

Univerzita Karlova

Pedagogická fakulta

Katedra občanské výchovy a filosofie Pedf UK

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Společné body kritiky křesťanství u Kierkegaarda a Nietzscheho

Common points on Christianity between Kierkegaard and Nietzsche

Václav Spěvák

Vedoucí práce: Mgr. David Rybák Phd.

Studijní program: Specializace v pedagogice (B7507)

Studijní obor: Dějepis se zaměřením na vzdělávání — Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání (B D-ZSV)

Odevzdáním této bakalářské práce na téma Společné body kritiky křesťanství u Kierkegaarda a Nietzscheho potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha 15.4. 2019

Velmi rád bych poděkoval vedoucímu práce Mrg. Davidu Rybákovi Phd. za podmětné rady, které mi při psaní této práce velmi pomohly.

ABSTRAKT

Tato práce se zabývá srovnáním pojetí křesťanství u Friedricha Nietzscheho a Søreny Kierkegaarda. Smyslem práce je porozumět rozdílům v pohledu na téma křesťanství u těchto dvou velmi rozdílných myslitelů a také se pokusit najít možné dílčí společné body v jejich pohledech na toto téma, které by se mohly vyskytovat navzdory odlišným koncepcím. Práce bude vycházet především z českých překladů primárních textů obou autorů, ale využije i literaturu sekundární.

KLÍČOVÁ SLOVA

Nietzsche, Kierkegaard, křesťanství, komparace

ABSTRACT

This thesis deals with a comparison of Friedrich Nietzsche's and Søren Kierkegaard's views on christianity. The point of the thesis is to understand the differences of views on the topic of christianity according to those two very different thinkers and further more to try to grasp possible partial similar points in their views on the topic of christianity, which might occur despite different conceptions. This thesis will be based mainly on czech translations of primary sources of both authors, but secondary literature will be used as well.

KEYWORDS

Nietzsche, Kierkegaard, christianity, comparison

Obsah

Úvod.....	7
1. Křesťanství a Nietzsche	9
1.1 Nástin Nietzscheho pohledu na křesťanství	9
1.2 Nietzsche a Ježíš Nazaretský.....	15
1.3 Nietzsche a deformace učení Ježíše Nazaretského se specifickým důrazem na svatého Pavla	17
2. Kierkegaard a křesťanství	22
2.1 Nástin Kierkegaardova pohledu na křesťanství vůbec	22
2.2 Kierkegaard a Ježíš Kristus	27
2.3 Kierkegaardův pohled na deformaci křesťanství	29
3. Výsledná komparace.....	33
3.1 Komparace pojetí křesťanství obecně u Nietzscheho a Kierkegaarda.....	33
3.2 Komparace pohledů na postavu Ježíše u Nietzscheho a Kierkegaarda	35
3.3 Pojetí deformace křesťanství a Ježíšova poselství u Nietzscheho a Kierkegaarda.....	36
Závěr	39
Použitá Literatura	41

Úvod

Tato práce se zabývá komparací pohledu na křesťanství u autorů Friedricha Nietzscheho a Sorena Kierkegaarda. V této práci nejde o komplexní srovnání díla obou myslitelů, což vzhledem k rozsahu práce ani není možné, ale pouze o toto jedno téma. Pokusíme se zde nastínit jejich pohled na toto téma a rovněž zkusíme v rámci tohoto tématu najít společné body mezi těmito dvěma mysliteli. Uvědomujeme si, že tito dva myslitelé jsou co do své filosofie velmi odlišní a proto hned na úvod stanovíme, kde budeme hledat to, co je jim oběma společné.

Jelikož takovéo společné body hledat, měli bychom už předem pracovat s určitou představou o tom, kde by se zhruba mohly nacházet. Pohled těchto dvou autorů na problematiku křesťanství je vskutku velmi odlišný, společné body proto spíše nalezneme v specifitějších aspektech jejich pohledů. Domníváme se, že vzhledem k tomu, že oba filosofové se stavějí kriticky k podobám křesťanství, jak ho znali ve své době, chceme tyto společné body spíše hledat v jejich pohledu na různé deformace chápání křesťanství. Těmito deformacemi rozumíme jejich pohled na různé dezinterpretace křesťanství. Je důležité na úvod definovat, co je společný bod. Společným bodem rozumíme shodu mezi oběma mysliteli, která by se nacházela někde v rámci jejich chápání a kritiky křesťanství, přičemž by se nemělo jednat o shodu pouze tematickou.

Abychom však věděli, že něco je třeba chápat jakožto deformaci, musíme nějak porozumět původní formě. To znamená, že nejprve musíme nastínit pohled obou autorů na dané téma a učinit tak u každého zvlášť, abychom získali materiál ke komparaci, tedy aby vůbec bylo srovnávat co s čím. Teprve na tomto základě pak bude možné hovořit o nějaké deformaci.

Musíme se tedy pokusit porozumět u každého myslitele tomu, jakým způsobem chápe křesťanství. Ústřední postavou křesťanství je Ježíš. Proto se také chceme zaobírat tím, jakým způsobem rozumí každý z těchto myslitelů zvlášť této postavě.

Uvědomujeme si, že rozsah práce umožňuje naše téma rozvinout pouze do určité míry. Proto můžeme celkové souvislosti jejich díla pouze nastínit a omezíme se především na problematiku kritiky křesťanství. To však nesmí znamenat to, že bychom vzdali snahy o co nejlepší porozumění, ale naopak to, že se musíme pokusit co nejjasněji vystihnout to nejdůležitější v rámci daného tématu. Musíme se tedy pokusit pochopit klíčové aspekty toho, jak tito autoři rozumí křesťanství a na základě jakých principů v rámci jejich vlastních filosofí tak činí.

Práce bude založena především na primárních zdrojích. Jejím tématem však není jediná, ale více knih. Chceme zde nastínit pohled obou autorů na křesťanství na různé deformace křesťanství, nikoli pojednat o jednom konkrétním díle. Pasáže citované v této práci tedy vždy slouží tomuto účelu a ne k výkladu děl samotných. To by nás však nemělo svádět k dezinterpretaci děl použitých v této práci.

Struktura práce bude tedy následující: Nejprve se zaměříme na Nietzscheho a jeho pohled na křesťanství jako takové, poté se pokusíme pochopit, jak Nietzsche chápe význam postavy Ježíše a z toho, co získáme na těchto částech této práce, se také pokusíme porozumět tomu, jaké Nietzsche zná deformace křesťanství. Poté se zaměříme na Kierkegaarda a budeme postupovat obdobně. Nejprve se pokusíme porozumět tomu, jak on chápe křesťanství jako takové, poté se podíváme na to, jakým způsobem rozumí postavě Ježíše Krista, a nakonec se zaměříme na to, jak chápe různé deformace křesťanské víry a učení. O komparaci toho, co jsme takto vytěžili, se pokusíme ve třetí a poslední kapitole. Struktura této kapitoly bude odpovídat strukturám dvou předchozích kapitol, tedy nejprve komparace pohledů obou autorů na křesťanství vůbec, poté specificky na postavu Ježíše Krista a nakonec na to, co tito autoři vidí jako deformace v rámci problematiky křesťanství.

1. Křesťanství a Nietzsche

Zde se nejprve pokusíme nastínit Nietzscheho vztah ke křesťanství vůbec, pak specificky k Ježíši Nazaretskému a nakonec pokusíme porozumět tomu, jak Nietzsche chápe různé formy deformace křesťanského učení. Pro Nietzscheho je v tomto ohledu velmi důležitá postava svatého Pavla, kterou se však to co chceme nastínit, nevyčerpává.

1.1 Nástin Nietzscheho pohledu na křesťanství

Při četbě Nietzscheho je třeba mít na paměti jednu věc. Jeho četba chce celého člověka, nejen jeho rozumovou část. Jeho texty nabírají v různých polohách různé emoční tóny. Dovede být ironický, rozčilený, pracovat s nadsázkou a tak dále. Důkazem toho může být například i tento poslední odstavec jeho Antikrista, kde vynáší svůj závěrečný ortel nad křesťanstvím:

„Tím jsem u konce a vynáším svůj ortel. *Odsuzuji* křesťanství, vznáším na křesťanskou církev nejstrašlivější všech obžalob, jakou kdy který žalobce vzal do úst. Je mi nejvyšší všech myslitelných korupcí, měla vůli k poslední jen možné korupci. Není nic, čeho by se křesťanská církev nebyla dotkla svou zkažeností, každou hodnotu obrátila v nehodnotu, z každé pravdy udělala lež, z každé poctivosti duševní bídáctví.“¹

Nietzscheho pohled na křesťanství tedy není zrovna příznivý. On ho však pouze neodsuzuje, Nietzsche křesťanství vnímá jako kletbu nad celým lidstvem, jako to nejhorší, co lidstvo kdy potkalo, minimálně v rámci Antikrista. Ukažme si to například zde: „Tuto věčnou obžalobu křesťanství napíši na všechny zdi, kde zdi jen jsou, - mám písmena, že i slepí prohlédnou... Zovu křesťanství jedinou velkou kletbou, jedinou nejvnitřnější zkažeností, jediným velkým instinktem pomsty, jemuž není prostředku dosti jedovatého, tajného, podzemního, dosti *malého*, - zovu je jedinou nesmrtelnou poskvrnou lidstva...“² Ať už tato pasáž vyznívá takto razantně z důvodů pro autora čistě uměleckých, nebo šlo spíše o určitou nadsázku, či Nietzsche skutečně toužil uvrhnout na křesťanství jakousi kletbu v záchvatu šílenství, otázka je jasná: Proč měl Nietzsche potřebu křesťanství nazvat tím pro lidstvo vůbec nejhorším?

Získali jsme tedy základní představu a také jsme položili užší otázku. Hledáme důvod, proč je křesťanství pro Nietzscheho tím pro lidstvo vůbec nejhorším. Odpověď na tuto otázku by však měla také objasnit, co je pro Nietzscheho vlastně křesťanství a uzavřít tím celou výchozí interpretaci pro následnou komparaci. Měl by to být jeden jednotící princip, který do sebe dovede zahrnout Nietzscheho konkrétní kritické body vůči křesťanství. V této kapitole zajisté není možné shrnout je

¹NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*. Olomouc: Votobia, 2001, s. 104.

²Tamtéž, s. 105.

všechny, jednak z důvodu rozsahu, ale také proto, že by se tím celá věc příliš atomizovala. Můžeme se však pokusit objasnit ty klíčové.

Je zde však nutno dodat, že toto Nietzscheho prokletí křesťanství se objevuje až v Antikristovi.³ Jinde se jedná o velmi radikální kritiku, jako například zde: „Kdysi vymrštil i Zarathustra svůj blud směrem mimo člověka, jako všichni vyznavači záhrobí. Výtvořem boha trpícího a zmučeného zdál se mi tehdy svět. Snem se mi zdál svět a básní boha se mi zdál, barevným dýmem před očima božského nespokojence [...] Utrpení to bylo a nemohoucnost – tím byla stvořena všechna záhrobí, a oním krátkým šílenstvím blaha, jehož zakusí jen ten, kdo trpí nejvíce.“⁴

Zde si lze všimnout několika věcí. První námi odcitovanou větou začíná Zarathustrova řeč O záhrobnících. Už zde je předem vyřčeno, že jde o nějaký blud. Je s ním zde zacházeno tak, že je „vymrštno mimo člověka“, to znamená do sféry, která člověka přesahuje. Činí tak „všichni vyznavači záhrobí.“ Mezi tyto vyznavače patří také křesťané, neboť křesťané věří v nějakou formu posmrtného života. Nietzsche zde však nekritizuje pouze je, ale všechny, kdo svůj „blud“, nebo také víru, vkládají do nějaké posmrtné naděje. Byl to bůh „zmučený a trpící“ který je stvořitelem světa pro člověka, jenž vyznává tento typ „bludu.“ Nietzsche zde vyjadřuje jakési udivení nad tím, že si věřící vybrali právě takového boha. Tím už míří specificky ke křesťanství. „Utrpení a nemohoucnost“ přiměje takového člověka, aby sám v sobě stvořil tento „blud“, protože kvůli vlastnímu utrpení, nesnesitelnosti pozemského života, vytváří iluzi o něčem mimo tento život. Tím člověk jde sám proti sobě, neboť opovrhne svým vlastním životem na tomto světě, kvůli životu „záhrobním“, tedy následné existenci po jeho vlastní smrti.

Máme zde tedy jeden bod Nietzscheho kritiky křesťanství, i když zde nehovoří jen o něm. To, že život končí smrtí na tomto světě, říká Zarathustra provazochodci už dříve „není toho všeho, o čem mluvíš: není d'ábla, není pekel. Tvá duše bude ještě dříve mrtva než tvé tělo.“⁵ Nejde však o pouhou smrtelnost lidské duše, u Nietzscheho je člověk tělem: „Procitlý, vědoucí však praví: Tělo jsem a pranic více, a duše jest jen slovo pro cosi na mém těle.“⁶ Ani toto však nevystihuje význačnost těla pro Nietzscheho. „Za tvými myšlenkami a city, bratře můj, stojí mohutná vládyně, neznámá moudrá bytost – ta sluje prapodstata. V tvém těle přebývá, tvým tělem jest.“⁷ Nechceme se zde dotknout toho, co přesně je ona prapodstata. Ukázalo se však, nakolik je pro Nietzscheho tělo něčím význačným. Duch, já a jejich náboženství jsou jen jakýmsi projevem nebo naplněním prapodstaty, která „jest tělem.“ Z tohoto hlediska tedy Nietzsche rozumí křesťanství. Rozumí mu jako projevu prapodstaty, čehosi nejpůvodnějšího v rámci lidské tělesnosti. Nietzsche jakoby mimochodem hned na začátku

³SCHMIDT-GRÉPÁLY, Rüdiger a Cord SPRECKELSEN. *Nietzsche pro začátečníky: Tak pravil Zarathustra : úvod do četby*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 52.

⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 29

⁵NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*, s. 16.

⁶Tamtéž, s. 31.

⁷Tamtéž, s. 32.

řeči o záhrobnících sdělí, že jde pouze o jakýsi „blud.“ Ten zde představuje nějakou víru. Jak Nietzsche vnímá víru vůbec, lze kontrastně ilustrovat na tom, jak hovoří o buddhismu:

„Buddhismus předpokládá velmi mírné podnebí, velikou mírnost a liberálnost mravů, žádný militarismus, a dále, aby hnutí mělo ohnisko ve vyšších, ba v učených stavech.“⁸ Nietzsche zde hovoří o ‚klimatických‘ a společenských předpokladech nějakého náboženství. Buddhismus je pro něj odlišným typem „bludu“ nebo jinak řečeno iluze, kterou člověk získává z nějakých jiných důvodů. Jedna takováto víra může být vnímaná jako k životu příhodnější, než druhá, jako například křesťanství v této pasáži: „V popředí jsou chmurné a rozčilující představy, stavy nejvytouženější, nejvyššími jmény jsou označovány jako epilepsoidní, dieta se vybírá tak, aby podporovala morbidní zjevy a předráždila nervy.“⁹

Náboženství vůbec je tedy pro Nietzscheho určitým typem kolektivní iluze, která je závislá na místních společenských podmínkách a podnebí a jejich interakci s oním nejpůvodnějším v lidském těle, totiž prapodstatou. To však neznamená, že by Nietzsche byl proti náboženství vůbec. Křesťanství je náboženství a my se nyní snažíme porozumět tomu, jak Nietzsche chápe náboženství vůbec. Podívejme se tedy na to, jak o náboženství hovoří obecně: „Národ, který ještě v sám sebe věří, má také ještě vlastního boha. V něm uctívá podmínky, které mu dávají převahu, své ctnosti, - promítá svoji radost ze sebe, svůj pocit moci v bytost, jíž lze za to děkovat. Kdo je bohat, chce rozdávat, hrdý národ potřebuje boha, aby mu *obětoval*... Náboženství je za takovýchto předpokladů jistou formou vděčnosti. Člověk je vděčen sám za sebe: k tomu potřebuje mít boha.“¹⁰ Náboženství je tedy pro Nietzscheho něco, co vzniká z jakési přirozené potřeby projekce do něčeho vyššího. Původní náboženství, tedy polyteistické má pro Nietzscheho svou vlastní hodnotu. Je to potřeba, která vzniká z citu vděčnosti za svou vlastní existenci, protože člověk jakožto člověk má schopnost chápat svou existenci jako nesamozřejmou. Nejde však jen o existenci. Dobré životní podmínky, úroda, vlastní zdraví, za to všechno cítí polyteistický člověk potřebu děkovat. Tato potřeba je pro Nietzscheho zcela přirozená. Hovoříme zde o původním náboženském citu člověka, tak jak ho vnímá Friedrich Nietzsche. Křesťanství je pak jakýsi zvláštní případ takovéto projekce, ve které se tato původnost z nějakého důvodu ztrácí. Odhalení této nepřirozenosti nám ukáže bod Nietzscheho kritiky křesťanství.

Nietzsche na tuto otázku odpovídá ve chvíli, když interpretuje ‚dějiny‘ Izraele. Nadále v této pasáži operuje s pojmem jakéhosi ‚přirozeného náboženství‘: „Původně, především v dobách království, měl také Izrael ke všemu *správný*, to jest přirozený vztah. Jeho Jahve byl výrazem vědomí moci, radosti ze sebe, naděje v sebe [...] Starý bůh *nedokázal* už nic z toho, co dokázal kdysi. Byli by ho měli nechat. Co se stalo? *Přeměnili* jeho pojem všeho přirozeného: za tu cenu jej podrželi.“¹¹ Izraelský

⁸NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, 2001, s. 31.

⁹ Tamtéž, s. 31.

¹⁰ Tamtéž, s. 24.

¹¹ Tamtéž, s. 37.

národ původně tedy disponoval oním přirozeným náboženstvím, o kterém jsme již hovořili. Okolnosti jim však přestali nahrávat a proto, místo aby svého boha zanechali a jako národ tím zanikli, změnili pojem svého v něco jiného, aby ho zachovali takříkajíc za každou cenu. Tím jsme však ještě nezískali odpověď na to, co s pojmem boha podle Nietzscheho přesně učinili. „Jeho pojem se stává nástrojem v rukou kněžských agitátorů, kteří odtud interpretují všechno štěstí jako odměnu, všechno neštěstí jako trest za to, neposlouchá-li kdo boha, za „hřích“: nejprolhanější to interpretační manýra domněle „mravního řádu světa“, již je, jednou provždy, přirozený pojem „příčiny“ a „následku“ postaven na hlavu.“¹² Byl-li tento bůh poražen ve světě, začali jeho věřící přicházet o moc spolu s kněžími, kteří pro zachování vlastního statutu začali tvrdit, že své věřící tímto neštěstím člověka bůh trestá, místo aby přiznali slabost tohoto boha. Nám však nejde o žádné historizující teze ohledně dějin židů, nám jde o přeměnu pojmu boha. Bůh poskytující, ke kterému se člověk modlí za úrodu, osobní štěstí nebo zkrátka za něco ve světě, co chce získat, se tu mění v boha morálního, který trestá či odměňuje poslušnost nebo neposlušnost. Morálku nyní určuje bůh, potažmo jeho kněz. Judaismus tím zaujímá význačné místo v dějinách, neboť přichází s novým, podle Nietzscheho převráceným pojmem boha. Jak to však souvisí s křesťanstvím: „malé povstalecké hnutí, pokřtěné jménem Ježíše Nazaretského, toť židovský instinkt *ještě jednou*.“¹³ Nelze z toho vyvozovat, že by Nietzsche viděl křesťanství jako totéž co Judaismus. Lze však říci, že křesťanství vyrůstá z jeho souvislosti, v tomto případě z dle Nietzscheho perverzního pojmu boha. Šlo by tedy říci, že Nietzsche ho tedy vnímá jako náboženství nepřirozené.

Tomu, co je na něm nepřirozené, lze rozumět i odjinud: „vždy se krutě a strašlivě vymstí, když náboženství vládne *nikoli* jako výchovný a zušlechťující prostředek rukou filosofa, nýbrž sama ze sebe a *suverénně*, když chtějí sama být posledními účely, a nikoli prostředky vedle druhých prostředků.“¹⁴ Křesťanství tedy narušuje původnější náboženskost člověka, v rámci které se člověk vztahuje k něčemu vyššímu za nějakým jiným účelem než pro toto vyšší samo. Jak jsme mohli vidět výše: starý židovský bůh už ztratil svůj původní smysl a tak začal být jakožto účel, a nikoli jakožto prostředek k dobrému životu nebo třeba i k dobré úrodě namísto toho, aby zkrátka zanikl. Nejdůležitější je zde však to, že pro Nietzscheho není samotný náboženský cit něčím negativním, ale nesmí se stát účelem sám pro sebe.

Stále jsme však nevyslovili onu nejzákladnější a nejpodstatnější výtku vůči křesťanství, jejíž jsou všechny ostatní pouhou součástí a která v celé Nietzscheho kritice funguje jako určitý jednotící princip. Několik bodů kritiky už jsme jmenovali. Také jsme se ale snažili pochopit předpoklady této kritiky. Nejprve jsme ukázali závěr Nietzscheho Antikrista, kde je křesťanství proketo. To nám umožnilo poznat jakési základní naladění, s jakým Nietzsche o problematice hovoří. Poznali jsme

¹²NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 37-38.

¹³Tamtéž, s. 42.

¹⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 2003., s. 59.

jeho kritiku záhrobnictví. V principu se jedná o vržení cílů a tužeb člověka mimo tento svět, do jiné iluzorní sféry, čili mimo tento život. Poté jsme mluvili o Nietzscheho vztahu k náboženství vůbec. Ukázalo se, že tento pojem chápe jako něco ve své podstatě přirozeného, ale že se také domnívá, že u judaismu a poté křesťanství byla tato předcházející náboženská člověka narušena. Což je také druhý bod jeho kritiky, který jsme uvedli. Stalo se tak podle Nietzscheho zkrátka a jednoduše tím, že si národ podržel nějakého boha i přesto, že už mu příliš dobře nesloužil. Tato naše interpretace však není dostačující. Jistě bychom mohli hovořit o tom, nakolik je autorovo tvrzení oprávněné z hlediska vědeckého zkoumání historie, to je pro nás druhotné. Co je naopak podstatné, je to, že se v této výtce znovu skrývá princip vzepření se životu. Toto udržení boha za každou cenu totiž dle Nietzscheho mělo své další následky: „Morálka nikoli už výrazem podmínek života vzrůstu národa, nikoli už jeho nejspodnějším instinktem, nýbrž abstraktně, proměněná v protiklad života,“¹⁵ Život se tedy zde obrací opět proti sobě samému, a to právě v rámci judaismu a také křesťanství, které je vlastně jeho dědicem. Máme zde tedy základní jednotící princip Nietzscheho kritiky křesťanství: jde o náboženství proti životu.

To však celou věc ještě zcela nevystihuje. Křesťanství je pro Nietzscheho určitý projev prapodstaty. Onoho nejpůvodnějšího v člověku, co stojí vlastně za vším, co člověk kdy koná nebo myslí. Pro ilustraci se podívejme například do Genealogie morálky, kde Nietzsche hovoří o takzvaném asketickém ideálu: „Takový vnitřní rozpor, jaký se zřejmě projevuje v asketovi, „život *proti* životu“, jest – tolik je zatím jasné – z hlediska fyziologického, nikoli už psychologického, prostě nesmysl. Může být jen zdánlivý, musí to být jakýsi předběžný výraz [...] Postavme proti tomu skutečný stav věci: *asketický ideál pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život*, který se snaží všemi prostředky se uchovat a svádí boj o své bytí.“¹⁶ Je-li tedy duše pouze jakýmsi appendixem těla a ona prapodstata v člověku vede povětšinou jednání člověka, pak obrácení se proti životu musí být nějakým projevem této prapodstaty. Prapodstata totiž „V tvém těle přebývá, tvým tělem jest.“¹⁷ Asketa je tedy někdo, kdo jde proti vlastnímu tělu, vlastní prapodstatě. Jenže prapodstata sama jej do určité míry ovládá¹⁸ a proto je třeba vysvětlit i asketismus jakožto její projev. Křesťanství, které je z Nietzscheho pohledu proti životu, musí tedy být také projevem života, a to života degenerujícího, jenž bojuje o svou záchranu.

Je však třeba ukázat, že Nietzscheho kritika křesťanství nebyla vždy nutně jen negativní: „Bezvýhradný, poctivý atheismus (- a jedině *jeho* vzduch dýcháme, my nejduchovnější lidé tohoto věku!) *není* tedy protikladem onoho ideálu, jak by se mohlo zdát, je spíše jen jednou z jeho posledních vývojových fází, jednou z jeho konečných forem a vnitřních konsekvencí – je respektu hodnou

¹⁵NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 38.

¹⁶NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002, s. 98.

¹⁷NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*, s. 32

¹⁸Tamtéž.

katastrofou dvoutisícileté výchovy k pravdě, která si nakonec zakazuje *lež víry v boha*.¹⁹ Křesťanství tedy nakonec svým vlastním důrazem na duši a svědomí stvořilo určitou intelektuální poctivost, která už nedokázala přijmout lež, ze které sama vzešla. Šířeji toto Nietzsche popisuje v *Radostné vědě*.²⁰ Podstatné je zde však spíš uchopení kontextu, v němž je vlastní kritika křesťanství prováděna, a to, že i tato nemilosrdná kritika má svůj původ v křesťanství samotném.

Mimo to je nutné poznamenat, že celá Nietzscheho nauka nemá pouze negativistický ráz. Jeho kritika křesťanství totiž není pouhým nemilosrdným účtem tomuto náboženství, ale také pochopit úděl člověka, který vychází z jeho prapodstaty. To je ale začátek. Pokud chceme porozumět tomu, kam Nietzscheho filosofie ústí, musíme zde alespoň nastínit pojem věčného návratu. Tuto problematiku zde nemáme v úmyslu vyčerpat, dokonce ani zcela pochopit. Spíše se jí pokusit nastínit ve specifické souvislosti s křesťanstvím. Tak jako tak však musíme začít v Nietzscheho díle:

„Co kdyby se jednoho dne nebo noci připlížil do tvé nejosamělejší samoty démon a řekl ti: „Tento život, který nyní žiješ, která jsi žil, budeš žít ještě jednou a ještě nespočetně mnohokrát a nebude v něm nic nového [...] Věčné přesýpací hodiny života se znovu a znovu otáčejí – a ty s nimi ty zrnko prachu. Nevrhl by ses na zem, neskřípal zuby a neproklínal démona, který by takto promluvil? Nebo jsi někdy prožil tak nesmírný okamžik, v němž bys mu odpověděl: „Jsi bůh, nikdy jsem neslyšel nic božštějšího!“²¹

Nám jde však o to, jak tato koncepce souvisí s Nietzscheho pohledem na křesťanství. Nietzscheho zajímají možné emoční reakce na možnost věčného návratu. V námi citované pasáži uvádí dvě: negativní a afirmativní. Ono „skřípání zubů“ je reakce odpovídající člověku, který nežil tak, aby si přál věčné opakování svého života. Je to takový člověk, kterého děsí nesmyslnost tohoto věčného kruhu, ať už je tomu tak z jakéhokoli důvodu. Nietzsche ale také postuluje představu člověka, který by věčný návrat uvítal: „Jsi bůh, nikdy jsem neslyšel nic božštějšího!“²² Život takového člověka by totiž natolik naplňující, že by rád slyšel zprávu o tom, že se tento život bude opakovat. To se zdá být snad vůbec největším možným přitakáním životu, jaké vůbec představitelné. Přát si, aby se můj život věčně opakoval.

Tomuto principu lze rozumět jako určité alternativě, kterou se Nietzsche snaží nabídnout vůči křesťanské kosmologii, ale především víře v posmrtný život. Namísto věčného života po smrti, věčné opakování života na zemi. Mohlo by se tedy zdát, že se zde Nietzsche snaží obnovit něco, co by z křesťanství rád zachoval, ale není tomu tak. Nietzsche se naopak snaží vyložit odlišný vztah člověka k věčnosti než křesťanství. Hledá vztah člověka k věčnosti a tím, že vytváří alternativu, se snaží dokázat, že vztah k věčnosti jaký nabízí křesťanství a abrahámovská náboženství vůbec, je jen jeden

¹⁹NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*, s. 133.

²⁰NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda: polemika*. Praha: Aurora, 2001, s. 206.

²¹NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda: polemika*, s. 183

²² Tamtéž.

z možných. Vztah věčnosti a člověka tedy pro Nietzscheho leží mimo rámec křesťanské nauky. To ale není všechno. Nietzsche se zde snaží vytvořit takový vztah člověka k věčnosti, který by přitakával životu co nejvíce. V jeho filosofii mu tedy nejde pouze o kritiku křesťanství, ale také o pozitivní a nové rozumění světu, které by dovedlo být radostné a šťastné i bez iluzí a nepravd, které podle Nietzscheho nabízí například křesťanství.

Tímto závěrečným výkladem uzavíráme podkapitulu o Nietzscheho pohledu na křesťanství obecně. Přestože problematika věčného návratu s jeho kritikou tohoto náboženství přímo nesouvisí, uzavírá jeho celkový pohled na problematiku. Nyní však už postoupíme dál.

1.2 Nietzsche a Ježíš Nazaretský

Nietzscheho vztah k Ježíši Nazaretskému je poněkud v kontrastu vůči „prokletí křesťanství“ o kterém jsme hovořili dříve. Určitá část Nietzscheho Antikrista, ze které budeme v této podkapitole primárně čerpat, se zabývá specificky právě Ježíšem Nazaretským ve spojitosti s dalšími dějinami křesťanství, neboli jak říká sám autor: „Na čem mi záleží, to je psychologický princip vykupitele.“²³ Tato pasáž vymezená paragrafy 28 až 43, je v některých ohledech velmi zvláštní. Na jednu stranu je součástí Nietzscheho prokletí a kritiky křesťanství, ale na druhou stranu „obsahuje pasáže, které o Ježíši z Nazaretu hovoří takřka láskyplně.“²⁴ Je nasnadě, že mimo jiné právě zde je místo, kde bychom mohli najít ony společné body mezi našimi dvěma autory. Je proto důležité postupovat nanejvýš opatrně, abychom se příliš nenechali unést touhou tyto společné body nalézt a neviděli v textu něco, co se v něm nenachází. Primárně je třeba text vnímat jako součást Nietzscheho kritiky křesťanství a ne jako jakousi adoraci Ježíše Nazaretského.

Nejprve je však třeba vědět, čím se zde přesně zabýváme. Zajímá nás tedy, co je to „psychologický typ vykupitele.“ Ještě před tím je však třeba se pozastavit, odkud byl Nietzschemu tento princip přístupný: „Na čem mi záleží, to je psychologický typ vykupitele. Vždyť by mohl být obsažen v evangeliích navzdory evangeliím, byť sebevícem zmrzačen nebo přetížen cizími rysy: jako je typ Františka z Assisi uchován v jeho legendách navzdory jeho legendám. Ne pravda o tom, co činil, co mluvil, jak vlastně zemřel: ale otázka, lze-li si jeho typ vůbec ještě představit, jestliže je "obsažen v podání"?"²⁵ Psychologický typ vykupitele se neodehrává ve vykupiteli samotném, nýbrž v těch, kdo jsou vykoupeni. Jde zde tedy o efekt postavy Ježíše z Nazaretu na jeho vyznavače. Jde o způsob, jakým představa o něm působí v myslích věřících.

To, co Nietzscheho primárně zajímá je typ vykupitele, tedy ne Ježíš z Nazaretu sám. Ohledně toho je třeba poznamenat dvě věci. Zaprvé to, co v této pasáži hledáme, tedy Nietzscheho vztah k Ježíši Nazaretskému, není jejím ústředním tématem, přestože se zde hojně objevuje. Zadruhé pro

²³NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 44.

²⁴SCHMIDT-GRÉPÁLY, Rüdiger a Cord SPRECKELSEN. *Nietzsche pro začátečníky: Tak pravil Zarathustra : úvod do četby*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 52

²⁵NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 44.

dvojznačnost mezi tzv. Typem vykupitele a postavou Ježíše samotného je podstatná deformace jeho poselství „v podání.“ Sám Nietzsche hovoří takto: „Dal jsem předem svou odpověď na celý problém. Jejím předpokladem je, že se nám typ vykupitele dochoval jen v silném znetvoření. Toto znetvoření má samo o sobě mnoho pravděpodobného: takový typ nemohl z více důvodů zůstat čistým, celistvým, bez přídavků. Stopy v něm nutně zanechalo jak prostředí, v němž se pohybovala tato cizí postava, tak ještě víc dějiny, osud první křesťanské obce: z něho byl zpětným vlivem tento typ obohacen rysy, srozumitelnými teprve z války a za účely propagandy [...] zvláště první učedníci teprve předložili bytí, plynoucí zcela v symbolech a nepochopitelnostech, do své vlastní hrubosti, aby vůbec něčemu z toho rozuměn, pro ně typ existoval teprve, když byl zformován do účinnějších forem... Prorok, mesiáš, budoucí soudce, učitel morálky, divotvorce, Jan Křtitel - tolik příležitosti typ zneužít... Nepodceňujme posléze, co je proprium každého velikého, zejména sektářského uctívání: smazává originální, často trapně cizí rysy a idiosynkrasie na uctívané bytosti - ba ani je nevidí.“²⁶

Tato deformace za pomoci interpreta je tedy odpovědí na „celý problém,“ tedy problém typu vykupitele. Je to tedy tato deformace učení a života Ježíše Nazaretského, která vůbec umožnila to, aby věřící mohl tuto postavu užít k vlastnímu vykoupení. K jejímu hlubšímu objasnění se však dostaneme až v následující podkapitole. Nyní je pro nás zásadní vztah Nietzscheho Ježíši samotnému. „Nikoli „vírou“ se odlišuje křesťan: křesťan jedná, odlišuje se jiným jednáním. Tím, že neklade ani slovem, ani v srdci odpor tomu, kdo je k němu zlý. Tím, že nečiní rozdílu mezi cizinci a domácími, [...] Všechno v podstatě jediná věta, všechno následky jediného instinktu. Život vykupitelův byl jen tato praxe, - ani jeho smrt nebyla nic jiného...“²⁷ Není pro nás podstatné to, o jaký typ jednání se konkrétně jedná. Podstatné je to, že jde pouze a jediné o jednání. Řečeno spolu s Nietzschem: „Život vykupitelův byl jen tato praxe.“ Druhá věc, která je pro nás důležitá, je ta, že autor hovoří o jednom jediném instinktu, ze kterého tato „evangelická praxe“²⁸ pramení. Nietzsche interpretuje postavu Ježíše Nazaretského jako člověka, jehož jednání vychází z jeho fyziologické podstaty, nebo jinak řečeno, ze způsobu, jakým se u tohoto konkrétního jedince konstituovala jeho prapodstata. Konkrétní způsoby Ježíšova jednání, jako je ono „neklást odpor, nebo nečiní rozdíly mezi domácími a cizinci“, jsou tedy z hlediska pochopení Nietzscheho pohledu na Ježíše druhotné. Jsou totiž teprve konkrétními realizacemi onoho jediného instinktu, nikoli příčinou tohoto instinktu nebo instinktem samotným.

„*Instinktivní nenávisť k realitě*: následek to výstřední schopnosti utrpení a dráždivosti, která už vůbec nechce být dotýkána, protože příliš hluboce cítí každý dotyk. *Instinktivní vyloučení veškeré nechuti, všech hranic a distancí v citu*: následek to výstřední schopnosti utrpení a dráždivosti, která pocíťuje

²⁶NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 46-47.

²⁷Tamtéž, s. 50-51.

²⁸Tamtéž, s. 51.

už každý odpor, každou nutnost odporu jako nesnesitelnou *nelibost* [...] neodporovat už, neodporovat už nikomu, ani zlu, ani zlému, - láska jedinou, *poslední* možností života...“²⁹

Tato přehnaná dráždivost, přílišný cit jednoho člověka, se zde ukazuje jako příčina oné evangelické praxe. Nietzsche popisuje Ježíše jako člověka s mohutností k takové dráždivosti, že už ani nechce jednat jako součást vnějšího světa, reality, ve které žije. Co je však zvláštní, jeho nenávist k realitě ho nevede k žádnému podlému jednání vůči silnějším, nýbrž naopak k principu lásky, i vůči těm, kdo proti němu staví jakýkoli odpor. Nietzscheho Ježíš příliš cítí, a proto zná už jen lásku, poslední možnost pro onu „prapodstatu“ v jeho těle, jak se udržet při životě při takto silném citu. Díky tomu Ježíš Nazaretský netouží bránit se proti zlému a to naprosto nikdy. Právě proto je Ježíšovo království boží v jeho vlastním, vnitřním duchovním světě, tedy tady a teď a nikoli na nebesích. Nietzsche sám se vyjadřuje takto: „Pravý život, věčný život je nalezen, - neslibuje se, je tu, je ve vás.“³⁰ Pro Nietzscheho je Ježíšovo učení pouze jeho vlastní životní praxe, vycházející přímo něho samého a to v době, kdy žil.

V základních obrysech jsme nastínili Nietzscheho interpretaci samotné postavy Ježíše Nazaretského. Na začátku této podkapitoly, jsme se podívali nad kontrastem mezi Nietzscheho prokletím křesťanství a údajnou „láskyplností“ k Ježíšovi. Pojdme se na to podívat znovu s tím, co teď máme. Pasáž, kterou Schmidt a Spreckelsen citují, je tato: „Tento „radostný posel“ zemřel, jak žil, jak učil – nikoli aby „vykoupil lidi“, nýbrž aby ukázal, jak se má žít...“³¹ Pro Nietzscheho je rámci pohledu na samotného Ježíše klíčová jeho životní praxe. Pokud vůbec, pak zde Nietzsche docenuje autenticitu života této postavy.

1.3 Nietzsche a deformace učení Ježíše Nazaretského se specifickým důrazem na svatého Pavla

V této podkapitole se budeme zabývat Nietzscheho pohledem na deformaci vnímání Ježíšova učení a pohledu na interpretaci života jeho samotného. V této záležitosti je pro Nietzscheho nesmírně důležitý svatý Pavel, celá věc se jím však nevyčerpává. Proto se nejprve budeme zabývat jím a poté nastíníme i jiné způsoby deformace, které už s ním nutně přímo nesouvisejí.

Svatý Pavel sehrál v dějinách křesťanství klíčovou roli. Co nás zde zajímá, však ani tak není jeho postava samotná, nýbrž Nietzscheho pohled na ni. Jeho pohled na svatého Pavla je formován jedním základním problémem, který dalece přesahuje Nietzscheho interpretaci křesťanství. Jde o určitý posun mezi Ježíšem Nazaretským a pohledem svatého Pavla na něj. Takto o problému hovoří Pavel Kouba:

²⁹NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 45.

³⁰Tamtéž, s. 44.

³¹Tamtéž, s. 53.

„Rozdíl mezi Ježíšem a Pavlem, mezi celkovou atmosférou evangelií a epištol, je v theologii běžně uznáván a reflektován, [...]Velmi zhruba můžeme diferencii mezi Ježíšovým kázáním o příchodu božího království a kerygmatem povelikonoční církve shrnout tak, že tu proti sobě stojí Ježíšovo poselství a víra v Ježíše. Apoštolské bohosloví neopakuje prostě Ježíšovu zvěst: Ježíš sám se v něm stává obsahem, předmětem víry. Zatímco historickému Ježíšovi lze rozumět z prorocko-židovských předpokladů, specifickým rysem křesťanství, jehož nejvýraznějším zformulováním je právě paulinská kristologie, je víra v Ježíše Krista jako vzkříšeného Mesiáše.“³²

Existuje tedy značný posun od Ježíšova učení a jeho vlastní, životní praxe k tomu, jak ho vnímá sv. Pavel. Kouba zde však především pojmenovává základní charakteristiku toho, v čem tento problém spočívá. Stručně řečeno svatý Pavel přeměňuje Ježíše v Krista. Z původního proroka, nebo zkrátka člověka se stává Mesiáš, tedy ten, koho Nietzsche nazývá vykupitelem. Je to jeden ze zásadních zdrojů oné deformace, o které jsme hovořili výše. Původní jádro Ježíšova poselství se stává pouze součástí náboženství, ve kterém se v něj věří a jeho vlastní životní praxe pak už není to, o čem primárně běží.

Hrubě jsme definovali problém. Jde nám nyní o to, jak se dívá Nietzsche na tuto proměnu původního Ježíše v Krista uctívaného v rámci křesťanského náboženství. Podívejme se tedy na to, jak tento problém pojmenovává sám: „Pavel prostě přeložil těžiště onoho celého života *za* tento život – do *lži* o Ježíšově „zmrtvýchvstání“. Nemohl v podstatě potřebovat života vykupitelova, - potřeboval smrt na kříži *a* ještě něco dalšího...“³³ Problém je zde vyjádřen jednoduše. Nietzsche vidí svatého Pavla jako toho, kdo Ježíšovo poselství a život na této zemi a v tomto životě přesouvá do zaslíbení. To také vysvětluje jeho daleko méně příznivý postoj ke svatému Pavlovi: „Za „radostným poselstvím“ šlo v patách poselství *nejhorší*: poselství Pavlovo.“³⁴ Tímto posunutím smyslu mimo život se totiž svatý Pavel dostává v očích Nietzscheho mezi „záhrobníky“ a především tím deformuje smysl Ježíšova života a učení. Co víc, jeho „evangelická praxe“ se zde stává nepodstatnou. Ježíš podle Nietzscheho nezemřel na kříži, aby se stal vykupitelem, nýbrž „aby ukázal, jak se má žít.“³⁵ Pro svatého Pavla a vůbec pozdější křesťany je však podstatné jeho zmrtvýchvstání. To má své další aspekty. Ty nezapadají do Ježíšova původního učení, ale patří do křesťanství.

Prvním z takových aspektů je problém posmrtného života: „Přeložíme-li těžiště života *nikoli* do života, nýbrž do „onoho světa“ - *do Ničeho*, - vzali jsem životu těžiště vůbec. Veliká lež osobní nesmrtnosti ničí všechnu rozumnost, všechnu přirozenost pudu, - všechno, co je v instinktech blahodárného, co v nich podporuje život, zaručuje budoucnost, budí nyní nedůvěru. Žítí *tak*, že už nemá *smyslu* žít, *to* se teď stává „smyslem“ života...“³⁶ Je-li život po smrti, a zde je třeba zdůraznit,

³²KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 124

³³NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 63.

³⁴Tamtéž, s. 62.

³⁵Tamtéž, s. 53.

³⁶Tamtéž, s. 64.

že Nietzsche jej nemůže chápat jako nějaké uchování vzpomínek na člověka v paměti předků, jinak by byla jeho teze lichá, ale skutečně jako představu života po smrti, pak život zde pozbývá svůj přirozený smysl a namísto něj přichází smysl falešný, vržený do iluze posmrtného života. Vůbec člověk jako takový se za takovýchto podmínek stává deformovaným od své původní přirozenosti, respektive jeho instinkty se přizpůsobují jeho vlastní dekadenci.

Druhým aspektem deformace učení svatým Pavlem, je zfalšování dějin křesťanství: „ – škrtl prostě včerejšek, předvčerejšek křesťanství, *vynalezl si dějiny prvotního křesťanství*. Ještě více: zfalšoval ještě jednou dějiny Izraele, aby se jevily předhistorií pro *jeho* čin: všichni proroci mluvili o *jeho* „vykupiteli“... Církev zfalšovala později dokonce i dějiny lidstva na předhistorii křesťanství...“³⁷ Zde se děje něco zásadního. Smyslem všeho se stává to náboženství, které svatý Pavel vytváří. Jeho vykupitel se stává smyslem celých dějin. Jinak řečeno, jedna konkrétní událost, Ukřižování Ježíše Nazaretského se stává smyslem všeho. Vše, co bylo, směřuje k vykupiteli a také vše, co bude, směřuje k vykupitelovi. Tento moment je doveden k dokonalosti učením o posledním soudu, neboť díky němu se stává Kristus smyslem celého času. To je však v přímém rozporu s Nietzscheho pohledem na člověka: „intelekt nemá žádné další poslání, které by přesahovalo život lidí. Jest totiž jenom lidský, a pouze jeho majitel a tvůrce jej bere tak pateticky, jako by se v něm otáčely veřeje světa. Kdybychom se mohli dorozumět s komárem, zjistili bychom, že i on se vzduchem vznáší s tímto patosem a cítí se jako létající střed tohoto světa.“³⁸ Hovoří zde sice o intelektu, ale pojmenovává zde obecnější iluzorní princip vidění sama sebe jako smyslu všeho, kterému zde podléhá Pavlovo křesťanství. Je tomu tak i v souvislosti se „lží o osobní nesmrtnosti“: „Spása duše“ - aby bylo rozumět: „svět se točí okolo *mne*“...“³⁹

To už však odbíháme někam jinam. Vraťme se k Nietzscheho pohledu na svatého Pavla. Svatý Pavel deformuje původní učení Ježíše, lépe řečeno posouvá ho do rovin, ve kterých se dle Nietzscheho původně vůbec nenacházelo. Nietzsche celou tuto transformaci pojmenovává jako nedorozumění. „Vracím se, povím pravé dějiny křesťanství. - Už slovo „křesťanství“ je nedorozumění, - v podstatě byl jen jeden křesťan a ten zemřel na kříži. „Evangelium“ zemřelo na kříži.“⁴⁰ Křesťanství vůbec je zde tedy dezinterpretace učení a života Ježíše Nazaretského. Nietzsche jde však ještě dál. Nehovoří pouze o dezinterpretaci jako o historické události v době nejranějšího křesťanství. Toto neporozumění se podle něj týká i každého jednotlivého křesťana:

„*Ve skutečnosti nebylo křesťanů*. „Křesťan“, to, co se po dvě tisíciletí zve křesťanem, znamená jen tolik, že člověk sám sobě nerozumí! Přihlédneme-li blíže, vládly v něm *přes* všechnu „víru“ pouze instinkty – *a jaké instinkty!* - „Víra“ byla za všech dob, například u Luthera, pouze pláštíkem,

³⁷NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 63.

³⁸NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním: polemika*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 7

³⁹NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 64.

⁴⁰Tamtéž, s. 57.

záminkou, *záclonou*, za níž hrály instinkty svou hru [...]V křesťanském světě představ nevyskytuje se nic, co by se skutečnosti i jen dotýkalo: proti tomu jsme poznali, že instinktivní nenávisť *ke každé* skutečnosti je hybný, jediný hybný živel v kořeni křesťanství.“⁴¹

Křesťan je tedy pro Nietzscheho člověk, který nerozumí a nerozeznává své vlastní instinkty, a proto také nechápe své skutečné pohnutky. Žije v iluzi své vlastní víry a víra je pro Nietzscheho „fenomenalita vědomí,“⁴² čímž jí v rámci kontextu svého myšlenkového světa dává pouze druhotnou roli. Z toho je pak mimo jiné lépe rozumět tomu, jak odlišně hovoří o Ježíši a Pavlovi, neboť pro jednoho je podstatná „evangelická praxe“ a pro druhého víra.

Křesťanská víra tedy za sebou skrývá nějakou původnější instinktivní příčinu. Touto příčinou, „fyziologickou realitou“ jak říká sám Nietzsche,⁴³ je určitý odpor k realitě, o kterém jsme hovořili už u případu Ježíše Nazaretského. Zde se však tento instinkt odehrává trochu jinak. V případě Ježíše samotného vede k jeho radostnému poselství, v případě Pavla a pozdějšího křesťanství jde však o poselství jiné: „V Pavlovi se ztělesňuje typus protichůdný „radostnému poslu“, génius nenávisti...“⁴⁴ V Pavlově případě se tedy tento instinkt přehnané dráždivosti netransformuje do praxe radostného poselství, nýbrž do nenávisti vůči světu, který jej příliš dráždí. Ten samý instinkt se zde tedy projevuje jinak. Přílišná dráždivost se projevuje buďto jednáním u Ježíše anebo vírou v rámci křesťanství.

Nastínili jsme Nietzscheho pohled na svatého Pavla. Vyrozuměli jsme, že právě on je klíčový pro porozumění deformaci, o které jsme zde hovořili. Jeho osobou se však tato deformace nevyčerpává. Zkusme nyní proto nastínit i aspekty, které přímo s ním nutně nesouvisí.

Už jsme řekli, že podle Nietzscheho křesťané nerozumí svým vlastním instinktům a příčinám svého jednání. Nietzsche však jde ještě dál: „Tomu, že je člověk vojínem, že je soudcem, že je vlastencem, že se brání, že dbá své cti, že usiluje o svůj prospěch, že je *hrdý*... Každá praxe každého okamžiku, každý instinkt, každé *uskutečňující* se hodnocení je dnes protikřesťanské: jakou *zrůdou falešnosti*, je asi je moderní člověk, že se přesto *nestydí* zvat se křesťanem!“⁴⁵

Nietzsche kritizuje moderního, tedy pro něj současného člověka za to, že se sice zve křesťanem, ale přesto tak nejedná. Co je paradoxní, podle jeho filosofie vůle k moci a prapodstaty vlastně jedná lépe, ale přesto se nazývá něčím, čím není a je vlastně neupřímný. Ještě lépe je tomu rozumět na jiném místě: „Není-li ještě dnes nedostatek takových, kteří nevědí, do jaké míry je *neslušné* být „věřícím“ - *čili* příznak dekadence, zlomené vůle k životu -, zítra již to vědět budou.“⁴⁶ Tedy že dnes už dávno nejsme křesťané, už je pro Nietzscheho faktem jen ještě dosud nepřiznaným. To je klíčové. Co je

⁴¹NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 58.

⁴²Tamtéž.

⁴³Tamtéž, s. 46.

⁴⁴Tamtéž, s. 62.

⁴⁵Tamtéž, s. 57.

⁴⁶Tamtéž, s. 77-78.

zajímavé, je ono „zítra už to vědět budou.“ Nemůžeme si zde odpustit hodnocení, že dnes v sekulárním 21. století už „to“ snad i víme.

Máme zde tedy naprosto zásadní deformaci křesťanství. Totiž tu, že už Nietzsche ve své době viděl většinu svých současníků vlastně jako už dávno nevěřící, kteří se jen přidržují původních rituálů z jakési tradice a příliš se nezabývají jejich skutečným významem. On sám je pak ten, kdo odhaluje tuto skutečnost a jaksi odebrává pláštík iluze z každodennosti svého současníka.

Nastínili jsme Nietzscheho interpretaci křesťanství vůbec, původního Ježíše jakožto osoby a následné deformace jeho učení za pomoci především svatého Pavla v křesťanství jako takové. V rámci toho jsme získali také určitý vhled do myšlenkového světa tohoto filosofa. Zdaleka jsme zde téma nevyčerpali. Šlo nám však spíše o vytvoření podkladů k vlastní závěrečné komparaci. Až ji budeme provádět, tento náš základní nástin nám poslouží jako pole našeho zkoumání.

2. Kierkegaard a křesťanství

Nyní přistoupíme ke zkoumání našeho druhého myslitele. Pokusíme se zde o nástin Kierkegaardova chápání křesťanství podle obdobné struktury, s jakou jsme pracovali u Friedricha Nietzscheho. Hned na začátek je třeba poznamenat, že již předem pracujeme s vědomím, že účel tohoto úseku našeho pojednání je komparativní. Bereme v něm tedy zřetel i na Nietzscheho, který by však měl zůstat pouze sekundární. Jelikož náš nástin Kierkegaardova pohledu na křesťanství je v chronologickém pořadí až druhý, máme zde již předem to, co jsme „nalezli“ u Nietzscheho a můžeme s tím pracovat. Přesto musí středobodem našeho nástinu zůstat právě Kierkegaard.

2.1 Nástin Kierkegaardova pohledu na křesťanství vůbec

Na začátku vyjdeme z toho, co už víme o Nietzsche a pomůže nám to k interpretaci Kierkegaarda. Kierkegaard sám si byl totiž vědom možnosti světa bez boha, jenže tuto možnost zavrhoval a vnímal ji jako zoufalství: „Kdyby v člověku nebylo žádné vědomí věčnosti, kdyby základem dění byla jen divoce kypící moc, jež by zmítána v temných vášních vytvořila vše, věci veliké i věci bezvýznamné, kdyby se pod vším skrývala bezedná a nikdy nedosycená prázdnota, co by byl život jiného než zoufalství?“⁴⁷ Takovýto pro Kierkegaarda hypotetický svět se může zdát podobný tomu, jaký popisuje Nietzsche. Pochopitelně nemůže být řeč o tom, že by se tito dva myslitelé skutečně vzájemně ovlivnili. Je zde však vidět, že si Kierkegaard jako hluboce věřící křesťan uvědomuje možnost světa bez boha a dokáže takový svět i ze své perspektivy promyslet tak, že by se skoro mohlo i zdát, že se v jeho popisu takového světa bez boha jakoby ozývá vůle k moci. To je však nutné chápat přísně jako zpětný pohled člověka ze současné doby, který se pokouší reflektovat souvislosti jejich myšlení. Přesto je však tato souvislost zajímavá především kvůli samotnému Kierkegaardovi. On totiž představu takového světa vidí jako něco hrozného, a proto ji odmítá vírou, bez které člověku zůstává jen možnost zoufalství.

Zajímá nás proto, jak se tato víra odehrává. Kierkegaard se ve svém spisu *Bázeň a chvění* zabývá pro něj význačným příkladem víry, totiž Abrahámem. Právě na jeho příběhu se snaží ilustrovat to, co víra, a to víra náboženská, vlastně znamená. Kierkegaard jeho příběh rozebírá ze všech možných úhlů. My se ale pro účely této práce zaměříme na jeden z nich, na kterém se pokusíme ilustrovat jeho pojem víry. Kierkegaard se nejprve pozastavuje nad tím, co by se stalo, kdyby dnes chtěl někdo zopakovat Abrahámovu čin: „Ten člověk by odešel domů a rozhodl by se jednat jako Abrahám – jeho syn je přece to nejlepší, co má. Kdyby se to vypravěč dověděl, jistě by za ním běžel a se vši duchovní důstojností by zvolal: odporný člověče, vyvrheli ze společnosti lidské, jaký ďábel tě to posedl, že chceš zavraždit svého syna?“⁴⁸ Na tomto zvláštním paradoxu pak Kierkegaard staví své rozlišení dvou různých sfér

⁴⁷KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda, 1993, s. 15.

⁴⁸KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, s. 24.

lidského jednání: „Z etického hlediska o Abrahámovi tvrdíme, že chtěl Izáka zavraždit, z náboženského hlediska platí, že jej chtěl obětovat.“⁴⁹

Máme zde tedy zločin vraždy, který by v rámci běžné etiky naprosto nepřipadal v úvahu, a co víc, vraždy jediného syna, a tedy tímto zvlášť závažné. U Abraháma je však tento čin něčím jiným, neboť se jednalo o boží zkoušku: „Kdo posiloval Abrahámovo rámě, kdo držel jeho pravici zdviženou, aby bezmocně neklesla [...] My to ale všichni víme - byla to zkouška!“⁵⁰ Tato mimořádná situace se tedy nachází mimo běžnou etiku, protože jde o zkoušku položení té nejvyšší oběti a může se týkat pouze člověka výjimečné víry, jakým je například Abrahám. Příběh o Abrahámovi je pro Kierkegaarda příběhem zkoušky víry, a takové, že přesahuje sféru etiky běžného lidského jednání, protože celé jeho jednání v tomto biblickém příběhu představuje pro Kierkegaarda projev nejvyšší možnou oddanost bohu a nejsilnější možnou víru, jaké je člověk vůbec schopen. Co by v jakékoli jiné situaci bylo nepřísustné jednání je v situaci boží zkoušky žádoucí.

Pro Kierkegaarda je tedy víra něčím naprosto mimořádným. Jedná se o víru křesťanskou a jde o ústřední téma jeho filosofie vůbec. Pokusíme se tedy pochopit blíže, co přesně tato víra znamená. Pochopitelně v rámci této práce nemůžeme dosáhnout plného interpretování tohoto pojmu. Můžeme však ukázat několik jejích klíčových aspektů. Jedním z těchto aspektů je nemožnost jejího dokázání. Kierkegaardova úvaha nad nemožností tohoto důkazu však skrývá i jiné zajímavější plody než tuto nemožnost. Pro naše účely však výklad jeho úvahy poněkud zkrátíme. Kierkegaard nejprve hledá jakousi hranici možností lidského myšlení: „Nejvyšším paradoxem myšlenky je chtít objevit něco, co myslet nemůže.“⁵¹ Jako myslitel se tedy snaží dojít na hranici toho, co je myslitelné, a tedy také poznatelné a nakonec se ptá: „Co je tedy to neznámé, na něž rozum v paradoxální vášni naráží, jež nadto narušuje člověkovu znalost sebe samého? Zůstává nepoznané. Není to člověk, kterého zná, nebo nějaká věc. Nazvěme tedy toto neznámé *Bohem*. Je to jen jméno.“⁵² Zasazuje tedy „jméno“ boha na hranici poznatelného. Bůh je zde zatím jen něčím, co je sice nepoznatelné, ale člověk se k tomu přesto vztahuje. Pokračuje takto: „Chtít však dokázat, že toto neznámé je, rozum sotva napadne. Není-li Bůh, je nemožné jej dokázat, ale je-li pak je hloupost chtít ho dokazovat, neboť v okamžiku, kdy začínám, jej už předpokládám nikoli jako něco pochybného, protože to předpoklad nedokáže, právě proto, že je předpokladem...“⁵³ Boží existence není tedy problematika rozumu, ale víry. Kierkegaardův věřící křesťan tedy důkaz nepotřebuje a konečně důkaz přece do víry nepatří. Odkud však tato víra bere svůj zdroj? Z tohoto paradoxu samotného jistě ne, protože Kierkegaard přece sám přiznává, že ono neznámé nemusí být pouze křesťanský bůh. Tvrdí pouze, že to nemůže být žádný člověk ani žádná věc, neboť ty jsou poznatelné a zbývá tedy bůh. Toto určení však pouze zakládá

⁴⁹KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, s. 26.

⁵⁰Tamtéž, s. 21.

⁵¹KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 54.

⁵²Tamtéž, s. 56

⁵³Tamtéž.

otázku a nikoli víru, v které by Kierkegaardův věřící křesťan našel odpověď. Zdroj víry se tedy v samotném paradoxu nacházet nemůže.

Kierkegaard sám hovoří o určité nabídce: „Ten však, kdo dává učícímu nejen pravdu, ale i *podmínku*, učitelem není. Každé vyučování spočívá v tom, že tu vlastně podmínka už je. Není-li, nemůže učitel nic, neboť by pak musel žáka nejen vyučit, ale i stvořit, dříve než by ho mohl poučit. To žádný člověk nedokáže, a má-li se tak stát, musí se to stát zásahem samého božstva.“⁵⁴ Bůh je tedy ten, kdo vytváří podmínku k založení víry. Kierkegaard dochází k tomuto bodu zvláštní úvahou, která až u Sokratova pojmu učení jakožto vzpomínání,⁵⁵ ale nás nyní zajímá především jeho pojem možnosti nalezení víry. Jak už jsme viděli výše, Kierkegaard tento problém vykládá jako vztah učitele a žáka. Vzhledem k tomu, že „učitelem“ je bůh a žákem člověk, jedná se zde o vztah náboženský a tedy o věc víry. Nejde tedy o vztah učitele a žáka v tom smyslu, že by jeden předával druhému nějaké vědění. O jaký vztah se tedy jedná?

„Učitelem je bůh sám, jenž dává podmínku i dává pravdu. Jak máme takového učitele nazvat? Shodli jsme se, že jsme už dávno definici učitele překročili. Pokud je žák v nepravdě vlastní vinou (podle toho, co už jsme řekli, tomu nemůže být jinak, vypadá jako svobodný, neboť být sám u sebe je svoboda.) Ale přece je nesvobodný, vázaný a stojí mimo, neboť svoboda od pravdy je totéž jako být vyloučen, a být sám sebou vyloučen, je být vázán. Jelikož je vázán sám sebou, nemůže se sám vyprostit nebo osvobodit, vždyť to, co mě váže, mě také z vlastní vůle musí osvobodit, ale protože je to člověk sám, musí to také sám udělat. Nejdříve však musí chtít.“⁵⁶

Bůh tedy dává nabídku věřit člověku, který je svobodný, pokud je sám u sebe. Aby mohl získat onu podmínku, musí být sám u sebe, jinak by nemohl být svobodný k jejímu vyslyšení a případně i přijetí. Žák, tedy člověk má podmínku sám v sobě⁵⁷ a disponuje vlastní svobodou k tomu, aby mohl přijmout náboženskou pravdu, která se v ní, a tedy i v možnostech jeho samého, nachází. Touto podmínkou je vášeň, kterou Kierkegaard pojmenovává jako víru.⁵⁸ Právě díky ní na sebe můžou „rozum a paradox šťastně narazit“⁵⁹ Opět se zde potvrzuje, že jde o pravdu náboženskou a právě proto žák také musí chtít.

Kierkegaard zde poněkud zvláštně zachází s pojmem svobody. Tento pojem užívá hned ve dvou významech, totiž jednak v obecném významu pojmu svobody, tedy mohutnosti činiti to, či ono a pak také užším smyslu svobody k náboženské pravdě. Jedná se o jiný význam tohoto pojmu, neboť je zde

⁵⁴KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické droby, aneb, Drobátko filosofie*, s. 35.

⁵⁵Tamtéž, s. 30.

⁵⁶KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické droby, aneb, Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, s. 36.

⁵⁷„Má-li žák pravdu dostat, musí mu ji učitel sdělit, a nadto mu také musí přidat podmínku k pochopení. Je-li žák k pochopení pravdy sám sobě podmínkou, pak si ovšem vzpomenout může. S podmínkou k pochopení pravdy se to má jako se samotným tázáním se po ní, protože podmínka i otázka přináší jak to, co se podmiňuje, tak i odpověď.“ (Tamtéž, s. 35).

⁵⁸Tamtéž, s. 72.

⁵⁹Tamtéž.

určitá zvláštní situace. Pokud člověk odmítne tuto možnost poznání náboženské pravdy, nutno dodat, že zde nejde o pravdu, která by patřila do kategorií běžného vědění, pak se stává v jistém smyslu nesvobodným. Tyto možnosti jsou v člověku a proto je podstatné, že člověk musí stát o jejich naplnění, jinak řečeno musí chtít. Není zde však ještě přímo řečeno, co je obsahem této náboženské pravdy. Zkusme se k tomu přiblížit:

„Pokud by nepravdou, neustále se od pravdy vzdaloval, když v okamžiku obdržel podmínku, vykročil opačným směrem, čili se obrátil. Nazvěme tuto proměnu *obrácením*,...“⁶⁰ Zdá se tedy, že dosavadní život takového člověka najednou nabral přesně opačný směr od nepravdy k pravdě. Toto obrácení má dokonce takovou sílu, že Kierkegaard hovoří o vzniku nového člověka⁶¹ a také o znovuzrození, a to dokonce ve smyslu „přechodu z nebytí do bytí.“⁶² Ono vzdalování se od pravdy, a tou pravdou je pro Kierkegaarda křesťanství, je ono zoufalství, zmíněné na začátku této kapitoly. Onen svět bez boha však pro Kierkegaarda neexistuje a kdo právě o tom, jak to ve skutečnosti je, získá onu náboženskou pravdu, získá pravdu natolik význačnou, že „přejde z nebytí do bytí.“ Viz. „Kdyby v člověku nebylo žádné vědomí věčnosti [...] Jak by byl život prázdný a bezúčelný! Ve skutečnosti tomu tak není.“⁶³ Přesto je však člověk svoboděn k tomu, aby žil bez boha. To však není otázka gnoseologická, ale otázka víry a tedy vůle člověka. Člověk tedy u paradoxu stojí před volbou.

Možnostem této volby Kierkegaard říká víra a pohoršení: „Dojde-li ke střetnutí nikoli v porozumění, pak je vztah nešťastný a tato, abych tak řekl, nešťastná láska rozumu [...] se může přesněji nazvat: *kámen úrazu, pohoršování se*.“⁶⁴ Víra je ta možnost, která umožňuje znovuzrození. Pojďme se však pozastavit nad možností druhou.

Pohoršit se v principu znamená neporozumění náboženské pravdě, která se v paradoxu nabízí. Jenže alternativou k pohoršení není nějaké porozumění, nýbrž skok: „ať proto není opominut tento dlouhý okamžik, jakkoliv krátký – a dlouhý být nemusí, *protože to je skok*.“⁶⁵ Tomuto skoku rozumíme jako uvěření. Kierkegaardův výrok o skoku v jeho textu vyplývá z nemožnosti dokázat boží existenci: „Když začínám [dokazovat], předpokládám idealitu a budu mít úspěch. Co je to však jiného, než že vycházím z předpokladu, že Bůh je a v důvěře v něho vlastně začínám?“⁶⁶ Jde tedy o onu důvěru neboli víru. Tu není možné získat jinak, nežli skokem, a ten se zase odehrává v okamžiku. Jde o jednoduchou volbu mezi dvěma možnostmi: uvěřím, nebo se pohorším nad možností, která mi dána. Takové je základní rozvržení možností člověka ohledně víry u Kierkegaarda. Pojďme se tedy podívat na to, co onen skok do víry člověku vlastně nabízí a umožňuje.

⁶⁰KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, s. 38.

⁶¹Tamtéž.

⁶²Tamtéž.

⁶³KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, s. 15.

⁶⁴KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, s. 64.

⁶⁵Tamtéž, s. 59.

⁶⁶Tamtéž.

Jak už jsme řekli, jde o možnost stát se novým člověkem. Nedožvěděli jsme se ale, v jakém smyslu. Víme už, že se má jednat o jakýsi přechod z nebytí do bytí. To však nevyjadřuje nic konkrétního. Vyjadřuje to pouze jediný aspekt oné proměny a to ten, že musí jít o naprostou a fundamentální proměnu člověka. Onen přechod „z nebytí do bytí“ jistě nemá značit, že by onen člověk před tím neexistoval v materiálním smyslu. Říká však, že je to tak, jakoby dotyčný člověk předtím neexistoval v duchovním smyslu. Říci, že jde o přechod z „nebytí do bytí“ znamená vyslovit nejsilnější možnou interpretaci pojmu znovuzrození. Celý jeho život před touto **proměnou**, před tímto skokem, se mu tedy musí jevit jako zcela nepodstatný. Uvěření v boha v tomto smyslu, je tedy pro Kierkegaarda nejvyšším možným duchovním činem jaký kdy člověk může vykonat.

Pokusme se nyní do této možnosti proniknout ještě blíže: „život se přece promarní jen tehdy, kdy člověk, zklamaný radostmi a starostmi života, žije bez jasného vědomí o tom, že je duch, že je já, čili – a to je totéž - , když si nikdy neuvědomí a v hlubším slova smyslu nikdy nevnímá, že je bůh, a že člověk sám, jeho já, je pro Boha, to je výtěžek z nekonečna a dosáhne se ho jen zoufalstvím“⁶⁷

Promarnění nebo nepromarnění lidského života tedy stojí pouze a jedině na tom, jestli si člověk uvědomuje nebo neuvědomuje to, že smysl jeho existence je bůh. Tedy, že člověk je pro boha. Nalezení smyslu lidského života je tedy pro Kierkegaarda věření v boha. To však není celé, co se zde říká. Pojďme si celou věc rozebrat postupně: Kierkegaard nejprve říká, že lidský život je marný pouze v případě, že jedna podmínka není splněna. Ta podmínka je uvěření v boha, ale co víc, Kierkegaard klade rovnítko mezi uvědomění si vlastní existence vůbec a vědění o tom, že člověk žije pro boha. Mimo to ještě Kierkegaard říká, že tohoto poznání dovede člověk dosáhnout skrze zoufalství. To znamená, že právě ono zoufání si nad neúčelností, neopodstatněností světa a proto také zdání toho že vlastní existence člověka je irelevantní, tedy právě tato zoufalost, vede člověka k poznání boha skrze onen paradox, o kterém jsme hovořili výše.

Podářilo se nám tedy nastínit konkrétní obrysy toho, jak Kierkegaard vidí ono znovuzrození. Pojďme se nyní na závěr podkapitoly podívat na to, jak se v této myšlenkové struktuře vidí on sám sebe: „do Abraháma se vmyslit nemohu. Padám zpět, kdykoli jej chci dosáhnout – přede mnou se otevírá paradox. Proto si víru nepředstavuji jako něco nepatrného, právě naopak je věcí nejvyšší. [...] Pohyb víry provést nedovedu. Neumím zavřít oči a vrhnout se absurdna. Nemohu! - ale ani se za to nechválím. Jsem přesvědčen, že bůh je láska. Toto vědomí má pro mne původní lyrickou platnost. Jsem nevýslovně šťasten, mám-li je, ale je mi vzdáleno, toužím po něm vroucněji než milující po milované.“⁶⁸

Význam této pasáže se nachází kdesi mezi osobním vyznáním a filosofií. Jsme si pochopitelně vědomi toho, že v ohledu těchto osobních pocitů musel autor procházet složitým vývojem. Přestože

⁶⁷KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, s. 135.

⁶⁸Tamtéž, s. 28-29.

se však pokusíme alespoň rámcově zasadit autora do díla. S citované pasáže je vcelku zjevné, že autor podle sebe sám nedosahuje toho, co považuje za nejvyšší. Pokorně si je vědom toho, že sám toho není schopen, ale pouze pojmenovává, co znamená být skutečným křesťanem. To, co o čem jsme tu dosud hovořili, není tedy Kierkegaardovo osobní vyznání, ale jeho vlastní snaha pochopit, co to znamená být křesťan a autor sám vidí sám sebe v tomto ohledu jako chybujícího. Vidí sám sebe jako někoho, kdo ví, co by měl učinit, ale chybí mu odvaha. Nastínili jsme tedy to, jak Kierkegaard rozumí křesťanství. Pojdme se tedy nyní pokusit nastínit jeho pohled na osobu Ježíše Krista.

2.2 Kierkegaard a Ježíš Kristus

Pohled Kierkegaarda na Ježíše Nazaretského je zcela jiný než u Nietzscheho. Pro Kierkegaarda je to Kristus. To je samo o sobě pouze elementárním poznatkem, protože to vyplývá už ze skutečnosti, že byl křesťanem. Pokud však toto tvrzení použijeme jako východisko, můžeme z něj získat daleko více. Už jsme totiž nějak nastínili to, jak Kierkegaard rozumí křesťanství. Doposud jsme se ale spíše pohybovali v problematice víry jako takové, a ne víry čistě křesťanské, i když toto tvrzení neplatí zcela. Autorův filosofický rozvrh křesťanské víry by tedy v této kapitole měl dostat nástin jistých konkrétních obrysů.

Pro Kierkegaarda se pojmy Ježíš, Kristus a bůh pochopitelně často slévají z důvodu fundamentálního principu, že Ježíš byl Kristus a Kristus je bůh. Proto v této kapitole z důvodu jejího tematického vymezení preparujeme aspekty Kierkegaardova pohledu na Ježíše Krista z širších kontextů Kierkegaardových myšlenek.

Hovořili jsme již o určité nabídce, která se nabízí v paradoxu. Ten kdo ji však, minimálně Kierkegaardovi konkrétně kdy nabídl, nemůže být nikdo jiný, než Kristus. I této skutečnosti bychom však měli rozumět také s Kierkegaardových spisů, přestože z našich předchozích zjištění je už odvoditelná: „Tak tedy Bůh vstoupil jako učitel (a nyní opět pokračujeme v básnění). Přijal postavu služebníka, poslat místo sebe někoho jiného, nějakého vysokého důvěrníka, by ho neuspokojilo. [...] Boží postava služebníka nebyla však předstíraná, byla skutečná, žádné parastatické tělo, ale opravdové.“⁶⁹ Tím se dostáváme k tomu, že bůh podle Kierkegaarda vstoupil na zem jako Kristus, tedy sice jako určitá postava, ale přesto to byl on sám a je třeba zdůraznit, že v tom smyslu, že bůh byl skutečně na zde na zemi. Kierkegaard to zdůrazňuje také, neboť cítí potřebu dodat, že poslat pouhého zástupce by bylo nedostatečné.

Nechceme zde však zamířit do otázek boží trojjednosti, chceme jen elementárně pojmenovat to, jak Kierkegaard vnímá Krista. To, co se v křesťanské věrouce může zdát jako samozřejmé, může mít zásadní důsledky pro naši interpretaci. Konec konců v tomto smyslu uvažuje i Kierkegaard: „Kdyby tedy Bůh nebyl přišel sám, stalo by se všechno Sókratovským, nebyl by poskytnut okamžik a byly

⁶⁹KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, s. 69.

bychom ošizeni o paradox.“⁷⁰ Kierkegaard zde sám tvrdí, že pro jeho filosofické východisko je podstatné to, že bůh sám byl na zemi takřikajíc osobně, neboť kdyby to tak nebylo, kdyby to byl jakýkoli jiný učitel, odehrávalo by ono učení jediné v rovině vědění, nikoli víry. Mimo to jde také o to, že pokud by se jednalo o nějakého zástupce, dejme tomu pouhého proroka, pak by ona nabídka byla pouhým tvrzením onoho proroka a nikoli boží nabídkou. Z toho pak plyne další pro nás velice zajímavá skutečnost, totiž že Kierkegaardovo myšlení je možné pouze v křesťanském kontextu, protože tomu že bůh sám takto přišel na zem, věří pouze křesťané. To, že Søren Kierkegaard byl křesťan, není tedy pouze historická skutečnost, ale jeho víra je centrální bod, který dává smysl jeho myšlení.

Je zde tedy bůh, který sám přišel na zem a to v určité podobě. Pro další Kierkegaardovi úvahy je pak podstatné, že tak učinil i v čase, tím se však budeme zabírat až v další kapitole. Už jsme slyšeli, že přišel v podobě služebníka, v podobě někoho společensky nízkého a tím pádem nedával na odív svůj božský majestát, který mu jako bohu náleží: „Kdo vyslovil slova pozvání? - ten, kdo zval. Kdo je ten, kdo zval? Ježíš Kristus. Který Ježíš Kristus? - ten, který sedí ve slávě po pravici otcově? Ne. Ne. Z výsosti neřekl ani slovo. Je to tedy Ježíš Kristus ponížený a v podmínkách ponížení, jenž tato slova pronesl.“⁷¹ Kristus tedy svůj majestát nevyjevoval, když kráčel po této zemi. Ale nejen dokonce sám sebe ponížil, jak to jen šlo. Kierkegaard zde dokonce říká, že „z výsosti neřekl ani slovo.“ Dokud tedy mluvil, dokud kázal lidem, činil tak vždy z ponížené pozice. Domníváme se, že tato ponížená pozice boha na zemi, umožňuje založení víry v takového boha. Pokud by totiž přišel v takřikajíc v celém svém majestátu, tedy silněji řečeno vyjevil svou božskost přímo, víra v něho by pak měla pramalý smysl. Šlo by spíše o jakési ohromení jeho celou božskou podobou. Sám Kierkegaard vyslovuje tuto souvislost mimo jiné i takto: „*Ten, kdo zve je ponížený Ježíš Kristus*. On vyslovil slova pozvání, Neříká je z výsosti. Kdyby tomu tak bylo, je křesťanství pohanstvím a Kristus je chápán domýšlivě, také tomu tak není.“⁷² Kristova poníženost je tedy klíčová, protože i ona činí jeho nabídku nabídkou křesťanskou. To, že Kristus přišel na zem jakožto ponížený a nezjevil se jako bůh ve své pravé podobě, dává také smysl možnosti pohoršení, o které jsme hovořili dříve: „Že jednotlivý člověk je Bůh, že o sobě říká, že je Bůh, znamená pohoršení KAT'EXOCHÉN, v nejpřísnějším slova smyslu.“⁷³ Pohoršit se tedy můžeme nad tím, že Ježíš Kristus o sobě tvrdí, že je bůh a my jej vidíme pouze jako člověka. Mluvíme zde o intencionálním odmítnutí konkrétního poselství, neboť „i pohoršování je čin a nikoli událost.“⁷⁴ Jde zde tedy o čin, který však z něčeho vychází: „Ale co je

⁷⁰KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, s. 69.

⁷¹KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství: Sud'te sami!*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 18.

⁷²KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství: Sud'te sami!*, 27.

⁷³Tamtéž, s. 19-20.

⁷⁴KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, s. 65.

pohoršení, co je to, co pohoršuje? To, co je proti zdravému (lidskému) rozumu.“⁷⁵ Pohoršujeme se tedy z pozice rozumu, který nedovede přijmout nabídku víry.

Kierkegaard si však uvědomuje, že binární volbou mezi vírou a pohoršením se možnosti nevyčerpávají: „Nesnášíš-li současnost, nesnášíš-li vidět tento jev ve skutečnosti, takže bys nemohl vyjít na ulici a nevidět, že v tomto děsném průvodu je přítomen Bůh, a rozpoznat svůj úkol: klesnout k zemi a vzývat ho – pak nejsi *bytostně* křesťanem. Zbývá-ti jen jedno, abys to bezpodmínečně především zachoval pokoru a „bázeň a chvění“ vůči tomu, co v pravdě znamená být křesťanem.“⁷⁶ Kierkegaard zde trvá na tom, co v nejpřísnějším smyslu znamená být křesťanem, tedy skočit do víry, avšak připouští i východisko pro ty, kteří na to zkrátka nemají dost odvahy nebo síly. Ono východisko pocházející z vědomí o tom, co znamená být křesťanem a pokorou vycházející z vědomí, že já sám to nesvedu. To je samo sice velmi přísné, ale umožňuje to odpuštění té většině lidí, kteří nemají dostatek vůle k tomu, aby byly *bytostně* křesťany.

Nastínili jsme tedy Kierkegaardův pohled na Krista v základních aspektech. Z hlediska tématu samotného by pochopitelně bylo možné pokračovat do libovolné hloubky. Nám jde však primárně o závěrečné srovnání s Nietzsche a proto přistoupíme k další kapitole, neboť je v celku nasnadě, že v pohledu těchto autorů na samotného Ježíše mnoho podobností nebude.

2.3 Kierkegaardův pohled na deformaci křesťanství

Stejně tak jako u Nietzscheho zde hledáme určitou deformaci v porozumění tomu, co vůbec je křesťanství. Kierkegaard takovéto deformaci rozumí nutně jinak než Nietzsche, protože že je křesťanem. Přesto považujeme za nejpravděpodobnější, že právě zde najdeme ony společné body, neboť přestože pohled obou autorů na to co je vlastně křesťanství, je jak už jsme viděli nesmírně odlišný, je pro oba křesťanství náboženstvím velmi deformovaným. Kierkegaard o tom hovoří například takto: „nezúčastníš se, když si dělají z Boha blázny, nazývajíce křesťanstvím Nového zákona, co křesťanstvím nového zákona není.“⁷⁷ Víme tedy, že Kierkegaard o nějaké deformaci křesťanství hovoří. Abychom ale porozuměli tomu, jak takovéto deformaci vůbec může rozumět, musíme se nejprve zaměřit na jiný problém. U Nietzscheho spočívala tato deformace především v dezinterpretaci Ježíšova života a učení svatým Pavlem. Hovořil tedy o něčem historickém. Jednalo se zkrátka a jednoduše o problém, který se odehrával v lidských, tedy v profánních dějinách. Kierkegaard o problému Ježíšova života v profánních dějinách hovoří rovněž: „*Můžeme se z dějin něco dovědět o Kristu?* Nikoli. Proč ne? Protože o Kristu nemůžeme „vědět“ zhola nic, on je paradox, předmět víry, je jen pro víru. Všechno historické sdělování platí jako „vědění“, tedy se z dějin o Kristu nedovíme nic.“⁷⁸ Nepůjde zde tedy o to, že by snad samo křesťanství bylo nějakou dezinterpretací

⁷⁵KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství: Sud'ite sami!*, 2002, s. 20

⁷⁶Tamtéž, s. 48.

⁷⁷KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Okamžik*. Druhé, jazykově upravené vydání. Praha: Kalich, 2005, s. 21

⁷⁸KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství: Sud'ite sami!*, 2002, s. 19.

Ježíšova života. Kristus je předmět víry a pro tuto víru, neboť víra není vědění, není vědění o skutečnostech jeho života podstatné. Kierkegaard pokračuje takto: „Dovíme-li se jen něco málo, hodně či jen trochu, není tu tím, čím opravdu je. Něco se tedy o něm dozvíme, ale ne, čím je, tedy se o něm nedozvíme nic nebo něco nesprávného a jsme podvedeni.“⁷⁹ Kierkegaard tedy sice připouští určitou možnost dozvědět se něco o Ježíšovi jako o historické postavě, ale nepovažuje toto vědění za podstatné. Zajímavé je to, že připouští, že Ježíš žil na zemi jako historická postava a dokonce by mohl být předmětem nějakého historického výzkumu, ale neopomíná dodat, že pro křesťana je to naprosto nepodstatné, neboť se nedozví, „čím je“, nepozná tedy jeho skutečnou podstatu jakožto Krista, ale pouze porozumí vedlejším skutečnostem týkajících se jeho života a pokud mají nějaké skutečnosti ohledně jeho života pro Kierkegaarda nějaký význam, pak jedině v tom smyslu, že mají význam vzhledem k Ježíši jakožto Kristu.

Pro Kierkegaarda tedy není historický Ježíš příliš podstatný, jinak řečeno jde mu především o Krista. Na tomto poli se tedy námi hledaná deformace nacházet nebude. Kierkegaard se však sám zabývá možností nějaké deformace učení a víry z hlediska historičnosti: „Můj milý čtenáři, jelikož podle našeho odhadu leží mezi současným učedníkem a touto rozpravou osmnáct století a čtyřicet tři let, zdá se, že to je dostatečná příležitost k položení otázky po učedníku z druhé ruky, neboť tento poměr se zajisté často opakoval.“⁸⁰ Jsou zde tedy dva typy učedníků. Jeden z nich žil v téže době jako Ježíš Nazaretský a druhý ne. Ten, který nežil ve stejné době jako on, se nazývá „učedník z druhé ruky,“ neboť se s poselstvím Ježíše Krista přímo a naživo nesetkal, a bylo mu zprostředkováno z jiných zdrojů, než přímo od něj, ať už od nějakého jiného Ježíšova učedníka, který s ním byl ještě současný, nebo už z knižní tradice (Nový zákon). Kierkegaarda tento problém zajímá, protože převážná většina Kristových učedníků byla z druhé ruky, jelikož už uběhlo oněch „osmnáct století a čtyřicet tři let.“ Z toho důvodu se také „tento poměr zajisté často opakoval“ Kierkegaard se tímto problémem zabývá z mnoha různých úhlů, pro nás je ale podstatný jen jeden a to je Kierkegaardovo vlastní řešení otázky po učedníku z druhé ruky: „Člověk dostává podmínku od samého Boha a stane se učedníkem. Je-li tomu tak (o tom jsme pojednávali v předcházejícím, kde se ukázalo, že bezprostřední současnost znamená pouze příležitost, ale – dejme pozor – ne tak, že by podmínka samozřejmě spočívala v člověku, který ji dostal), kde je pak místo pro otázku po učedníku z druhé ruky? Kdo má, co má, od samého Boha, má to zřejmě z první ruky, a kdo to od samého Boha nemá, učedníkem není.“⁸¹ Kierkegaard tedy tento problém řeší opět na principu toho, že učitel (Kristus) je Bůh a historické určení jeho příchodu na zem v čase na tom nic nemění. Proto je každý Kristův skutečný učedník vždy učedníkem z první ruky, ať žije v jakékoli době. Přestože tedy není už

⁷⁹KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství: Sud'ite sami!*, s. 19.

⁸⁰KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické droby, aneb, Drobátko filosofie*, 1997, s. 97.

⁸¹Tamtéž, s. 107.

poselství sděleno Kristem samým, zůstává stále stejné a možnost stát se učedníkem (křesťanem) zůstává také pořád stejná. V tomto smyslu tedy Kierkegaard o deformaci nehovoří.

Kierkegaard však hovoří o deformaci křesťanského učení a víry ještě v jiném smyslu: „Dejme tomu, že by stát ustanovil tisíc úředníků, kteří by z toho s rodinou žili, měli by tedy na tom peněžní zájem, aby zabraňovali křesťanství: to by byl přece pokus pokud možno znemožnit křesťanství. A přece by tento pokus (chovající v sobě tu otevřenost, že by otevřeně chtěl zabraňovat křesťanství) nebyl zdaleka tak nebezpečný jako to, co se skutečně děje, že stát ustanovuje tisíc úředníků, kteří –třebaže tvrdí, že hlásají křesťanství (v tom je právě velké nebezpečnoství v porovnání s tím, kdyby zcela otevřeně chtěli zabraňovat křesťanství) – mají peněžní zájem, aby: a) lidé se nazývali křesťany – čím větší stádo ovcí, tím lépe – a přijímali jméno křesťanů, b) aby zůstalo při tom, že se lidé nedozvědí, co je v pravdě křesťanství.“⁸²

Na první pohled se jedná o vcelku běžnou kritiku sociálních poměrů v pozice věřícího křesťana. Pokud by tomu tak bylo, nenarazili bychom na nic obzvlášť zajímavého. Pokud se však na tuto Kierkegaardovu úvahu podíváme hlouběji, dospějeme k zajímavým závěrům. Tedy zaprvé: Kierkegaard tvrdí, že pro křesťanství by bylo daleko lepší, bylo-li by potíráno státem, než aby bylo podporováno státem. Říká, že tomu tak je, jelikož by toto potírání bylo alespoň upřímné. Co je však nejpodstatnější, říká, že stát namísto toho křesťanství podporuje a sám sebe považuje takřikajíc za křesťanský stát a dělá to tak, že ustanovuje úředníky (kněží), kteří mají za úkol křesťanství hlásat a jsou za to finančně ohodnoceni. Z tohoto faktu potom vyplývá, že tito lidé mají zájem na tom, aby se co nejvíce lidí nazývalo křesťany, ale nikoli bylo pravými křesťany. Kierkegaard jde ještě dál, když tvrdí, že mají rovněž zájem i na tom, aby se lidé nedozvěděli o tom, co je křesťanství doopravdy, neboť potom by těchto „ovcí“ bylo daleko méně.

Zdá se tedy, že Kierkegaard nevidí křesťanství a stát jako něco, co by mohlo jít ruku v ruce. Pro nás tato pasáž především znamená, že jsme našli něco, co Kierkegaard vidí jako deformaci křesťanství. Tato deformace se odehrává v myslích věřících, kteří se křesťany považují, ale ve skutečnosti křesťany vůbec nejsou. Mnoho lidí tedy žije v iluzi, že jsou křesťany a tato iluze je podle Kierkegarda zájmem státu. Pokud jde o vztah křesťanství a státu, jde Kierkegaard dokonce ještě dál: „Stát“ je v přímém poměru k počtu, proto když se stát zmenšuje, může se počet poněkud tak zmenšit, že stát přestane být, pojem zmizí. Křesťanství je v jiném poměru k počtu: jediný pravý křesťan stačí, aby bylo pravdou, že křesťanství jest. (...) neboť složit stát a křesťanství takto dohromady má tak dobrý smysl jako mluvit lokti másla, nebo je-li to možné, má to ještě méně smyslu, poněvadž loket a máslo spolu pouze nemají co dělat, kdežto stát a křesťanství jsou v poměru k sobě, nebo lépe řečeno, od sebe obráceném.“⁸³

⁸²KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Okamžik*, s. 32.

⁸³Tamtéž, s. 65.

Kierkegaard tedy vidí stát a křesťanství jako něco, co je v přímém protikladu proti sobě a nemůže být propojováno, neboť by se tím uškodilo křesťanství, a co je svým způsobem zvláštní, patrně nikoli státu. Je tomu tak jelikož křesťanství stačí jediný pravý a skutečný křesťan na to, aby zůstalo zachováno, kdežto stát chce být tak velký, jak je to jen možné. Z toho by se dalo vyvodit, je však nutné zdůraznit že Kierkegaard sám zde nic takového neříká, že stát zneužívá nebo minimálně zneužíval šíření křesťanství, lépe řečeno iluzi šíření křesťanství, k vlastnímu růstu a má proto zájem na zachování neporozumění tomu, co Kierkegaard nazývá pravým křesťanstvím.

Z toho, co jsme zde nastínili ohledně Kierkegaardova pohledu na křesťanství, je zřejmé, že „být pravým křesťanem“ je pro něj něco velmi vzácného. Viděli jsme však také, že i když člověk nedosahuje těchto vysokých kvalit, může jim rozumět a vzhlížet k nim, jak konec konců činí i autor sám. Nastínili jsme, co ono „být pravým křesťanem znamená“ a rovněž jsme vyjmenovali několik možností deformace porozumění tomuto pojmu v křesťanstvu. Nyní přistupme k závěru, kde se pokusíme srovnat to, co se nám podařilo nastínit a zachytit jak o Kierkegaardovi tak o Nietzschem.

3. Výsledná komparace

V poslední části této práce se pokusíme o vlastní komparaci pohledu obou autorů na problematiku křesťanství a v rámci toho se také pokusíme o nalezení společných bodů mezi nimi. Budeme postupovat zrcadlově vzhledem k předchozím pojednáním o pohledu jednotlivých autorů na dané téma. Nejprve tedy srovnáme jejich celkový pohled na problematiku křesťanství obecně a až poté srovnáme jejich pohled na postavu Ježíše a nakonec srovnáme i jejich pohled na deformace křesťanství.

Ohledně první části této kapitoly předpokládáme, že spatříme vedle sebe pohledy obou autorů celkově a že z tohoto náhledu budou patrný především rozdíly obou pojetí. Ani zde však nalezení nějakých podobností nevylučujeme. V druhé části této kapitoly se to má podobně. To co je pro Nietzscheho nejfundamentálnější se bude velmi lišit od toho, co je nejpodstatnější pro Kierkegaarda. V rámci určitých specifických bodů problematiky však můžeme doufat v podobnost. Ve třetí části této kapitoly předpokládáme možné nalezení společných bodů nejvíce, protože v rámci našeho předporozumění už předem pracujeme s tím, že oba autoři vedou kritiku toho, jak vypadala a vypadá křesťanská praxe. To však neznamená, že je nalezneme, ale pouze to, že jsme povinni přiznat tuto předpojatost. Například i povšimnutí si tohoto aspektu myšlení u obou autorů nás konec konců vedlo k tomu, že se o tuto komparaci vůbec pokoušíme. Nechceme proto tento aspekt pouze označit za onen společný bod, ale chceme jej naopak dále prozkoumat.

3.1 Komparace pojetí křesťanství obecně u Nietzscheho a Kierkegaarda

Nejprve je třeba začít u elementárních skutečností. Nietzsche je ateistický kritik křesťanství z psychologizujících, ale především také do důsledků materialistických pozic. Kierkegaard je naproti tomu hluboce věřící křesťan. Zde tedy žádná podobnost není, ba dokonce by se dalo říci, že pozice těchto autorů jsou na takto elementární úrovni přesně opačné.

Tím se ovšem problematika vůbec nevyčerpává. Je totiž třeba rozumět tomu, co je vlastně tato elementární úroveň. Vůbec zde nejde o vlastní jádro pohledů obou autorů, ale pouze o jejich základní východiska. U Kierkegaarda lze z této elementární skutečnosti rozumět i jeho motivaci, neboť se jako hluboce věřící křesťan snaží porozumět tomu, co znamená být doopravdy křesťanem. Toto zde vykládáme jako Kierkegaardovu myslitelskou motivaci. Nietzscheho motivace ji pochopitelně jiná. Pokusíme se jí porozumět zde dvou zdrojů. První z nich je text, ve kterém Nietzsche hovoří o svém projektu: „Veškerá psychologie uvízla dosud vždy na morálních předsudcích o obavách: neodvážila se do hloubky. Pojmout ji jako morfologii a *vývojovou nauku vůle k moci*, jak ji pojmám já – toho se ještě nikdo v myšlenkách ani nedotkl [...] Moc morálních předsudků pronikla hluboko do nejduchovnějšího, zdánlivě nejchladnějšího a veškerých předpokladů prostého světa – a, jak se

rozumí samo sebou, způsobem škodlivým, zdržujícím, zaslepujícím, překrucujícím.“⁸⁴ Nietzsche tedy sám sobě rozumí jako diagnostikovi morálních předsudků zarytých do hloubky samotné lidské existence ve světě. Chce rozumět člověku takovému, jaký je a to pro něj znamená nutnost nahlédnout do předsudků v základech jeho myšlení. Takto se dá zjednodušeně rozumět Nietzscheho celkovému projektu, o který nám zde však primárně nejde. Součástí této jeho motivace, je ale i jeho pohled na křesťanství, a proto je nutno zmínit celkový projekt. Jeho výklad křesťanství totiž pramení z tohoto celkového projektu a díky tomu je možné rozumět jeho celkovému výkladu křesťanství jakožto diagnóze.

To však ještě nevyčerpává jeho myslitelskou motivaci. Té se chceme pokusit porozumět ještě z jednoho zdroje: „Nejobecnější Nietzscheův projekt spočíval v tomto: uvést do filosofie pojmy smyslu a hodnoty. [...] Problémem kritiky je – hodnota hodnot, hodnocení, z něhož vychází jejich hodnota, tedy problém jejich stvoření.“⁸⁵

Nietzschemu jde tedy o to, jakým způsobem nabrala nějaká hodnota svoji hodnotu. To znamená, proč si vážíme právě toho, čeho si vážíme, a ne něčeho jiného. Deleuze takto hovoří v kontextu Nietzscheho pojmu „Genealogie“⁸⁶, který by se pak dal zjednodušeně vykládat jako nauka o sledování vývoje těchto hodnot. Takto lze tedy rozumět tomu, z jaké půdy a motivů se Nietzsche snaží porozumět pojmu křesťanství. Snaží se jednak diagnostikovat předpoklady křesťanství jakožto psycholog vůle k moci a zároveň pochopit jakou hodnotu má křesťanství jakožto hodnota, tedy nakolik slouží životu.

Z této půdy tedy Nietzsche vidí křesťanství jako fundamentální prohřešek proti životu, jako jakousi nemoc, skrze kterou si lidé v podstatě ubližují. Co víc, dokonce nad křesťanstvím vynáší jakýsi ortel, považuje ho za to snad nejhorší, co lidstvo kdy potkalo a dokonce jej i proklíná. Toto prokletí vychází z toho, že křesťan pokládá svůj smysl života mimo tento život, kamsi do záhrobí a proto se odvrací od života na této zemi, který tím takřikajíc promarní. Nietzsche se rovněž podivuje nad tím, že právě boha trpícího a mučeného si křesťané vybrali jako toho, kterého budou uctívat. Tím se také odvrací od života, neboť jejich životu by asi spíše prospěl bůh nebo bohové, kteří by byli takřikajíc při síle a vitální. Nietzsche v tomto ohledu vychází ze své filosofie prapodstaty, která hluboko uvnitř člověka určuje skutečné příčiny jeho jednání. Křesťanství je tedy pro něj jen nějaký způsob, jak se tato prapodstata projevuje.

Kierkegaard naproti tomu vidí víru v boha a setkání s věčností a absolutnem jako jediný smysl lidského života. Snaží se porozumět tomu, co to vlastně znamená věřit v tom nejsilnějším slova smyslu. Je si vědom možnosti podobného světa, o jakém hovoří Nietzsche, ale takovýto svět zavrhuje,

⁸⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*, s. 26.

⁸⁵DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Překlad Čestmír Pelikán a Josef Fulka. Vydání druhé. V Praze: Herrmann & synové, s. 7-8.

⁸⁶Tamtéž, s. 7-10.

jednak protože ho nepokládá za skutečný, ale také především proto, že v takovém světě by život nebyl nic jiného než zoufalství. Víra pro něj vychází ze setkání s paradoxem, tedy tím, když se intelekt setká s něčím, co už myslet nedovede a tím je právě bůh.

Je tedy zřejmé, že pohled na našich autorů na problematiku křesťanství je velmi odlišný. Přesto je zde však jeden moment, ve kterém lze najít určitou shodu, byť jen velmi minimální. Oba dva autoři mají společné to, že se zabývají problémem vztahu člověka k věčnosti. V názoru na samotnou podobu tohoto vztahu se sice pochopitelně liší, ale přesto je zde v souvislost v tom, že je tento vztah zajímavý, a že ho oba dva považují za nesmírně důležitý. Zatímco Nietzsche se tento vztah snaží ustavit ve své nauce o věčném návratu téhož, pro Kierkegaarda je tento vztah vztahem k bohu.

Výše jsme citovali pasáž z *Bázně a chvění*, kde Kierkegaard říká, že lidský život bez jakéhokoli vztahu k věčnosti by nebyl nic jiného než zoufalství.⁸⁷ Nelze říci, že by s tímto ztotožnil i Nietzsche. Rozhodně nelze ani tvrdit, že by byl vztah věčnosti pro Nietzscheho původním impulsem jako pro Kierkegaarda, tedy alespoň na základě toho, jak jsme se o těchto autorech poučili v rámci této práce. Lze ovšem říci to, že oba dva autoři cítí potřebu se s tímto tématem vyrovnat, i když každý jinak, ba dokonce přesně opačně. Zatímco Kierkegaard vidí vyrovnání se s touto otázkou ve víře, Nietzsche hledá vztah k věčnosti mimo křesťanství.

Je zde tedy určitá shoda, i když pouze tematická. V tuto chvíli proto nemůžeme říci, že bychom našli společný bod mezi našimi dvěma mysliteli v tom smyslu, že bychom našli podstatný aspekt jejich filosofii, na kterém by se shodli. Nalezli jsme však shodné téma, se kterým oba cítí potřebu se vyrovnat.

3.2 Komparace pohledů na postavu Ježíše u Nietzscheho a Kierkegaarda

Zde se o možné souvislosti zmiňuje například Pavel Kouba: „Vysoké ocenění Ježíšovy „evangelické praxe“ bývá v tomto světle někdy vykládáno jako výzva k nové křesťanské autenticitě, obnově původní Ježíšovy zvěsti v její předogmatické a předcírkevní podobě. Přestože může ostrá kontrapozice Ježíše samého a křesťanství jako „hnutí“ evokovat analogie s Kierkegaardem, nejsou výklady, které odvozují Nietzscheovu kritiku křesťanství z jakési původnější křesťanské motivace, při bližším přihlédnutí udržitelné.“⁸⁸

S tím rozhodně musíme souhlasit. Nietzscheho záměry určitě nemohly být křesťanské, jak jsme se již poukoušeli ukázat výše, stejně tak hodnota, jakou přikládá postavě Ježíše Nazaretského, nemůže být pozitivní, ale přinejlepším shovívavá. Tím ale není oceněna jeho etika samotná.

Jinak řečeno, není zde možné zapomenout na fundamentální rozkol mezi oběma mysliteli. Jde zde o to, že Nietzsche vidí tuto postavu pouze jakožto profánní, kdežto Kierkegaard ji vidí jakožto boha na

⁸⁷KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*, s. 15.

⁸⁸KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 122-123.

zemi a v čase, tedy jakožto postavu jednoznačně sakrální. Přes ono Nietzscheho prokletí křesťanství, je jeho pohled na samotného Ježíše Nazaretského značně příznivější. Vidí ho jako eticky autentického člověka, který žije dle vlastního přesvědčení, ale s jeho přesvědčením se však neztotožňuje. Přesto mu však z rezervovaného pohledu filologa rozumí. Naproti tomu Kierkegaard samotné profánní dějiny Ježíšova života nepovažuje za příliš podstatné, protože nejsou určující pro víru. Podstatný je pro něj Kristus jako bůh, který sestoupil na zem a hlásal své učení z pozice poníženého člověka.

Přesto však je zde něco, nad čím je pro nás záhodno se pozastavit. Kouba sice správně říká, že takovéto analogie jsou scestné⁸⁹, ale přesto je zde něco, co je může evokovat. Omylu lze rozumět jakožto deformaci nějaké původně pravdivé myšlenky a to je pro nás zde zajímavé. Pokusíme se tedy formulovat ten společný bod, který by mohl evokovat onu chybnou analogii, o které hovoří Pavel Kouba.

Ačkoli jsou interpretace postavy Ježíše velmi odlišné, je zde jedna spojitost, ač velmi druhotná. Oba dva myslitelé rozumí této postavě jako někomu, kdo byl dezinterpretován. Samotný obsah oné dezinterpretace se pochopitelně liší. Zatímco u Nietzscheho je křesťanství samo vlastně dezinterpretací Ježíšovy „evangelické praxe“, pro Kierkegaarda je nepochopení Kristova poselství nepochopením samotného křesťanství. Jádro věci je zde tedy pochopitelně jiné, stejně tak jako přístup k věci. Pro jednoho jde o historickou postavu, pro druhého o Krista. Společné je zde ale to, že u obou se obsah dezinterpretace týká samotné podstaty toho, co je křesťanství, i když nesmírně odlišně, ba dokonce téměř opačně. Přesto ale platí, že pro pochopení toho, co oba tito autoři rozumějí pod pojmem křesťanství, je třeba rozumět tomu, jak chápou deformaci Ježíšova poselství. Z toho pak lze rozumět podstatě oné deformace o obou. Tím se však dostáváme k další kapitole.

3.3 Pojetí deformace křesťanství a Ježíšova poselství u Nietzscheho a Kierkegaarda

Nyní přistupme ke třetí části naší komparace. Na pohled těchto myslitelů na různé deformace křesťanství jsme už narazili i v předchozí kapitole, ale pouze v souvislosti s postavou Ježíše Nazaretského. Zde nám tedy půjde o obecnější pohled. V podkapitolách (1.3) a (2.3) se lišilo to, co je vlastně deformováno. Zatímco u Kierkegaarda bylo deformováno křesťanství samo, a to lidmi, kteří se podle něj mylně považují za křesťany, u Nietzscheho bylo křesťanství samo deformací učení a životní praxe Ježíše Nazaretského. V tom spočívá fundamentální odlišnost pohledu našich autorů na problematiku křesťanství. Tato odlišnost je však také vztah, neboť to co je pro Nietzscheho již deformace, tedy křesťanství, je u Kierkegaarda teprve deformováno. Kierkegaard tedy vlastně kritizuje deformaci Nietzscheho deformace.

⁸⁹KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 122-123.

Přesto se zde pokusíme nalézt onen společný bod mezi nimi. V obou případech je zde něco, co je deformováno a jde o nějakou nauku. Deformace se pak dopouští v obou případech nějaké množství tím, že ji neporozumí a učiní z ní něco jiného a z pohledu autora horšího než je původní nauka. I když se tedy vlastní obsah deformace liší, je zde určitá podobnost způsobu deformace, totiž ta, že v obou případech není prováděna pouze jediným člověkem, ale nějakým větším množstvím lidí. Přestože Svatý Pavel sehrál v tomto procesu pro Nietzscheho klíčovou úlohu, celá deformace, tak jak ji popisuje Friedrich Nietzsche, není způsobena pouze Svatým Pavlem: „Evangelia jsou neocenitelná co svědectví nezadržitelné již korupce *uvnitř* první obce. Co Pavel později dovedl do konce s cynismem rabínského logika, byl přesto jen úpadkový proces, jenž začal Smrtí vykupitelovou.“⁹⁰ Tuto historickou postavu lze v tomto procesu chápat spíše jako jakéhosi završitele deformace, kterou podle Nietzscheho započali již jeho učedníci. Kierkegaard hovoří o množství například ve svém díle *Okamžik*.⁹¹

Tím se však celá věc nevyčerpává. V tomto bodě je u obou autorů přítomna určitá dichotomie mezi nerozumějícím množstvím a jednotlivcem usilujícím o autentickou existenci. Na tom, v čem tato autentická existence spočívá se autoři pochopitelně neshodnou a jejich názory jsou dokonce přesně opačné, minimálně v ohledu ke křesťanství. Zatímco Nietzsche vidí tuto možnost autenticity v jeho naprostém zavržení, Kierkegaard ji vidí v pokusu o jeho naprosté přijetí. V jistého úhlu pohledu jim jde však oběma vlastně o totéž, totiž o to, aby jednotlivec dovedl porozumět své vlastní existenci a s tímto porozuměním ji pak také prožíval. Toto chápeme jako určitý společný apel na autenticitu.

Tento společný apel chceme ještě jednou uslyšet u každého myslitele zvláště. Z toho, co jsme vytěžili v podkapitolách, kde jsme věnovali pojetí deformace křesťanství u těchto myslitelů, totiž lze tento apel pouze odtušit z náznaků. Začneme tedy u Kierkegaarda: „... jediný pravý křesťan stačí k tomu, aby bylo pravdou, že křesťanství jest. Ano, křesťanství je v obráceném poměru k počtu – stali-li se všichni křesťany, pojem křesťan zmizí...“⁹² Zde vidíme negativní vztah k množství, v tom smyslu, že podstatná je hluboká víra jednotlivce, a nikoli množství věřících a také v tom smyslu, že toto množství věřících dovede deformovat to, oč v křesťanství skutečně podle Kierkegaarda běží. Kierkegaardovi jde o jediného křesťana, ale skutečného, a co víc, pokud by se všichni stali křesťany, muselo by se jednat o iluzi, neboť by tím ono křesťanství ztrácelo na své pravosti. Máme zde tedy dichotomii, o které jsme hovořili v přímé souvislosti s křesťanstvím. Nyní se podívejme na Nietzscheho: „ Do své samoty prchni, příteli můj! Vidím tě zmámena hřmotem velkých mužů rozbodána žahadly malých, Důstojně zná s tebou mlčeti skála i les. Buď zase jako strom, jež miluješ, jako košatý strom, jenž tiše a naslouchaje visí nad mořem. Kde přestává samota, začíná se trh, a kde začíná trh, začíná se také hřmot velkých herců a jedovatých much.“⁹³ Nietzsche zde nabádá k samotě,

⁹⁰NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 65-66.

⁹¹KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Okamžik*, s. 32.

⁹²Tamtéž, s. 65.

⁹³NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*, s. 45.

k odhlédnutí od davu, trhu a „much.“ Tvrdí, že ten kdo se nechá tímto pohltit a příliš se zaobírá starostmi trhu, ve smyslu místa kde se schází množství lidí, stane díky tomu jeho součástí a těžko se již stane svobodným duchem. Namísto toho je vystaven míněním „herců“ a zmámen tím, co hýbe společností. Je zde tedy stejná dichotomie jako u Kierkegaarda, avšak nikoli přímo v kontextu křesťanství. V přímé souvislosti s problematikou křesťanství jsme tuto dichotomii našli pouze z náznaku,⁹⁴ protože pro Nietzscheho je křesťanství samo takovýmto nepochopením.

Kontext je pochopitelně jiný než u Kierkegaarda, ale motiv se zde objevuje stejný. Podstatný je zde jednatel a dav nebo obecněji množství lidí je zde něčím, co je pro něj z nějakého důvodu nebezpečné. Tento aspekt myšlení obou myslitelů tedy chápeme jako pro oba společný. U obou našich myslitelů toto chápeme rovněž jako společný bod kritiky křesťanství. Věc chápeme takto, protože pro oba naše myslitele stojí jednatel v centru jejich zájmu a to i v kontextu problematiky křesťanství. Oběma našim myslitelům tu jde dokonce o stejného jednatelce, totiž Ježíše Nazaretského. Rozdíl je v tom, že pro Nietzscheho založilo jeho nepochopení křesťanství vůbec, zatím pro Kierkegaarda je jeho nepochopení deformací křesťanství.

⁹⁴NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*, s. 65-66.

Závěr

Tato práce se zabývala komparací pojetí křesťanství u Nietzscheho a Kierkegaarda. Cílem práce bylo najít společné body kritiky křesťanství u těchto dvou rozdílných myslitelů. První dvě kapitoly práce byly pojaty jako nástiny pohledů na problematiku křesťanství u každého z autorů zvlášť. Cílem nebylo toto téma vyčerpávat, ale spíše připravit půdu pro vlastní komparaci, tedy třetí kapitolu.

V rámci kapitol, které se týkali obou našich myslitelů zvlášť, jsme stručně pojednali jejich pohled na problematiku křesťanství s filosofického hlediska. U obou lze konstatovat, že je pro ně tato problematika velmi klíčová a patří k jádru jejich filosofického zájmu, byť vůči ní zastávají opačné postoje. Již v rámci těchto pojednání jsme se snažili vzít na zřetel závěrečnou komparaci a chápat tedy první dvě kapitoly jakožto ustavení materiálu, který lze za účelem vlastní komparace vytěžit.

Nietzscheho pohled na křesťanství je velmi negativní, a jeho filosofickým postojům lze rozumět jako hledání nových cest myšlení mimo křesťanský ontologický rámec. Kierkegaard se naopak v rámci své filosofie snaží porozumět tomu, co znamená být doopravdy křesťanem. Poté jsme se u každého autora zvlášť zaměřili na specificky na postavu Ježíše. Zatímco pro Nietzscheho je historickou postavou a v podstatě nemocným člověkem, pro Kierkegaarda je to Kristus. V rámci prvních dvou kapitol jsme však také pojednávali to, co jsme pracovníě nazvali deformace. Pro oba dva myslitele je totiž podstatné nějaké nepochopení nebo dezinterpretace v rámci problematiky křesťanství. Navzájem se však mezi nimi liší to, čemu je podle nich vlastně nepochopeno. Zatímco pro Kierkegaarda je deformováno samo křesťanství, pokud jej křesťané neprožívají řekněme autenticky, pro Nietzscheho je naopak křesťanství samo o sobě deformací životní praxe a poselství Ježíše Nazaretského.

Na pozadí prvních dvou kapitol jsme se pokusili hledat ony společné body v rámci závěrečné komparace. V první části jsme našli tematickou shodu, totiž téma zoufalství, se kterým oba dva autoři snaží vyrovnat. Zoufalství je však pojem pouze Kierkegaardův. Podstatné je to, že oba autoři hledají nějaký vztah k věčnosti, i když každý jinak, Nietzsche skrze věčný návrat, Kierkegaard skrze boha. Nejde o společný bod v tom smyslu, že by se oba autoři vzájemně shodli na nějakém zásadním bodu jejich filosofie, ale spíše v tom smyslu, že sledují podobný cíl, nebo jinak řečeno, že totéž téma, tedy člověka a věčnosti, je pro ně oba nesmírně důležité a co víc, oba pokládají vyrovnání se s tímto tématem za nutné.

Pokud jde o komparaci pohledů našich autorů na postavu Ježíše, musíme konstatovat fundamentální rozdílnosti mezi nimi a pouze jednu marginální shodu. Zatímco Nietzsche rozumí Ježíši Nazaretskému jakožto historické postavě, pro Kierkegaarda jde o Krista, Boha v čase. Vnímání této

postavy je tedy fundamentálně odlišné. Oba autoři ji však chápou jako někoho, kdo byl nepochopen a dezinterpretován svými následovníky a dodnes je mu špatně rozuměno, ač ze zcela jiných důvodů.

V poslední části komparace jsme se zabývali tím, co jsme pracovně nazvali deformace. U Kierkegaarda jde o deformaci samotného křesťanství, zatímco pro Nietzscheho je už samo křesťanství deformací učení a životní praxe Ježíše Nazaretského. Opět je zde tedy fundamentální a nepřekonatelná rozdílnost. U obou autorů se však v tomto bodě odhalila jistá shoda, totiž docenění individuální autenticity v protikladu k odporu k nerozumějícímu a dezinterpretujícímu množství lidí. To, co má individuum prožívat, se mezi našimi autory pochopitelně liší, přesto se ale bazálně shodnou na dichotomii mezi autenticky žijícím individuem a nerozumějícím množstvím lidí.

Na úplný závěr práce musíme konstatovat, že jsme našli pouze jediný společný bod mezi těmito dvěma mysliteli v tom smyslu, že se mezi sebou shodnou na něčem v rámci svého filosofické kritiky křesťanství. Tímto bodem je ona výše zmíněná dichotomie mezi autenticky žijícím individuem a množstvím. Mimo jsme našli další dvě tematické shody v rámci jejich filosofického myšlení vůbec a pohledu na křesťanství.

Použitá literatura

- 1) DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Překlad Čestmír Pelikán a Josef Fulka. Vydání druhé. V Praze: Herrmann & synové, 2016. 343 stran. ISBN 978-80-87054-47-5.
- 2) KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997. Velká řada. ISBN 80-7198-197-4.
- 3) KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Okamžik*. Druhé, jazykově upravené vydání. Praha: Kalich, 2005. Kairos. ISBN 80-7017-015-8.
- 4) KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Nácvik křesťanství: Sudte sami!*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. ISBN 80-7325-004-7.
- 5) KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda, 1993. ISBN 80-205-0360-9.
- 6) KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace. 2., opr. vyd.* Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-729-8191-9.
- 7) NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment) : předmluva a kniha první*. Olomouc: Votobia, 2001. ISBN 80-719-8481-7.
- 8) NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-729-9067-5.
- 9) NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7.
- 10) NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-729-9048-9.
- 11) NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda: polemika. 3., přehlednuté a opr. vyd.* Praha: Aurora, 2001. ISBN 80-729-9043-8.
- 12) NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním: polemika*. Třetí vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-527-2.
- 13) SCHMIDT-GRÉPÁLY, Rüdiger a Cord SPRECKELSEN. *Nietzsche pro začátečníky: Tak pravil Zarathustra : úvod do četby*. Praha: OIKOYMENH, 2017. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-242-4.