

K PROBLÉMU DEMYTHOLOGISACE¹

Rudolf Bultmann

Demythologisací rozumím *hermeneutický postup*, který se mytologických výpovědí, popřípadě textů, vyzývá na skutečnost v nich obsaženou.

Přitom se předpokládá, že mythos sice o skutečnosti mluví, avšak neadekvátním způsobem.

Právě tak je předpokládáno i určité porozumění skutečnosti.

Skutečnost můžeme chápat ve dvojím smyslu. Ovykle se jí rozumí *objektivisujícím viděním předestřená skutečnost světa*, uvnitř něhož se člověk nachází, v kterém se orientuje, když se staví naproti němu, s jehož souvislostí počítá a vypočítává ji, aby ji ovládl a zajistil tím svůj život. Tento způsob nahlížení skutečnosti je rozvinut v přírodní vědě a v jí umožněné technice.

Tento způsob nahlížení skutečnosti je *jako takový demythologisující* tím, že vyřazuje působení nadpřirozených mocností, o nichž mythos vypráví – ať již je to působení mocí, které uvádějí přírodní děje do chodu a udržují je v něm, nebo působení mocí, které přirozené děje prolamují. Důsledná přírodní věda nemá „hypothesy Boha“ zapotřebí (Laplace); síly řídící přirozené dění jsou mu imanentní. Stejně tak vylučuje myšlenku zázraku coby miráklu prolamujícího kausální souvislost světového dění.

Jako všechny jevy světa, jenž ho obklopuje, může člověk podrobit objektivujícímu vidění i sama sebe, pokud se ve světě nalézá. Staví se pak naproti sobě, činí sám sebe předmětem. Tím redukuje svou vlastní specifickou skutečnost na skutečnost světa. Tak se děje ve „vysvětlují-

¹ Předložená stať je jakýmsi shrnutím vlastního filosofického stanoviska známého marburského theologa (1884-1976) na závěr velké debaty, již rozpoutal programatickou prací „Neues Testament und Mythologie“, uveřejněnou r. 1941. Diskuse o navrženém způsobu rozlišování spasitelné zvěsti evangelia od mythologického zevnějšku biblických spisů zaplnila řadu svazků pod titulem „Kerygma und Mythos“, otevřenou r. 1948 novým vydáním iniciačního traktátu v I. díle (str. 15-48). Clánek „Zum Problem der Entmythologisierung“ se objevil r. 1963 ve svazku VI/1 (str. 19-27); později byl přetištěn též ve IV. díle autorových sebraných staťí „Glauben und Verstehen“ (1965, str. 128-137).

cí“ psychologii (na rozdíl od „porozumivé“ psychologie, srv. Dilthey) a v některé sociologii.

Tento způsob nahlížení může ovládnout i *dějinnou vědu*, což se stalo skutkem v positivistickém historismu. Zde si historik coby pozorující subjekt stoupá naproti dějinám coby objektu a staví se tak jako spektátor vně historického procesu probíhajícího v čase.

Dnes se stále více prosazuje poznání, že k takovému protějšku není přístupu, protože *samo vnímání dějinného procesu je dějinným pochodem*. Odstup neutrálního vidění od nahlíženého předmětu není možný. Zdánlivě objektivnímu obrazu historických průběhů je vždy vtíštěn ráz individuality nahlížejícího, jež je sama dějinná a nikdy nemůže být spektátorem stojícím mimo dějinný čas.

Odhlédnu zde nyní od toho, že i v moderní přírodní vědě se prosadilo analogické pochopení vztahu mezi subjektem a objektem, v podobě poznání, že pozorované je pozorovatelem spoluutvářeno či jaksí modifikováno. Ke zjištění, jak daleko analogie mezi moderní dějinnou a přírodní vědou sahá, by bylo zapotřebí obvládnutí zkoumání. Na čem zde záleží, je fakt, že v moderním chápání dějin je *skutečnost* chápána jinak nežli způsobem objektivisujícího vidění, totiž jako *skutečnost dějinně existujícího člověka*.

Lidské bytí se od bytí přírody, vnímaného objektivisujícím viděním, zásadně liší. Dnes jsme navykli označovat specificky lidské bytí jako *existenci*. Přitom se „existenci“ nemíní pouhé bytí v dosahu přítomnosti, v onom smyslu, v němž „existují“ také rostliny a zvířata, ale specificky lidský způsob bytí.

Člověk není zařazen do kausální souvislosti přirozeného dění jako přírodní bytost, nýbrž má převzít své osobní Já, je sám za sebe odpovědný. To znamená: lidský život je dějinami; vede skrze rozhodnutí do budoucnosti, v níž člověk tak nebo onak volí sám sebe. Rozhodnutí padají podle toho, jak člověk sám sobě rozumí, v čem vidí naplnění svého života.

Dějiny jsou polem lidských rozhodnutí. Stávají se srozumitelnými, jsou-li nahlíženy jako takové, tj. je-li nazřeno, že v nich účinkují možnosti lidského sebeepochopení – možnosti, jež jsou také možnostmi nynějšího sebeporozumění, a jen v této jednotě jsou vůbec vnímatelné. Takovou interpretaci dějin nazývám *existenciální interpretací*, jelikož se ptá poháněna existenční otázkou vykladače po tom kterém pochopení existence účinném v dějinách.

Protože všichni lidé fakticky přicházejí z minulosti, v níž možnosti sebeporozumění již vedou, jsou nabízeny nebo zpochybnovány, je

každé rozhodování též *rozhodováním vůči minulosti*, ano vposledu vzhledem k vlastní minulosti každého člověka a jeho budoucnosti.

Takové rozhodnutí ovšem nemusí být pojímáno vědomě; ve většině případů je bezděčné. Ba může se jevit jako nerozhodnutost, což je fakticky nevědomé rozhodnutí pro minulost, propadlost člověka své minulosti. To však znamená: člověk může existovat vlastně nebo nevlastně. Právě toto, *možnost být původně anebo nepravě*, patří k dějinnosti a tedy k lidské skutečnosti.

Je-li vlastním lidským bytím existence, v níž člověk sám sebe přejímá, je za sebe odpovědný, pak k vlastní existenci náleží *otevřenost pro budoucnost, svoboda stávající se právě teď událostí*. Skutečnost dějinného člověka proto není nikdy uzavřená jako skutečnost zvířete, které je vždy zcela tím, čím právě je. Skutečností člověka je příběh jeho dějin, tj. stojí stále před ním, takže lze říci: *být budoucím* je skutečnost, v níž člověk stojí.

V historii lidstva to ozřejmuje fakt, že dějinný smysl událostí je pochopitelný teprve z jejich budoucnosti. Budoucnost k události bytostně patří. Proto můžeme teprve z konce příběhu pochopit smysl dějinného dění s konečnou platností. Jelikož však takové ohlédnutí od konce je pro lidské oko nemožné, není možná ani filosofie, jež o porozumění smyslu dějin usiluje. O smyslu dějin se dá mluvit jen jako o smyslu okamžiku, který je smysluplný coby okamžik rozhodování.

Veškerá rozhodnutí jsou ovšem činěna v konkrétních situacích, i nerozhodující chování – tedy nevlastní lidské bytí – se vždy odehrává v konkrétních situacích. Chce-li historická věda objasnit možnosti sebeepochopení, vycházející najevo v lidských rozhodnutích, musí tudíž také zpodobit konkrétní situace minulých dějin. Ty však zpřístupňuje pouze objektivisující pohled do minulosti. Jakkoli málo tento pohled zachycuje dějinný smysl nějakého skutku či události, přece se může a musí pokoušet rozpoznávat prostá fakta skutků a událostí a v *tomto smyslu* zjišťovat, „jak to doopravdy bylo“. A jakkoli málo je souvislost lidského jednání determinována kausální nevyhnutelností, tím více je přec pojena sledem příčiny a účinku. Neboť žádná událost, žádný akt vůle, žádné rozhodnutí není bez příčiny. Právě svobodné rozhodnutí následuje důvody, nemá-li být slepou libovůlí. Proto je možné chod dějin zpětnými pohledy uchopit vždy v podobě sevřené kausální souvislosti, a objektivisující historické pozorování jej tak musí vidět.

Nyní je otázkou, zda jsou existenciální interpretace dějin a objektivisující líčení historie ve vzájemném rozporu, příp. zda skutečnost spatřovaná tam vylučuje skutečnost nahlíženou zde, takže by bylo nutno mluvit o dvou říších skutečnosti, ba dokonce o dvojí pravdě. To by

zjevně byl falešný závěr; neboť fakticky existuje jen *jedna skutečnost* a jen *jedna* pravda výpovědi o stejném jevu.

Ona *jedna* skutečnost ale může být nahlížena z dvojího hlediska, odpovídajícího dvojí možnosti člověka: existovat vlastně nebo nevlastně. V nevlastní existenci si člověk rozumí ze světa, s kterým se dá disponovat, v původní existenci si rozumí z nedisponibilní budoucnosti. Tomu odpovídá stejná možnost pozorovat dějiny minulosti objektivujícím nebo jako oslovení, pokud se v nich ozvou možnosti lidského sebeporozumění a vyzvou k odpovědné volbě.

Poměr obou způsobů sebepochopení bude nutno označit za *dialektický*, nakolik fakticky není jednoho bez druhého. Neboť člověk, jehož vlastní život se zbláhá v rozhodování, je též tělesnou bytostí. Odpovědná rozhodnutí existují pouze v konkrétních situacích, při kterých je ve hře i tělesný život. Rozhodnutí, jímž člověk volí sám sebe, svou vlastní existenci, je pokaždé rovněž rozhodnutím pro některou možnost života v těle. Odpovědnost za sebe sama je vždycky zároveň i odpovědností za svět a jeho dějiny. Kvůli své odpovědnosti má člověk zapotřebí objektivujícího pohledu na svět, do něhož je postaven, jakožto „pracovní svět“, který je pro něho „po ruce“. Odtud také stále znovu vychází pokušení či svod nahlížet „pracovní svět“ coby vlastní skutečnost a volným nakládáním s disponibilním zajišťovat svůj život, avšak minout se s původností existování.

Je tedy úplně jasné, že existenciální interpretace dějin objektivující pozorování historické minulosti potřebuje. Jakkoli málo může tato postihnout dějinný smysl činu a události, stejně tak málo se ona může obejít bez (co možná spolehlivého) zjištění faktů. Proti pozitivismu namířená Nietzscheho věta, že neexistují žádné pevné skutečnosti, nýbrž pouze interpretace, je zavádějící. Je správná, chápeme-li „faktum“ v naprostém smyslu dějinné skutečnosti, tedy včetně jeho smyslu a významu v souvislosti dějinného dění. Skutečnost v tomto smyslu je po ruce vždy jen jako „interpretace“, jako obraz vykreslený historikem zúčastněným svou osobou. Ale interpretace vůčihledně není výplodem fantazie, nýbrž je jí něco interpretováno, a toto něco jsou přece jen „fakta“, přístupná objektivujícímu zraku historika (ať už jakkoli přibližně).

Smí-li to být uznáno za platné, můžeme dovést k řešení i *problém demythologisace vzhledem k dějinné vědě*. Je historická věda stejně jako věda přírodní demythologisující jakožto taková? Ano i ne!

Historická věda demythologisuje jako taková do té míry, pokud historickému procesu rozumí v objektivující vidění coby semknuté souvislosti účinků. Historik ani jinak postupovat nemůže, chce-li získat

zajištěné poznání některé skutečnosti, např. přezkoušet, zda ten který dochovaný příběh opravdu je platným svědectvím o faktické minulosti. Nemůže tudíž uznávat přetržení dějové souvislosti zásahem nadpřirozených mocností; nemůže uznat žádný div coby událost, jejíž příčina by nespočívala uvnitř dějin. Historická věda nemůže mluvit jako biblické spisy o jednání Božím zasahujícím do chodu dějin. Jako historický jev umí vnímat pouze víru v Boží jednání, nikoli však Boha samotného. Nemůže vědět, zda této víře odpovídá nějaká skutečnost, jelikož každá skutečnost ležící mimo skutečnost spatřitelnou objektivujícímu zraku je pro ni neviditelná. Pro ni musí platit za mytologii každá řeč, která si nárokuje mluvit o jednání transcendentních mocí jako o jednání, jež je pozorovatelné a konstatovatelné ve světě daném objektivujícímu pohledu a jež by snad mohlo sloužit jako důkazný argument nějakých pravd. A mytologickou je pro ni ovšem stejně tak každá řeč o transcendentních sférách, které by měly být prostorově nastaveny k viditelnému světu, jako nebe a peklo.

Nicméně vzhledem k postavení mythu zde zůstává zásadní rozdíl vůči přírodovědě: přírodní věda mythus eliminuje, historická věda jej má interpretovat. Jejím úkolem je pokládat otázku po smyslu mytologické mluvy, která přece je historickým fenoménem.

Otázka, jaký vůbec je *mysl mytologické řeči*, by mohla být zodpovězena jednoduše. Mythus chce promlouvat o skutečnosti, jež leží mimo skutečnost objektivisovatelnou, pozorovatelnou a ovladatelnou, a sice o skutečnosti, která má pro člověka rozhodující význam; znamená pro něj spásu nebo zkázu, milost či hněv, vyžaduje respekt a poslušnost.

Zde mohu odhlédnout od aitiologických mytů, chtějících objasnit nápadné přírodní útvary či úkazy. V naší souvislosti mají význam jen potud, že dávají rozpoznat mytologické myšlení jako takové, vyrůstající z úžasu, úleku i ptaní a počítající se souvislostí příčiny a účinku. Může být označeno za primitivní vědecké myšlení, jakož pak mnozí badatelé vůbec chtějí mytologické myšlení redukovat na myšlení primitivní.

Taková primitivní vědeckost a tudíž i objektivující myšlení jsou vskutku veškeré mytologii vlastní. A přece zde tkví zásadní rozdíl. Je totiž na místě se ptát, zda a nakolik je intencí mythu toliko vysvětlivé mluvit o světě, vůči němuž se člověk staví pozorovatelsky a vypočítavě, či zda chce hovořit o skutečnosti člověka samotného, tedy o jeho existenci. V naší souvislosti půjde o mythus právě v té míře, nakolik v něm dochází výrazu určité pochopení lidské existence.

Jaké pochopení existence? Nuže: takové, že se člověk nachází ve světě, který je plný hádanek a tajemství, a že zakouší úděl, jenž je

neměně hádankovitý a tajemný. Je doháněn ke zkušenosti, že není pánem svého života, a uvědomí si, že svět i lidský život mají svůj základ i svou mez v moci (nebo mocnostech), která leží mimo to, co může spočítat a s čím může nakládat, v moci transcendentní.

Avšak mythologické myšlení transcendentno naivním způsobem objektivisuje v pozemský svět, když je proti své vlastní intenci představuje jako umístěné v prostoru a jeho moc jako kvantitativně převyšené lidské schopnosti. Naproti tomu demythologisace zamýšlí uplatnit vlastní intenci mythu, totiž záměr promlouvat o autentické skutečnosti člověka.

Má ale demythologisace hranice? Často se říká, že náboženství a také křesťanská víra se bez mythologické mluvy nemohou obejít. Jenže proč by ne? Mythologická mluva jistě poskytuje obrazy a symboly náboženské slovesné tvorbě, kultické i liturgické řeči, a zbožné rozjímání v nich může tušením a citem vnímat smysluplný obsah. Rozhodující však je, že takové obrazy a symboly v sobě skutečně význam skrývají, a filosofická i theologická reflexe má přece za úkol tento smysluplný obsah ozřejmovat. Ten potom ovšem přece nemůže být znovu vyjadřován mythologickým jazykem; vždyť jinak by její smysl musel být opět vykládán – a tak donekonečna.

Tvrzením, že mythus je nepostradatelný, se přece říká, že existují mythy, které nelze interpretovat existenciálně. A to znamená, že je – přinejmenším v jistých případech – nezbytné mluvit o transcendentnu, o božství, objektivujícím způsobem, jelikož mythologická řeč prostě jednou je řečí objektivující.

Může to být správné? Vše se zřejmě vyostřuje v otázku: je *řeč o Božím jednání* nutně mythologickou řečí, nebo může a musí být též interpretována existenciálně?

Jelikož Bůh není objektivně zjištěným jevem světa, lze o jeho jednání hovořit pouze tak, že se zároveň mluví o naší existenci, jež je Božím jednáním zasahována. Takový způsob řeči o Božím jednání může být nazván „analogickým“. V něm dochází výrazu skutečnost, že zasaženost Bohem má svůj původ zhoła v Bohu samotném a člověk je přitom čistě jen trpným, přijímajícím.

Ale stejně tak je třeba zastávat, že o zasaženosti Božím jednáním se dá hovořit pouze jakožto o existenciální události, která není objektivně zjištělná a prokazatelná.

Každá existenciální zasaženost se ovšem přihází vždy v nějaké konkrétní situaci, takže je nasnadě, či pro zasaženého takřikaje samozřejmé, odvozovat i tuto situaci z Božího jednání – což je zcela legitimní, nezaměňuje-li se jen původ v Boží vůli s kausalitou

přístupnou objektivisujícím pohledu. Tady má svá práva řeč o *zázraku* – nikoli o miráklu!

Jako o *zázraku*, tak mluví víra o Božím jednání též coby o Jeho *stvořitelském a královském spravování přírody i dějin*, a také tak musí činit. Neboť je-li si člověk ve své existenci vědom povolnosti do života Bohem, který jej nese, ví tudíž zároveň, že příroda a dějiny, v nichž se jeho život odehrává, jsou Božím jednáním prostoupeny.

Ale toto vědění může být vysloveno pouze jakožto vyznání a nikdy coby obecná pravda typu přírodovědných nebo dějinně-filosofických teorií. Jinak by Boží jednání bylo objektivisováno v světský proces. Výrok o Božím stvořitelství a panování má svůj legitimní důvod toliko v existenciálním sebezachopení člověka.

Tak ovšem tento výrok obsahuje *paradoxon*. Neboť hájí paradoxní totožnost vnitrosvětského dění s jednáním transcendentního Boha. Vždyť víra tvrdí, že spatřuje jednání Boží v události, příp. v pochodech, jež jsou zároveň pochody zjištělnými objektivujícím zrakem v souvislosti přirozeného a historického dění. Pro víru je tedy Boží jednání *zázrakem*, v kterém je přirozená souvislost dění světa jakoby zrušena.

A pro *křesťanskou víru* je specifické, že v jedné určité dějinné události, jako takové objektivně stanovitelné, zahlédá Boží jednání ve zcela zvláštním smyslu, Boží zjevení volající kohokoliv k víře, totiž ve *zjevu Ježíše Krista*. Paradoxie tohoto tvrzení je nejostřeji vyjádřena v janovské větě: „Slovo se stalo tělem.“

Tato paradoxie je očividně ještě jiného druhu nežli ona, jež zastává, že Boží jednání je vždy a všude s děním světa nepřímou identické. Neboť smyslem kristovského dění je dění eschatologické, jímž Bůh stanovil světu a jeho dějinám konec. Tato paradoxie tedy spočívá v tvrzení, že historická událost je zároveň událostí eschatologickou.

Nyní je otázkou: může být tato událost pochopena jako událost naplňující se v každé vlastní existenci? Nebo zůstává povolnému k víře protilehlou oním způsobem, jakým ve skutečnosti světa stojí objekt vůči subjektu? To by znamenalo, že je událostí minulosti, jaká je zpřítomňována, tj. „vyvzpomínána“, objektivisujícím pohledem historika. Má-li jí však být porozuměno jako události zasahující mne vždy v mé existenci, musí v jiném smyslu být nebo moci být přítomností.

Právě to však spočívá v jejím smyslu jakožto eschatologické události. Neboť jako taková nemůže být či se stát událostí minulosti, nemohou-li jinak historické události nikdy mít význam ἐφ' ἑαυτῆς (jedinečnosti pro vždycky); a to patří k podstatě kristovské události coby události eschatologické.

Nemůže tedy být zpřítomňována jako jiné dějinné události „vzpomínkou“. Stává se přítomnou *ve zvěstování* (kérygmatu), jež má svůj původ v ní samé a bez ní vůbec není tím, čím je. To znamená: zvěstování je samo eschatologickým děním. V něm jakožto oslovení se událost Ježíše Krista stává vždy znovu přítomní – přítomná coby událost, zasahující mne v mé existenci.

Nositelem zvěstování je *církev*, a zde se ona paradoxie opakuje. Neboť z *jednoho* hlediska je církev fenoménem vydaným objektivisujícím pohledu, ve své vlastní podstatě je však jevem eschatologickým – nebo lépe: stále se odehrávající eschatologickou událostí.

Přítakávám tedy Enrico Castelлови, „že ‚kérygma‘ obsahuje jsoucnost události (nakolik není zjevná); a případný historický rozbor události nepoškozuje Zjevení, poněvadž ono je zároveň vyjevením zvěsti i události (to jest dějin)“ [„que le ‚Kerygma‘ comporte l'être de l'événement (en tant que mystère); et l'éventuelle analyse historique de l'événement n'entame pas la Révélation, parce qu'elle est la Révélation du message et de l'événement (c'est-à-dire de l'histoire) en même temps“].

Přeložil Martin Wernisch