinum, 2015.
- ODEN, C. Thomas. *Obedience*. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- MALET, Andre. *The thought of Rudolf Bultmann*. New York, Doubleday and Co, 1971.
- MASARYK, T. G. *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1947.
- SOUČEK, B. Josef. *Bláznovství kříže*. Brno: EMAN Heršpice, 1996.