

Otakar A. Funda

Je teologie vědou?

(Příspěvek k filosofii vědy – a k tématům: věda a víra, rozdíl mezi teologií a religionistikou)

Záměrem tohoto pojednání není předložit vyčerpávající studii, která by souhrnně rekapitulovala různá řešení otázky teologie jako vědy v dějinách seepochopení teologie a sledovala též různé mody vztahu filosofie a teologie v dějinách filosofie i různé podoby sebvymezení vědy vůči teologii v dějinách přírodních věd. Zpracování takového tématu by vydalo na celou knihu. Omezím své pojednání na několik okrajových poznámek, nicméně zásadní povahy.

Klíčová slova: vztah teologie a filozofie, transcendence, teologie substanční, teologie pravověrná, teologie kritická

Key words: relationship between theology and philosophy, transcendence, substance's theology, orthodox theology, critical theology

Podmíněnost osobním východiskem a přístupem

Jsou témata, která můžeme pojednat s poměrně vysokou mírou vyzávorkování vlastního hlediska a přístupu, jsou témata, kde každá věta, kterou povíme, je veskrze prostoupena a podmíněna našim vlastním názorem, našim východiskem a přístupem¹. Uvedené téma „je teologie vědou?“ patří k těm druhým.

*1) Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1961, s. 26–28. Gerhard Ebeling: *Das**

Ač je mým zvykem při zpracování určitého tématu pokusit se co možná nejvíce dát do závorky své vlastní předporozumění, pokusit se – se vším rizikem nezdaru – přivést k řeči, jak pojednané téma samo sobě rozumí, volím v případě tohoto tématu vědomě přístup značně osobní. Nezasťírám, že celý můj příběh života a myšlenkového směřování byl proniknut přímo či nepřímo tímto tématem. Je tedy moje uchopení tohoto tématu zcela podmíněno mojí životní cestou. Je to téma v mém případě neřešené toliko akademicky, ale protrpěné vlastním příběhem. Považuji proto za oprávněné věnovat mu na závěr své studijní a badatelské cesty pozornost.

Když mi před 40 lety někdo řekl, že teologie není věda, cítil jsem se jako žák a zastánce německé protestantské teologie směru demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry velmi dotčen. Mými knižními učiteli tehdy byli R. Bultmann, G. Ebeling, H. Braun, ale v jistém ohledu též – přes všechny odlišnosti – i D. Bonhoeffer i P. Tillich, D. Sölle, jakož i američtí teologové smrti Boha, zejména G. Vahanién. Namítl jsem, že dotyčný, který odmítá zařadit teologii mezi vědní disciplíny, vězí v zajetí tehdy v Čechách vládnoucí vulgární ateistické marxistické ideologie a propagandy, že má o teologii velmi neadekvátní představu a nic neví o novodobých dějinách a současných proudech kritické, zejména protestantské teologie, ani o významných proměnách v teologii katolické. V katolické teologii přivolávalo tehdy pozornost otevřené, progresivní myšlení, které nacházelo výraz ve II. vatikánském koncilu (K. Rahner, H. Küng, a tehdejší J. Ratzinger).

Pokud by zastáncem názoru, že teologie není věda či vědní disciplína nebyl vulgární ideolog, ale kultivovaný filosof, orientovaný na přístupu logického pozitivismu, oponoval bych mu tehdy s odvoláním na H. G. Gadamera, R. Bultmanna a G. Ebelinga, že k celku skutečnosti života a světa nepatří jen jevy a témata, které můžeme více méně bez osobního zaujetí verifikovat, nýbrž i jevy a témata – a právě ty se týkají těch nehlubších dimenzí lidství – které je legitimní učinit předmětem kritické sebereflexe a vstoupit tak do hermeneutického dramatu rozumění, a proto tedy, že celá sféra takřečených Geisteswissenschaften, t. j. věd, které tematizují duchovní dimenze lidství a kultury – v anglosaském prostředí mluvíme o humanitních vědách – včetně teologie, má povahu vědy, i když odlišné povahy než vědy přírodní, a proto má své místo na universitě. Dnes bych to s takovou mladickou sebejistotou netvrdil.

V rozmezí let 1981–1983 jsem postupně přecházel z pozice teologické na pozici religionistickou a filosofickou a v rámci filosofie se odklonil od existenciální filosofie (K. Jaspers) a hermeneutiky (H. G. Gadamer) a přiklonil se k logickému pozitivismu

(R. Carnap, B. Russell), kritickému racionalismu (K. R. Popper, H. Albert) a k procesuální ontologii (N. Hartmann a A. N. Whitehead). Celý impozantní koncept demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry, který mě v mládí tolik fascinoval a tolik jsem se snažil jej domýšlet, aplikovat a aktualizovat v prostředí českého protestantismu – přes tvrdý odpor tehdejší „hradní teologie“ následovníků J. L. Hromádky, především českých „barthiánů“ – se mi dnes jeví jako sice pozoruhodný, leč tragický teologický sebeklam.

S odvoláním na nezpodobitelnost Boha v hebrejské tradici vykazala tato teologie nenáboženské, existenciální interpretace křesťanské víry Boha toliko do antropologické sféry existenciálních dimenzí – jakési křesťanské obdoby Heideggerových existenciál. Učinila tak paradoxním přesvědčením, že zkušenost transcendence, to, co se nás bytostně týká², co nás onáročuje, si neříkáme sami, ale je nám do života řečeno, „že jsem přijat a že jsem vyzván“³, vstupuje do našeho života jako náš přesah. Místo, kde tuto dimenzi přesahu šifrovanou symbolem Bůh zakoušíme, je spolulidství. Bůh se děje ve spolulidství⁴. Šlo více méně o jakousi filosoficko-etickou variantu křesťanské víry, zbavenou náboženských supranaturálních schémat, zázraků a dogmatické nauky. Tato podoba interpretace křesťanské víry, legitimně opřená o nejhlubší intence některých biblických textů, byla koncipována předními protestantskými teology a nikdy nepřekročila zcela úzký okruh intelektuálů. Já v českém sekulárním a ateistickém kontextu až s jakousi zatvzrelou naivitou jsem tuto podobu křesťanské zvěsti nosil dvacet let na kazatelnu, do náboženské výuky dětí a konfirmandů, biblických hodin, pohřebních kázání i do osobních rozhovorů. Byl jsem bytostně přesvědčen, že se zde otevírá nový obzor víry pro sekulárního člověka, že stojíme na prahu tak veliké proměny křesťanství, jakou kdysi byla reformace.

Ze svého dnešního pohledu se domnívám se, že nedůslednost této teologické koncepce spočívá v nekonzistentní demytologizaci samotné kategorie transcendence a symbolu Bůh. Ve chvíli kdy jsem řekl, že Bůh je jeden z pozoruhodných lidských výtvorů lidského seberefektivního vědomí, přešel jsem na pozici ateistickou, do roviny ateistického vnímání světa, života a člověka. Z té píši i následující zamyšlení nad otázkou:

2) Paul Tillich, *Was der Glaube ist*, In: Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Ullstein Bücher, Band 8, Frankfurt am M., Berlin 1963, s. 9–12.

3) Herbert Braun, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, In: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1962, s. 297–298.

Herbert Braun, *Jesus*, Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin 1969, s. 168–170.

4) Herbert Braun, *Jesus*, Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin 1969, s. 162.

Wesen des christlichen Glaubens, Mohr-Siebeck, Tübingen 1961, s. 1–2. – do češtiny přeložil O. A. Funda, Oikumené, Praha 1996

„Je teologie vědou?“. Či řečeno ještě jinak: Veškeré námitky které formuloval Hans Albert v diskusi s Gerhardem Ebelingem a na adresu Hanse Künga a dalších teologů⁵ jsou mi velmi blízké.

Samozřejmě, že jsou témata, otázky, dimenze lidského života, které nemůžeme zjistit prostřednictvím exaktního vědeckého výzkumu – formulují vědeckost jako přiměřenost vůči tématu s tím, že z tématu samého musíme odečíst, jaká metoda zkoumání či dotazování je mu přiměřená⁶. Jsou témata, která neleží v rovině tvrzení, nýbrž v rovině osobního mínění a v tomto smyslu vyznání. A jen takto je můžeme uchopit a pojednat. Tato témata můžeme pojednat jen s vysokou mírou osobního zaujetí, vpsledu ne zcela vyargumentovaného. To se týká právě určitých lidských dimenzí, citů, vztahů, postojů, s nimiž jsme schopni udělat zkušenost analogiemi vlastního prožívání. Podle mého mínění se to však netýká údajně jsoucí entity Bůh, Kristus, nebo vzkříšení, nebo transcendence. Či řečeno jinak: Ovšem že „je transcendence“, ovšem že „je Bůh“, „ovšem že je Kristus“ – tak jako je všechno, co lidé svým seberefektivním vědomím vytvořili. Do Popperova světa tří⁷ patří nejen lidmi vytvářené vědecké teorie, jejichž platnost je většinou dočasná, ale právě tak i lidské naděje, tužby, vize, sny, básně a symfonie, ale dokonce i lidské, lidmi vytvořené fantasmagorie. I ty tu nakonec jsou, jsou skutečné, ne že by skutečně byly, nýbrž jsou skutečné právě jen jako lidské fiktivní výtvořky, které lidé tím, že je vytvořili, uvedli na scénu jsoucího.

Uvažování nad otázkou zda je teologie vědou je jistě podmíněno tím, zda uznáváme klasické dělení věd na vědy přírodní a vědy humanitní. V tomto diskursu většinou z pozice přírodních věd je vědeckost humanitních věd sporná, neboť prolnutí interpretace, jejíž správnost není verifikovatelná, se zkoumaným předmětem je – zejména ve filosofické koncepci fenomenologie a hermeneutiky – deklarovaná a obhajovaná ctností. Z tohoto důvodu přiznává přírodověda humanitním vědám, zejména pokud jsou postaveny na filosofickém konceptu H.G. Gadamera, M. Heideggera, J. Patočky v nejlepším případě charakter odborného myšlení.

Jinak bude vypadat řešení vztahu přírodních a humanitních věd z pozice logického pozitivismu, analytické filosofie a posléze současné, zejména americké postanalytické filosofie a jinak bude vypadat z pozice filosofického konceptu hermeneutiky či fe-

nomenologie. Toto je veliké a obsáhlé, samostatné téma. Pro nás je důležité si uvědomit, že teologie, která je nahlížena jako jedna z humanitních věd, bude zcela jinak v rámci humanitních věd akceptována právě z východisek hermeneutiky a fenomenologie, kde základní premisou je, že teprve sdílení a vnitřní souzvuk s pojednaným tématem umožňuje jeho skutečné chápání, prý ono právě rozumění, takže ti, co přistupují k tématu z vnější, s maximálním úsilím o odstup a objektivitu vlastně „nemají šanci“, a jinak se bude jevit pohled na teologii i v rámci humanitních věd v perspektivě tradice logického pozitivismu a logické analýzy jazyka. V tomto pohledu se totiž bude teologie odlišovat i od ostatních humanitních věd, a to právě tím, že humanitní vědy pojednávají o lidských výtvořech. Teologie, zejména ta kultivovaná, kritická, sice také studuje pohyb vyjádření a sebereflexe křesťanské víry jako lidské dění – t.j. jako dějiny náboženství, jako dějiny teologie – nicméně teologa činí teologem výpověď, že impuls ke vzniku náboženství, impuls ke vzniku víry neleží v člověku, v jeho citění a myšlení, v jeho psychice, nýbrž mimo člověka, v rovině nábožensky pojaté transcendence: Teolog povi: v božím zjevení, v božím oslovení člověka. Pokud tedy teologie reflektuje své vlastní dějiny jako lidské dění, není důvod ji nezařadit mezi humanitní disciplíny, jako tam např. řadíme literární historii, která studuje dějiny poesie. Protože však teologie nevyovídá jen o lidském procesu vývoje náboženských představ, rituů, mýtů a dogmat, nýbrž o samém údajném zdroji tohoto pohybu, o Bohu, mluví tedy o veličině zcela nedoložené. Tím se ovšem dostává za rámec vědeckosti, jak je chápána i humanitními vědami.

Jaká teologie?

Každé pojednání o vztahu teologie a vědy, každé uvažování o otázce do jaké míry a zda vůbec je teologie vědou, je nutně určeno východiskem, určitým pojetím teologie, jakož i určitým pojetím vědy. Závisí tedy na tom, co si kdo pod teologií představuje a co kdo myslí vědou. Jsou totiž zcela odlišné typy teologie a existují i různá pojetí vědy.

Pracovně – za cenu určitého zjednodušení, nikoli však zkreslení – navrhuji rozdělit teologii na teologii substanční a teologii dějinnou. Mohli bychom též zvolit jiné dělítko, např. na teologii orthodoxní, ve smyslu pravověří a teologii kritickou.

Teologie substanční a teologie dějinná

Teologie substanční – pohybujeme se v rámci evropské křesťanské tradice – se vyznačuje úsilím mluvit o Bohu v rámci ontologického diskursu – a to i tehdy, když povi, že Bůh je ta skutečnost nejskutečnější, totaliter aliter, veskrze jiný, přesahující veškerá ontologická schémata. Tento typ teologie pronikl do křesťanského myšlení v souvislosti s helenizací raného křesťanství a zejména pak s „pokřtěním“ Platóna a Aristotela, a zejména Plotína⁸, zužit-

5) Hans Albert, *Theologische Holzwege*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1973

Hans Albert, *Das Elend der Theologie*, Hamburg 1979

Hans Albert, *Theologie und Weltauffassung, Kritische Vernunft und religiöser Glaube*, In: Hans Albert: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1982, s. 95–185.

6) Otakar A. Funda, *Znavená Evropa umírá, Karolinum, Praha 2000 und 2002*, s. 109–111.

7) Karl R. Popper, *Drei Welten*, In: Karl R. Popper, *Die Zukunft ist offen*, Piper, München 1994.

8) Eric R. Dodds: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Rezek, Praha 1997, s. 100–109. a s. 112–117.

koval jejich filosofický odkaz a výzbroj pro pozdější směřování křesťanského myšlení. Teologie se tak vydala po cestách spekulativní ontologie, po cestách racionálně spekulativních důkazů boží existence.

Původní hebrejská tradice zakládá dějinné myšlení, kdy *ehje ašer ehje* (jsem, který jsem)⁹ neznamená ontologickou výpověď, dogma o Bohu samu v sobě bytující, nýbrž kérygma o Bohu, který se stává událostí, událostí oslovení, (jsem, který se stávám). Člověk hebrejské tradice nevede úvahy o boží bytnosti, nýbrž vyznává, vypráví o tom, který se děje, který se stává událostí, kterého člověk ve svém životě zakouší jako přesahující výzvu a oslovení. Mluvit o Bohu dějinně, znamená mluvit o existenciální zkušenosti transcendence, která se člověku v životě přihodí, když se mu to nehodí.

Lze povědět, že myšlení Boha jako substance v sobě samé bytující, je příznačné pro hlavní proud katolické teologie. Dovolím si poznamenat, že všechny ty takzvané důkazy boží existence jsou nic nedokazující konstrukty. Jsou to určité myšlenkové pochody, které za předpokladu, že jsme ochotni přijmout řečovou hru na první příčinu a poslední cíl – tedy ono základní aristotelské schéma *aitia a telos*, které po staletí Evropě uhranulo – mohou nabídnout určité upozornění, že právě za předpokladu nutnosti první příčiny a posledního cíle, je myšlenka Boha rozumná. Celý tento konstrukt se však zhroutí jak domeček z karet, jestliže řekneme, že schéma první příčina a poslední cíl je bezpředmětné.

Rád užívám příkladu: tato hra na boží existenci funguje do té doby, dokud jsou děti ochotny považovat hru na cvrkání kuliček do důlku za jediné správnou a vysoce zajímavou. Až se jednoho dne objeví Pepíček a přijde s nápadem, že je mnohem zajímavější hrát si na házení kuliček za hlavu místo na cvrkání do důlku, rozplynou se všechny důmyslné spekulativní důkazy boží existence jak pára nad hrncem. V tomto případě je tedy teologie určitou řečovou hrou, určitým myšlenkovým schématem a postupem, vykazujícím se určitými formálně logickými kroky, určitými myšlenkovými pochody. V nejlepším případě zde máme co činit s určitým odborným myšlením, nikoli s vědou – a to ještě za velmi vágního předpokladu, že určitým formálním myšlenkovým pochodům, které abstrahují od jakékoli verifikace i od sebekritické reflexe, jsme ochotni přiznat charakter odbornosti. Řekněme, že v určité době takovéto myšlenkové postupy, umocněné autoritou Tomáše Akvinského, byly v evropském myšlení považovány za projev odbornosti.

Jestliže teologie substančního typu myšlení je především příznačná pro tradici katolickou, s nástupem protestantismu lze mluvit o rehabilitaci teologie dějinné. Už Lutherovo „was Christus treibet“ (co prosazuje Krista) – jako norma normující samotnou normu Písma – a pak Melancthonovo „Hoc est Christus cognoscere- beneficia eius cognoscere“ (To jest Krista poznati, poznati jeho dobrodiní), znamená rehabilitaci dějinného

9) Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví, Herrmann-synové, Praha 1996 s. 27.*

Boží dějinnost, událostnost vyjadřuje samotné jméno Boha Izraele Jahve, od kořene jh – stávat se – viz. O. A. Funda Maranata – Erchómenos, Religio, ročník 6/1998, č. 1, přetištěno v knize Ježíš a mýtus o Kristu, Karoninum, Praha 2007 s. 267–294.

myšlení v teologii. Pro dějinnou teologii jsou klíčové dějiny. Bůh není Bůh nehybných, mimočasových podstat, ale Bůh dějin, který se děje v dějinách. Bůh děje se ve svém Slovu, stává se událostí v aktu oslovení. Proto Bible nepřináší žádnou dogmatiku o Bohu, ale vypráví, co se stalo s lidským životem, když se člověk setkal s Bohem jako s jejím přesahující otázkou a výzvou. Tento typ dějinné teologie našel záhy cestu k historicko-kritické metodě. Dokonce se výrazně podílel na jejím utváření.

Teologie pravověrná a teologie kritická

Když říkám teologie pravověrná, ortodoxní, nemám na mysli označení východního komplexu pravoslaví, i když se na pravoslavnou teologii následující termín orthodoxní vztahuje, nýbrž teologii, která sebe samu považuje za pravověrnou, „rechtgläubig“, a to od raných podob takzvaného klasického pravověří až po současnou takzvaně pravověrnou teologii, zvláště pak její krajně radikálně konservativní fundamentalistickou podobu. Pro pravověrnou teologii je příznačné přijímání určitých výpovědí víry jako zjevených pravd, které nemohou být zpochybnovány.

Zcela jinak postupuje teologie kritická. Kriticky rozpoznává dějinnost a tedy dobovou podmíněnost výpovědí víry. Při analýze textů a rekonstrukci kontextů užívá historicko-kritické metody. V případě kritické teologie se ovšem setkáváme s různým stupněm užití kritického myšlení, s různým stupněm důslednosti použití historicko-kritické metody, tedy s různými variantami kritické teologie. Např. od kritické teologie mladší tübingské školy, přes další slavné peripetie německé protestantské liberální teologie, až k teologii školy dějin formy a přes projekty demytologizace a existenciální interpretace křesťanské víry až k neteistické teologii či k teologii smrti Boha. Takže, přísně vzato, bychom měli vlastně mluvit o teologiích v plurálu, protože v dějinách křesťanství fakticky neexistuje žádná jedna teologie, nýbrž křesťanství, které je od počátku pluralitním jevem, se vyznačuje pluralitou např. různých christologií, či různých ecclesiologií. Celé dějiny pohybu myšlení křesťanské víry, jejího vyznávání, hlásání a její sebereflexe jsou dějinami plurality teologií. Každé vyznání či sdělení víry má povahu teologické výpovědi, od velmi primitivní až po vysoce intelektuálně kultivovanou a sebereflekující. Každá výpověď křesťanské víry vždy byla a je její interpretací. Teologie tedy je řečí víry. Odborná teologie pak tuto řeč podrobuje seberefektivní kritice. Kritický teolog se ptá: Co že jsem řekl, když jsem řekl? V jakých myšlenkových souřadnicích, v jakém řádu řeči, tedy v jakém filosofickém kontextu se pohybuje moje sdělení? Protože myšlenková reflexe výpovědi je počín filosofický, je sňatek mezi teologií a filosofií od první výpovědi víry nerozlučitelný.

Teologie kritická vznikala vždy v kontextu teologie dějinné, zatímco teologie substanční korespondovala a koresponduje mnohem více s teologií pravověrnou.

Vědecká objektivita a princip neurčitosti

Viděno v perspektivě odvíjející se od klasického empirizmu a pozitivismu lze za vědu považovat takové zkoumání skutečnosti, které je založeno na experimentu a na verifikaci

určitých jevů a jejich vzájemných vztahů. Přínosná Popperova these, že nové vědecké objevy přináší falsifikace dosavadních teorií, neznamená vyloučení verifikace, neboť nový poznatek, který falsifikuje dosavadní teorii, musí být nejprve verifikován. I když se Popper vydává za filosofa, který popravil pozitivismus,¹⁰ nedomnívám se, že by kritický racionalismus byl negací základních důrazů pozitivismu na verifikaci faktů a na co nejvyšší možnou míru nepředpojatosti zkoumání.

V tomto pojetí vědy, jako experimenty ověřených poznatků, lze termín věda vztáhnout především na přírodní vědy. Viděno z tohoto zorného úhlu teologie vědou není, protože vypovídá o entitách, které nelze prokázat jako skutečné (Bůh, Kristus, vzkříšení z mrtvých, Duch svatý, Trojice, život věčný).

V případě takto pojeté vědy je ovšem třeba se též ptát, nakolik je i filosofie vědou a nakolik je historie vědou. Filosofie často pracuje s pojmy, které z hlediska verifikace nelze doložit. Platí to především o určitých směrech filosofie. Proto R. Carnap označil metafysiku za pseudoprobém a filosofické konstrukty jako „bytující bytí“, „nicující nicota“ za prázdná slova, nahraditelná například „babig“ či „bebig“¹¹. Logický pozitivismus ve snaze o zvědečtění filosofie ponechal filosofii toliko úkol logické analýzy jazyka. Podobné historie, zejména pokud se pokouší o narativní konstrukty minulosti, je značně poplatná interpretujícímu subjektu.

V současné době jsme však svědky toho, že nejnovější postanalytická filosofie relativizuje samu řeč vědy a tak se paradoxně potkává se závěry, k nimž ze zcela jiného východiska dochází filosofie založená na hermeneutice a fenomenologii. Filosofie vědy pak akcentuje princip neurčitosti, odhalený zkoumáním mikročástic¹². Dochází tak k paradoxní situaci, že filosofické přístupy, vycházející ze zcela protilehlých východisek, nakonec nahrávají postmodernímu relativismu: anything goes – všechno je možné¹³.

Osobně se domnívám, že tento způsob uvažování, který ústí do bezbřehého relativismu, založeném na subjektivismu, znamená krizi filosofie a činí z ní luxus dar-mošlapů. Zde je mi blízká these K. R. Poppera – přes řadu výhrad, které chovám zejména vůči Popperově politické filosofii a jeho nekritické glorifikaci USA – že, i když nám ce-listvité poznání pravdy stále uniká, „kdyby nebyla pravda jedna, nemohli bychom se mýlit

a naše omyly by byly stejně tak dobré jako správné poznatky“¹⁴. V té souvislosti říkám, že kdyby nebyla pravda jedna a jednoznačná, daná skutečností jako takovou, (i když nám často zůstává nepřístupná), pak by bylo možné, připustit jako plausibilní nejen tvrzení, že „existuje Pegas“¹⁵ – a to nikoli jen jako mytologická představa – ale též například, že vesmír řídí ufoní a přírodu trollové¹⁶. To, že se skutečnost v jiných rovinách, než je rovina našeho běžného prožívání světa, chová a jeví zcela nepředpokládaně a veskrze překvapivě jinak, neznamená, že jakákoli nepodložená fantasmagorie je plausibilní. I ono „jinak“ je výsledkem vědeckého zjištění a otevírá nové, dosud netušené obzory vědeckého zkoumání.

Osobně považuji za nepřekonaný základní důraz pozitivismu, že kritickým, racionálním myšlením lze rozlišit mezi skutečností a představou, mezi verifikovanou realitou a duchovní hodnotou, která je reálným výtvorem lidského vědomí, a mezi člověkem vytvořenou a ničím nijak nepodloženou fikcí.

Odmitám argument, který považuji za teologickou potouchlost a který se někdy uplatňuje, že jsou přece duchovní reality. Ano, jenže pozor! Jestliže někdo řekne, že smíření, které se odehrálo mezi dvěma lidmi je duchovní realita, pak jistě ano, protože ti dva lidé zde reálně jsou a v jejich vztahu došlo k reálné změně. Jestliže však někdo hlásá, že Bůh v Kristově kříži smířil sám se sebou svět, pak – dle mého mínění – nemluví o ničem reálném. Leč že náboženstvím okouzlený člověk fiktivní nadpřirozený svět, nijak nedoložený, ve svém náboženském zaujetí prohlašuje za skutečný.

Historická teologie

Teologie je však převážně historickou disciplínou. Historická teologie se nezabývá Bohem, Kristem, věčným životem, kdo to je, co to je a zda to je, nýbrž dějinami náboženství a dějinami teologických výpovědí. Historická teologie je zcela protilehlá spekulativní teologii. Předmětem historické teologie jsou vlastně starší vrstvy teologie. Teologie jako historická disciplína nevěnuje pozornost jen určitým historickým faktům, nýbrž především pohybu teologického myšlení, který sám je dějinným fenoménem. Historická teologie studuje dějiny starého Izraele a různé vrstvy výpovědí transformací jeho víry, studuje vystoupení Ježíše z Nazareta a jeho poselství (pokud je nám vůbec dostupné), studuje dějiny raného křesťanství a velmi rozdílné raněkřesťanské podoby víry, studuje dějiny křesťanské církve se vši až nezměrnou

10) Karl R. Popper: *Věčné hledání, Vesmír -Prostor- Oikumené*, Praha 1995, s.84–85.

11) Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache, Erkenntnis 2*, Wien 1931, S. 219–241 český překlad in: *Filosofický časopis, ročník 49/1991, č. 4*

12) Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1989, s. 167–197.

13) David Shapere, *Method in the Philosophie of Science and Epistemology*, In: *The Process of Science*, s. 11–13.

14) Karl R. Popper: *Alles Leben ist Problemlösen*, Piper, München 1994, Kap. 5, (prvň tištěno in: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Riedel-Wuketis, Berlin, Hamburg 1987

15) Willard van Orman Quine, *On What There Is*, *Review of Mataphysics 2*, 1948, s 21–38. In: *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row, 1953

16) Otakar A. Funda: *Realita, objektivita, racionalita* In: *Otakar A. Funda, Když se rákos chvěje nad hladinou, texty a fragmenty*, Karolinum, Praha 2009, s. 67–96.

mnohoznačností věroučných a zvěstných výpovědí víry. Při tomto studiu dějin křesťanského náboženství a dějin jeho výpovědí, postupuje kritická teologie historickou kritickou metodou, která má svůj základ v mladší tübingské škole¹⁷. To znamená, že určité jevy dějin i myšlenkové koncepty v dějinách vzniklé, vykládá z dějin, tedy jako fenomény lidského jednání a myšlení. Nevykládá je nějakými supranaturálními zásahy shůry.

Lze tedy otázku nakolik je teologie vědou, zúžit do otázky nakolik je historická teologie vědou, protože spekulativní teologie nebo teologie vycházející z nadpřirozeného zjevení sotva může aspirovat na atribut vědeckosti. Otázka pak zní, nakolik lze historickou, kritickou teologii uvést na společného jmenovatele s profánní historií jako vědou, či nakolik je např. traktování dějin filosofie vědeckým počinem. Historie je vědou, pokud vykládá jevy z jevů, dějiny z dějin, tedy z lidského jednání. Její badatelské postupy se odehrávají v racionálním referenčním rámci. Filosofie je odbornou vědní disciplínou, pokud vykládá lidské myšlení z procesu lidského myšlení. Podobně přírodní vědy jsou vědou, když vykládají přírodu z přírody, tedy jevy z jevů. Historická teologie je vědou, pokud konsekventně vykládá jevy křesťanských dějin i křesťanské myšlenkové koncepty v dějinách vzniklé, včetně výpovědí víry, jako projevy lidského jednání a myšlení.

Ovšem, historik nezjišťuje jen fakta a myšlenkové koncepce, ale jeho přístup k nim je podmíněn celou škálou jejich možných interpretací. I dějiny interpretací dějinných jevů jsou předmětem historiografie. Podobně církevní historik traktuje celý pohyb teologického myšlení v určité škále interpretací. Obdobě postupuje i filosof, když pojednává o dějinách filosofie.

Jeden moment je pro vědeckost historie i filosofie, zejména dějin filosofie a potažmo i historické teologie rozhodující. Historik zjišťuje fakta, shledává jejich souvislosti, zjišťuje vznik různých interpretací těchto fakt a těchto souvislostí. Do sféry jevů, které vykazují svou fakticitu, patří ovšem i různé lidské představy, tužby a naděje, až po zcela iracionální představy či dokonce fantasmagorie. K jejich vědeckému, tedy kritickému pojednání patří, že s nimi historik nakládá právě jako s lidskými představami, tužbami, nadějemi či fantasmagoriemi. Vědeckost určité disciplíny tedy zakládá skutečnost, že vykládá jevy z jevů, lidské jevy z lidského jednání a myšlení a nevypomáhá si dosazováním zásahů nějakého neverifikovaného supranaturálního, jinovštného X.

Je teologie vědou?

Dovolím si formulovat své stanovisko: Pokud teologie traktuje, traduje či tvoří a v zájmu náboženské aktualizace interpretuje určité věroučné výpovědi a činí tak v zájmu dal-

šího zvěstování a rozvíjení víry, vědou v přísném slova smyslu není. Tedy zejména takzvaná systematická teologie či dogmatika není vědeckou disciplínou. Protože však velká odborná díla systematických teologů, velké dogmatiky, nepřinášejí soupis toho, čemu a jak jest třeba věřit, nýbrž spíše vtahují čtenáře do procesu pohybu teologického myšlení a analyzují různé vrstvy teologických výpovědí minulých dob, podílejí se významně tímto historickým přínosem na historické teologii. Vědeckost si může nárokovat toliko historická teologie, t.j. teologie, která zkoumá jak různé náboženské představy jako tvory lidské mysli vznikaly, jak se navzájem ovlivňovaly, jak procházely různými transformacemi, popřípadě, jaké pojetí světa, života a sebe sama člověk těmito náboženskými představami, mýty, rity a dogmaty vyjadřoval. Zde však – přísně konsekventně domyšleno – již končí teologie a začíná religionistika a kulturně-filosofická antropologie.

Přísně vzato, teologie je vědou, pokud přestává být teologií a stává se vědou o náboženství, religionistikou, (Religionswissenschaft). Zejména pak srovnávací vědou o náboženstvích, t.j. že studuje náboženství, jejich vznik, jejich mýty, rity, nauky a dogmata jako lidské jevy jako fenomény lidských dějin a kultury. K této konsekvenci dohlédli mnozí žáci F.Ch. Baura a přešli z pozice teologie na pozici religionistickou, filosofickou¹⁸.

Výsledky mnohé špičkově odborné práce historické teologie poskytují stále cenné podklady pro práci religionistiky. Proto chová religionista k teologii, zejména k historické teologii a jejím výkonům, obdiv a úctu.

Religionistika se od teologie výrazně odlišuje tím, že chápe a studuje různá náboženství jako rovnocenné lidské jevy lidských dějin a kultury. Jednomu teologu, který mi zarputile tvrdil, že je jako teolog religionistou, jsem pověděl: Provádíte jako teolog na vysoké odborné úrovni religionistické zkoumání, ale religionistou ve smyslu východiska a přístupu k tématu nejste. Nebo snad čtete Homéra, Bibli a Ovidia jako rovnocenné dokumenty různých náboženských vrstev v lidských dějinách, jako dokumenty, jak lidé tvořili a modifikovali své představy o bozích, jak utvářeli mytologii a jakou různými mýty artikulovali antropologii?

Pokud teolog řekne, že systematická teologie nesmí vypovídat nic, co neobstojí ve světle historické kritiky¹⁹, pak ve světle historické kritiky neobstojí jako skutečné všechny ty základní, klíčové výpovědi křesťanské víry, které jsou teologickým konstruktem. Např. že existuje Bůh, že stvořil svět, že se inkaroval v Ježíši, že Bůh svého Syna, v němž byl inkarnován, nechal zemřít na kříži jako obětí smíření, aby sám sebe smířil se světem, a posléze že tohoto svého sebezjevence, v němž byl inkarnován, vzkřísil z mrtvých. Poučená, ne však důsledně, nýbrž toliko opatrnicky kritická teologie, tedy teologie

18) *ibid.*

19) *Tuto thesi formulovali v různých obměnách mnozí němečtí protestantští teologové, nedávno velmi jednoznačně Gerd Lüdemann. G. Lüdemann, Ketzer, Die andere Seite des frühen Christentums, Radius Verlag, Stuttgart 1995, s. 15–21.*

17) Ulrich Köpf, *Die theologischen Tübinger Schulen, In: Historisch kritische Geschichtsschreibung, Ferdinand Christian Baur und seine Schüler, Verlag Sigmaringen 1994*

koketující s kritičností – sice poví, že tyto výpovědi jsou určitými metaforami, které nelze chápat doslova. Právě zde – podle mého mínění – začíná ta veliká teologická sebelež. Jestliže tyto výpovědi jsou metafory, pak jsou to výpovědi „jako“, nemluví tedy o něčem co se skutečně stalo či co jest. A je třeba to otevřeně říci. Jedná se toliko o lidské představy, o výtvořiny lidské mysli – i když může být velmi zajímavé a vědecky legitimní sledovat, jaké pochopení světa, života a sebe sama člověk vyjadřoval tím, že tyto představy vytvářel.

Pokud by teologie skutečně chtěla být důsledně historicko-kritickou, tedy vědeckou disciplínou, musela by provést dekonstrukci všech základních teologických konstrukcí, označit je za výtvořiny lidské mysli a pokusit se o jejich konsekventně antropologickou interpretaci. Teologie, pokud by chtěla být v přísném slova smyslu vědou, by musela skončit svou sebedestrukci. Teologie jako věda je možná jen jako religionistika a kulturní antropologie. Tu však již není třeba setrvávat na pozici teologie, nýbrž je poctivě přejít k religionistice a kulturní antropologii.

Nepříjemné otázky někdejšího teologa teologům

Byl to ušlechtilý poctivec v dějinách teologie F. Ch. Baur, zakladatel mladší tübingské školy, který se pokusil historicko-kritickou metodu důsledně uplatnit na biblický text. Přesně řečeno: F. Ch. Baur při studiu biblického textu tuto metodu profiloval. Podle jeho pojetí si nelze při výkladu dějinných skutečností vypomáhat závažným zásahem²⁰. Procesy dějin je třeba vzít na vědomí jako procesy dějinné a takto je chápat i analyzovat. F. Ch. Baur tento přístup vztáhl i na Ježíšův příběh a vznik křesťanské víry. Rozumět dějinám dějinně znamená všechny jevy dějin chápat a vykládat z dějinných, t. j. veskrze lidských souvislostí. Skutečnost sama vede k tomu, aby byla pojednána dějinně. Buď je něco dějinami, nebo to není vůbec. Vše co jest, je dějinné²¹.

Otázka 1

Podle mého mínění, vzít dějiny důsledně vážně jako dějiny, znamená vzít dějiny veskrze vážně jako lidské dějiny. To vede k ateistické konsekvenci. D. F. Strauss správně rozpoznal, před čím ještě F. Ch. Baur a později E. Troeltsch váhali. Jestliže jsou v dějinách všechny procesy dějinné, jak ospravedlníte řeč o božím jednání, o božích zásazích v dějinách?

Podle mého mínění, chce-li se historická teologie etablovat jako věda, musí vzít veskrze vážně dějinnost, tedy lidskost dějin. To důsledně domyšleno vede k ateistické konsekvenci, k lidskému přístupu ke skutečnosti, který neponechává místo pro výklad jevů nadpřirozeným zásahem.

20) Ulrich Köpf, *Ferdinand Christian Baur als Begründer einer konsequent historischen Theologie*, In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89, 1992, s. 440–461.

21) Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums, Siebestern Taschenbuch Verlag* 138, München, Hamburg 1969, s. 31 a s. 64.

Otázka 2

Jestliže, jak mnozí oprávněně říkáte, nejste žádní fundamentalističtí, nýbrž kritičtí teologové, kteří vědí o dobové podmíněnosti lidských náboženských představ a výpovědí, a proto základní výpovědi křesťanské víry interpretujete jako metafory, nejsou pak všechny výpovědi víry lidským výtvořem, básní, metaforou, která vyjadřuje určité člověkově sebezpochopení?

Otázka 3

Nevytrháváte člověka z jeho přirozeného zakořenění v přírodě a zakotvení v dějinách a nezavádíte ho do antropocentrické iluze supranaturálně garantovaného smyslu? Nestavíte klamnou antropocentrickou otázku po smyslu – nebo dokonce po garanci tohoto smyslu – příliš vysoko? Nesnažíte se člověka ulovit pomocí triku: Bůh nebo nihilismus, smysl nebo absurdita, hřích nebo vykoupení? Život přece zná ještě jiné alternativy, než je tato.

Otázka 4

Myslím, že si dovedu docela dobře představit Vaše protinámitky, např. že člověk není jen racionální bytost, že náboženství sehrává důležitou roli v lidských dějinách, že pozitivistické zúžení má hluboké dimenze člověka, atd. K těmto argumentům nejsem hluchý. Nicméně, dle mého mínění, náboženský, miraculózní způsob, kterým též křesťanské náboženství vyjadřuje existenciály, ty hluboké dimenze lidského života, není ničím víc a ničím méně než lidským výtvořem. Bůh, Kristus, vzkríšení, věčný život, tyto metafory jsou šifry lidského sebereflektujícího vědomí. Jak s nimi zacházíte? Proč tančíte na kazatelně umělé teologické tanečky? Asi ve smyslu: V skrytu své pracovny sice víte, případně ve fakultní přednášce povíte, „Tato výpověď víry je mýtus, či je to metafora,“, na kazatelně však zdůrazníte, že ale zároveň „to není mýtus či metafora, protože vypovídá o objektivní skutečnosti, o skutečnosti nejskutečnější jiného řádu“. Tak nějak to většinou říkáte. Proč neřeknete *clare et distincte* (jasně a zřetelně): Toto je mýtus, toto je legenda, toto je symbol, toto je metafora. Pak se nedivte, že lavice v kostelech jsou prořídlé – nebo že fundamentalisticko-charismatické kazatelé mají plné lavice. Lidé, kteří myslí kriticky, nemohou brát tyto teologické dvojznačnosti vážně. Nezní jim přesvědčivě ono teologické „a přece“: „sice metafora, a přece objektivní skutečnost jiného řádu“. Pro těch nemnoho, kteří touží po fundamentalisticko-charismatické víře, jste také – i když zase z jiného důvodu – nevěrohodní. Pro sekulárního člověka jste polovičatě kritičtí, pro fundamentalistického charismatika jste až příliš kritičtí.

Otázka 5

Proč nejednou utíkáte před výše naznačenými problémy a snažíte se církevní život sytit náhradními aktivitami: křesťanská obec jako příjemné společenské prostředí souřadivých lidských vztahů, sdružující se kolem zajímavých kulturních témat a aktivit,

nebo – spíše než celá křesťanská obec – toliko farář či farářka, popřípadě několik laiků kriticky angažovaní v sociálně-politické oblasti. Nechci tím říci, že by evangelium mělo být apolitické. Již Hebrejská bible v postavách proroků profiluje řeč o Bohu jako kritickou pozici vůči mocným, zpupným a bohatým. Tento kritický osten je příznačný i pro Ježíšovo vystoupení. Domnívám se však, že nelze teologii zaměnit za společenské či politické aktivity. Teologie, stejně tak jako církev, jsou zde především kvůli té své vlastní záležitosti, a tou je, že dnešnímu člověku dluží jasně a srozumitelně říci, co že vlastně mají na mysli, když mluví o Bohu, o Kristu, o vzkříšení a o věčném životě.

Laudatio teologii

Nicméně, teď poněkud z jiného zorného úhlu: Domnívám se, že Vám rozumím, teologové, proč nevedete na výše položené otázky. Museli byste totiž zavřít tu svou věc. A to by bylo v mnoha případech škoda. Nejsem nevíšavý k mnoha pozoruhodným výtvorům, které jste právě jako teologové vložili a vkládáte do dějin evropské kultury. Religionisté převážně nejsou schopni proniknout s takovou akribií do hloubek křesťanské tradice jako teologové, poněvadž teologové své tématické nerozumí jen zvnějšku, nýbrž i zevnitř. Teologové stojí v procesu permanentní kritické sebereflexe křesťanské víry. Proto si jejich výkon zaslouží vysoké úcty a vědecký charakter mnohé jejich činnosti je mimo pochybnost, zejména pokud vydávají kritické edice pramenů křesťanské tradice a tyto poučeně a přiměřeně interpretují. Díla teologů jsou pro religionistu poučným a zajímavým materiálem.

Mnozí z teologů, zejména v západní Evropě, kombinují studium teologie s pedagogikou, psychologií nebo germanistikou, aby se svou činností podíleli na širším okruhu věcí lidských než toliko v rámci církve. A mnozí se snaží i v rámci církve uprostranit před náboženstvím úkolům pedagogickým a politicko sociálním. Jsou k tomu obzvláště kvalifikováni právě studiem teologie jako vysoce poučným studiem jedné z předních a důležitých tradic evropské kultury.

Protože teologie je kolébkou evropské hermeneutiky, kvalifikuje studium teologie k mimořádné citlivosti v oblasti komunikace a rozumění, jakož i k metodicky pečlivé práci s textem, k citlivému zacházení s tradicemi či různými vrstvami tradic. V tomto smyslu je studium teologie dosud nepřekonanou kvalifikací k dalšímu studiu všech humanitních věd. Evropa vyrostla na výkladu Bible, proto teologická hermeneutika výkladu biblického textu je pro pochopení a utváření evropanství klíčová. Teologie nabízí dodnes zcela jedinečnou úroveň vzdělanosti. Proto je zájem o studium teologie na evropských univerzitách tak vysoký a to ve značné míře u studentů, kteří tímto studiem nesledují nabýt kvalifikace pro práci v církvi.

Nelze smířet, že víra v transcenci, v Boha, který je pro teologa tou skutečností nejskutečnější mimo možnosti představového či pojmového uchopení, otevírá teologii mimořádnou citlivost pro ty nehlubší dimenze lidství – že je něco svatého v životě lidském, že lidský život je víc, než co sami o sobě víme, než co známe, můžeme a dokážeme. V tomto vědomí je založena neobvyklá kvalita – ona duchovní dimenze – teologicky koncipované pedagogické i sociální práce.

Žádný div, že cykly mých přednášek na Karlově universitě, pedagogické fakultě, věnované vzniku křesťanství a antropologickým dimenzím různých tradic křesťanské víry, byly vyhledávány mnoha studenty. V rámci mého cyklu přednášek „Přínos německého protestantismu evropské vzdělanosti“ přednesl svou hostovnickou přednášku o mladší tübingské škole Prof. ThDr. Ulrich Köpf²². Odkazuji zde k jeho výkladu o vzniku a utváření historicko kritické metody a historicko kritického myšlení právě na studiu biblického textu. Byla to především německá protestantská teologie, která v 19. a 20. století vytvořila intelektuálně impozantní dílo historicko kritickým studiem biblického textu. Na ně se dnes napojují i přední badatelé, teologové anglosasští.

Těž vysoká úroveň české protestantské teologie má zde svůj původ. Odkazuji zde k řadě slavných jmen českých protestantských teologů: G.A. Skalský, F. Žilka, F. Bednář, F. Hrejsa, A. Novotný, S. Daněk, J.L. Hromádka, R. Říčan, J.B. Jeschke, F.M. Dobiáš, J.B. Souček, A. Molnár, J.M. Lochman, J. Heller, J. Smolík, P. Pokorný, P. Filipi, M. Balabán, J.S. Trojan. Na ně v současné době na Evangelické teologické fakultě University Karlovy navazuje jimi vychovaná mladší a nejmladší generace odborníků v oboru biblistiky, dějin dogmatu, pohybu teologického myšlení, církevních dějin, etiky a religionistiky. Nový ekumenický překlad Bible, uskutečněný co do odbornosti v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století především protestantskými teology, jakož i současné úctyhodné svazky edice raněkřesťanské a židovské literatury, které vydává Centrum biblických studií Akademie věd ČR a University Karlovy jsou mimořádným výkonem teologie jako vědy, s kterým se mohou srovnávat jen některé z českých humanitních oborů.

Podobně nesporná je vědecká povaha a mimořádně vysoká intelektuální úroveň díla řady předních teologů katolických, u nás např. slovných osobností neotomistické olomoucké školy, soustředěné kolem Ruchu filosofického, dále J. Kratochvíla, Vl. Kybala, J. Sedláka, J.A. Kajpra, B. Boušeho, O. Madra, J. Zvěřiny, K. Skalického, M. Lobkowicze, T. Špidlíka, Vl. Boublíka, S. Sousedíka, I. Štampacha, T. Halíka, C. Pospíšila, M. Ryškové a dalších.

Pozornosti si zaslouží některá jména teologů Husitské teologické fakulty, A. Spisar, Z. Trtík, M. Kaňák, J. Mánek, M. Salajka, Z. Kučera, Z. Sázava, J.B. Lášek.

Sluší též zmínit alespoň několik jmen předních českých intelektuálů, kteří byli výrazně ovlivněni protestantskou teologií: T.G. Masaryk, E. Rádl, J.B. Kozák, B. Hrozný, F.M. Bartoš, O. Odložilík, J.B. Čapek, D. Čapková, S. Segert, Vl. Vlach, Z. Matějčík, E. Kohák, L. Hejdlánek, J. Nechutová, R. Dostálová, P. Hájek, J. Oliverius, a další.

Mnohé přední české intelektuály, formované katolickou teologií a tradicí, si netroufám vypočítávat, abych se nedopustil nepatřičného opomenutí. Je to velmi dlouhá řada předních jmen české vědy, jak přírodních věd, tak filosofie, historie a dalších odvětví

²² do češtiny přeložil O.A. Funda, *Theologická revue*, ročník 74, Nr.1/2003. Přednáška Prof. Dr. U. Köpfa se konala 17. října 2001 na Pedagogické fakultě University Karlovy v Praze

kultury. Přínos katolicizmu české vědě a vzdělanosti čeká na své rozsáhlé zpracování. Ze současníků připomenu alespoň K. Máchu, J. Patočku, R. Palouše, J. Němce, P. Piťhu a J. Sokola. V. Hořejšího, J. Grygara, P. Vopěňku, J. Mareše, Vl. Smékala, Z. Heluse, J. Hrocha. Těm mnohým, které jsem nejmenoval, se omlouvám. Znalec katolické tradice v české vědě a kultuře jim snad jednou postaví odpovídající monument.

Povím slovy velkého knižního učitele svého mládí, protestantského teologa Rudolfa Bultmanna: „*Historik nemá pěstovat apologetiku ani mu nepřísluší dokazovat pravdu křesťanství. Tvrzení pravdy křesťanství je – stejně jako kteréhokoli jiného náboženství nebo světového názoru – věcí osobního rozhodnutí a historik nemůže za nikoho převzít za ně odpovědnost. Stejně tak historikovi nepřísluší – jak se někdy rádo říká – dodatečně hodnotit historické fenomény, které popisuje. Může však objasnit rozhodnutí jako takové. Neboť je jeho úkolem fenomény minulých dějin interpretovat jako možnosti pochopení lidské existence a tím je předkládat člověku k vědomí jako možnosti i současného porozumění lidské existenci.*“²³ Tak i já rozumím své práci religionisty s teologickou minulostí. Za to co jsem, vděčím ve vysoké míře německé protestantské teologii.

Zastávám thesi,

že teologii, pokud nepojednává o nadpřirozených veličinách, o Bohu, o Kristu, Duchu sv. či o věčném životě, nýbrž pokud historicko-kritickou metodou pojednává o dějinách těchto výpovědí víry, tedy o dějinách ritů, mýtů a dogmat, popřípadě užívá-li při tom komparativní metody, lze přiznat povahu humanitní vědní disciplíny. Avšak jen do chvíle, než sama začne tematizovat zdroj, impuls tohoto nábožensko-teologického pohybu, který teologie umísťuje za hranice přirozeného, racionálně pochopitelného světa lidských jevů. V okamžiku, kdy začne teologie mluvit o Bohu, či jiné božské mimosvětové osobě či entitě, vědou není a být nemůže, neboť vyslovuje nedoložené mínění, které nelze podrobit vědeckému zkoumání.

Osobně mám za to, že humanitní vědní disciplínou, která konsekventně věnuje pozornost náboženství jako lidskému jevu lidských dějin a kultury, jeho vzniku, jeho dějinám, jeho transformacím a podrobuje je filosofické reflexi, je religionistika, disciplína u nás dříve označovaná jako „věda o náboženství“, specifikovaně pak jako „srovnávací věda o náboženství“. Upřesnil bych: o náboženstvích. Než-li se však religionista odváží velmi ná-

ročně komparace jednotlivých náboženství – v níž je třeba se uvarovat všech ukvapených závěrů a povrchně konstatovaných období – musí se především s patřičnou znalostí a hloubkou věnovat studiu jednoho určitého náboženství. Protože věda má vždy co do činění s konkrétními jevy a veškeré abstrakce jsou velmi vágní a nejisté, nepojednávám o vztahu religionistiky a teologie obecně, nýbrž na případu jednoho konkrétního náboženství, v našem případě křesťanství.

Protože náboženství, vždy zcela určité náboženství, je vždy kolébkou určité kultury, je vnímavé – nikoli toliko povrchně deskriptivní – religionistické studium určitého náboženského útvaru nedílnou součástí studia určité kultury. Studium křesťanství, jeho vzniku, jeho zápasů, konfliktů, jeho poselství a selhání na cestě dějinami a jeho antropologických dimenzí je nedílnou součástí studia kořenů evropské kultury.

Filosofickým východiskem mého přístupu k religionistickému studiu křesťanství není fenomenologie, jak tomu bývá v případě mnoha religionistů, nýbrž tradice pozitivismu a kritického racionalismu. To samo o sobě může působit poněkud roztodivně a vyvolávat různé pochybnosti, umocněné navíc tím, že nestavím tradici pozitivismu a kritický racionalismus do protikladu. Osobně označuji svůj přístup, své filosofické východisko jako kvalitativní pozitivismus. Tím mám na mysli, že skutečně kvalitní pozitivní fotografie nepřináší jen strohou informaci, kde je hora, kde je strom, kde teče potok, nýbrž pozitivně předává, sděluje něco z jedinečnosti toho okamžiku, sděluje něco z „duše“ té krajiny či portrétu. Zde se můj kvalitativní pozitivismus potkává s hermeneutikou, ovšem s tím rozdílem, že mnohem více kladu důraz na metodologickou distanci, na úsilí o nepředpojatost, na zaujetí pro nezaujatost, a i když vím, že nám není dána možnost absolutní objektivity – ostatně mezi absolutní a absurdní je jen krůček – nevzdávám úsilí o co nejvyšší možnou míru přibližování se objektivitě.

Jsem zdrženlivý ke všem obecným úvodům do religionistiky, nýbrž mám za to, že skutečně plasticky lze vykládat úvod do religionistiky jen na výkladu zcela určitého, konkrétního náboženství. Lépe než vykládat úvod způsobem úvodu do úvodu, je – se skutečně vědeckou akribií – zasvěceně uvádět posluchače do jednoho historicky konkrétního náboženského útvaru. Dynamicky přivádět k řeči, jak jeho vyznavači sami sobě rozuměli a rozumějí, jak rozuměli či na cestě dějinami rozumějí svým mýtům, ritům, dogmatům a etickým konceptům, a jaké pochopení světa, života a člověka jimi artikuluji. Zároveň se snažím o filosoficky reflektované, kritické rozkrytí antropologických dimenzí mýtů, ritů, vyznání a etických konceptů určitého náboženství – v případě mého studijního zaměření – křesťanství. V kritické filosofické reflexi se snažím postihnout antropologické dimenze křesťanství,

23) Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum*, Rowohlt 1962, s. 7–8 – můj překlad citované odstavce

kterých si namnoze vyznavač tohoto náboženství, zejména orthodoxní vyznavač, v této kriticky reflektované podobě většinou není vědom, nebo je takto, jako reflektované, uvědoměle neartikuluje.

Podobně jsem přesvědčen, že jako nejlepším úvodem do religionistiky je rozkrýtí určitého náboženství v jeho dynamice, tak i nejlepším úvodem do filosofie nejsou deskriptivní informace, co znamená který pojem v určité vrstvě filosofické tradice, či co charakterizuje který filosofický směr, ale vskutku dynamické vtažení posluchačů do zcela konkrétního filosofického tázání a hledání, do konkrétních filosofických zápasů a odlišných přístupů na cestě dějinami filosofického myšlení či v určitém období dějin. Podobně nejlepším úvodem do studia historie je metodologicky reflektovat souběžný výklad, který nabízí strhující vhled do dynamiky určité dějinné chvíle. Ergo: nejlepším úvodem, je nevykládat úvod, ale konkrétní materiál a jakoby v druhém programu souběžně reflektovat, či alespoň glosovat metodologickou výstavbu přednášeného výkladu.

Obdobně jinými slovy: Nejlepší podobou pedagogiky je, když nevykládáme o pedagogice, nýbrž předžíváme určitý model života, určitý způsob myšlení, studia a jednání. Nejlepší podobou pedagogiky není – dle mého mínění – abstraktní výklad o technologii a strategii pedagogického postupu – prostoupece říkám: „jak nacpat prejt do jitrnic“, s tím, že prejt jsou znalosti a střeva žáci. Ostatně odporné jsou již nově zaváděné a zároveň zavádějící pedagogické termíny technologie a strategie. Jeden patří do sféry průmyslové výroby a druhý do sféry militarismu. Nejlepší podobou pedagogiky je – dle mého mínění – výkladem konkrétního materiálu, konkrétního tématu, rozehrát koncert, který je zároveň dynamickou ukázkou pedagogického dějství, v němž nejde jen o předávání znalostí, ale o formování lidské osobnosti poutavým vtažením posluchače do bytostného tázání. Tím bytostným tázáním nemusí být jen témata humanitních věd, ale právě tak témata věd přírodních, při nichž vzniká údiv: co že to jest, jak že to jest, že já sám jsem zanedbatelnou a přec nedílnou součástí biologické evoluce či jedné chemické reakce. Svým konceptem procesuální ontologie, skutečnosti jako komplexity a komplementarity komponent v korelacích, kontinuitách a kontextech²⁴ považují protiklad humanitních a přírodních věd za antikvovaný.

Odkazují na tomto místě čtenáře ke své knize *Ježíš a mýtus o Kristu*, s. 20–26, kde blíže pojednávám o jednoznačnosti události a víceznačnosti našeho porozumění a všímám si též rozdílu mezi teologem a religionistou.

24) Otakar A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Karolinum, Praha 2009, s. 111., též Otakar A. Funda, *Znavená Evropa umírá*, Karolinum Praha 2000 a 2002, s. 114.

Jednoznačnost události a naše porozumění

(z mé knihy *Ježíš a mýtus o Kristu* s. 20–22)

Jedinečnost události a naše porozumění – to je nejen klíčová otázka historiků, ale též jablko sváru mezi filosofy.

Jsou jedni, kteří říkají, že není žádné nezaujaté poznání, a už vůbec ne v historii, protože ke každému tématu přistupujeme poznamenáni určitou interpretací, určitým zorným úhlem vidění, strukturou své vzdělanostní výbavy a především svým předporozuměním a názorovým zaměřením, které určuje otázky, které tématu klademe i výběr materiálu, který při vyhodnocení upřednostňujeme, atd. Tedy, že každá událost je nám dostupná jen spektrem naší interpretace a naše nové vypsání té které historické události je jen zase další její interpretací.

Jsme však i my druzí, kteří také přiznáváme zaujetí. Nejsme tak bláhoví, abychom si namlouvali, že jsme veskrze objektivní, ale oním přiznaným omezením našeho zorného úhlu pohledu se nechceme dát odradit od úsilí o co možná nekomplexnější kombinaci různých zorných úhlů pohledu a především od úsilí o co možná nejvyšší stupeň objektivity. V tom spatřujeme vědeckost i historie jako vědy, která pracuje historicko-kritickou metodou, t. j. vyhodnocuje různé vrstvy pramenů, jejich někdy předchozí ústní tradice, či pozdější redakce, snaží se rozpoznat jejich charakter, jejich míru předpojatosti či nepředpojatosti, jejich místo v určitém sociokulturním kontextu, jejich záměr, kým jsou psány a komu adresovány atd. A to vše v zájmu proniknutí k co možná nejvíce objektivnímu postižení toho, co se stalo, a jak se to stalo.

Osobně chci povědět – a to ve vztaženosti právě k tématu historický Ježíš a vznik křesťanské víry, tolik již v pramenech zastřenému různými vrstvami interpretací a tendenčního tradování – že každá událost, která se v dějinách stala, stala se s určitou jednoznačností, i když nám tato jednoznačnost může zůstat navždy utajena. K této jednoznačnosti může náležet i neujasněnost či nejednoznačnost jednání, či motivů jednání hlavních aktérů této události. K jednoznačnosti události nenáleží tedy jen holá fakta, kde se ta událost stala, kdy, a kdo v ní hrál roli, nýbrž k té jednoznačnosti patří, že se ta událost stala jedinkrát neopakovaně, a každý, kdo v ní hrál nějakou roli, hrál zcela určitou roli, určité věci řekl, určité učinil. K té jednoznačnosti patří, že každý, kdo v té události určitým způsobem jednal, určitým způsobem sám sobě rozuměl a byl veden určitými motivy. A k jednoznačnosti určité události, která se stala, patří někdy i to, že třeba někteří z aktérů té události, v té věci a v té chvíli vůbec neměli jasno, byli sami v sobě zmateni a i jejich motivace byla plná zmatku. Nicméně, každá událost v dějinách, která se stala, stala se s určitou jednoznačností faktů i s určitou jednoznačností původních ujasněných či zmatených motivů a významů. Později byla přeznačena nejen různými interpretacemi faktů, ale především různými interpretacemi motivů a významů. To vše nás však neopravňuje k tomu, abychom vzdali ono nesnadné úsilí proktestit si cestu k té původní jednoznačnosti, i když

se nám to většinou zcela nepodaří. („Podstata věci ráda se skrývá“, pověděl podle Prokla Herakleitos). Při různých tématech a při různé povaze pramenů je míra, v níž se nám to podaří, různá. Aby se nám to co nejvíce podařilo, pak musíme vyzávorkovat nikoli onu generální thési světa, nýbrž právě ono své předporozumění. (Musíme vyzávorkovat svou intencionalitu zaměřenou na fenomén jako aidetický invariant, abychom uprostranili svébytnosti skutečnosti mimo nás v celé její komplexitě a korelci komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu). Kdyby mělo být pravdou, že není možné nezaujaté poznání, že z pohledu z venčí nic podstatného nemůžeme pochopit, pak proč usilujeme o nezaujaté soudnictví či o nezaujatou žurnalistiku, či vyhroceně řečeno, muselo by platit, že dokud někdo sám není nadšeně zaujatým a přesvědčeným fašistou, nemůže z fašismu nic pochopit.

Zejména v případě náboženské tematiky nabývá tento spor na zvláštní ostrosti. Vyznavači určitého náboženství, když se jim nedaří druhé přesvědčit, ukončují rozhovor většinou větou: „Dokud nestojíte uvnitř, nemůžete nic pochopit.“ To je pravda jen do určité míry. Respektive, není to pravda úplná. A jestliže je něco pravda jen do určité míry, jestliže něco není úplná pravda, pak to není pravda, protože pravda bez úplnosti své pravdy není pravdou. Jistě, že náhodně kolemjdoucí zvědavec, který o určitém náboženství nic neví a setká se v pohledu zvenci s určitým jeho projevem, sotva může pochopit, oč jde. Domnívám se však, že vnímavý tazatel, který si uvědomuje problém této polaritě vidění z vnějšku a porozumění zevnitř, a který se dlouhou dobu s velikým úsilím vyzávorkovat všechnu svou předpojatost, určitým náboženstvím zabývá, je schopen je pochopit, t.j. aniž by je sám vyznával, je schopen porozumět, co v něm prožívají a takřkajíc co na něm mají ti, kteří se k němu hlásí, kteří je praktikují. Je toho schopen především proto, že ač určité náboženství vnitřně nesdílí, je člověkem. A v těch nejhlubších náboženských dimenzích jde o obecně lidské dimenze. O dimenzi smrti, naděje, smyslu života, lásky, oběti a pod. Domnívám se, že i ten, který nesdílí odpovědi, které to či ono náboženství na tyto otázky dává, či nároky, které na své vyznavače klade, je schopen analogií svého bytostného lidského prožívání těch nejhlubších lidských dimenzí, o které v náboženství jde, pochopit, v čem spočívá síla odpovědí, které náboženství na tyto bytostné lidské otázky dává. Je při vysoké míře ztišeně naslouchající úcty vůči tématu, které studuje, schopen pochopit, oč v něm jde, i když odpověď, kterou to či ono náboženství nabízí, jako řešení pro svůj vlastní život nepřijímá a jeho nárokům se nepodřizuje. V tom tkví, jak jsem přesvědčen, zásadní.

Rozdíl mezi teologem a religionistou

(z mé knihy Ježíš a mýtus o Kristu s. 22–26)

Myslím teologa, který není teologem jen svým vzděláním, (jako je tomu v mém případě), nýbrž který je teologem i svou názorovou pozicí, t.j. který je teologem, který sdílí – v případě křesťanství, které zde pojednáváme – křesťanskou víru. Křesťanský teolog, pokud chce zůstat svou názorovou pozicí skutečně teologem, sám sobě

rozumí, že své teologické, byť jakkoli kritické dílo, podniká jako kritickou sebereflexi křesťanské víry ve službě jejího zvěstování. Křesťanský teolog může brilantně ovládat religionistické metody, které ostatně byly vytvořeny především v dílnách německých protestantských liberálních teologů v 19. a 20. století, z nichž někteří de facto opustili pozici křesťanské teologie a stali se na hlediscích křesťanské víry a věrouky nezávislími badateli. Křesťanský teolog může provádět kritický rozbor textových vrstev, analýzu ritů, sociologický rozbor určitého náboženského hnutí. Přec však v tom nejvládnějším smyslu religionistou není, pokud chce skutečně zůstat ještě teologem, rozumí se věřícím teologem. Když křesťanský teolog studuje křesťanství, činí tak jako ten, který stojí ve službě křesťanského zvěstování. Pokud studuje jiná náboženství, pak při vši otevřenosti k interreligióznímu dialogu, chce-li zůstat křesťanským teologem, nemůže smlčet svou víru a musí upřednostnit své vyznání.

Když mi některý teolog tvrdí, že nemám pravdu, že je přece i jako věřící křesťanský teolog zároveň religionistou, pak mu kladu rozhodující otázku, zda čte Janovo evangelium na stejné úrovni jako Plutarcha, totiž jako dva rovnocenné náboženské dokumenty, jako dokumenty lidské náboženské tvorby, jako rovnocenná díla v dějinách náboženské literatury. Jestliže chce, jak věci rozumím, zůstat ještě křesťanským teologem, musí říci, že nikoli. Že Janovo evangelium nejen pro svou etickou kvalitu, nýbrž pro charakter textu, který zvěstuje Krista, je mu nesouměřitelně nadřazeno nad Plutarcha a jeho výklady o náboženských směrech a proudech nekřesťanského helénismu. V tom případě je teologem a nikoli religionistou. V případě, že by odpověděl, že čte oba spisy jako rovnocenné, byť obsahově odlišné dokumenty náboženské tvorby různých náboženských útvarů z doby pozdního helénismu, pak nevím, zda by jej jeho teologičtí kolegové, nemluvě o jeho církvi, ještě považovali za teologa.

Máme zde ovšem co činit s mnohem závažnější otázkou. Totiž s otázkou, zda může být teologické bádání vskutku svobodné – a s otázkou, zda je teologie vědou, respektive do jaké míry je teologie vědou.

Domnívám se, že teologické bádání nemůže být vskutku svobodným bádáním. A to z jednoho důvodu: Svobodným bádáním rozumím takové bádání, které přistupuje k určitému problému, záhadě, k určité otázce bez omezení jakýmkoli předběžným očekáváním, k jakému ze výsledku by mělo dojít, pokud nechce vypadnout z určitého ideového konceptu. To, podle mého mínění nelze říci o teologickém bádání, pokud chce zůstat teologií, reflexí křesťanské víry, ve službě víry, potažmo církve. Ač v různé míře bude teologické bádání uplatňovat metodu historicko-kritického vyhodnocení pramenů, jsou určité hranice, které kdyby překročilo, nebo které když překročí, přestává být teologií, t.j. řečí o Bohu, t.j. řečí pro kterou Bůh je předpokladem. Následně vyvolá nejen pochopitelný odpor církve, ale i teologů. Najdeme v dějinách teologie nemálo takových případů vybočení za určitou mez, mez ne většinou přesně vymezenou, spíše mez určitého tichého teologického konsensu ještě tolerované teologické kritičnosti. Takovou mezí, takovým teologickým předběžným očekáváním, předpokládanou nepřekročitelnou hranicí teologického bádání je např. mínění, že Bůh je, či přesvědčení, že Ježíš byl Bohem zmocně-

ným nositelem boží věci, či přesvědčení, že víra v Krista nebyla sebeklamným výtvozem křížem frustrovaných vizionářů, že nebyla subjektivní vizí Ježíšových přívrženců, nýbrž že v nich byla vzbuzena Bohem, respektive vzkříšeným Kristem. Bádání, které má předem dán určitý ideový rámec, který nemá překročit – byť byl tento rámec opřen jen o přesvědčení, či o mínění, či naopak jen o tradici, není vskutku svobodným bádáním. Věda je tehdy vědou, když ten, kdo ji provozuje, může být samotným studiem svého předmětu doveden ke zcela jinému výsledku, než byl předpoklad, se kterým k tématu přistupoval. O vědě lze mluvit tam, kde řeč studovaného tématu vítězí nad řečí výchozích předpokladů.

To znamená, že teologie je vědou, pokud jde o vysoce poučené uplatnění určitých vědeckých metod, jak jsme toho v kritické teologii svědky. Navíc jde o metody, které se rodily a profilely mnohdy právě v dílnách teologů. Protože však v teologii určité mínění či přesvědčení vymezuje referenční rámec kladení otázek, je třeba říci, že v tomto smyslu vědeckosti jako principiální otevřenosti pro zcela nová řešení, pro veskrze převratné objevy a převratná zjištění, teologie vědou není. Pochopitelně ve stejném smyslu lze do jisté míry i o filosofii, zejména náboženské filosofii, či na transcendenci orientované filosofii říci, že není vědou, nýbrž odborným myšlením. I ona postupuje určitými metodami, vykazuje úctyhodné intelektuální výkony, ale předznačení určitým přesvědčením či míněním je v mnohých filosofických koncepcích dominantní. (Dá se říci např. o Heideggerově filosofii, že je vědou? Myslím, že Heidegger sám ve své nechuti vůči vědě by takové označení považoval za urážku své filosofie.) Trochu jinak se to má s filosofii, která se neodpoutala od reálných věd a každou svou výpověď s nimi porovnává. Filosofova ať již toho či onoho zaměření však od teologa každopádně odlišuje, že ač vychází též z určitých předpokladů a vytváří také určitý názorový koncept, nejednou více opřený o mínění než o zjištění, ač tenduje k uchopení světa jako celku a k vytvoření celistvého obrazu, že si ve svém tázání nikdy nenechá zakázat žádnou pochybnost. Naopak, zpochybnění všeho je východiskem jeho tázání.

Mnozí však možná namítnete, že nejen teolog, nejen filosof, ale že i přírodní vědec pracuje s určitým konceptem, s určitým obrazem světa, s určitými předpoklady a s určitým očekáváním. Je-li však skutečně vědcem – a to by o přírodních vědách mělo platit nesporně – pokud necháme stranou některé pokleslé pseudovědní šarlatánství – pak je přírodní vědec principiálně otevřen nechat si novým výsledkem svého experimentu rozbít všechny předchozí teorie, které považoval za platné, je ochoten nechat si rozbít všechny koncepty, které považoval za správné a je ochoten revidovat všechny své předchozí these a začít na hromádce trosek stavět vše zcela znovu a zcela jinak. Této revize teorií fakty by měl být schopen i badatel v oblasti humanitních věd, tedy i historik či religionista. A měl by toho být schopen i filosof, pokud chce, aby jeho myšlenky byly vnímány a přijímány jinak než toliko jako jeho soukromé básně, nepodléhající žádným pravidlům a odrážející toliko jeho mínění a pocity.

Byli ovšem a jsou teologové, kteří, vedeni vědeckým zaujetím, určitou předpokládanou nepřekročitelnou věroučnou názorovou mez překročili. Ocitli se tak nejen na okraji svých církví, ale i na okraji teologie. Nárokovali či nárokují pro sebe vskutku ni-

čím neomezenou svobodu kritického bádání a zároveň si nárokovali či nárokují, že chtějí být, či že jsou ještě teology. Osobně dost dobře nechápu, proč jim tolik záleží na probujování těchto zápasů své teologické identity s odlišně smýšlející teologií a církví – zápasů pochybné hodnoty a sporného významu – když je zde religionistika, svobodná věda o náboženství, která svobodně bádání nejen zcela umožňuje, ale přímo předpokládá. Navíc bádání bez zbytečného maření sil a energie v bezvýsledných konfliktech s církvemi a teology, v zápasech, které stejně žádné pravdě na svět nepomohly, k ničemu nevedly a pro nikoho nebyly, nejsou a ani nemohou být žádným přínosem. (To je např. moje otázka na adresu Prof. ThDr. Gerda Lüdemanna, jehož případ v poslední době rozvlnil vody německé teologie i německých církví.)

Pro úplnost je třeba dopovědět: V době, kdy křesťanský světonázor platil v určité civilizaci jako universální a teologie byla referenčním rámcem všeho myšlení, bylo nezbytné a mělo význam probujovat určité zápasy se stávající teologií a církví, vést zápasy o očistu církve a teologie od pozdějších „nálezků lidských“, to platí např. o reformaci české i světové. Teologické zápasy byly v těchto podmínkách zápasy všelidské. Přestává to však platit ve chvíli, kdy se kritické myšlení usilující o správné poznání a o poctivý humanismus bez berliček fikcí a iluzí emancipovalo z církve a teologie. Od osvícenství, kdy se věda emancipuje od teologie, není nutné vést zápas o kritickou vědu v rámci teologie, když je možná samostatně, mimo teologii.

Očekávám zde ovšem námitku, že i můj nekonfesní přístup, že i můj religionistický přístup, který studuje různá náboženství a mezi nimi v jedné řadě i křesťanství jako byť různorodé, přec, zejména pokud jde o vznik těchto náboženství, rovnocenné lidské jevy lidských dějin a kultury, že je zaujatý. Ovšem, že k různým náboženstvím a zejména k tomu, které je nejvíce předmětem mého studia, totiž ke křesťanství, přistupuji z filosofického zorného úhlu a samozřejmě že jsou i ve filosofii různé filosofie, jako jsou v teologii různé teologie.

Abych problém objasnil, představte si dvě kružnice, vnitřní a vnější. Na obvodu té vnitřní jsou zakresleny jako úseky různé náboženské soustavy. Na obvodu té vnější jsou zakresleny různé filosofické koncepce. Je velký rozdíl, zda stojím na jednom z bodů té vnitřní kružnice a pozoruji, studuji úseky téže vnitřní kružnice či i ten, na kterém stojím, ale tak, že udělám jen krůček dovnitř téže kružnice – či zda stojím na některém z bodů vnější kružnice a pozoruji, studuji celou vnitřní kružnici, respektive se zaměřuji na některé či některý z jejích úseků obzvláště. Teolog, který se zabývá studiem i jiných náboženství než svého vlastního, stojí na jednom z bodů obvodu vnitřní kružnice a studuje úseky téže vnitřní kružnice, popřípadě na chvíli poodstoupí ze svého bodu dovnitř své kružnice, aby se podíval na úsek, v němž se nachází i bod, na kterém stojí, a aby se co nejrychleji na něj zase vrátil. Religionista stojí na některém z bodů té vnější kružnice, dívá se na celou vnitřní kružnici, i když některým jejím úsekům věnuje pozornost větší a jiným menší. To je však dáno jen jeho odborným zaměřením, protože není v lidských silách, aby jeden badatel zvládl kvalitní studium všech úseků vnitřní kružnice.

S tím pak souvisí, že důrazně odlišuji náboženskou filosofii od filosofie náboženství. Náboženská filosofie stojí ve službách toho kterého náboženství. Filosofickými kategoriemi a filosofickými myšlenkovými pochody se snaží obhájit filosofický přínos toho kterého náboženství i prezentovat jej v rovině filosofického diskursu. Filosofie náboženství narozdíl od náboženské filosofie si vůči náboženství uchovává filosofický odstup, činí náboženství jako lidský jev lidských dějin a kultury předmětem své filosofické reflexe, ptá se, co na tom člověk má, co jej k tomu vede, že je náboženský a jaké pochopení světa, života, člověka svými náboženskými mýty, rity a vyznavačskými postoji i deklaracemi artikuluje.

Po této vyznačené vsuvce z mé knihy Ježíš a mýtus o Kristu pokračuji v textu studie: Je teologie vědou?

Náboženství – určitý druh poesie

Ze svého přísně racionálně kritického hlediska povím, že náboženství je posedlost mysli virem fikce, s někdy pozitivními, někdy s negativními důsledky, často s částečně pozitivními a s částečně negativními důsledky.

Nebyl bych však dostatečně kritický, kdybych zároveň nepověděl, že náboženství je určitá podoba poesie života. Psát básně je pro některé bytostná potřeba. Psát básně má své nesporné oprávnění, poesie život zbohacuje, povznáší a kráslí. Že umění a náboženství má společný jmenovatel, a že svým způsobem patří k sobě, pověděla řada myslitelů, v neposlední řadě též L. Feuerbach, K. Marx i R. Carnap.

Zůstaňme jen v evropském kulturním kontextu, tedy u křesťanského náboženství:

„Nebo tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozrozeného dal, aby každý, kdo věří v něho nezahynul, ale měl život věčný.“ J 3, 16

„Nebo nadějí spaseni jsme. Naděje pak, která se vidí, není naděje. Nebo co kdo vidí, proč by se toho nadál?“ Ř 8, 24

„Žádný zajisté z nás není sám sobě živ, a žádný sám sobě neumírá. Nebo buď že jsme živi, Pánu živi jsme; buď že umíráme, Pánu umíráme. A tak buď že jsme živi, buď že umíráme, Páně jsme.“ Ř. 14, 7–8.

„Potom viděl jsem nebe nové a zemi novou. Nebo první nebe a první země byla pominula, a moře již nebylo ...

A setře Bůh všelikou slzu s očí jejich, a smrti již více nebude, ani nářku, ani křiku ani bolesti nebude více, nebo první věci pominuly.“ Zj.21, 1 a 4.

Což to není krásná poesie, kterou člověk vyjádřil určité své pochopení, určité své prožívání světa a svého místa v něm? Ten, kdo tuto poesii psal, byl nejednou přesvědčen, že to, co z jeho

nitra vytrysklo jako báseň, je něco, co jej samého podmanilo, co bylo silnější než jeho vlastní já, že na to nepřišel sám. Básník poví, že mu báseň našeptala Múza, náboženský poeta poví, že ho inspiroval Bůh. Pokud náboženský básník i toto své mínění, že mu to sdělil Bůh, chápe jako báseň, zůstává jeho mínění jeho osobním, vnitřním míněním a jako takové je součástí jeho poesie. Asi jako když Jeníček bude říkat, že Mařenka je nejkrásnější z žen. S poesii, pokud si nenárokují být obecně platným tvrzením či ideologií, přece nepolemizujeme.

Dobrá poesie, pokud zůstává poesii, může mít na lidský život pozitivní vliv. Může jej stimulovat k řadě pozitivních postojů úcty a pokory vůči skutečnosti, dělné lásky ve prospěch druhých i k postojům pozitivní nadějnosti.

Problém však nastává v okamžiku, když poesie nechce být tím čím je, totiž poesii, v tom výsostném a důstojném smyslu toho slova. Když poesie zradí sebe samu a začne aspirovat na to, že je věděním, že je světonázorem, že je uceleným a dokonce prý jedině správným výkladem světa, života a člověka. Problém nastává, když mínění chce být prezentováno jako tvrzení. Tu začíná tragedie všech náboženství, křesťanského obzvláště výrazně.

Domnívám se, že nejvíce se blížili pochopení náboženství jako poesie staří Řekové a po nich Římané. Zejména když mluvili o druhé generaci olympských bohů. Bohové byli jakýmsi průvodcem jejich života, jakousi poetickou přízdobou, ale fakticky s jejich zásahy do života příliš nepočítali. Jejich bohové reprezentovali určité duchovní hodnoty či životní postoje.

Tragika většiny náboženství je v tom, že nechtějí zůstat tím, čím jsou, totiž poesii. Že si nárokují, že jsou platným tvrzením či správným poznáním. Jakmile však náboženství nechce zůstat poesii a aspiruje na něco, čím není a být nemůže, zadává podnět k oprávněné kritice. Vůči ní se pak často zabarikádovává ideologickým fundamentalismem, ideovou indoktrinací, názorovou bojovností či netolerancí.

Církev si samy berou možnost širšího působení ve společnosti právě tím, že své výpovědi, jako např. že Bůh stvořil svět, že Ježíš byl Bohem seslaný vykupitel, že vstal z mrtvých, že lidský život nekončí smrtí a pod., nedokáží prezentovat zcela jasně, zřetelně a přiznaně jako poesii, jako řeč mýtů, jako řeč symbolů a metafor, která vyjadřuje určitou antropologii, ač někteří kritičtí teologové – alespoň v skrytu svých pracoven – to vědí. Na druhé straně je zřejmé, že církev nemohou akceptovat, že náboženství je poesie, nemohou říci, že výpovědi: Ježíš je vtělený Bůh, jeho poprava jako smírcí oběť za hřích všeho lidstva, jeho vzkříšení a druhý příchod jsou mýty či metafory, které sdělují určité významy lidského sebepochopení, nikoli skutečnosti. Či ano, jsou to skutečnosti, pokud i konstrukty lidského sebepochopení, i výtvary lidských představ a lidské fantazie – ale právě jen takto – řadíme také k tomu, co je v tomto světě také skutečné. T.j. je to skutečně jen jako výtvar lidských představ, který nevypovídá o ničem reálném, leč odráží určité lidské sebepochopení.

Proč to církev nemohou přiznat? Nejen proto, že by pak musely samy sebe zrušit, ale především proto, že jsou samy přesvědčeny, že tyto klíčové výpovědi křesťanské víry nejsou mýty či metafory, nýbrž „skutečnosti nejskutečnější“, „skutečnosti jiného řádu“. To

je důvod, proč polemiku s náboženstvím považují nejen za nevhodnou a nevkusnou – oblast lidské intimity je třeba respektovat – ale též za bezpředmětnou. Vztah k náboženství si musí každý v sobě proboujet sám.

Již Dostojevského velký inkvizitor přiznal, že církev dala lidem místo příběhu člověka Ježíše – (dodejme: včetně jeho omylu o brzkém příchodu božího království) – zázrak, tajemství a autoritu. Tím vytvořila křesťanskou civilizaci, se vší její ambivalencí. V Dostojevského eseji nakonec Kristus kardinála inkvizitora políbí.

Většina náboženských lidí nedává náboženství to místo, které má v jejich životě umění či poesie, nýbrž chápou náboženství zcela jinak. Ne jako metafory, které jsou míněny „jako“, nýbrž jako výpovědi o těch skutečnostech prý nejskutečnějších. Říci, že náboženství je poesie, znamená přiznat, že náboženství, podobně jako umění, je lidský výtvor. To však ale nic neubírá na jeho významu a ceně.

Náboženská mytologie je nejstarší podobou poesie. Tuto poesii lze interpretovat různým způsobem. Uvedu dva. Za první: jako výpovědi určitého existenciálního prožívání světa a místa a poslání člověka v něm. Tento způsob interpretace náboženské mytologie – poesie, t.j. způsob existenciálně antropologické interpretace je mi osobně blízký. Nelze však ignorovat – za druhé – i interpretaci náboženské mytologie jako archetypálního tušení lidského nevědomí, že skutečnost má ještě jiné dimenze, než které si uvědomujeme, a ve kterých se pohybujeme v našem běžném rozprostraněném světě, na který jsme svou neuronální výbavou adaptováni.

Náboženství a evoluce

Odmítání evoluce je jedním z klíčových náboženských témat. Orthodoxně věřící funda-mentalisté velmi striktně odmítají evoluční teorii a staví vůči ní do ostrého protikladu kreacionismus. Myslivější křesťané a kritičtí teologové se vůči evoluční teorii nevymezují odmítavě, ale celý problém zamlžují svým míněním, že Bůh si použil evoluce. Poukazují přitom na postup při stvoření dle první verze biblického mýtu o stvoření v I. kapitole Genese, do jisté míry shodný s fázemi evoluce. Někteří nábožensky založení přírodovědci nahrazují kategorii Boha hypotézou inteligentního designu, aniž by si byli vědomi, že biblický Bůh, Bůh křesťanské víry a inteligentní designe jsou dvě zcela nesourodé kategorie. Křesťanskou, biblickou víru a k pantheismu tendující „inženýrskou víru“ (jak ji nazývám) nelze nekriticky směřovat.

Existují dobré důvody, pro které považují za adekvátní srovnat pohled na vznik náboženství s pohledem na evoluci.

Buď vykládáme vznik vesmíru, včetně planety Země ve sluneční soustavě na okraji galaxie Mléčná dráha a následně pak i vznik života a evoluci druhů na planetě Země z evolučního procesu, tedy jako proces utváření látky s jí vlastní, v ní zakódované

a následně explikované informace sebeutváření, a nebo vykládáme vznik vesmíru i přítomnost živých tvorů na planetě Země božím stvořitelským aktem. Tomu odpovídá: Buď vykládáme vznik určitého náboženství, v případě našeho příkladu konkrétně křesťanství, evoluci lidských náboženských představ, nebo jej vykládáme nadpřirozeně, božím zjevením, čili že je to Bůh sám, či Bohem vzkříšený Kristus, který působí vznik křesťanské víry. Čili: buď vykládáme jevy z jevů, tedy přirozeně, racionálně, nebo z nadpřirozeného zásahu, s nímž ovšem nemáme žádnou doloženou zkušenost a který nelze nijak empiricko-racionálně ověřit. Buď vykládáme vznik vesmíru z vesmírného procesu, vznik života z biologické evoluce a náboženství z lidské psychiky, a nebo toto vše vykládáme božím nadpřirozeným zásahem.

Věřící často v této souvislosti namítají, že v obou případech se jedná o nedokazatelnou hypotézu a tedy o určitý druh víry. Právě tento způsob argumentace považují za teologickou poťouchlost a radikálně jej odmítám. I když vývojová teorie, jakkoli v detailu dnes od Darwina modifikovaná – ale tyto modifikace nijak neumenšují jedinečnost a správnost Darwinovy these – je v jistém smyslu deduktivní hypotézou, pracující s kategorií analogie, je to dedukce založená na celé řadě empiricky verifikovaných faktů²⁵.

Např.: Empiricky lze doložit, že stáří vesmíru a stáří života na planetě Země sahá do závrtných miliard a milionů let, která reprezentují obrovský proces, nikoli trvale neměnný stav. Zánik i vznik kosmických těles a útvarů lze ve vesmíru stále pozorovat. Vývoj druhů našemu časově příliš krátkému pohledu není patrný. Lze však empiricky na základě fosilií doložit, že na Zemi byly kdysi formy života, které vymizely, a že v dávné době nejsou doloženy současné formy života. Srovnání struktur organismů a jejich proměn podporuje teorii vývojových stadií. Podobně i srovnávání různých náboženských projevů v lidských dějinách vykazuje určitý jejich postupný vývoj a srovnávání souběžných náboženských útvarů vykazuje jejich vzájemné ovlivňování. Koncepte evoluce a výklad božím zásahem jsou tedy veskrze nekompatibilní. A to jak v případě otázky vzniku vesmíru a života, tak v případě otázky vzniku určitého náboženství.

Falešná je též alternativa Bůh nebo náhoda. Je zcela zkratovitá a je to další zavádějící teologická obezlička a poťouchlost. Evoluční teorie nestaví dilema: náhoda nebo Bůh, nýbrž poukazuje na zcela jinou alternativu postupného nepředstavitelně dlouhého procesu, odehrávajícího se v rámci složitých eliminací, pokus-chyba. Je to něco podobného, jako je falešná teologická alternativa pojetí lidského života: nihilismus nebo Bůh. Lidský život zná ještě zcela jiné alternativy než jen tuto. Alternativa není: Něco nebo nic, Jedno nebo nic, nýbrž existuje i jiná alternativa, např.: Skutečnost a její sebeutváření – jakož i naše zpětné poznávání tohoto procesu – jako komplexita komplementarity komponent v korelaci v kontinuitě a kontextu – či v korelacích. kon-

²⁵ Tomáš Hříbek, *Charles Darwin, filosof pro 21. století*; Vladimír Havlík, *Vědecký status darwinismu*, in: *Filosofický časopis*, ročník 57/2009 č. 6. s. 811_853.

tinuitách a kontextech. Toto své ontické schéma šesti K považují vůči skutečnosti samé za adekvátnější, než předchozí schémata jako látka-duch, subjekt-objekt, rozum–cit–vůle, empirie-dedukce atd.

Buď se tedy otevře emiricko-racionálnímu myšlení a při všem vědomí jak mnoho toho nevíme a možná nikdy nebudeme vědět, jak mnohé může být ještě jinak, než je dostupné stavu našeho současného poznání, nebudeme popírat vědecký princip, tedy výklad jevů z jevů, a tedy i vznik vyšších forem života z nižších, a tak i v případě projevů lidské psychiky, v případě výtvorů lidské kultury uprostraníme myšlenku evoluce od primitivních nástrojů ke složitějším, od primitivních společenských vztahů k složitějším, od primitivních náboženských schémat ke složitějším, většinou v oblasti etiky sofistikovaným – a to včetně možných regresů – a nebo odmítneme empiricko-racionální a s ním kompatibilní evoluční vnímání vesmíru a života a budeme jak vznik vesmíru, tak vznik života, tak vznik náboženství vykládat božským či Božím nadpřirozeným zásahem. Podotýkám, že schéma od nižších stadií k vyšším, nemusí vždy nutně – zejména v oblasti kultury – znamenat od horších k lepším.

Vykládat vznik světa, vznik života, vznik náboženství božím nadpřirozeným zásahem nelze pokládat za vědecký způsob. Proto teologii, která toto takto činí, nelze považovat za vědu.

V případě křesťanské teologie k tomu přistupuje ještě jedna aprártnost. Pravo-věrný křesťanský teolog bude pro vznik křesťanské víry nárokovat, že vznikla zásahem toho jedině pravého Boha, zatímco v případě jiných náboženství připustí, že vznikla vývojem lidských náboženských představ. Kritický křesťanský teolog, který v případě vzniku vesmíru a vzniku života bude ochoten mluvit o tom, že Bůh si použil evoluce, bude v případě náboženství ochoten připustit též určitou variantu evoluce a bude mluvit o nižších předstupních lidského tušení transcendence v jiných náboženstvích, až po jeho krystalizaci do podoby prozření vůči pravému Bohu. Jenže právě toto – jak tomu nezdvořile říká – „tancování mezi vejci“, Bůh a evoluce zároveň, jak v případě kosmologie, biologie, tak v případě vzniku náboženství, považují za hlediska konsekventně kritického, tedy vědeckého myšlení za nepřipustné.

Teologie se většinou snaží zachraňovat svou vědeckost tvrzením, že první impuls ke vzniku křesťanské víry byl od Boha, ale různé podoby vyjádření této víry, ty že už jsou lidsky a dobově podmíněné, a lze je proto kriticky, historicky studovat. Teologie – ta takzvaně moderní, kritičtější – která se dopouští těchto dichotomií božského a lidského a distancuje se tak od masivní orthodoxně fundamentalistické teologie, dopouští se jisté polovičatosti, nedomyšlenosti, nekonzistence, a tak vlastně klame sebe samu a zároveň i ty, k nimž se obrací. Zamlžuje jasný předěl mezi empiricko – racionálně kritickým přístupem evolucionistickým a s ním zcela neslučitelným, nevědeckým přístupem náboženským. V tom je v jistém smyslu horší než masivní teologie orthodoxně fundamentalistická, protože, přes svou rádoby kritičnost a rádoby vědeckost dává prostor velmi nepřesnému myšlení a nejasné mluvě. Není to pak ani ryba ani rak.

Věda a víra

Mezi přírodními vědci i mezi odborníky v oblasti humanitních věd je nemálo ušlechtilých, upřímně věřících osobností, které usilují o určitou bilanci kritického myšlení a víry. Jejich osobní křesťanské zakotvení se nejednou odráží do citlivého a vstřícného vztahu k druhým i do postojů osobní čestnosti a skromnosti. Většinou svoji víru neprezentují v rovině světonázorového tvrzení, ale jako určitý osobní životní pohled a přístup. V oblasti vědeckého bádání jsou ve svém oboru vysoce kvalifikovaní a postupují přísně vědeckými metodami. Svět jejich víry je pro ně jakousi osobní, existenciální sférou, nikoli sférou vědeckého bádání. Jejich víra je nejednou podmíněna tradicí, ve které vyrůstali, a kterou důvodně vnímají jako pozitivní, nebo jejich osobními zkušenostmi či emocionalitou. Do oblasti vlastního vědeckého výzkumu však toto své osobní založení nepromítají. Oddělují sféru vědeckých zjištění a sféru existenciálních dimenzí lidského života.

Tak např. historik, i když sám bude věřící, bude jednání knížete Václava, kněžny – abatyše Anežky, císaře Karla IV, či M. Jana Husa, či Jiřího z Poděbrad, či Budovce z Budova, či Karla staršího z Žerotína, či J. A. Komenského, či T. G. Masaryka vykládat ze zcela lidských vlivů a z jejich lidských rozhodnutí, nikoli z nějakého nadpřirozeného zjevení, kterého by se dostalo zmíněným historickým postavám, i když v zájmu historické pravdy nesmlčí, že tyto postavy českých dějin byly hluboce věřícími lidmi, a z jejich víry že pramenila všechna jejich rozhodnutí. To dokonce by měl stejně tak povědět i historik nevěřící, protože je to – nelekňte se – objektivně tak; je to právě to, co o těchto postavách českých dějin velmi bezpečně víme, že jejich křesťanská víra (v případě Masaryka ovšem bez soterologie) byla bázi všech jejich úvah a rozhodnutí. To platí i o Masarykovi, přes jeho důraz na pozitivismus a vědeckou odbornost.

Geologii bude věřící vědec vykládat z geologických vrstev, mikrobiologii z mikrobiologických procesů, astrofyzikální jevy z učiněných astrofyzikálních zjištění a na nich založených – i když asi jen podmíněně platných – teorií. S vědcem ateistického osobního přesvědčení – myslím nyní vědce, nikoli přítroblého ideologa vulgárního ateismu – se shodne v tom, že v rámci vědeckého bádání nás mohou čekat velká překvapení, že můžeme narazit na dosud nepředpokládaná zjištění. Ta však budou stále situována v rámci vědeckého diskursu, tedy v rámci zjištění a výkladu jevů z jevů.

Je důvod ctít přínos věřících vědců v různých oblastech vědy, a proto i na universitách, které jsou politicky i nábožensky neutrální půdou, je na poli vědy možná velmi harmonická spolupráce vědců různého osobního založení i různé politické afinity. Víra zde nepřekračuje určitý rámec intimity. Řešení napětí mezi vírou a vědou zůstává v intimní oblasti vědce, v oblasti osobního životního založení a soukromého mínění.

V tomto bodě přechází uvažování o vztahu víry a vědy z oblasti filosofie vědy do oblasti politické filosofie, která hledá nosnou bázi pro vymezení prostoru názorové svobody, ochrany osobního přesvědčení a pro formulaci ideové neutrality společenského prostoru.

Jinak však vypadá otázka vztahu víry a vědy, když víra překročí prostor osobní názorové intimity, opustí podobu osobního vyznání a začne mít podobu tvrzení, začne aspirovat na ucelený světonázorový koncept, který pro sebe nárokuje atribut vědeckosti. V tu chvíli je třeba říci, že vírou nelze suplovat vědecká zjištění, ani vědecké teorie, ani vědecké hypotézy, ani vědecké nevědění, neboť věda je právě v tom vědou, že při hledání odpovědí na problémy a záhady si nevypomáhá žádnými nedoloženými supranaturálními entitami. Proto věda jako metoda zkoumání je metodologicky ateistická. Ateismus zde nepředstavuje ideologické zaujetí, nýbrž toliko metodologickou čistotu vědy – tedy nepředpojatost – t.j. ochotu nevykládat mezery našeho vědění či naše nevědění, to co nevíme či neznáme, poukazy k nějakému nedoloženému, náboženskému X.

To, že skutečnost světa a života, makrokosmu vesmíru a mikrokosmu mikročástic má a signalizuje netušené dimenze, které unikají našemu omezenému vnímání, našemu dohlédnutí, leží tedy za naším zrakem a v tomto smyslu jsou za-zrakem, dokonce přesahují možnosti naší představivosti – tedy že skutečnost je ještě jinak než jak se jeví našemu vnímání – však neznámá, že toto „ještě jinak“ je nějakým nadpřirozenem, nýbrž jedná se o další pro nás možná zcela nepředstavitelné dimenze skutečnosti vesmíru či mikročástic nebo vlnění či zvukového, barevného či ještě jiného signálu, nám dosud neznámého spektra. Že skutečnost je ještě jinak, než jak se jeví našemu na adaptaci ve „středosvět“²⁶ uzpůsobenému vnímání však neznámá, že cokoli je libovolně možné, „anything goes“, že kdokoli může přijít a bez argumentace a verifikace vydávat za vědu svůj libovolný, fiktivní nesmysl.

V evropských dějinách řešení vztahu víry a vědy můžeme – za cenu určitého zjednodušení, nikoli zkrácení – vysledovat následující modely řešení²⁷.

poznání v područí víry

O vědě zde ještě nemůžeme mluvit, neboť dominantní postavení náleží víře a dílčí poznatky např. z oblasti přírody jsou veskrze podrobeny Bibli, čtené ve fundamentalistickém chápání verbální inspirace a božího zjevení. To platí pro veškeré středověké teologické Summy, i když se pokoušely o určité třídění přírodních jevů. Tento způsob naprostého podřízení vědy víře se i dnes objevuje v některých fundamentalistických či evangelikálních nebo charismaricko-fundamentalistických konceptech. (Podle mého mínění, tento koncept se nachází zcela mimo rámec seriózní odborné debaty.)

26) *Termín "středosvět" přejímám od Richarda Dawkinse z jeho knihy Boží blud, Academia, Praha 2009, s. 390-404, zejména s. 399.*

27) *O. A. Funda, Mezi vírou a racionalitou, Marek, Brno 1993, s. 308–313.*

souběh víry a vědy

Nejsou to nevýznamní věřící přírodovědci, kteří se uchylují k tomuto řešení. Zejména když nejnovější přírodovědné objevy dokládají, že náš dosavadní obraz vesmíru, mikročástic, neurofysiologie, evoluční biologie a genetiky je velmi částečný, kusý, a že je třeba počítat s netušenými zvraty v našich dosavadních, provizorních teoriích. Někteří přírodovědci tak docházejí k závěru, že hypotéza Boha či inteligentního designu je vysoce pravděpodobná, K. Gödel se dokonce pokusil o matematický důkaz boží existence. (Podle mého mínění zcela nepřesvědčivý.)

dva světy odlišných řádů řeči

Tento model řešení vztahu vědy a víry, který sledoval již F. Bacon, B. Pascal a po nich mnoho dalších, akcentuje, že víra není souměřitelná se sférou vědeckého poznání. V oblasti vědy je třeba postupovat důsledně vědeckými metodami, ale lidský život, říkájí zastánci tohoto konceptu, má ještě jiné dimenze, dimenze vztahu, citu, naděje, existenciálního rozhodnutí – tedy dimenze, které se nepohybují v řádu řeči tvrzení, nýbrž v řádu řeči existenciálního rozhodnutí a vyznání. Proto je prý možné překlenout konflikt mezi vědou a vírou. (Podle mého mínění, to, že lidský život má existenciální dimenze rozhodnutí, vztahu, citu, naděje, ještě nelze zužitkovat ve prospěch argumentace o existenci nějaké mimolidské, náboženské entity.)

neslučitelný protiklad

Postupy a výsledky vědeckého bádání nelze sloučit s pohledem víry. Vědecká metoda, která vykládá jevy z jevů – i když je pravděpodobně, že ontická skutečnost je a funguje ještě netušeně jinak, než dosud víme – nezvažuje základní metodologii vědeckého zkoumání a neponechává žádný prostor pro nedoložené, nadpřirozené náboženské entity.

Předložená studie je českou verzí autorova kratšího německého textu, který právě vyšel v jubilejním sborníku university v Tübingen, v nakladatelství Siebeck-Mohr, pod názvem: Religioese Erfahrung und wissenschaftliche Theologie.