

## KŘESŤANSTVÍ V POHLEDU GIANNI VATTIMO

*Pavel Roubík*

**CHRISTIANITY IN THE SIGHT OF GIANNI VATTIMO:** This article deals with the interpretation of the Christian doctrine and tradition in the work of one of the most renowned philosophers of the present time Gianni Vattimo. His philosophy in general as well as his view of Christianity reflects various philosophical currents and emphases (particularly Nietzsche, Heidegger, H.-G. Gadamer, and postmodern philosophical discourse). Crucial position is occupied by the concept of *weak thought* that became particularly typical of Vattimo's philosophy. It expresses the "end of the facts" which, however, includes the ultimate end of the metaphysics, as well as the assessment of nihilisms as *the only* way toward promising intellectual post-metaphysical progress. The major reason for writing the book *Belief* (1999), which presents our theme in the most complex form, was Vattimo's insight in the mutual proximity of his ontology and the substance of Christianity – Christian love, *caritas*, which is revealed in the retreat of the transcendence of God, *kenosis*. Through the *weak thought*, which is "the transcription of the Christian message", the transcendent God emerges as a residue of natural religions. According to Vattimo, the Christian doctrine is also in its central matters deeply trapped in the ideas of metaphysical natural religious divinity. He significantly emphasizes the personal interpretation of Bible based on the *inward religious experience*. Therefore Vattimo considers the secularization, which means the "original relation to the core of the holiness", as the "genuine Christianity".

### Úvod

Gianni Vattimo (1936), od roku 1964 učitel (od roku 1982 profesor) teoretické filosofie na univerzitě v Turíně, v letech 1999–2004 poslanec Evropského parlamentu, není vzdor svému nespornému, na jih a západ od našich hranic již nejedno desetiletí trvajícím věhlasu v českém prostředí příliš znám.<sup>1</sup> Obdivuhodnou šíři svého odborného rozpětí představil již v prvním desetiletí aktivní tvorby zahrnující především monografie „typu A“: pub-

<sup>1</sup> Nezdá se, že by nedávný český překlad spisku Richard Rorty – Gianni Vattimo, *Budoucnost náboženství*, S. Zabala (ed.), Praha 2004 (orig. *Il futuro della Religione*, Milano 2005) tento stav výrazněji změnil.

likovanou disertací o Aristotelovi,<sup>2</sup> práce věnované Heideggerovi,<sup>3</sup> Nietzschemu<sup>4</sup> a Schleiermacherovi.<sup>5</sup> Najdeme zde však i spis zaměřený tematicky,<sup>6</sup> na kterémžto poli Vattimo zakrátko dozraje v myslitele nemalého svérázu.

Ve Vattimově filosofii se v harmonický mnohohlas spřádá vícero myšlenkových a názorových proudů. Jasně tu lze rozlišit dva dominantní vlivy. První, bezesporu silnější, přichází od Friedricha Nietzscheho a Martina Heideggera, na něž Vattimo navazuje zejména v oblasti ontologické. Druhým je hermeneutika Hanse-Georga Gadamera, u něhož se Vattimovi v Heidelbergu poštěstilo studovat, a Vattimova turínského učitele Luigiho Pareysona. V jeho díle spatřujeme též některé prvky filosofie Wilhelma Diltheye – zvláště v pohledu na vztah metafyziky a křesťanství – a v neposlední řadě filosofie postmoderní. Nadto zpovzdálí, přesto však stále zřetelně, se zde ozývá nepřeslechnutelný hlas Schleiermacherův.

V práci, jež tvoří páteř tohoto článku, Vattimo předkládá své chápání křesťanství v nepochybně nejkompexnější a nejsystematičtější podobě.<sup>7</sup> Zároveň jako by sama šíře a mnohvrstevnatost významu, jež tu Vattimo křesťanství příkládá, implicity prozrazovala též rozestetost myšlenek týkajících se našeho tématu po celém filosofově díle. Přinejmenším na jeho stěžejní část tudíž nelze nebrat zřetel.

### „Návrat“ náboženství

Hovořit o náboženství lze vždy pouze nanejvýš osobně. Není možné je objektivizovat a učinit předmětem zkoumání v klasickém subjekt-objektovém vztahu. Převládající ich-forma tak není příznakem autorova narcismu, nýbrž „víry“, že „náboženská víra pro člověka... může mít jen tento smysl,

<sup>2</sup> *Il concetto di fare in Aristotele* [Pojem činění u Aristotela], Torino 1961.

<sup>3</sup> *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* [Bytí, dějiny a řeč u Heideggera], Torino 1963.

<sup>4</sup> *Ipotesi su Nietzsche* [Domněnky o Nietzschemu], Torino 1967.

<sup>5</sup> *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* [Schleiermacher, filosof interpretace], Milano 1968.

<sup>6</sup> *Poesia e ontologia* [Poezie a ontologie], Milano 1968.

<sup>7</sup> *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* [Věřit ve víru. Je možné být křesťany bez církve?], Milano 1999 [dále *Credere*]. Kniha se ještě téhož roku dočkala anglického překladu s názvem *Belief*, Stanford, California 1999; s jistým zpožděním byla přeložena do němčiny pod titulem vzhledem k názvu originálu nemálo invenčním: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 2007. K oběma překladům napořád přihlédím nejen v případech, kdy autora přímo cituji. Paginace je však pro přehlednost uváděna jen podle vydání originálu.

který je nejhluběji určen nejistotou mínění“.<sup>8</sup> K zabývání se tématem víry a náboženství autora přimělo „obnovení (*rinascita*) náboženského zájmu“ v jeho „kulturním prostředí“. Pohled na podobu tohoto jevu pak dal knize název: „Nově probuzená citlivost pro věci náboženské, kterou kolem sebe ‚cítím‘, ve své rigorózní vágnosti a neurčitosti dobře odpovídá ‚víře, že se věří‘ (*,credere di credere‘*)...“<sup>9</sup>

Vattimovým záměrem však rozhodně není předložit analýzu tématu se zřetelem na toto „obnovení zájmu“ o náboženství, nepředestírá plejádu pohledů na ně – myšlenek jiných autorů se dotýká výhradně ve vztahu k myšlenkám vlastním. *Vztah* je zde vůbec zásadním pojmem: „Vztah k posvátnu, k Bohu, k poslednímu základu existence“ tvoří *téma* náboženství.<sup>10</sup> Autor je tedy sympaticky zdrženlivý vůči tomu, spolu s mnohými tento vztah prohlásit za *základ* náboženství. Objevuje-li se nyní, je to projevem „znovu-představení“ (*ripresentarsi*) samého jádra obsahu naší mysli, které jsme zapomněli, jako snůšku dětinských myšlenek, od nichž je nutné se konečně osvobodit, odepsali do nesnadno vymežitelné oblasti nevědomí.<sup>11</sup> V nejužší souvislosti s tímto oživením (*ripresa*) se pak Vattimo pokouší rozvíjet téma sekularizace jakožto „konstitutivní rys autentické náboženské zkušenosti“. Sekularizace ve Vattimově pohledu znamená „právě a především původní vztah (*rapporoto di provenienza*) k jádru posvátného, od něhož jsme se vzdálili a jež přesto zůstává aktivní i ve své ‚zchátralé‘ (*,decaduta‘*) podobě“.<sup>12</sup>

Chceme-li v tomto oživení spatřovat uvědomění si závislosti stvoření na Stvořiteli, nesmíme zapomínat, že je to v každém případě vztah *porušený*. Nejde tu ovšem o pouhou rozpomínku v heideggerovském smyslu, jako by

<sup>8</sup> Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004 (orig. *After Christianity*, New York 2002), s. 8 [dále *Jenseits*].

<sup>9</sup> *Credere*, s. 8. Italské „credere“ má do značné míry podobný význam jako německé „glauben“ (věřit i domnívat se), byl se ve zde druhém uvedeném významu v běžné mluvě nevykazuje tak často jako v němčině (ale i ve španělštině, jazyce italštině tolik blízkém). Titul spojuje oba tyto významy: první „credere“ odpovídá významu *domnívat se*, druhé pak významu *věřit*. „Jestliže se pouze domnívám, myslím, s určitou pravděpodobností předpokládám, že mám jistotu a víru, věc se stává dvojznačnou a nejistou.“ *Jenseits*, s. 7. K autorovu komentáři názvu knihy s jeho odchýlnými podobami ve všech překladech, s čestnou výjimkou španělského *Creer que se cree*, srv. tamtéž.

<sup>10</sup> *Credere*, s. 8.

<sup>11</sup> *Credere*, s. 9. Srv. Gianni Vattimo, Die Spur der Spur, in: Jacques Derrida – Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001 (orig. *La religion. Séminaire de Capri*, Paris 1998), s. 107 [dále Spur].

<sup>12</sup> *Credere*, s. 9.

bylo možné tento vztah jednoduše zpřítomnit, nýbrž o to, „že připomínka tohoto zapomenutí a této vzdálenosti je tím, co vytváří jedinou autentickou náboženskou zkušenost“.<sup>13</sup> Vattimova inspirace Heideggerem, která vyjde najevo ještě více, se ukazuje již v odpovědi na otázku, jak si ono „náboženské“ zjednáva přístup do naší aktuální zkušenosti: dochází k tomu při setkání se *smrtí*, zasažení smrtí milovaného člověka, jehož blízkost se nám zdála právě smrt samu činit „přijatelnou a přežitelnou“.<sup>14</sup> O nějakém teoretickém řešení tohoto problému má Vattimo pochybnosti. Křesťanská naděje na vzkříšení se mu zamlouvá ne proto, že zaslibuje naplnění „na druhé straně“ („*all di là*“), nýbrž kvůli akcentu na vzkříšení těla, a tudíž i jistému oslabení zmíněné diskontinuity.<sup>15</sup> Snaha ztotožnit „vnější“ a „vnitřní“, příznačná pro německý idealismus, tedy faktickou existenci s jejím smyslem, v průběhu lidského života ustupuje. Snižování naděje na dosažení této koincidence v námi žitém historickém čase odpovídá její růst, že „za ním“, „na jeho druhé (opravdovější!) straně“ jí lze (jednou provždy!) docílit.<sup>16</sup>

### Příčiny „návratu“ náboženství<sup>17</sup>

Byť lze hovořit o dvou jakýchsi typech přístupu k této situaci – řekněme o typu „revolucionáře“, který na snahu o ztotožnění „vnějšího“ a „vnitřního“ v žádném případě nehodlá rezignovat, a „umělce“, který ji nejspíš pokládá za příliš přízemní –, Vattimo nevidí toto „přelití“ naděje ryze psychologicky či fyziologicky. Stejně jako v případě každé jiné velké epochy<sup>18</sup> se ukazuje naše zkušenost neustálé diskrepance mezi existencí ve své skutečnosti a jejím smyslem „rozhodující měrou také jakožto důsledek historického pro-

<sup>13</sup> *Credere*, s. 9n.

<sup>14</sup> *Credere*, s. 10. Srv. tamtéž, s. 12: „Snad by řekl Pascal, onen teoretik *divertissementu*, že i ti, kteří dokázali žít celý život v prostředí nepřerušené síly svých plánů, by v případě hrozící možnosti individuální smrti, pro niž už není žádná rozumná vyhlídka na vykoupení, neučinili nic jiného, než se schovali.“

<sup>15</sup> *Credere*, s. 12.

<sup>16</sup> V této souvislosti Vattimo zmiňuje rovněž Kantovy postuláty: úsilí jednat podle mravního zákona přece *musí* mít z pohledu *té pravé* skutečnosti smysl. *Credere*, s. 10n; *Jenseits*, s. 26n; *Spur*, s. 116n.

<sup>17</sup> Trpělivý čtenář si po čase zvykne na to, že *náboženstvím* Vattimo míní takřka výlučně *křesťanství*.

<sup>18</sup> Např. Wilhelm Lütger, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Gütersloh 1923.

cesu, ve kterém se zcela kontingentním způsobem plány, sny o obnovení, naděje na vykoupení též politického druhu... rozpadly“.<sup>19</sup>

„Návrat“ náboženství je podle Vattima úzce spojen také s relativně nedávným enormním nárůstem problémů přivozených „prostředky rozumu a techniky“, kterým člověk musí čelit a které pro jejich rozsah a naléhavost považuje za neřešitelné.<sup>20</sup> Zde vidíme další moment Vattimovy inspirace Heideggerem.<sup>21</sup> Tyto problémy se týkají především bioetiky, „od genové manipulace po otázky ekologické“, a exploze násilí související se změnou životních podmínek v masové kultuře a společnosti.<sup>22</sup>

„Návratu“ náboženství tedy nelze porozumět bez jeho vztahu k současnému dějinnému kontextu. „Věřili jsme, že můžeme na zemi uskutečnit spravedlnost, vidíme, že je to nemožné a znovu se utíkáme k naději v Bohu. [...] Je tedy Bůh objevován pouze tam, kde se naráží na něco radikálně nepřijemného?“<sup>23</sup> Proč říkáme „Děj se vůle Boží!“ jen tehdy, když očekáváme špatný konec?

### a. „Návrat“ a politika

Další příčiny „návratu“ náboženství jsou druhu politického: jednak nárůst politické důležitosti náboženských hierarchií, jednak nebývale intenzivní vstup papeže do veřejného prostoru od pontifikátu Jana Pavla II.<sup>24</sup> a počátek respektování jeho autority daleko za hranicemi katolického křesťanstva – připomeňme jeho roli při rozkladu a rozpadu komunistického režimu –, přičemž jisté „oditalštění“ a internacionalizace úřadu papeže šla ruku v ruce s ústupem politického katolicismu v tom smyslu, že zvláště v Itálii skončila „úzká souvislost mezi výběrem víry a orientací (a povinností) volební“.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> *Credere*, s. 12.

<sup>20</sup> *Credere*, s. 13.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube (Hg.), Frankfurt am Main 2009. Český k tomu jen týž, *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík, Praha 2004.

<sup>22</sup> *Credere*, s. 13. Srv. Spur, s. 108.

<sup>23</sup> *Credere*, s. 13.

<sup>24</sup> Zde zpracovávaná Vattimova díla vznikla ještě během pontifikátu Jana Pavla II. Další vývoj však dává Vattimovi za pravdu: úloha, již začal tento papež ve světě hrát, nebyla vázána pouze na jeho osobu.

<sup>25</sup> *Credere*, s. 16.

## b. „Návrat“ a filosofie

S koncem moderny skončily i vůdčí filosofické teorie, jimž bylo vlastní skálopevné přesvědčení, že se jejich vlivem stane náboženství jednou provždy přežitou záležitostí minulosti: zejména pozitivistický scientismus a zprvu hegelianský, poté marxistický historismus. Došlo k pravému opaku: to víra v „objektivní“ pravdu experimentální vědy se ukázala být překonanou. „Nyní jsme si zvykli na skutečnost, že odkouzlení světa vedlo též k radikálnímu odkouzlení myšlenky odkouzlení samotné; nebo, jinými slovy, že demytologizace se na konci obrátila proti sobě samé, rozpoznavši rovněž ideál likvidace mýtu jako mýtus.“<sup>26</sup> Tím jsme dospěli k myšlenkovému východisku Vattimova uvažování o „návratu“ náboženství – v návaznosti na Nietzscheho a Heideggera pokládá konec moderny ústící v nihilismus<sup>27</sup> zároveň za *konec metafyziky*, jež musí filosofická reflexe (náboženství) náležitě zpracovat. „(Pouze) proto, že se metafyzická metavyprávění rozpadla, filosofie znovu odhalila plauzibilitu náboženství...“<sup>28</sup> Překonání metafyziky „by připravilo nový způsob chápání bytí, což by také mohlo znovu otevřít cestu k náboženské zkušenosti – tím, že by všechny metafyzické rozpory, které modernímu myšlení v naslouchání Písmu svatému nejvýznamněji brání (včetně obtížnosti myslet pojmy jako stvoření, hřích, spása atd.), nechalo za sebou“.<sup>29</sup> Nárok na překonání metafyziky filosofii upomíná na milieu, v němž vyrostla: „Filosofie, která odpovídá na apel k překonání me-

<sup>26</sup> *Credere*, s. 18.

<sup>27</sup> Třebaže je nihilismus jakožto jediné možné myšlenkové východisko z konce metafyziky pojmem pro Vattimovu filosofii ústředním, nemůžeme se mu zde věnovat šfeji než se zřetelem k náboženství. Nechť postačí poukázat na to, že Vattimův spisek *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 2003 (orig. *La fine della modernità*, Milano 1985) je vlastně z různých úhlů pohledu tematizovaným nihilismem a naděje v něm obsažené. První část práce nese název „Nihilismus jako úděl“ a ihned zkraje její první kapitoly „Apologie nihilismu“ čteme: „Úplný nihilista je ten, kdo pochopil, že nihilismus je jeho (jediná) šance... Začínáme se (moci) stávat úplnými nihilisty.“ Nihilismus je pak heideggerovsky definován jako „proces, v němž vposledu s bytím samým již ‚nic‘ (více) ‚není‘“. Tamtéž, s. 23. Už proto ovšem platí, že „překonání metafyziky se nemůže uskutečnit jako nihilismus“, neboť tím bychom jej deformovali na „metafyziku ničeho“. Spur, s. 123n.

<sup>28</sup> Spur, s. 113. Srv. tamtéž, s. 120: „Filosofie, která staví problém překonání metafyziky, je totožná s tou, která odhaluje pozitivitu náboženské zkušenosti.“

<sup>29</sup> Gianni Vattimo, Girard und Heidegger: *Kénosis und Ende der Metaphysik*, in: René Girard – Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*, P. Antonello (Hg.), Freiburg im Breisgau 2008 (orig. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* [Pravda nebo slabá víra? Dialog o křesťanství a relativismu], Massa 2006), s. 77–85: 80.

tafyziky, pochází z judeo-křesťanské tradice a obsah jejího překonání metafyziky není žádný jiný než dozrání vědomí o tomto původu.<sup>30</sup>

Konec metafyziky však s náboženstvím úzce souvisí ještě z jiné stránky: „Dnes již neexistují žádné plausibilní filosofické důvody pro to, být ateistou nebo odmítat náboženství.“<sup>31</sup> Nebo ostřeji: „Konec metafyziky a smrt Boha morálky zlikvidovaly filosofické základy ateismu. Dnes se zdají být filosofové nereligiózní nebo antireligiózní většinou jen ze setrvačnosti, nikoli ze silných teoretických důvodů.“<sup>32</sup> Skutečnost jakožto „objektivní danost“ je vyčerpána, překonána, odhalena ve své iluzornosti. Spolu s ní „je mrtev“ i „Bůh metafyziky a středověké scholastiky, který každopádně není Bohem Bible“.<sup>33</sup> I v tomto Vattimo přitakává Nietzsche: „Jsou to věřící, kteří Boha zabili. Smrt Boha, morálně-metafyzického Boha, je výsledkem religiozity.“<sup>34</sup> Avšak v důsledcích tohoto činu se již Vattimo od Nietzscheho odchyľuje: „Právě proto, že Bůh jakožto poslední základ, a to znamená absolutní metafyzická struktura skutečnosti, již není obhajitelný, je znovu možné v Boha věřit.“<sup>35</sup>

### Křesťanství a nihilismus

Ve vztahu mezi křesťanstvím a nihilismem ve Vattimově nietzschovsko-heideggerovském smyslu hraje klíčovou roli pojem „slabé myšlení“ („*pensiero debole*“), který je s Vattimovou filosofií namnoze spojován nejvíce. Prvně jej užil ve stejnojmenném článku roku 1983 a mezitím se stal „etiketou jednoho proudu, ne-li školy, jehož vymezení je nejasné a, především, zcela postrádá sjednocení kolem jádra charakteristických tezí“.<sup>36</sup>

Zatímco by predikát „slabé“ mohl být v kontextu Vattimova poměru k metafyzice nepřesně chápán jako myšlení, které si musí více uvědomovat svá omezení, a proto rezignovat na velkolepé metafyzické představy, označuje v prvé řadě takové myšlení, pro něž „oslabení“ (*indebolimento*) znamená „konstitutivní rys bytí v období konce metafyziky“,<sup>37</sup> kdy se bytí uka-

<sup>30</sup> Spur, s. 119.

<sup>31</sup> *Credere*, s. 18.

<sup>32</sup> *Jenseits*, s. 29. Psaním také „mrtvého Boha“ s velkým B následují Vattimův *italský*, nikoli německý text.

<sup>33</sup> *Jenseits*, s. 13.

<sup>34</sup> *Jenseits*, s. 41.

<sup>35</sup> *Jenseits*, s. 13. Srv. tamtéž, s. 26.

<sup>36</sup> *Credere*, s. 25. Srv. *Jenseits*, s. 35n.

<sup>37</sup> *Credere*, s. 25n.

zuje „charakterizované vnitřní tendencí svou pravdu prosazovat slabostí“.<sup>38</sup> Nelze-li již být myslet jakožto objekt, spěje-li k nihilismu, zakládá, ba normuje náš vztah k němu jeho „redukce, stahování se, slábnutí“.<sup>39</sup>

Proč Vattimo svou koncepci „slabého myšlení“ považuje za hluboce související s křesťanstvím, se ožřejmuje: „slábnutí silných struktur“, zjevení omylu „domnělé nevyhnutelnosti reálně daného ‚tam venku‘“ není „ničím jiným než transkripcí křesťanského učení o inkarnaci Božího syna“.<sup>40</sup> Řečeno více vyznavačsky: „Je to v křesťanství, v němž nacházím původní ‚text‘ oné transkripce, jíž je slabá ontologie.“<sup>41</sup> Pojmu sekularizace je u Vattima nutné rozumět právě v tomto kontextu, tedy jako *explikaci* obsáhlého nejen v úzkém smyslu náboženského procesu „slábnutí“ a „emancipace“, v němž náležitě podtrhuje onen klíčový *náboženský* význam.

Pro další představení souvislosti „slabého myšlení“ a křesťanství Vattimo uvádí věhlasné pojetí oběti René Girarda,<sup>42</sup> které nastíním jen v pro nás podstatných hrubých rysech. Girardovým východiskem je vypořádaná ambivalence pro jakoukoli společnost příznačné nezdolné touhy napodobovat druhé, jíž je držena pohromadě. Kvůli své síle však vždy přerůstá do nutkání něco si z vlastnictví onoho napodobovaného *přisvojit*, které naopak působí pro společnost rozkladně. Následná bitva všech proti všem vede k vyhledání „obětního beránka“, který jediný může (od)nesením vzniklého násilí společnost usmířit a znovu nastolit společný život. Vědomím „beránkovy“ záslužnosti pak dochází k jeho zbožštění a kultickému uctívání. Rozumí-li tedy křesťanská teologie oběti Ježíše Krista jako dokonalé oběti za hřích, jíž bylo nutno usmířit od Adamova pádu navzdory všem dočasným obětem neuhasnoucí Otcův hněv, prozrazuje své zajetí v tomto řádu „přirozené“ svatého.

I podle Vattima je interpretace Božího vtělení v Kristu jakožto oběti mylná. Smyslem Ježíšova života a smrti není smířit Otce, nýbrž „zjevit,

<sup>38</sup> *Crederere*, s. 31.

<sup>39</sup> *Crederere*, s. 26.

<sup>40</sup> *Crederere*, s. 27.

<sup>41</sup> *Crederere*, s. 69n. Německý překladatel (bohužel zdaleka nejen) v případě této věty neodvedl právě chvályhodnou práci: „Es ist das Christentum, in dem ich denjenigen ‚Text‘ im Original finde, dessen Transkription die schwache Ontologie ist.“ Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, s. 76. Správný překlad by zněl: „Es ist im Christentum, in dem ich den ‚Text‘ derjenigen Transkription im Original finde, die die schwache Ontologie ist.“

<sup>42</sup> René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972. Česky k tomu jen týž, *Obětní beránek*, přel. H. Beguivinová, Praha 1997 (orig. *Le Bouc émissaire*, Paris 1982).



a proto také odstranit sepětí násilí a posvátného. Je obětován, poněvadž se takové zjevení ukazuje zcela neúnosné pro sluch člověka (*un'umanità*) zakořeněného v tradici násilí sakrálních náboženství.<sup>43</sup> Ježíš chápaný jako „obětní beránek“ tak spíše než *peccata mundi* nese notnou dávku pozůstatků přírodních náboženství. Písma Starého a Nového zákona vůbec představují „dlouhý vzdělávací proces Boha při setkávání s člověkem (*dell'umanità*)“, který vede k povlovnému, leč o to důslednějšimu rozchodu s přírodními náboženstvími.<sup>44</sup> V příběhu Ježíše z Nazaretu vrcholí.

### Otázka Boží transcendence

Nástinem Girardova pohledu na oběť a jeho převzetí Vattimem není hluboká souvislost „slabého myšlení“ a křesťanství představena dostatečně. Vattimo totiž, vykračuje pouze „kousek za Girarda“, tvrdí, že přežívání přírodních náboženství v samotném srdci křesťanství se projevuje nejen při chápání Ježíše Krista jako „obětního beránka“, a tím i předpokladu pomstychtivého božstva (*divinità*), ale i tehdy, jsou-li tomuto božstvu v jeho vztahu k člověku připisovány „všechny vlastnosti všemohoucnosti, absolutnosti, věčnosti a „transcendence“. Právě takovým Bohem je i Bůh chápaný metafyzicky, *ipsum esse subsistens*.<sup>45</sup>

To ovšem neznamená, že by nihilismus a „slabé myšlení“ konaly toliko „úklidovou práci“ pro návrat náboženství, jak se domnívají teologové a filosofové náboženství existencialistické ražby, jejichž myšlení Boha zjevujícího se uprostřed bezvýchodnosti lidské existence není Bohu metafyzickému příliš vzdáleno. *Slabost*, o níž je řeč, je v první řadě na straně *Boha samého*.

Secularizace, charakteristický fenomén pozdně novověkých západních dějin, je tak nahlížena jako „křesťanství inherentní skutečnost, která stojí v kladném vztahu ke smyslu Ježíšova poselství“.<sup>46</sup> Shledává-li potom Vattimo spolu s Heideggerem dějiny metafyziky jako dějiny nihilismu,<sup>47</sup> důsledky tohoto náhledu pro křesťanství jsou zřejmé. Emancipaci od autority církve, spojené se získáním autonomie lidského rozumu vůči absolutnímu, transcendentnímu Bohu, je třeba přes mnohé jistě *pádne* námitky vůči této

<sup>43</sup> *Credere*, s. 29.

<sup>44</sup> *Credere*, s. 29.

<sup>45</sup> *Credere*, s. 30.

<sup>46</sup> *Credere*, s. 33.

<sup>47</sup> *Credere*, s. 32.

klopotné cestě pojímat veskrze pozitivně. „Úhrnem: Snad je sám Voltaire pozitivním efektem (autentické) christianizace lidstva a nikoli rouhačský nepřítel Kristův.“<sup>48</sup> Hluboký vtisk křesťanství do kořenů západní kultury – „Západ je sekularizované křesťanství“<sup>49</sup> –, který dalece přesahuje rámec jejího dnes namnoze za odkřesťanstvené či „pokřesťanské“ se pokládajícího sebevědomí, je důvodem k tomu, „hovořit o ‚pozitivní‘ sekularizaci jakožto vlastnosti moderny“.<sup>50</sup>

### Eticko-politický rozměr

Vědomí, že považováním „slabého myšlení“ a sekularizace za „objektivní“ vlastnost bytí bychom opět sklouzli do hájemství metafyziky, nás přivádí k závažným „eticko-politickým implikacím“.<sup>51</sup> Z etického hlediska je metafyzika odmítnuta už proto, že morálku vždy – přímo či nepřímo – spojuje s uznáváním a respektováním nějakých „pravd“ nejrůznějšího druhu. Jelikož středobodem Vattimova chápání křesťanství je *křesťanská láska (carità)* s jejím zásadním odmítnutím násilí, vyjasňuje se nám, co přesněji svou tezí o „slabém myšlení“ jakožto „transkripci křesťanského poselství“ míní.<sup>52</sup> Vattimo zde spatřuje jakýsi kruh těchto tří veličin: od „slabé ontologie“ se odvozuje etika nenásilí, a k „slabé ontologii“ jsme dospěli, „poněvadž v nás působí křesťanské dědictví odmítnutí násilí...“<sup>53</sup>

Ve svém protimetafyzickém tažení důsledný Vattimo považuje de facto za jediný relevantní pohled na bytí takový, který je odvozený z jeho *dějin*.<sup>54</sup> To ony nás přesvědčují o nihilistické tendenci bytí, jež se projevuje „redukci moci jsoucího (*degli enti*)“ – ať už jde o garanta objektivní pravdivosti v podobě podivuhodného a nevyzpytatelného božstva přírodních náboženství, politické či církevní autority anebo rozumu, jímž se řídí autonomní, svobodně jednajícím subjekt. Tomuto vývoji můžeme takto nejen rozumět, nýbrž

<sup>48</sup> *Credere*, s. 34.

<sup>49</sup> *Jenseits*, s. 103.

<sup>50</sup> *Credere*, s. 36. V *Jenseits*, s. 15 Vattimo v kühnovské reminiscenci označuje Bibli jako „knihu, která hluboce ovlivnila ‚paradigma‘ západní kultury“.

<sup>51</sup> *Credere*, s. 37.

<sup>52</sup> „Jedinou pravdou, kterou nám Písmo zjevuje, pravdou, kterou nelze v průběhu času demytologizovat – protože to není experimentální, logické ani metafyzické tvrzení, nýbrž odkazuje k praxi – je pravda lásky, pravda křesťanské lásky.“ Gianni Vattimo, Věk interpretace, in: Rorty – Vattimo, *Budoucnost náboženství*, s. 48–57: 54 [dále Věk].

<sup>53</sup> *Credere*, s. 37.

<sup>54</sup> *Jenseits*, s. 34–36. Tím Vattimo výslovně navazuje na (pozdního) Heideggera. Věk, s. 48.

také přitakat proto, že nám, kteří jsme vyrostli v křesťanské tradici, je přece vlastní „myslet Boha ne jako pána, nýbrž jako přítele“, nebo přinejmenším nám není docela cizí, že Pravda je skryta „před moudrými a rozumnými“ a zjevena „maličkým“ (Mt 11,25); že „kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde“, kdo však život ztratí, „nalezne jej“ (Mt 16,25).<sup>55</sup> Biblické příběhy a mýty mají též smysl jako inkarnace v Ježíši Kristu: „Jsou to způsoby, jejichž prostřednictvím se Boží bytí dává navenek – tím, že se z lásky redukuje a stahuje.“<sup>56</sup> Jelikož „jediným obsahem této filosofie dějin je právě opotřebování (*consumazione*) každé objektivní filosofie dějin“,<sup>57</sup> je při vědomí jejího přiznaně křesťanského východiska a základu zapotřebí vzít v úvahu, že „z hlediska v sobě samém zcela dokonalého Božího bytí by bylo nemožné ospravedlnit jakékoli dějiny, nejen mýty Písma, nýbrž především stvoření samo“.<sup>58</sup>

### Sekularizace – pravé křesťanství

Ústup sakrálních struktur a nahlédnutí s nimi spojených rádoby „objektivních pravd“ v jejich omezené platnosti – *všechna* dogmata nevyjímaje – znamená nikoli zároveň ústup křesťanství, nýbrž naopak „plnější uskutečnění jeho pravdy, která – vzpomeňme si na to – je *kenosis*, stahování (*l'abbassamento*) Boha, popření ‚přirozených‘ rysů božství“.<sup>59</sup>

Vattimo samozřejmě dobře ví, že v pozitivním hodnocení fenoménu sekularizace pro „ryzejší poznání pravé podstaty víry“ není nějakým průkopníkem.<sup>60</sup> Zmiňuje tedy tzv. dialektickou teologii, byť jejího hlavního „teologa sekularizace“ Friedricha Gogartena uvádí jen mimochodem a bez odkazu na jeho stěžejní práci k této věci.<sup>61</sup> S nahlédnutím důležitosti sekularizace

<sup>55</sup> Dle ČEPu.

<sup>56</sup> *Credere*, s. 80.

<sup>57</sup> *Credere*, s. 39. Srv. Vattimovu výpověď vpravdě nietzschovskou: „Strohost post-metafyzického diskursu je pouze tohoto druhu: hledá přesvědčivost, která se neuchází o to mít platnost z ‚univerzálního‘ hlediska – což znamená z žádného hlediska; ví, že od někoho pochází a obrací se na někoho, který je součástí tohoto procesu a který na to tudíž nikdy nemá nějaký neutrální pohled. Neutrální pohled je nejenom nemožný, nýbrž byl by v přísném slova smyslu nesmyslný: jako výzva zavřít oči, aby bylo možné věci pozorovat objektivně.“ Tamtéž, s. 39n.

<sup>58</sup> *Credere*, s. 80.

<sup>59</sup> *Credere*, s. 41. Srv. *Jenseits*, s. 37–39.

<sup>60</sup> *Credere*, s. 42.

<sup>61</sup> Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

pro křesťanskou víru ovšem Vattimův kladný vztah k tomuto teologickému proudu končí. Sekularizace je zde totiž chápána jako „korelát zcela jiného Boha“,<sup>62</sup> jako prostředek k zdůraznění Boží transcendence a rozdílu mezi Bohem a člověkem – „což znamená, podle mě, znovu ve směru ‚přirozeného‘, absolutního, hrozivého a bizarního obrazu božstva.“<sup>63</sup> Ke stále výraznější Boží *kenosis* náleží na stránkách Starého a Nového zákona dosvědčované „dílo výchovy člověka k překonání původní násilné podstaty posvátna a samotného života společnosti“.<sup>64</sup> Z hlediska *kenosis* tak představuje sekularizace jakožto „progresivní rušení veškerého přirozeného posvátna vlastní podstatu křesťanství“.<sup>65</sup>

Vattimo rozhodně neodmítá hovořit o Bibli jako o *zjevení*. Avšak z toho, co již víme jak o jeho přísně neobjektivistickém chápání pravdy, tak i neobyčejně dynamickém pojetí dějin nepřekvapí, že zjevení je pro něho všechno jiné než odhalení nějaké napříč dějinami neměnné pravdy. „Zjevení nezjevuje pravdu jakožto objekt; hovoří o spáse v (prů)běhu (*corso*).“<sup>66</sup> Nejenže Ježíš přichází s autoritou zmocněnce interpretovat Písma a v nich obsažené zjevení, ale vysláním učedníků jim udílí i *svěho* Ducha, díky jehož přítomnosti budou dějiny spásy pokračovat „směrem k interpretaci Písem stále ‚pravdivější‘“.<sup>67</sup> Právě v tom se ukazuje, nakolik je katolické pojetí dogmatu v zajetí (nejen v Tomášově smyslu) chápáné metafyziky: existuje

<sup>62</sup> *Jenseits*, s. 55.

<sup>63</sup> *Credere*, s. 42. Chápání Boha jako „zcela Jiného“ spojuje Vattimo s Rudolfem Ottem pouze v *Krátkých dějinách filosofie ve 20. století*. Gianni Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau 2002 (orig. *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento* [Technika a existence. Filosofická mapa 20. století], Torino 1997), s. 145–147. Srv. *Jenseits*, s. 62: „... teologie zcela Jiného neberou víru v dogma inkarnace dostatečně vážně, byť se vyznávají jako křesťanské.“

<sup>64</sup> *Credere*, s. 22.

<sup>65</sup> *Credere*, s. 44.

<sup>66</sup> *Credere*, s. 43. Nejužší spojení mezi *spásou* a biblickou *interpretací* nalzáme blíže vysvětleno o něco dále: „Aktualita hermeneutiky, která se z dobrých důvodů chápe jako *ta* filosofie moderny, z hlediska náboženské zkušenosti znamená, že pro nás, snad mnohem více než v jakémkoli jiném období [dějin] křesťanství, se spása ubírá skrze interpretaci, [...] a osobní interpretace Písma je první imperativ, který nám ukládá Písmo samo.“ Tamtéž, s. 57. Aniž by Vattimo obě ztotožňoval, „dějiny spásy se obrážejí či uskutečňují jako dějiny interpretace“, neboť „Ježíš sám byl živou, inkarnovanou interpretací“. *Jenseits*, s. 84, 88. Bez křesťanského zahrocení pak platí: „Hermeneutika není filosofie, nýbrž vyjádření samotné historické existence v období konce metafyziky.“ Věk, s. 50.

<sup>67</sup> *Credere*, s. 44. Jinde (*Jenseits*, s. 42–58, 62, 68 aj.) se Vattimo v této souvislosti dokonce odvolává na koncepci dějin spásy Jáchyma z Fiore a jejich nynější období Ducha, které obšírně rozvádí.

objektivní pravda bytí, jež je ji nahlízející vírou osvícenou rozumem odhalována a magisteriem závazně interpretována. Musíme však dostat *jedinému* způsobu interpretace – té, která odpovídá oné Ježíšově, jeho vyslání učedníků a kterou je „nový a intenzivnější vztah lásky mezi Bohem a člověkem (*l'umanità*) a analogicky také mezi lidmi“.<sup>68</sup> Nanejvýš *osobní* interpretace Písma pramení z *osobní* zkušenosti víry, „bez níž by mi Ježíš a spása zůstali nepřístupni“.<sup>69</sup> Zároveň vyžaduje i náležitý postoj k dějinám: jednak opovnovat každému svazování křesťanského učení s nimi, jednak bedlivě „číst ‚znamení času‘, tedy vždy nově se identifikovat s dějinami, upřímně rozpoznáváje vlastní historicitu. Opakuji: to je to, co činí Ježíš ve své interpretaci a (rovněž dějinné) ‚realizaci‘ proroctví Starého zákona.“<sup>70</sup>

Je-li pro překonání metafyzických reziduí možné myslet bytí výhradně „jako událost“, jako „iniciativu, jež není moje“, „spočívá emancipace či spása či vykoupení právě také v uvědomění si tohoto událostního charakteru bytí, který mě zmocňuje aktivně vstupovat do dějin a ne jednoduše pasivně uvažovat o jejich nutných zákonech. Toto je, ještě jednou, smysl věty: ‚Už vás nenazývám služebníky, ale přáteli.‘“.<sup>71</sup>

### Otázka demytologizace

Zvláště v evangelické teologii se stal pojem demytologizace jedním z nejfrekventovanějších ve 20. století vůbec. Ti, jimž potřeba demytologizace připadá naléhavá, ji obhajují na prvním místě kvůli nutnosti zdůraznit pohoršlivost a paradox samého jádra křesťanské zvěsti, a proto odstranit pohoršlivosti zdánlivé, z velké části způsobené naším údajně již nemytickým pohledem na svět. Pozornost se zde však zaměřuje jinam než na

<sup>68</sup> *Credere*, s. 44. Srv. tamtéž, s. 76: „Chci slovo evangelia interpretovat tak, jak to učil dělat Ježíš sám, překládaje často násilnická slova proroků a jejich proroctví do pojmů přiměřenějších přikázání lásky.“ Vychází najevo, do jaké míry je kladení hranice mezi těmi biblickými texty, kterým lze rozumět doslova, a těmi, které vyžadují interpretaci, projevem „údajně přirozené metafyzické racionality“ – v té křesťanské tradici, jež Vattimovi obzvlášť leží na srdci, nadto delegované na rozhodnutí církevní autority. Třebaže je pro něj nepřijatelné, když „se beze všeho církevní tradice ztotožňuje s učením papeže a biskupů (od [před]minulého století dokonce s papežem samotným)“, řešení nepředstavuje ani protestantský princip „Sola scriptura“, který podle Vattima – a konec konců i nejoblíbenější námitky proti němu ze strany katolické – nedoceňuje význam tradice, v *jejímž* rámci Bible vznikla. „Přikázání lásky“ se stává jediným výkladovým klíčem schopným vyhovět zjevení Boha v jeho *kenosis*. Tamtéž, s. 88n.

<sup>69</sup> *Credere*, s. 59.

<sup>70</sup> *Credere*, s. 49. Srv. Spur, s. 120.

<sup>71</sup> *Credere*, s. 79. Srv. *Jenseits*, s. 13n, 48, 58.

„jediný veliký paradox a pohoršlivost křesťanského zjevení“, totiž „Boží inkarnaci, *kenosis*, postavení mimo hru všech transcendentních, nesrozumitelných, tajemných a také, jak se domnívám, i bizarních rysů, na nichž ovšem teoretikům skoku do víry tolik záleží“.<sup>72</sup> Tím jen dochází k podporování „metafyzicky-naturalistické představy Boha“ a v neposlední řadě též „obraně církevního autoritarismu a jeho mnohých dogmatických a morálních stanovisek“. Ve jménu takového „obětování rozumu“ je postulována „naturalistická, lidská, příliš lidská“<sup>73</sup> a vposledu nekřesťanská představa Boží transcendence“.<sup>74</sup> Demytologizace je proto zapotřebí především v etické oblasti – tam, kde se základem postojů katolické církve zřetelně ukazuje být „naturalistická a esencialistická metafyzika“, což se projevuje zvláště v křesťanské sebeobraně před „příliš přátelským obrazem o člověku“ spojené s církví stále střeženou a posilovanou „aurou posvátna“ okolo sexuality a pohlavního života.<sup>75</sup>

Od (oficiální, magisteriem reprezentované) katolické církve se křesťanství, jež za „vlastní podstatu“ považuje sekularizaci, odlišuje už tím, že zřeknutím se – ne však programovým rušením – jakékoli instituční podoby křesťanství a rezignací na „vlastnictví jednou provždy daného učení, k němuž se lze obracet pro konečné nalezení pevné půdy v moři nejistoty a bábelských jazyků post-metafyzického světa“, poskytuje „pouze“ „dostatečně jasný princip pro orientaci v kontaktu ať už se světem, ať už – především – s církví, ať už vposledu s procesem sekularizace samotným“.<sup>76</sup> Tímto principem je sama *kenosis*, jež „nemůže být myšlena jako neurčitá negace Boha, ani ospravedlňovat kteroukoli interpretaci Písma svatého“. Víra v *kenosis* jakožto Ježíšem definitivně zjevený „vlastní smysl dějin spásy“ tak představuje již dále „nesekularizovatelné“ „formální“ pravidlo, jehož „užití musejí být ‚objevována‘ v dialogu se specifickými situacemi ve světle toho, co ‚zjevila‘ Písma“.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> *Credere*, s. 50.

<sup>73</sup> Vattimo nepochybně naráží na Nietzscheho *Menschliches, Allzumenschliches* (1878); český týž, *Lidské, příliš lidské*, přel. V. Koubová, Praha 2011.

<sup>74</sup> *Credere*, s. 51.

<sup>75</sup> *Credere*, s. 53n.

<sup>76</sup> *Credere*, s. 60. Srv. Spur, s. 111n.

<sup>77</sup> *Credere*, s. 60.

## „Tragické“ křesťanství

Křesťanství, jehož podstatou je sekularizace, „stojí v diametrálním protikladu k Dostojevským ovlivněnému apokalyptickému křesťanství dneška“, Vattimem hodnoceném jako „poslední velký metafyzický omyl křesťanského myšlení“. Pomýlení tohoto směru spatřuje především v „radikálním oddělování dějin spásy a dějin sekulárních, vzhledem k nimž by mělo zjevení toliko apokalyptický smysl: odhalení nesmyslnosti dějin světa ve světle naprosto jiné události, pro kterou období a rytmy sekulárních dějin mají nanejvýš negativní význam: shořet v paradoxu skoku do víry nebo nanejvýš platit za čas zkoušky“. <sup>78</sup> Popularita tohoto typu křesťanství je snad vysvětlitelná shora nastíněnými kulturně-historickými okolnostmi. Akcent na Boží transcendenci je zde pouhou transformací Nejvyšší bytosti, *ipsum esse subsistens*. Existencialisty postulovaný „zcela jiný“ Bůh je naší zkušenosti přístupný zvláště tam, kde všechny naše „jistoty“ uvízly v krizi, z níž se vlastními silami nemohou dostat. Tito myslitelé „přitom nacházejí samozřejmě mnoho materiálu pro své úvahy, zejména v mnohých spektakulárních ‚selháních‘ moderního rozumu: Osvětím na straně jedné, rozpad eurocentrického kolonialismu na straně druhé učinily ideologii pokroku neudržitelnou“. <sup>79</sup> Tváří v tvář hrozbám strmého vývoje vědy a techniky, devastace životního prostředí je nasnadě spolu s těmito problémy obtíženým starým Heideggerem zvolat: „*Nur noch ein Gott kann uns retten!*“ <sup>80</sup> Tragické křesťanství však ani zde skutečné řešení nenabízí, „‚skok‘ do transcendence může mít za těchto podmínek nanejvýš význam útěchy“, navíc „se stává zdrojem pověřivé, magické, naturalistické interpretace božského“. <sup>81</sup>

Boha „tragického“ křesťanství proto Vattimo shledává stát onomu „vrtkavému a násilnickému Bohu přírodních náboženství“ blíže než Boha křesťanství metafyzického – „kontinuita, již stavěla mezi Bohem a světem klasická metafyzika, je autentičtěji ‚kenotická‘ než transcendence, která mu je přisuzována, je-li nazýván ‚zcela jiným‘“. <sup>82</sup> „Tragické“ křesťanství „tenduje odsunout do pozadí význam samotné Kristovy inkarnace; je posuzována především jako podmínka jeho smrti na kříži a tento vposledu jen jako potvrzení paradoxní transcendence a jinakosti Boží vzhledem k veškeré logice

<sup>78</sup> *Credere*, s. 83.

<sup>79</sup> *Credere*, s. 84n.

<sup>80</sup> „Už jen nějaký bůh nás může zachránit!“

<sup>81</sup> *Credere*, s. 103n.

<sup>82</sup> *Credere*, s. 85n.

světa“.<sup>83</sup> Určitá podoba židovské filosofie, zastoupená najmě díly Emanuela Lévinase a Jacquesa Derridy, je „tragickému“ křesťanství dosti blízká – spatřuje „každý okamžik našich dějin v bezprostředním vztahu k věčnosti, dějiny existence se zcela redukuje na jejich omezenost“, na fakt naší „vrženosti“, v níž jednotlivé události získávají svou hodnotu jedině „ve vztahu čistě ‚vertikálním‘, k věčnému, k Jinému“.<sup>84</sup>

Skutečně jsou nahlédnutí metafyzického křesťanství v jeho neudržitelnosti a základů křesťanského myšlení o Bohu v jeho paradoxním charakteru vyžadujícím „skok do víry“ dvě strany téže mince?<sup>85</sup> Při vši oprávněné kritice je zapotřebí „tragickou a existencialistickou religiozitu“ rozpoznat v její dobové podmíněnosti – v případě obou jejích nejvlivnějších protagonistů Pascala a Kierkegaarda jde o přístup „charakteristicky *moderní*: svázaný s dobou ‚triumfujícího‘ rozumu, přinejmenším v základní linii“.<sup>86</sup>

### ***Che peccato!***

Blíže představit Vattimovo pojetí hříchu je nesnadné už z jazykových důvodů. Italský termín pro hřích, „peccato“, se totiž hovorově běžně používá ve frázi „Che peccato!“, jíž v češtině odpovídá zvolání „To je škoda!“ – Při zúženém a zlehčeném užívání slov *hřích* a *hřešit* v češtině za nimi *škodu* věru nevnímáme, spíše naopak.

Vattimo začíná zvláště pro protestantské uši provokativně: „Což nemusíme uznat, že nás Ježíš vykoupil z hříchu také a především proto, že odhaluje jeho nicotnost? Nepřihodí se tomu, co nazýváme hříchem, totiž, co se stalo s mnohými rituálními předpisy obsaženými ve Starém zákoně, které Ježíš jako předběžné a již nikoli nezbytné postavil mimo hru?“ První argumenty proti tomu, na tyto otázky odpovědět kladně, jsou spojeny s představou, že určité hříchy jsou jakožto hříchy definovatelné na základě přirozeného zákona. „Avšak tato metafyzická představa není ničím jiným než absolutizací historicky determinované představy o světě, již lze jako každý jiný lidský počín (z lásky k bližním) respektovat, ale ne více než to.“<sup>87</sup> Přistupujeme-li k textu evangelií nepředsudečně, „je skutečně možné

<sup>83</sup> *Credere*, s. 86.

<sup>84</sup> *Credere*, s. 86n. Srv. *Jenseits*, s. 56; Spur, s. 121n (v tomto textu, náležejícím do svazku vydaného s J. Derridou, je v téže souvislosti náhle řeč pouze o Lévinasovi).

<sup>85</sup> *Credere*, s. 87.

<sup>86</sup> *Credere*, s. 89n.

<sup>87</sup> *Credere*, s. 91.



si myslet, že Ježíšovo působení při setkání se zlem je působením ironického zrušení“.<sup>88</sup> Námitku, že představa pouze milosrdného a láskyplného Boha bez zřetele na jeho spravedlnost a soud je jednostranná, Vattimo vyvrací poukazem na *tutéž* jednostrannost celku Nového zákona, přičemž Boží spravedlnost představuje „atribut opět blízký spíše myšlence přirozeného posvátna, který právě ve jménu jediného přikázání lásky musí být ‚sekularizován‘“.<sup>89</sup>

Není ale „hlad a žízeň po spravedlnosti“, jíž na tomto světě nelze docílit, neodmyslitelnou, dále „nesekularizovatelnou“ součástí křesťanské naděje? Představujeme-li si Boží soud před nastolením konečné spravedlnosti „jako soud lidský, jen vybavený dokonalou vyvážeností a neomylností, jak nalozíme s jeho zaslíbením odpuštění hříchů?“<sup>90</sup> Zaslíbení odpuštění těm, kteří projeví dostatečnou lítost, „by bylo dosti ubohé řešení“ na to, aby mohlo „učinit za dost tomu, jemuž nějaký vrah vyvraždil rodinu nebo těm, kteří přežili holocaust“. Potřeba, aby nám bylo odpuštěno, nepramení z provinění se vůči svatým, metafyzickým principům, nýbrž z toho, že „jsme ‚pochybili‘ vůči těm, které jsme měli milovat – snad vůči Bohu samému... a bližnímu, v jehož osobě se nám daruje“.<sup>91</sup> Oba shora představené významy italského „peccato“ tak od sebe nejsou tolik vzdáleny.

### **Facit: Náboženská zkušenost a rozum jako interpretamenta**

Nejednou jsme se dotkli Vattimova užívání pojmu *náboženské zkušenosti*, jíž Schleiermacher „oprávněně“ (*a ragione*) definoval jako *pocit závislosti*. Od Schleiermacherova významu Vattimo ihned přechází – aniž by obé oddělil – k „vědomí, že moje svoboda je iniciovaná iniciativa (*iniziativa iniziata*)“, řečeno s Luigim Pareysonem, neboť „filosofické myšlení bytí jako události je též vnitřně orientované nábožensky“.<sup>92</sup> Modlím-li se však, vnímám Boha již spíše jako osobu a „jsem si vědom, že nejednám pouze na zá-

<sup>88</sup> *Credere*, s. 92.

<sup>89</sup> *Credere*, s. 93. Srv. *Credere*, s. 62: „... stranou každého sentimentálního upřednostňování Boží lásky před jeho spravedlností, přisností, velebností je sdostatek jasné, že celý Nový zákon vede k uznání tohoto jediného nejvyššího kritéria.“

<sup>90</sup> *Credere*, s. 93.

<sup>91</sup> *Credere*, s. 94.

<sup>92</sup> *Credere*, s. 96. V tomto smyslu pak Vattimo rozumí i *milosti*: je to *dar* a zároveň i *odpověď*, „která tím, že přijímá dar, neoddelitelně vyjadřuje také vlastnější pravdu než toho, který ji přijímá“. Tamtéž, s. 104.

kladě filosofického přesvědčení“.<sup>93</sup> Na druhou stranu je to právě filosofická interpretace křesťanství, vedená myšlenkou sekularizace, která „mi nedovoluje požadovat, abych svůj náboženský postoj zcela racionalizoval: mohu akceptovat, že mnohé z toho, co si myslím nebo říkám, když se modlím, podléhá další možné sekularizaci“. Učím se tak přijímat a kladně hodnotit, že v mém životě „je jistý stupeň ‚mýtu‘, který nemusí být nutně překládán rozumovými termíny – i rozum je konec konců třeba sekularizovat“.<sup>94</sup>

Ovšem týž rozum je současně hlavním činitelem pro Vattima tolik zásadní hermeneutiky, která tvoří „filosofické jádro celého zde rozvíjeného diskursu“.<sup>95</sup> Interpretovat „znamení času“ zahrnuje vždy též eschatologický horizont. „To znamená..., že v interpretaci znamení času je norma, jež se zcela neredukuje na tato znamení; volbu mezi tragikou a sekularizací lze učinit pouze s odkazem na tuto ‚eschatologickou‘ normu. Taková norma – láska, která je určena zůstat také, až v jednou plně uskutečněném Božím království víra a naděje již nebudou nezbytné – plně ospravedlní, zdá se mi, upřednostňování ‚přátelské‘ představy o Bohu a o smyslu náboženství. Je-li tímto přemíra laskavosti (*tenerezza*), je Bůh sám tím, který nám toho dal příklad.“<sup>96</sup>

„Věřit ve víru‘ (*credere di credere*) chce v podstatě říci něco o tom všem: také se snad v Pascalově smyslu vsadit v naději ve vítězství, avšak bez úplné jistoty. Věřit ve víru nebo též doufat ve víru (*sperare di credere*).“<sup>97</sup>

## Závěr

Zasadit Gianni Vattima do širšího kontextu teologického (či filosoficko-teologického) diskursu lze přes myslitelovu svéráznost hned ve dvojm ohledu. Pokusíme-li se o to nejprve diachronně, jsme přivedeni ke dvěma velkým koncepcím šedesátých let minulého století, „kdy o senzace věru nebylo nouze“.<sup>98</sup> Sekularizací chápanou jako zřeknutí se Boží transcendence se vyznačuje „teologie po smrti Boha“ (zejména Thomas J. J. Altizer, Paul M. van Buren, Harvey Cox, William Hamilton, Dorothee Sölle, Gabriel Va-

<sup>93</sup> *Credere*, s. 96.

<sup>94</sup> *Credere*, s. 97.

<sup>95</sup> *Credere*, s. 104. Srv. Spur, s. 123n.

<sup>96</sup> *Credere*, s. 105.

<sup>97</sup> *Credere*, s. 97.

<sup>98</sup> Jan Štefan, Existuje sice jakýsi náš ateismus... Novověký ateismus a evangelická teologie našeho století, *TREF* I/1, 1995, s. 21–40: 31.

hanian). Důraz na křesťanskou lásku jakožto nejvyšší normu lidského jednání je zase velmi blízký situační etice Josepha Fletchera.<sup>99</sup> Při srovnání synchronním správně Vattima návaznost na myšlenkové nasazení F. D. E. Schleiermachera s mnoha současnými teology v německém jazykovém prostředí, jakkoli je třeba pro myšlenkovou rozmanitost, již mezi nimi shledáváme, se k pokusům o jejich zařazení pod nějakou společnou hlavičku s uvedením několika jim údajně společných rysů stavět spíše odmítavě.<sup>100</sup> Názor, že filosoficko-teologické východisko pro uvažování o náboženství spatřované v náboženské zkušenosti vyhrazuje prvořadě postavení hermeneutice, pak Vattima do určité míry přibližuje koblenskému filosofu Matthiasu Jungovi<sup>101</sup> a marburskému systematikovi Jörgu Lausterovi.<sup>102</sup>

Vattimo ukazuje, že nejen taková teologická práce, která usiluje o rozumové proniknutí do Boží podstaty, ale i taková, která svým předmětem činí výlučně Boží zjevení, nutně upadá do subjekt-objektového vztahu, a tedy vězí v zajetí metafyzického myšlení. Na vině je podle Vattima nedostatečné chápání bytí jako události a Boha v jeho *kenosis*, jež vyžadují „sekularizaci“ Boží transcendence. Je však Boží transcendence myslitelná metafyzicky? Lze bytí chápat jako událost a Boha v jeho *kenosis*, aniž bychom se museli tohoto pojmu zříci? Právě Vattimovo pojetí Boží transcendence považuji za nejproblematičtější moment jeho filosofie. Domnívám se, že v důsledku toho nevymezuje uspokojivě pojem náboženské zkušenosti.

<sup>99</sup> Joseph Fletcher, *Situační etika. Nová morálka*, Praha 2009 (orig. *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia 1966).

<sup>100</sup> Petr Gallus, Systematická teologie v německé oblasti na přelomu tisíciletí, *TREF XII/2*, 2006, s. 146–158: 154n tyto teology uvádí pod označením „Teorie subjektivity“ a nápadně je staví takřka těsně před závěrečnou kapitolu s názvem „Slibné nové koncepty“. Výskyt kategorie slibnosti (a tedy i neslibnosti) toho kterého teologického proudu je v článku, který má zjevně vyšší ambice než předložit autorův pohled na část soudobé německé teologie, nanejvýš povážlivý. – Zcela mylné je tyto teology nazývat teologickými či dogmatickými liberály ve smyslu jejich výrazného „odchýlení se“ od určitého teologického směru rádooby povýšeného na „novoprotestantskou ortodoxii“. Pojem „liberální teologie“ znamená teologické úsilí o „prostředkování mezi křesťanstvím a moderním myšlením ve vědě a kultuře. Liberální teologie je teologie kultury, historickokritická teologie, prostředkující teologie, racionální teologie, otázkám současnosti i sociálním výzvám otevřená teologie.“ Wilhelm Gräb, *Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?*, in: Werner Zager (Hg.), *Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2009, s. 1–17: 1.

<sup>101</sup> Matthias Jung, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg 1999, zejm. s. 262–403; týž, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2001.

<sup>102</sup> Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.

Zkušenost obecně znamená interpretaci prožitku. Se sebou samým nelze nekomunikovat – cokoli prožívaného nemůže zůstat pouze na rovině prožitku: člověk skutečnost neobráží, nýbrž bez ustání interpretuje. Každá zkušenost je proto hermeneutickým aktem. Jde sice o nezastupitelnou interpretaci jednotlivého člověka, nicméně děje se vždy jemu dostupnými kulturními prostředky. Žádný prožitek však není bezesbýtku převoditelný do pojmů a interpretovatelný. Jelikož „předmětem analytického uvážení může být jen to, co je jazykově artikulováno“,<sup>103</sup> zůstává v každé naší zkušenosti určité dále již „nesekularizovatelné“ jádro.

Náboženská zkušenost představuje takový pocit zmocněnosti člověka, kdy svébytnost prožívaného ji tomuto nedovoluje interpretovat jako jednu ze „světa“ všech ostatních zkušeností, byť třeba nebývale intenzivní. Náboženské zkušenosti „každopádně nemohou být lokalizovány na téže rovině jako ostatní zkušenosti subjektu ve vztahu k jej obklopující časoprostorové skutečnosti“.<sup>104</sup> Eberhard Jüngel jim výstižně říká „zkušenosti se zkušeností“.<sup>105</sup> Definuje-li Karl Barth náboženskou zkušenost jako „určení existence poznávajícího člověka“, klade tím kýžený důraz na zmocněnost celého člověka, k níž při náboženské zkušenosti dochází.<sup>106</sup> Nejčastější zjednodušení pojmu náboženské zkušenosti pak spočívá v tom, že mezi prožívaným a interpretací se předpokládá proporcionální vztah. Náboženská zkušenost však neznamená ani nevyžaduje žádný mimořádný zážitek

<sup>103</sup> Ingolf U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, s. 444.

<sup>104</sup> Ulrich Barth, Was ist Religion?, in: týž, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, s. 3–27: 9.

<sup>105</sup> Eberhard Jüngel, *Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt*, Stuttgart 2008. Toto spojení Jüngel užívá již dlouhá léta, třebaže v singuláru; srv. týž, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, s. XI, 40n, 225, 246, 517. Dalferth zde zůstává věrným Jüngelovým žákem a svůj koncept hermeneutické teologie jakožto „radikální teologie“ vymezuje takto: „Radikální teologie, která anaforicko-kataforickou dynamiku víry rozvíjí a reflektuje v pohledu zpět na své odkud a v pohledu kupředu na své kam, nepopisuje žádné nové fenomény (zkušenost), nýbrž popisuje všechny fenomény nově (zkušenost se zkušeností), rozvíjí tedy nový zorný úhel (hledisko a horizont), na jehož základě lze všechny fenomény vidět a chápat nově.“ Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, ThLZ. F 23, Leipzig 2010, s. 235.

<sup>106</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1932, s. 206–239: 206. Barth ovšem tuto zkušenost zužuje na poznání Božího slova a jejímu spojení s predikátem „náboženská“ se vyhýbá: „Je-li lidem možné poznání Božího slova, pak to musí znamenat: je jim možná zkušenost Božího slova.“ Tamtéž. Do svého systému Barth s výhradou přejímá též pojem „náboženské vědomí“: „Nebudeme však s muži 19. století říkat: ‚existuje‘ nebo člověk ‚má‘ náboženské vědomí. Mohli bychom ale říci: lidé mohou mít náboženské vědomí nebo v našem jazyku: Boží slovo se může stát základem a předmětem lidského vědomí.“ Tamtéž, s. 207.

extatického vytržení, nýbrž takový pocit zmocněnosti člověka, který tento interpretuje jako Boží *oslovení*.<sup>107</sup> „Dimenze“, jíž se člověk při náboženské zkušenosti cítí být zmocněn, se obvykle nazývá božskou, posvátnou, ano nadpřirozenou či transcendentní. I zde je „sekularizace“ namísto, ovšem pouze pro zbourání metafyzických představ o transcendenci (snad nejčastěji jako tento svět přesahující oblasti posvátna), nikoli již pro vyloučení této „dimenze“ zcela. Jelikož ke všemu – včetně sebe sama – nemáme žádný jiný přístup než skrze vlastní zkušenost a interpretaci, je každá zkušenost a interpretace transcendence vždy zároveň zkušeností se sebou samým a interpretací sebe sama a naopak: „Vše, co jímá a určuje naše sebevědomí, existuje jako takové skrze Boha.“<sup>108</sup> Zkušenost a interpretace sebe sama současně není možná bez zkušenosti a interpretace světa, aniž lze jedno na druhé převést či z něj odvodit. Světem se zde docela obecně míní „prostor zkušenosti pro všechny vztahy, které se vyjadřují předmětně“, tedy „předmětná analogie k ‚já‘ (*Selbst*)“.<sup>109</sup> V náboženství tak stojí zkušenost a interpretace transcendence, sebe sama a světa v nerozdílné jednotě téhož výkladového schématu. Náboženská zkušenost člověka nutí, aby svou zkušenost se skutečností interpretoval jako zkušenost s transcendencí. Zachovat pojem transcendence jakožto „interpretační kategorii a nikoli ontologické označení“<sup>110</sup> považují za teologicky nezbytné především proto, že jako žádný jiný pojem umožňuje současné i minulé podoby náboženské zkušenosti v jejich nekonečné rozmanitosti hermeneuticky propojovat s náboženskými zkušenostmi aktérů biblických vyprávění a jejich autorů. Hermeneutickým<sup>111</sup> východiskem ovšem v takovém případě musí být „rozu-

<sup>107</sup> Vyčerpávající reflexi náboženské zkušenosti založené na Božím *oslovení* předkládá Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, s. 393–494.

<sup>108</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, Berlin 1821, § 59, s. 234.

<sup>109</sup> Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000, s. 14 (orig. částečně kurzívou).

<sup>110</sup> Jörg Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma*, ThLZ. F 21, Leipzig 2008, s. 33, pozn. 44.

<sup>111</sup> Pro bližší vymezení pojmů „teologická hermeneutika“ a „hermeneutická teologie“, popis rozdílu mezi nimi a zvážení jeho relevance zde není místo. Budiž jen odkázáno na to, že oba pojmy do teologického diskursu uvedla Bultmannova „škola“. Zatímco výrazem „teologická hermeneutika“ označuje Rudolf Bultmann výklad lidské existence v jejím vztahu k Bohu v biblických textech (Das Problem der Hermeneutik, in: *týž, Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, s. 211–235), termín „hermeneutická teologie“ užívá Gerhard Ebeling pro zdůraznění úkolu interpretovat jakožto hlavního úkolu dogmatiky vůbec (Hermeneutische Theologie?, in: *týž, Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, s. 99–120).

mějící‘ sám<sup>112</sup> a rozumění jakožto jeho „nekonečný úkol“,<sup>113</sup> nikoli rovnou biblický text, třebaže vykládaný zcela se zřetelem na zkušenost a interpretaci transcendence, sebe sama a světa jeho dnešního recipienta. Že biblické texty „jsou svaté, ví člověk pouze tím, že jim porozuměl“. <sup>114</sup> Různé podoby náboženského fundamentalismu spojuje výslovné či implicitní odmítání nezbytnosti transformace výkladových schémat pro dané náboženství určujících svatých textů do jiného výkladového schématu „dneška“. „Dějiny náboženství se pohybují v napětí inovace a restaurace, obojí je svým způsobem stejně podstatné.“<sup>115</sup> Že náboženství je veskrze kulturní fenomén, tedy že náboženská výkladová schémata vznikají, jsou tradována a zanikají jedině v rámci určité kultury, se rozhodně nerovná tvrzení, že náboženství je kulturní výtvor.

Vattimova filosofie mě vede k podtržení těchto závěrečných bodů: 1. Představa Božího slova „o sobě“, jež si za určitých okolností může posloužit slovem lidským, existuje nanejvýš jako metafyzický konstrukt. Analogicky k pojmu Boží transcendence je třeba i pojmu Boží slovo rozumět jako *interpretační kategorii*, jíž člověk vyjadřuje svou náboženskou zkušenost. Namísto „Boží slovo‘ znamená: Bůh mluví“, <sup>116</sup> tedy „Boží slovo‘ znamená: člověk interpretuje“. 2. Nemenším metafyzickým konstruktem je představa Božího zjevení „o sobě“ chápaného jako *sebezjevení* Boha člověku. Teologie, která jednosměrný pohyb od Boha k člověku činí svým základem a programově jediným předmětem, vylučuje náležité zahrnutí člověka s jeho zkušeností a interpretací Boha, sebe sama a světa. Je proto nedostatečně „theoantropologická“, ano christologická.

<sup>112</sup>Friedrich D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, H. Kimmerle (Hg.), Heidelberg 1959, s. 55.

<sup>113</sup>Schleiermacher, *Hermeneutik*, s. 31.

<sup>114</sup>Schleiermacher, *Hermeneutik*, s. 55. Vynikající úvod do Schleiermacherovy hermeneutiky nabízí svou typicky hutnou formou Dietrich Korsch, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Tübingen 1997, s. 17–40.

<sup>115</sup>Ulrich Barth, *Theoriedimensionen des Religionsbegriffs*, in: týž, *Religion in der Moderne*, s. 29–87: 47. Studie byla publikována nejprve in: Wilhelm Gräb – Dietrich Korsch – Gerson Raabe (Hg.), *Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis*, Hannover 2002, s. 31–96: 51.

<sup>116</sup>Barth, *KD I/1*, s. 141.