

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Smrt Boha jako iniciace člověka

Jakub Hála

Katedra religionistiky
Vedoucí práce: doc. Pavel Hošek ThD.
Studijní program: magisterský
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2009

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Smrt Boha jako iniciace člověka napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Lipové dne 23.8. 2009

Jakub Hála

Bibliografická citace

Smrt Boha jako iniciace člověka: diplomová práce, Jakub Hála; vedoucí práce: doc. Pavel Hošek ThD. -- Praha, 2009 – 96 s.

Anotace

Práce pojednává o fenoménu smrti Boha, a přístupech, jak s tímto tématem bylo zacházeno u starověkých společenství, v judaismu, křesťanství a filosofii. Výsledek práce nemá říct, je-li Bůh mrtev, či nikoliv, má jen, vzhledem k obsáhlosti tématu, stručně popsat tento jev v dějinách a v souvislostech. Práce má za úkol uvést do problematiky, dát podněty k přemýšlení a vcítit se do problému, který je aktuální právě pro dobu postmoderny a dát možnost k zaujmutí určitého názoru na věc.

S pojmem smrti boha se lidstvo setkává od pradávna, obzvláště u vegetativních božstev, kdy takto lidstvo pociťovalo svoji vázanost na přírodu. Postupem doby se díky monoteismu tento jev přesunul do roviny historičnosti, a v judaismu a křesťanství získal své pevné místo, i když toto téma bylo, a stále ještě je, tabu, jelikož s sebou nese stigma rouhání. Nicméně se k tomuto problému vyjadřovali jak rabíni, tak i teologové napříč staletími.

U židovského náboženství se jedná o *hester panim*, tedy o skrytí Boží tváře, záměrného „schování“ se Boha před člověkem, za účelem lidské cesty k dospělosti a dovršení stvoření, jelikož při stvoření člověka nezaznělo *A bylo to dobré*, což naznačuje neukončení stvoření člověka jako takového. Člověk má v dějinách dospívat, být samostatný a zodpovědný za své činy i za celé stvoření, a navracet se tak co možná nejbliže ke stavu Ráje.

Velkým zlomem bylo vystoupení „proroka“ Friedricha Nietzscheho, s jeho provokativní tezí, že *Bůh je mrtev*. To v mnohém změnilo i pohled křesťanstva na toto téma. Obzvláště u Gogartena, Tillicha, Bonhoeffera, a posléze u theothanalogů šedesátých let v Americe, kteří, právě díky Nietzschemu, vidí

smrt Boha jako zlomovou událost v dějinách spásy. Člověk, ve svém vztahu k Bohu, má žít tak, jako by boha nebylo a i v současném sekularizovaném světě vnímat jeho blízkost skrze Ježíše Krista.

V závěru práce se téma lehce dotýká problému sekularizace a ateismu, jako fenoménů dvacátého století. Jsou nastíněny důvody, proč je tento jev vůbec aktuální, a co pro současnou společnost znamená.

Klíčová slova

Smrt Boha, Nietzsche, Altizer, teothanologie, *hester panim*, člověk, dospívání, dějiny, ateismus.

Summary

This work deals with the phenomenon of the death of God and with possible approaches how this issue was treated at ancient communities, in Judaism, Christianity and philosophy. Result of the work doesn't tell if God is dead or not, just gives brief description of this phenomenon in the history and context. The work aims to provide entrance to the problematic, to give inputs to think and let the reader to feel the problem, which is current just for the period of post-modernism. This work enables reader to take a certain point of view about the matter.

Mankind meets the concept of the death of God from its beginning – especially in mythology of vegetative deities, in which mankind has felt bound to the nature and creation. In time, thanks to monotheism, this phenomenon is shifted to the historical plane. In Judaism and Christianity it gained a firm place even though the subject was and still is taboo because stigma involves blasphemy. However this issue was expressed by both rabbis and theologians throughout the centuries.

The Jewish religion has named this problem *hester panim* – which means “to hide God's face”. God is hiding from Man regarding human’s journey to adulthood and the completion of his creation. After the creation of man the words “And it was good” weren’t said. This suggests unfinished creation of man. Man has to attain, be independent and responsible for his actions and for the whole creation, and return as close as possible to the state of Paradise. A major turning point was a performance of Friedrich Nietzsche’s "Prophet" with his provocative thesis that *God is dead*. In many ways it changed the view of Christianity on this issue. Especially in Gogartena, Tillich, Bonhoeffer, and then in *theothanalogists* of 60’ in America, who thanks to Nietzsche sees the death of God as a watershed event in the history of salvation. A man has to live in his relation to God as if God did not exist and in today's secularized world perceived closeness of God through Jesus Christ. At the end of the work I will touch the problem of secularism and atheism, as phenomenon of the twentieth century. The reasons why this phenomenon is not up to date and what means fot the current society are outlined.

Keywords

Death of God, Nietzsche, Altizer, teothanatologie, hester panim, the man growing up, history, atheism.

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval v první řadě mému vedoucímu práce doc. Pavlovi Hoškovi ThD., za velkou trpělivost a vedení nejen při zpracovávání této práce a prof. ThDr. Milanu Balabánovi, za inspiraci a motivaci.

Děkuji také manželům Pišťkovým nejen za poskytnutí azylu při psaní práce.

Obsah:

Úvod	12
1. Kapitola – smrt boha u dávných společností a u židů.....	14
1.1. Podobenství o dvacátém století	12
1.2. Smrtelnost bohů	17
1.3. Vytrácení Boha z kultu Israele	20
1.4 Hester panim	21
1.5. Historicita a monoteismus	24
1.6. Mystické Nic	26
1.7. Je mizení Boha součástí růstu a dospívání člověka?	27
2. Kapitola - Filosofie a smrt Boha	30
2.1 úvodem k Nietzsche.....	30
2.2. Friedrich Nietzsche.....	33
2.3. Antické myšlení dle Nietzscheho.....	35
2.4. Nietzscheho Pomatenec.....	38
2.5. Křesťanské myšlení dle Nietzscheho.....	40
2.6. Lidské falešné představy o Bohu.....	45
3. Kapitola – Bůh je mrtev.....	48

3.1. Hegelova vize smrti Boha.....	48
3.2. Postmoderna.....	51
3.3. Nový člověk, nadčlověk, čtvrtý člověk.....	55
3.3.1 Bonhoeffer (Nietzsche, Ježíš).....	55
3.4. Je dnešní doba dobou konce náboženství?.....	65
4. Kapitola –Teologie a filosofie 20.století.....	70
4.1. Fromm, Tillich, Funda.....	70
4.2. Šedesátá léta dvacátého století.....	75
4.3. Thomas J. J. Altizer.....	76
5. Kapitola- ateismus a současná religiozita?.....	84
5.1. Ateismus.....	84
5.2. New Age.....	87
6. Kapitola – rechristianizace Evropy?.....	88
6.1. Vývoj v druhé polovině 20. Století.....	88
7.Závěr.....	92

„Etymologický výklad latinského termínu religio není jednotný. Jsem však nakloněn k Ciceronovu odvozování tohoto slova od relegere, někdy snad i religere, což znamená „opět projít“, a nikoliv od religare, což by poukazovalo na vázanost, přivázanou, uvázanost člověka na něco“.¹

„Ačkoliv jsme synové a dcery Boží, ještě si to neuvědomujeme.“
Mistr Eckhart

„Království Boží je stav srdce.“
Friedrich Nietzsche

¹ HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra, OIKOYMENH*, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 73

ÚVOD:

V této práci bych se chtěl pokusit nahlédnout fenomén smrti Boha a jeho smysl, je-li nějaký, v dějinách. Již v dávných náboženstvích se s tímto jevem v jisté podobě setkáváme ve formě vegetativních božstev. Stejně tak se od starých dob můžeme setkat s jakýmsi druhem ateismu, který, jak bude patrné, není pouze záležitostí poslední doby, ale provází lidstvo téměř od počátku. Je však patrné, a to právě v té dnešní době, že se tato otázka stává čím dál tím více aktuální. Po zkušenostech z tohoto století se fenomén církví posouvá do pozadí a lidé si zvykají žít, jako by boha nebylo, ovšem ne v Bonhoefferovském smyslu, nýbrž jako skutečnost nepotřeby zkušenosti boha jako takového. To ovšem nemusí nutně znamenat, že to lidi činí horšími. Je ovšem důležité tyto okolnosti pojmenovat a pokusit se vyčíst, z jakých souvislostí vychází. Není to otázka pro širokou veřejnost, té jsou tyto věci mnohdy lhostejné. Je to spíše otázka pro křesťany a mám za to, že konkrétněji se bude týkat akademické menšiny, jelikož i křesťané toto kontroverzní téma nechtějí řešit, jelikož je provázáno stigmatem rouhání. Tabu ateismu, které se objevuje napříč dějinami, přestává dnes být platné. Avšak je třeba si připustit, že po celém světě můžeme v dějinách tento jev pozorovat.

I v Judaismu se můžeme s tímto jevem *schované Boží tváře* setkat a v rabínském judaismu má také důležité místo. Svůj hlavní význam ovšem otázka smrti Boha dostala až po událostech druhé světové války a především problému šoa – holocaustu, kdy se začali nejen židé (i sekularizovaní!) ptát po Bohu, po tom Bohu, který dokázal připustit tyto události... S touto otázkou, nám známou, díky své aktuálnosti, se tedy lidé začali ptát, i vzhledem k rozvoji vědy, po existenci Boha a je stigmatem této doby, že otázky byly pokládány vesměs negativně: „...není tedy tento Bůh již mrtev, nezemřel...?“

S postavou Ježíše Krista v dějinách tento jev dostává ryze specifický charakter, který po dva tisíce let ovlivňuje teologii, filosofii, religionistiku a další vědní obory. Je zajímavé, že postava takto zásadní, ale i odmítaná, dokáže být úhelným kamenem tomuto tématu i v dnešní době.

Dvacáté století, i když jej zatím nemůžeme hodnotit ve všem s řádným odstupem, se v lecčems ukázalo jako století, kde se nám jakoby Boží tvář opravdu odvrátila. Proto se tato práce bude v závěru zabývat i fenoménem sekularizace a ateismu, okrajově také tím, jak se Evropa s těmito jevy vypořádává a jaký to pro ni má význam.

Je obtížné chtít postihnout nebo pojmenovat fakt, který je pouze plodem víry, nikoliv racionálního vědění. Tato práce nevydá žádná stanoviska, kterými by bylo možné s naprostou určitostí říci, je-li Bůh mrtev, či nikoliv, protože bychom museli vycházet z racionálních poznatků o tom, zda Bůh vůbec kdy byl/je. Vědeckých poznatků se nám v tomto ohledu nedostává (nikdy

nedostávalo a asi nikdy nedostane), a proto se v případě tohoto tématu bude jednat, na základě výroků a systémů různých filosofů a myslitelů, spíše o to, jak toto téma budeme cítit, vnímat a prožívat, než o to, jak ho budeme chtít definovat a uzavřít do vědecky ověřitelných výroků. Je to i díky tomu, že mnozí z nich (především Fridrich Nietzsche a Thomas J.J. Altizer) jsou vnímáni jako myslitelé, jejichž způsob uvažování je brán jako básnický až mystický a proto ne vždy dobře uchopitelný a definovatelný.

Práce se tedy pokusí mapovat cestu tohoto fenoménu dějinami a vztah k tomuto jevu ve dvacátém století. Vzhledem k rozvoji a rozmanitosti věd, které tuto myšlenku také ovlivňovaly, se práce bude opírat o postoje nejen teologické, nýbrž i argumenty z oblasti filosofie, sociologie, mystiky a jiných vědních oborů.

1. Kapitola – smrt boha u dávných společností a u židů

1.1. Podobenství o dvacátém století

Dvacáté století bylo těsně před svým začátkem určeno Nietzschevým citátem o smrti Boha. Podíváme-li se na toto století jako na celek, zjistíme, že se opravdu v mnohém lišilo od všech předchozích.

Evropou prošly dvě světové války, vystřídaly se dva typy totalitních režimů, z nichž pozůstatky můžeme cítit dodnes. Věda se dostala na takovou úroveň, že jsme schopni létat do vesmíru, jsme schopni léčit nemoci, na které naši předci umírali. Západokřesťanská kultura se ocitla v krizi náboženství, církve se potýkají s úbytkem členů, její role v Evropě je oslabována. Zásadním rozdílem mezi dvacátým stoletím a všemi předešlými je, že v této době se lidstvo poprvé vyrovnalo Bohu v tom ohledu, že dnes již nejen Bůh dokáže vyhladit veškerý život na Zemi. Dnes je již toho lidstvo bez větších problémů schopno také.

Zdá se, jakoby lidé opravdu opustili Boha. Nebo Bůh opustil lidi? Je mrtev pojem Boha, nebo zkušenost s ním? Je mrtev Bůh, nebo je mrtev člověk...? Je totiž možné, že je to pouze záležitost člověka, že již neumí vnímat „to božské“, to přesahující ho a zároveň tvořící základ jeho bytí. Když se člověk přestane umět ptát, „*bude sám pro sebe mrtev...a problém boha ...nebude už nadále problémem vůbec*“².

Celý tento věk se mi zdá ne málo podobný biblickému podobenství O marnotratném synu. Syn, chápeme ho jako dnešní lidstvo, se rozhodl, že už je dostatečně dospělý na to, aby se osamostatnil. Vyžádal si svůj podíl a rozhodl se na vlastní pěst vyjít do světa. Ve světě vše, co měl, prohýřil a strádal. A to až tak, že se dokonce v Písmu píše, že jedl společně s prasaty – pro žida

² FROMM, Erich, Budete jako bohové : Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 171

opravdu představa krajní, existenciální nouze. Vyšli jsme tedy do světa, s představou, že „my jsme ti vyspělí lidé“, my už Boha (v případě podobenství otce) nepotřebujeme. Dokonce se v těchto minulých sto letech hojně ozývaly hlasy, snažící se vůbec existenci Boha popřít a vyvrátit.

Dnešní generace přebírá svět morálně vyprázdněný. Vše bylo prohýřeno. Hodnoty jsou vyvráceny z kořenů, v důsledku válek a změn ve společnosti se mladí muži nejsou schopni vžít tím autentickým způsobem do role „pravých“ mužů³.

Krise společnosti, která „zabila Boha“, se teď nachází v momentě, kdy se syn navrácí domů. Lidé začali pociťovat absenci něčeho, co vnímali jejich předkové daleko přirozeněji. Něčeho, co je přesahuje, mnohdy tomu nerozumí, ale podvědomě to pro svůj život potřebují. Říkejme této zkušenosti Bůh.

Otázkou však zůstává, zda, až se syn – lidstvo bude navracet domů, spatří otce vybíhajícího mu naproti s otevřenou náručí, nebo zda syn najde pouze otcův hrob. Ta možnost tu je. Syn – lidstvo se možná chce navrátit, jde však o to, zda se nevrátí pozdě. To by asi pak nebylo co řešit. Neexistovala by cesta zpět.

Další, ta lepší, možnost ovšem je, že se nám naskytne ta příležitost, že opravdu spatříme otce, jak nám běží naproti. Co pak? Pak budeme, doufejme, „iniciování“ do světa dospělých lidí - dospělého lidstva. Budeme znát bídu, do které se člověk může dostat. Budeme vědět, co je hlad, co to znamená být sám a opuštěn. Až pak budeme připraveni na to, až otec jednou zemře, převzít zodpovědně celé hospodářství i se vším, co k tomu náleží. Nikdo si nikdy nepřeje, aby otec „zemřel“. Víme přesto, že takový okamžik jednou nastane. V ten okamžik bude mít větší „průpravu“ vést hospodářství onen syn, který zakusil, jaké to je, nežít pod otcovým dohledem, na rozdíl od syna, který sice loajálně u otce zůstal, ale tuto zkušenost opuštění nemá.

³ Viz. knihy Richarda Rohra

Tedy: vnímám toto století jako čas, kdy jsme se od otce „oddělili“, abychom na vlastní kůži poznali, co to znamená žít na vlastní pěst. Ze zkušenosti víme, že se nám to v mnohém nepodařilo. Vracíme se a čekáme, co nastane. Vyběhne-li nám otec naproti, máme jistotu, že jsme udělali další z potřebných kroků k tomu, aby lidstvo dozrálo zase o krůček blíž ke Království božímu – k jakémusi finálnímu a konečnému stavu kosmických dějin.

Absence Boha ovšem není fenomén známý až z dvacátého století. To bychom byli příliš krátkozrací. Boží nepřítomnost, nezahlédnutelnost se projevuje, budeme-li se bavit o západokřesťanském systému, už v samotném Písmu.

Ve Starém zákoně třeba v Žalmech („*Bloud si v srdci říká: Bůh tu není*“ Žalm 14,1), v Novém zákoně třeba u Pavla v listu Efezkým („*Pamatujte proto...že jste v té době opravdu byli bez Krista, odloučení od společenství Israele, bez účasti na smlouvách Božího zaslíbení, bez naděje a bez Boha na světě.*“ Ef 2,12). Na tomto místě je biblické *hapax legomenon* – *atheoi* – bezbožní.

1.2. Smrtelnost bohů

Je vůbec možné, aby bohové mohli umírat? Je možné nechat zemřít něco, někoho, kdo je pro nás symbolem pro to, nad co již nic většího není? Podíváme-li se obecně na náboženství celého světa, zjistíme, že tento jev je vlastně docela častý. Téměř v každé kultuře najdeme boha, který umírá. Dobrým, a asi nejznámějším příkladem tohoto jsou vegetativní božstva, která jsou vázaná na roční cykly, konkrétně na čas setí a sklizně, kdy je božstvo připodobňováno právě k obilí a umírá a rodí se podle tohoto klíče rok co rok.

I samotný Dionýsos je pohřben, podle pověsti, v Delfách vedle sochy Apollona (!). V Egyptě bohové také stárli a umírali, s vynálezem mumifikace se dokonce začali i balzamovat, proto se některá města mohla pochlubit třeba i mumii Osirida či Atuna...⁴

V různých civilizacích zase boha, který na krátký čas přijal lidské tělo a působil v roli krále společnosti, bylo nutné zabít, a to proto, že bylo zapotřebí zamezit tomu, aby král/bůh zestárl, aby ho opustily síly, protože pak by nemohl dobře spravovat dění ve své zemi. Proto se musel zabít, dokud byl nejsilnější, také proto, aby, po opuštění tělesné schránky, mohl silný duch přejít do dalšího těla. Kdyby zestárl, ztrácel svou sílu a schopnosti a zemřel přirozenou smrtí, jeho duch by byl také již slabý a zestárlý a jeho další vtělení by bylo slabé.⁵

Obecně tedy lze říci, že náboženství jako jev je záležitost, která se v průběhu času stále vyvíjí. Nejedná se o statickou záležitost, ale spíše o jakýsi morfující organismus, který přejímá stále nové a nové podoby, je neustále v dynamickém pohybu a reaguje na podněty ze strany lidstva. Zdá se, jakoby tento vývoj

⁴FRAZER, George James, ZLATÁ RATOLEST, vydala Mladá fronta, vydání druhé, Praha, 1994, ISBN 80-204-0488-0, str. 236

⁵FRAZER, George James, ZLATÁ RATOLEST, vydala Mladá fronta, vydání druhé, Praha, 1994, ISBN 80-204-0488-0, str 237

náboženství byl ve vztahu s vývojem kultury, v jaké to které náboženství existuje, vzniká a zaniká. Tedy zaniká-li kultura, zaniká spolu s ní většinou i náboženství, případně se jeho symboly uchovají v sekularizované formě, nebo se jeho symboly či jevy přetvoří v jinou podobu, jako třeba v případě, kdy „*Dionýsos, bůh extáze a radostného života, se zvrátil a stal se ničícím d'áblem*“⁶. Takto se podle Hardingové setkáváme s jevem „smrti boha“.

Hardingová zde dále říká, že se na tento fenomén můžeme dívat z více úhlů pohledu. V prvním případě se jedná o pohled v rámci Osirise, Adonise, Dionýsa, Krista atd. (kteří mimochodem vykazují velké množství společných znaků), kdy se stává smrt jen dílčím zážitkem předcházejícím vzkříšení. V případě druhém se jedná o smrt boha spolu se smrtí samotného pojmu boha jako takového. Zároveň ale dodává, že „*subjektivní hodnota, kterou pojem boha měl, zničena nebyla.*“⁷

Je tedy otázkou, jak vůbec chápeme pojem „smrt“? Mluvíme tedy o smrti, navíc o smrti boha, jako o něčem, co je devalvované povědomím o možném vzkříšení? Tím, že se lidstvo seznámilo s pojetím božstev, která umírají a jsou opět vzkříšeny, ztratil pojem smrti, a to dokonce smrti boha, na svojí vážnosti a hodnotě. Vždyť smrt je pro fyzického člověka poslední záležitostí – fyzický život člověka je pevně ohraničen vržením do světa - narozením a posléze jeho světa opuštěním – smrtí. Vezmeme-li v úvahu možnou schopnost lidí tvořit si svá božstva a přisuzovat jim antropomorfní vlastnosti a znaky, musíme počítat s tím, že pojem „smrt“ bude pro boha stejně zásadní jako pro člověka. Tedy smrt – a pak už nic. Konec. Proto je důležité rozlišovat, budeme-li se bavit o mizení Boha, skrývání jeho tváře anebo o jeho smrti. V pojmu „mizení boha“ můžeme nalézt možná trochu depresivní, těžké období - „porad' si sám,

⁶ MOORE, L. Robert, C.G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál, 1998, ISBN 80-7178-195-9, str. 20

⁷ MOORE, L. Robert, C.G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál, 1998, ISBN 80-7178-195-9, str. 21

člověče“, ale není nic ztraceno. Bůh je jen skrytý, ale je. Jen nemáme teď schopnost ho zahlédnout, nicméně víme, že je a že se navrátí. V pojmu „smrt“, bychom tuto naději vidět neměli. Toto slovo by mělo značit to poslední, co je možné.

Dále se Hardingová zmiňuje o tom, co musí nastat, začne-li tento pojem Boha vnímat ve spojitosti s jeho smrtí. Morálka začíná být nepotřebná – „jezme, pijme, zítra tu nebudeme“, teď již na ničem nezáleží, neexistují hodnoty, omezení. Anarchie. Chaos. Navíc vše, co je s tímto spojeno, tedy s neomezeným požitkářstvím, časem omrzí v jeho fádnosti a nudě, jelikož „uspokojíme-li chuť, neuspokojíme tím ještě člověka“⁸. Vše se časem omrzí. Člověk je jen „červíček“, který, když nemá omezení či limity, ztrácí postupně chuť žít. Je mu třeba omezení, aby ho věci těšily. Je třeba vědět, že člověk může přijít o práci, o vztah, o moc, o peníze...to je motor, který ho sune dopředu a těší ho v jehožití. Až nebude existovat možnost přijít o věci, zbude jen skepse, nuda a bytí pro nic.

A v této době dekadence a mělkosti se v člověku probouzí znova stará řeč symbolů, které jsou třeba již dávno „mrtvé“, ale které byly nositeli smyslu pro dřívější generace a kultury, a začínají se objevovat ve snech. „*A jak jdeme hlouběji a hlouběji do nevědomí, jsou tyto symboly stále starobylejší, až se nakonec můžeme setkat s tím, co van der Post nazývá „první člověk v nás“ – pro něho byl život vzrušujícím dobrodružstvím a zcela smysluplným.*“⁹ To je okamžik, kdy je lidem přinášen, třeba jak říkal Kristus, „nový život“.

⁸ MOORE, L. Robert, C.G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál, 1998, ISBN 80-7178-195-9, str. 21

⁹ MOORE, L. Robert, C.G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál, 1998, ISBN 80-7178-195-9, str. 21

1.3. Podkapitola vytráčení Boha z kultu Israele

I Eliade ve své knize *Posvátné a profánní* popisuje jev, kdy se „nejvyšší bytosti nebeské povahy vytrácejí z kultu... stávají se dii otiosi...pociťují jakousi únavu...stahují se do nebe, zanechávajíce na zemi svého syna, nebo demiurga, aby završil, či dokončil stvoření.“¹⁰ Tento bůh poté již, u primitivních národů, není lidmi přímo oslovován, stojí v pozadí a s lidmi komunikují pouze božstva nižší povahy, které však nejvyššího boha zastupují. K tomuto nejvyššímu bohu se pak lidé modlí, nebo přinášejí oběti, pouze v případě nejvyšší nouze, kdy nižší bozi zklamaly, nebo kdy už nic jiného pomoci nemůže. To ovšem vidíme i v příbězích Starého zákona, kde Israelský lid, vedlo-li se mu dobře, má tendence vzývat bohy okolních národů, jako třeba Baaly nebo Aštary, tedy bohy okolních národů, kteří byli bližší, a hlavně srozumitelnější. Posléze pak, nastala-li doba fatálně zlá, obraceli se zpět k Hospodinu, jako k poslední naději. Tak o tom máme záznamy třeba v době, kdy se Israel usídlil v Palestině podle 1S 12,10¹¹.

¹⁰ ELIADE, Mircea, *Posvátné a profánní*, OIKOYMENH, Praha, 2006, ISBN 80-7298-175-7, str. 80

¹¹ „Tu úpěli k Hospodinu a říkali: Zhřešili jsme, neboť jsme opustili Hospodina a sloužili jsme Baalům a Aštarám, ale nyní nás vysvobod' z rukou nepřátel a budeme sloužit tobě.“

1.4 Hester panim

Již v Tenachu můžeme spatřovat, jak Bůh postupně mizí. Na samém začátku je Bůh lidem absolutním vládcem, je jim neustále přítomen. Vdechuje jim život, zjevuje se jim, rozmlouvá s nimi, s některými dokonce smlouvá, a s některými dokonce stoluje (Ex 24, 9-11). Avšak od samého počátku je člověk proti Bohu v opozici, jako malé trucující dítě, co si přeje více, než má, protože díky stromům poznání dobrého a zlého a stromu života člověk ví, že v sobě nosí *potenciální*¹² božství. A tím, že Bůh s lidmi (ne tedy jen s židovským národem!) uzavřel smlouvy, stávají se člověk a Bůh partnery, je tím zrušena ona neprostupná nemožnost komunikace na jiné než partnerské úrovni.

Na poušti je s nimi viditelně dnem i nocí v podobě oblaku a ohnivého sloupu. Pak ale náhle zazní, při posledním rozhovoru s Mojžíšem, zásadní věta pro tuto práci: *“Skrýji před nimi svou tvář, uvidím, jaký vezmou konec“* (Dt 31,17-18;32, 20).

Do tohoto okamžiku lze hodnotit období lidstva jako „kojenecké“¹³. Lidstvo, Israel, je vychovááno, je na něj neustále dohlíženo, je trestáno, je zkrátka s Bohem v neustálém kontaktu.

Od knihy Jozue až ke druhé knize Samuelově zázraků a projevů boží přítomnosti stále ubývá, a v 2. Samuelově nenajdeme téměř žádné. Posledním velkým projevem boží přítomnosti, posledním zázrakem se stává Eliášův zápas s Baalovými proroky na hoře Karmel (1Kr 18). V následující kapitole Eliáš musí prchnout na horu Choréb (Sinaj), kde sice jistým způsobem komunikuje s Bohem, ale ten se mu již odmítá zjevit. I většina komunikace samotné naznačuje, že jde spíše o zvuk ticha, než o slova...¹⁴ A zde také následují

¹² FROMM, Erich, *Budete jako bohové : Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 67

¹³ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 29

¹⁴ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 35

poslední Hospodinova slova ve starém zákoně (1Kr 19,15-16), a o kousek dál (2Kr 17,23;23,27) dokonce čteme, že „*Hospodin odvrhl Israel od své tváře*“. V celé knize Ester není dokonce o Bohu ani zmínka.¹⁵ Leon Wieseltier označuje tuto fázi jako „*svět po éře zjevování*“ Boha¹⁶. Zdá se tedy, že od stvoření světa, kde je Bůh aktivní, se po knize Ester stahuje do své „pasivity“ a úkol hospodařit na zemi vkládá, spolu se zodpovědností, plně na bedra člověka. Veškeré dění na zemi je teď v režii lidstva a má se ukázat, jaký toto panování člověka vezme konec. Je to poněkud odvážný „experiment“, ale zdá se, že Hospodinu stojí za to.

Od Genese se také čím dál více projevuje, jak Hospodin nechává člověka dělat věci samotného. Adamovi a Evě musí sám Hospodin ještě vyrobit oděv, Noe už (sice za určitých instrukcí) staví Archu sám, Abraham už s Bohem smlouvá, Jákob nebyl zprvu určen Hospodinem jako prvorozený, ale svoje místo si vybojoval sám a to nakonec přímo s Hospodinem! V příbězích o Elišovi dokonce čteme (je to první takový úkaz v Písmu), že Eliáš (1Kr 17,17-24) a Eliša (2Kr4,18-37) oživují mrtvého, tedy dávají mu zpět život. To už je opravdu velký dar, který do této doby patřil jen Hospodinu. V prorockých knihách se také dočteme, že proroci si už, na rozdíl od praotců, dokonce dovolují se vzepřít Hospodinově příkazu. Příkladem toho může být třeba Jonáš, nebo Jeremiáš (Jr 20,9). U proroků si také můžeme povšimnout, jak instituce proroka zastupuje jakýsi vysílač, který napomáhá komunikaci mezi Hospodinem a lidmi, kteří už samotní (v důsledku zakrývání tváře Boží) nejsou schopni vnímat hlas Hospodinův.

Uvedl bych zde nyní osm bodů¹⁷, ve kterých bude mizení Boha v Tenachu zřetelnější:

¹⁵ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 39

¹⁶ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 39

¹⁷ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 94

- *Mojžíš na Sinaji spatří Boha.*
- *Mojžíš, jediný člověk, který Boha viděl, nosí závoj.*
- *Bůh říká Mojžíšovi: „Skrýj před nimi svou tvář“.*
- *Naposledy se říká, že se Bůh někomu „ukázal“: král Šalamoun.*
- *Poslední „veřejný“ zázrak: Boží oheň pro Eliáše na hoře Karmel, poté Bůh odmítá ukázat se Eliášovi na Chorébu/Sinaji.*
- *Poslední „soukromý“ zázrak: před Izajiášem a Chizkijášem se obrací směr pohybu stínu.*
- *V Ester není o Bohu ani zmínka.*

Zde je už velmi patrné, že člověk dospívá stále dál a dál, postupně až tak daleko, jako by se časem vyrovnával samotnému Bohu. To je ovšem zavádějící tvrzení, sám Fromm poukazuje ve své knize *Budete jako bohové*, že je zde důležité slovo *jako*.

Můžeme pozorovat, jak se dva fenomény v Starém zákoně ovlivňují a doplňují. Jedná se o skrývání Boží tváře (které je ve Starém zákoně uvedeno třicetkrát¹⁸) a postupné získávání rovnováhy mezi Bohem a lidmi.¹⁹

¹⁸ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 81

¹⁹ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 72

1.5. Historicita a monoteismus

Důvodem, proč v judaismu, na rozdíl od jiných náboženství, můžeme spatřit fenomén mizení boha, je specifická tohoto náboženství.

Předně je důležité, že judaismus je monoteistické náboženství. Pro okolní národy představovaly jevy jako vítr, slunce, nemoc, sucho, specifické projevy jednotlivých božstev. Každý bůh se nějakým způsobem projevoval a bylo na lidech, jak s ním, pomocí rituálů a modliteb, budou jednat, jak si ho budou snažit přiklonit na svoji stranu. Tím, že si židé vyvolili jediného Boha, ztratili možnost pozorovat jeho projevy v přírodě, protože tento Bůh stojí nad přírodou. Avšak možnost, jak pozorovat jeho projevy, se posléze objevila v dějinách („*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl z Egyptské země...*“)²⁰ . „*A právě přesunutím božské podstaty z říše přírodní do oblasti historie umožnilo izraelské náboženství pozvolný ústup Boha*“²¹. A právě jediný Bůh může také narušovat cykličnost přírody zásahy do tohoto koloběhu – zázraky. Podle Friedmana je pravděpodobné, že málokterý biblický vypravěč se stal svědkem zázraku (což je i zkušenost většiny dnešních lidí). Jejich vyprávění o zázracích se vyvinulo ze slyšení vyprávění z dob minulých. Proto má Friedman za to, že zařazení Boha do historie nevyhnutelně znamenalo jeho vzdalování²².

Dalším z podnětů ke vzdalování Boha se, dle Friedmana, stal také prostý lidský strach. Pisatelé Tenachu se pravděpodobně (oprávněně?) báli, aby se nedostali do přímého kontaktu s děsivým hlasem Božím. Pisatelé mohli snáze

²⁰ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 100

²¹ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 100

²² FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 100

psát o zázracích či projevech Hospodina, které se staly velmi dávno. Ale psát o takovýchto projevech z doby, ve které žili, bylo a je dodneška velmi troufalé a bojácné a zmínek o božích zásazích ubývalo, neboť taková byla vlastní zkušenost pisatelova.²³

Tedy: k mizení boha u židů, posléze křesťanů, dopomohly faktory monoteismu, historičnosti a psychologie člověka.

²³ FRIEDMAN, Richard Elliott, Mizení Boha, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 106-108

1.6. Mystické Nic

I když je pravda, že západní svět, na který je tato práce zaměřena, se nikdy nepotýkal s velkým pochopením pro mystiku, v současné době můžeme tento trend pozorovat (obzvláště se jedná o zájem o buddhismus, asi díky jeho „nenáboženskému“ postoji ke světu). Slova *mýtus*, *mystika* a *mystérium* vycházejí ze stejného řeckého slova *mysteion*²⁴ – zavírat oči, popřípadě ústa, nebo také *mystikos* – tajuplný, zahalený. Tedy přesný protipól toho, na čem byla západní Evropa vystavěna, ne však Evropa východní a blízký východ.

Definici mystiky bychom asi těžko hledali, už jenom proto, že obsah tohoto slova je spíše zažitelný než definovatelný. Asi nejzásadnějším bodem mystiky je sjednocení, ztotožnění člověka a „transcendence“, boha. Tohoto sjednocení se mnohdy dosahuje extatickým prožitkem, zapříčiněným leckdy drogami či prací s tělem (dýchání, tanec...).

Jedním z nejzásadnějších mystiků pro Evropu byl dominikán Mistr Eckhart, který tvrdil, že boha můžeme definovat, jako Nic, nebo Temnotu, což je značný rozdíl od ostatní Evropy, která Boha definovala naopak právě jako Bytí, či Světlo. Eckhartův jazyk byl mysticky básnický, proto je třeba se rovněž do jeho textů spíše vcítit – pomocí smyslů než se je snažit nějak racionálně uchopit intelektem.

Proto Eckhartovo NIC vyjadřuje spíše názor, že lidská schopnost intelektu nemůže postačit k jakémukoliv uchopení, pojmenování Boha jako takového. Jeho existence je na jiné úrovni, má plnější způsob existence, než jaký jsme schopni pochopit. Proto je lépe hovořit o něm spíše negativním slovníkem, jak již navrhoval Maimonides, a to proto, abychom pojem Boha zbavili našich antropomorfních předpojatých představ. Eckhart dokonce říká (což se bude

²⁴ ARMSTRONGOVÁ, Karen, *Dějiny Boha*, Praha, Argo, 1996, ISBN 80-7203-050-7, str. 255

shodovat později s některými názory amerických theothanalogů), že bychom měli přestat používat pojem Bůh, jako takový: „Člověk se naposledy a v nejvyšším stupni loučí, když se kvůli Bohu s Bohem rozchází“²⁵. Těmito mystickými obraty, které se v mnohém shodují také s mystickým učením muslimské sekty *súfí*, nakonec říká, že i my se musíme stát ničím, abychom mohli být s Bohem, který je také Nic.

1.7. Je mizení Boha součástí růstu a dospívání člověka?

Celý vývoj dospívání člověka je započat už na samém začátku stvoření, totiž v rajské zahradě. Zde se člověk do světa rodí, zde začínají dějiny ducha.

Je dobré si povšimnout, že když byl člověk stvořen, nezaznělo ono „*A bylo to dobré*“. To odkazuje k tomu, podle jednoho rabínského mistra, že vše ostatní, bylo dokončeno (a bylo to dobré). Člověk však dokončen nebyl. Pouze byl stvořen tak, aby mohl ke svému dokončení dojít...²⁶

Kvůli hadovi a jeho ponoukání, aby Adam a Eva jedli ze stromu poznání, začíná sáhodlouhý proces růstu. Ono snědení jablka startuje lidský vzdor a „soupeření“ s bohem, jako soupeření dítěte s rodičem, kdy se dítě snaží získat samostatnost a Bůh, jako rodič – otec, samozřejmě, protože je to dobrý rodič, této samostatnosti přeje, i když to není cesta jednoduchá. Nicméně je nezbytná.

²⁵ ARMSTRONGOVÁ, Karen, Dějiny Boha, Praha, Argo, 1996, ISBN 80-7203-050-7, str. 299

²⁶ FROMM, Erich, Budete jako bohové : Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 55

Co by to bylo za rodičovství, kdyby se projevovalo jako ovládání dítěte jako loutky...?

Had dává člověku možnost (neoprávněně?) jíst ze stromu poznání dobrého a zlého. Je tím naznačeno, že člověk, jak říká Had, může tyto zásadní věci poznat, může být *jako* Bůh. Je jasné, že člověk byl stvořen tak, že se může skoro rovnat Bohu, ale nemůže nikdy této hodnoty dosáhnout. Ve stvoření má člověk jistě postavení takové, že mu bylo dáno za úkol spravovat stvoření, to znamená, že má nad ostatním stvořením jistě výsadní postavení, avšak je stále „omezen“ zemí, je rozhodně méně než Bůh. Je ale v lidské přirozenosti s Bohem zápasit a snažit se onoho výsadního postavení dosáhnout, jelikož si je člověk vědom toho, jak málo zbývá. Toto „málo“ je však zásadní... Zdá se, jakoby celý vztah mezi Bohem a člověkem (respektive stvořením) byl určován jakýmsi „soupeřením“, jakýmsi napětím, které dává znát, že se něco děje, že něco existuje, že není nic.

Zásadním krokem sněžení jablka se tedy lidstvo dostalo mimo blažený stav ráje, pro který bylo stvořeno, avšak je zde stále ta možnost, že se do tohoto blaženého stavu vrátí, i když je zatím cesta zpět dočasně uzavřena a hlídána cheruby s plamennými meči.

Lidé zápasí s Bohem o postavení v celých dějinách. Je paradoxní, že čím jsou blíže Bohu, tím více mají potřebu s ním soupeřit a vymezovat se, jako třeba lid na poušti, který má Hospodina před svými zraky dnem i nocí, přesto je líčen jako nejvzpornější generace²⁷. Avšak abychom se nelekli onoho troufalého zápasu maličkých lidí s velkým Hospodinem, máme zaznamenán příběh o Jákobovi, který se u brodu Jabok přímo střetl s Hospodinem, zápasil s ním, jako zápasil s lidmi, a obstál. Dokonce má tu čest, tu výsadu, že mu

²⁷ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 114

Hospodin změní jméno z Jákoba na Israele (ať už toto jméno překládáme jako Bůh zápasí, či Zápasi s Bohem, pro naši věc je to stejné). Hospodin oceňuje a odměňuje fair play souboj.

Ale i dále v dějinách Izraele se jak s ukrýváním Boží tváře (*hester panim*), tak se soupeřením setkáváme. Názorně je to vylíčeno v talmudickém příběhu z období rabínského judaismu, kdy rabi Eliezer diskutuje s ostatními rabíny²⁸. Rabíni jsou vážení učitelé národa, kteří (a to je další z kroků vývoje vztahu k Bohu) učí a vykládají „praktický“ judaismus. Tedy jsou to už! lidé, kdo určují správnost výkladu přikázání. Tóra byla dána lidem a ti jí teď spravují a vykládají. Zásadní a zároveň velmi zodpovědný krok k dospění člověka. A Hospodin na tento vzdor reaguje tak, že se směje a má radost, že jeho děti „vyzráli“ nad ním samotným. „*Povaha smrtelného člověka je taková, že když je poražen, je nešťasten, ale Nejvyšší, když je poražen, se raduje*“²⁹. Nenásleduje žádný trest, ani zapovězení, nýbrž téměř pochvala, jako u brodu Jabok. Ve vztahu člověka a Boha, který na počátku knihy Genesis téměř neúprosně trestá a obává se, aby se člověk nestal bohem, je toto velký vývoj.

²⁸ Toho dne rabi Eliezer snesl všechny možné argumenty, avšak je to nepřesvědčilo. Řekl jim tedy: „Jestliže mi zákon dává za pravdu, ať to dokáže tento rohovník“. Rohovníkový strom se přemístil o sto loktů, někteří říkají o čtyři sta. Řekli: „Rohovníkový strom nic nedokazuje.“ Pokračoval: „Jestliže zákon odpovídá mým názorům, ať to dokáže tento vodní tok.“ Voda se obrátila zpět. Namítli: „Vodní tok není důkazem.“ Řekl: „Jestliže zákon je na straně mých názorů, ať to dokáží stěny této akademie.“ Stěny akademie popraskaly a hrozilo, že se zřítí. Rabi Jehošua se je jal kárat. Řekl jim: „Když spolu učenci disputují o zákoně, co je vám do toho?“ Stěny z úcty k rabimu Jehošuovi se ani o kousek nenachýlily. A z úcty k rabimu Eliezerovi se ani trochu nenarovnaly. Zůstaly nakloněné. Nakonec zvolal: „Jestliže zákon mluví v můj prospěch, ať to potvrdí nebe.“ Tu se ozval *bat kol*: „Co máte proti rabimu Eliezerovi? Zákon zní ve všem tak, jak říká on.“ Rabi Jehošua vyskočil a prohlásil: „Není to v nebi.“ Co znamená „Není to v nebi“? Rabi Jeremiáš řekl: „Protože Tóra byla jednou provždy předána na hoře Sinaj, nevěnujeme pozornost nějaké bat kol, protože Ty jsi už na hoře Sinaj napsal do Tóry: „s ohledem na většinu.“ Rabi Náthan potkal Eliju. Zeptal se: „Co tehdy říkal Svätý, budiž požehnán?“ Elija řekl: „Smál se. A řekl: „Moje děti mne přemohly. Moje děti mne přemohly.“

²⁹ FROMM, Erich, Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str.62

2. Kapitola - Filosofie a smrt Boha

2.1. Podkapitola úvodem k Nietzschemu

Pár měsíců před nástupem dvacátého století zemřel Friedrich Nietzsche. Člověk, který byl často, dle mého soudu oprávněně, stavěn do pozice proroka pro nastávající století. Tento prorok se jako jeden z prvních odváží OZNÁMIT, ne pouze cítit nebo promýšlet, smrt Boha. O tom, do jaké míry, se jeho vize naplnily, můžeme diskutovat v dnešní době už daleko lépe, než měli možnost jeho současníci. Dnes se již můžeme ohlédnout za dvacátým stoletím jako za celkem a porovnat, v jaké shodě je vývoj člověka dnešní doby, jeho dospívání, s učením tohoto velkého filosofa.

Dvacáté století je milníkem v dějinách lidstva. Zde lidstvo došlo do takové fáze vývoje dějin, že se radikálně mění jeho postoj k ostatním věcem. Konkrétně k sobě samému, ke svému okolí, ke své Zemi, k vesmíru a v neposledním případě i k Bohu. Lidstvo se ocitá v liminálním prostoru dějin, ve vákuu, kdy jedna etapa skončila a my nyní jen tušíme, co bude následovat, až se odhodláme opět vykročit. Zatím se však k vykročení pouze odhodláváme, protože i když je tomu již přes sto let, není to zatím tak dlouhá doba, abychom dokázali všechny podněty v celku vstřebat a spekulovat, jak bude vypadat naše budoucnost.

Je samozřejmé, že lidstvo ve svém dějinném vývoji vždy dělalo krůčky, které k našemu současnému bodu směřovaly. Zásadním bodem se stal vynález knihtisku 1447/1448 Johannem Gutenbergem. Tímto okamžikem Bible, jako Slovo Boží, přestává být knihou pro „vyvolenou“ skupinu kněží, ale dostává se do rukou lidu. Zprvu sice jen vzdělaného a majetného, postupem času se však Bible stává nejpřekládanější knihou světa. To dalo možnost mnoha lidem číst Písmo kriticky a možnost začít o obsahu přemýšlet, vykládat si ho a následně začít pochybovat.

V zápětí přichází Mikuláš Koperník se svoji heliocentrickou tezí a spolu s Galileiem, Keplerem a Newtonem se stávají průkopníky vědy, která v řadě lidí podkopává víru v Boha. Lidstvo začíná objevovat vesmír a je zmateno, že se jim jeví takto nově a odporuje (k velké nelibosti tehdejších teologů) Písmu. Lidstvo začíná postupně poznávat, že věda jim představuje celé stvoření nově.

Do dvacátého století je učiněno mnoho významných objevů, které je lidstvo nuceno akceptovat. Věda se leckdy stává argumentem či alternativou vůči Písmu a lidstvo si více než kdy jindy začíná uvědomovat, že své pojetí světa a vztahu k Bohu bude muset nějakým způsobem re-formovat.

Vrchol nadchází na konci devatenáctého století, kdy je lidstvo již obeznámeno s řadou vědeckých objevů, ale nadchází čas, ve kterém se člověk začne zabývat sám sebou a následně jeho vztahem k Bohu. Se svou teorií o evoluci přichází Charles Darwin a lidstvo se začíná ptát, na čí stranu se přiklonit. K vědě, či k náboženství? Jak vznikl člověk? Byl stvořen, nebo se vyvinul? Lidská víra ve všemohoucího, vševědoucího Boha byla ohrožena.

Do této situace přichází Nietzsche se svojí teorií o tom, že Bůh je mrtev – o tom níže.

Dále jsme svědky vystoupení Freuda s jeho objevem psychoanalýzy a vůbec pojetí duše, v čemž můžeme vidět jeden z nejzásadnějších momentů pro toto téma, totiž možnost vykládání náboženství jako psychologického problému. Jeho přínos také tkví v tom, že člověk pochopil, že ani jeho citová stránka není ještě tak důkladně probádána, naopak, že to, co je člověk schopen vnímat, je pouze jakýsi vrcholek ledovce a jeho nevědomí a podvědomí jsou mu ještě pořád terra incognita. Tímto učením se vztah člověka k náboženství velmi zproblematizoval³⁰. Člověk je nyní schopen (pouze) nahlížet na veškeré jevy

³⁰ „Maska padla, psychoanalýza vede k popření boha a mravního ideálu, jak jsme to vždycky tušili“. „Uvažme situaci, jaká je. Připouští se, že náboženství již nemá na lidi ten vliv jako dříve. FREUD, Sigmund, Budoucnost jedné iluze, in: O člověku a kultuře, Odeon, Praha, 1900, str. 300-301

transcendentna z pohledu vědy a to až do tak zásadního problému, jakým je jeho vztah k Bohu a co vlastně Bůh (z hlediska psychologie) je. Podle Freuda je náboženství, v našem případě křesťanství a židovství, založeno na vztahu k otci³¹, konkrétně na oidipovském komplexu, a proto se našeho tématu bude nadále týkat. Člověk, dle Freuda, je na počátku svého života bezmocný. Proto hledá ochranu, kterou mu poskytuje otec. Vzhledem k tomu, že tato bezmocnost přetrvává i nadále v životě, hledá si nadále otce, ale mocnějšího. Spolu s tím se ale stále obává o svůj život. Proto se spoléhá na život po životě, čímž si prodlužuje časový rámec, kam pak situuje svá přání, která se tam vyplní.³² Oidipovský komplex totiž zahrnuje i pocit viny a napětí nad porážkou svého otce, což pro naše téma bude jistě i nadále klíčové, vzhledem k tomu, že v dnešní době Boha, jako otce, hledáme. Stejně je důležitá i Freudova koncepce člověka na cestě k dospívání. *„Člověk pak jistě bude v obtížné situaci, bude si muset přiznat celou svou bezmocnost, nepatrnost ve světovém dění, jehož již nebude středem, nebude předmětem něžné péče dobrotivé prozřetelnosti. Bude na tom jako dítě, které opustilo blahé teplo otcovského domu. Ale což nemá být infantilismus překonán? Člověk nemůže zůstat věčně dítětem“.*³³ I Freud tedy dospívá k názoru, že člověk je na cestě ke svému dospění – tedy připouští dějinný vývoj člověka jako takového.

³¹ FRIEDMAN, Richard Elliott, Mizení Boha, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 189

³² FRIEDMAN, Richard Elliott, Mizení Boha, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 295

³³ FREUD, Sigmund, Budoucnost jedné iluze, in: O člověku a kultuře, Odeon, Praha, 1900, str. 310

2.2. Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche byl pro otázku smrti Boha jednou z klíčových postav. Zemřel v roce 1900, tedy na prahu nového století, pro které byl svým učením bezmála prorokem. Jako jeden z prvních se totiž vyjádřil k fenoménu, který bude formovat teologii, filosofii i religionistiku v otázce absence, smrti nebo mizení Boha. V Nietzscheho pojetí se pak jedná konkrétně o Boží smrt, jelikož jeho pojetí filosofování kladivem takovému slovníku odpovídá. Jeho způsob argumentace (kladivem) je pak korunován oním OZNÁMENÍM Boží smrti. Tím se postavil do oné role proroka, jehož názory pak budou ovlivňovat další generace. Je ovšem potřeba říci, že tato filosofie nepatří a priori jen jemu. V této době se tímto tématem, ať přímo či nepřímo, zabývá už třeba Heine, Hegel či Dostojevský (jehož dílo nese pozoruhodně společné rysy s dílem Nietzscheho). Nietzscheho příspěvek k tomuto problému tkví ale v tom, že dokázal pro tehdejšího i současného člověka tuto problematiku bez přetvářky pojmenovat, formulovat a žít.

Celé Nietzscheho dílo je pro tehdejšího i dnešního čtenáře velmi obtížné. Je to způsobeno stylem jeho psaní, který leckdy připomíná spíše mystickou poezii než filosofii. Už to něco vypovídá. Nejedná se o strohou, studenou filosofii, ale o texty, ze kterých na nás sálá hluboký vnitřní prožitek psaného. Je zde jasné, že Nietzsche to, co sepsal, velmi osobně prožíval a považoval za reflexi svého života. Dokonce měl za cíl, aby filosofie nebyla pouhým dohadováním se o teoretických problémech, naopak, filosofie pro něj byla tím, co se má žít v praxi. To, co má být realizováno.

V první řadě je patrné, že, jako syn faráře (viz Freud a jeho teze Oidipovského syndromu), měl k pojmu *Boha* vztah. To, že tento vztah byl

velmi komplikovaný, by se mohlo dávat za vinu době, ve které žil, a zároveň studiu řecké filosofie. Ta nejenže zásadně ovlivnila jeho dílo, ale také stojí na počátku problému, který byl úhelným kamenem jeho sporu s učením církve. Na hebrejské biblické myšlení bylo totiž v časech ukřižování Ježíše naroubováno myšlení helénistické, tedy myšlení, které ve svých textech ne vždy plně umí pracovat s hebrejskými pojmy a vnáší do pozdějších textů mnoho ze „své“ filosofie. Díky řeckým filosofům Platónovi a Aristotelovi je tak hebrejský obraz Boha postupně roubován na řecký způsob myšlení a přejímá i jeho vlivy. Tím se časem stává z Boha Abrahama, Izáka i Jákoba středověký „metafyzický“ Bůh a tím se formuje celá západní tradice křesťanství (a vědy), čemuž bude potom Nietzsche dáována vina za ohrožení nihilismem.

2.3. Antické myšlení dle Nietzscheho

Nietzsche nachází zlatý věk v předsokraticích filosofech a z nich také hodně čerpá. Zásadní myšlenkou filosofie před Sokratem je motiv, který se u Nietzscheho bude objevovat téměř v celém díle – přitakání životu – ať je jakýkoliv, to znamená za všech okolností, v těžkých i dobrých chvílích – a pojmout ho jako tvořivý proces. V tom vidí přirozenou lidskost³⁴.

Svět je Nietzschem, po vzoru Herakleita, vnímán jako místo, které je stále tvořeno a ničeno, jako když dítě při svých hrách neustále staví a bourá³⁵. Proto je potřeba přijmout takovýto svět, který není a priori dobrý a bezpečný, ale umět zacházet i s takovými okamžiky, které jsou pro nás nepříjemné.

Tento jev chaosu a řádu je vysvětlován jako spor apollonského a dionýsovského principu. V apollonském případě se jedná o část, která je reprezentována harmonií, racionality, řádem a vůbec systémem. Apollon, syn Dia a Létó, je dokonalý, krásný vznešený básník, který má znázorňovat lidské snažení v jeho zářivé plnosti.

Naproti tomu je dionýský prvek, který tvoří vše emoční, chaotické, odvážné, „*vše přijímající drsnost a svévolné utrpení, jež život naděluje, a přece životu říká šťastné, bláznovským veselím překypující „ano“*“³⁶. Z toho vyplývá, že ve světě nejde předem a jednou pro vždy vymezit rozdíl dobra a zla... každý jev a

³⁴ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 16

³⁵ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 17

³⁶ ROBINSON, Dave, *Nietzsche a postmodernismus*, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 15

každá událost sebou nesou oprávněnost i své bezpráví – viz prométheovský mýtus³⁷, posléze variováný Camusem.

Dionýsos, syn Dia a Semele, je taktéž básník, nicméně je zrozen, jako jediný bůh, ze vztahu boha a smrtelnice. Je to rozporuplný bůh, zrozen z ohně (Zeus) a který, po smrti své matky, byl vychováván deštěm, z čehož plyne ona rozporuplnost, rozervanost. Je bohem vína a stejně tak můžeme mluvit i o jeho způsobu bytí: jako o vínu, které je sladké, pije-li se s mírou, ale ničivé, pije-li se přes míru.

I když i Dionýsos i Apollon jsou oba básníky, je mezi nimi význačný rozdíl: Dionýsos každé jaro umírá a znovu se rodí. Apollon neumírá nikdy, žije dokonalou harmonií. Z toho plyne pro Nietzscheho jasná volba: Apollon netrpí, ale vlastně ani nežije. Je sice harmonický, ale nešťastný. Klid nesmrtelného boha je jedna věc, ale radost boha, který (sice) umírá, ale znova se radostně rodí, je pro Nietzscheho daleko přitažlivější, nachází v ní větší hloubku a smysluplnost. Žítí bez radosti není pravým žitím. Raději zemřít než být nesmrtelným. Raději umírat a znova se rodit, pociťovat okamžik svého znovuzrození se.

Zásadním průlomem takového vnímání světa bylo myšlení Sokratovo a Platónovo, ke kterému se lidská duše rozhodla, právě v příklonu k Apollonskému principu. Tragika života byla vytěsněna ve prospěch klidu a dokonalosti.

Sokrates naboural takovéto vnímání světa svým programem o potlačení dionýského živlu. Jeho „upřednostnění“ živlu apollonského nabízí řeckému člověku odteď vnímat všechno špatné na světě jako nedostatek vědění. Platón přináší svoje učení o „dvojím světě“, totiž o světě našem a světě idejí. Obě tato

³⁷ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 21

učení posléze přispěla ke křesťanskému pojetí morálky, vědění a vůbec přístupu ke světu.

2.4. Nietzscheho Pomatenec

Zásadním textem, který je patrně nejcitovanější v otázce smrti Boha, je „podobnost“ Pomatenec, které je obsaženo v Radostné vědě.³⁸ Pomatenec – idiot (z řeckého *idiótés*: původně *soukromník*), tedy někdo, kdo se straní společenského života, nepřebírá názory jiných, někdo, kdo jde výhradně svojí cestou. Pomatenec, někdo, kdo nezapadá svým myšlením, vbíhá mezi lid na tržiště. To si představme jako symbol pro místo, kde se nachází vzorek všech lidí. Nepřichází, ale dokonce vbíhá a bez ustání vykřikuje „Hledám Boha!“. Je tedy patrné, že jej Nietzsche intenzivně hledá, že zde nepůjde jen o pouhé oznámení a tím i ukončení problému, nýbrž o sáhodlouhý proces hledání. Tedy Nietzsche Boha hledá! Chce ho najít!

Po posměšcích od ostatních se dokonce podivuje, a zároveň i sděluje ostatním, jak je tato věc vůbec možná? Udělali jsme něco, co nejde...

³⁸ Neslyšeli jste o tom pomateném člověku, jenž za jasného dopoledne rozžal svítilnu, běžel na tržiště a bez ustání vykřikoval: „Hledám Boha! Hledám Boha!“ - Protože tam právě stálo mnoho z těch, kdo v Boha nevěřili, vzbudil velké veselí. Snad se neztratil? pravil jeden. Což se zaběhl jako dítě? řekl druhý. Nebo se schoval? Bojí se nás? Odešel na loď? Vystěhoval se? – takto vykřikovali a smáli se jeden přes druhého. Pomatený člověk skočil mezi ně a probodával je svými pohledy. „Kam se poděl Bůh?“ vzkřikl, „já vám to povím! *My jsme ho zabili*, - vy a já! My jsme jeho vrahy! Ale jak jsme to udělali? Jak jsme dokázali vypít moře? Kdo nám dal houbu, abychom smazali celý horizont? Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybujeme my? Pryč ode všech slunců? Což neustále padáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů? Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Nepřichází neustále noc, stále více noci? Nemusíme zapalovat svítilny již dopoledne? Nezaslechli jsme ještě hluk hrobníků, kteří pochovávají Boha? Neucítily jsme ještě pach božího rozkladu? - i bohové se rozkládají! Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev! A my jsme ho zabili? Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů? To nejsvětější a nejmocnější, co svět dosud měl, vykrvácelo pod našimi nohama, - kdo z nás tu krev smyje? Jakou vodou bychom se mohli očistit? Jaké slavnosti pokání, jaké posvátné hry budeme muset vynalézt? Není na nás velikost tohoto činu příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni? Ještě nikdy nebylo většího činu, - a kdokoli se zrodí po nás, patří kvůli tomuto činu do vyšších dějin, než byly celé dějiny dosavadní!“ Zde se pomatenec odmlčel a pohlédl opět na své posluchače: i oni mlčeli a hleděli na něho s údivem. Nakonec mrštil svou svítilnou o zem, takže se roztránila a zhasla... Vypravuje se ještě, že pomatenec téhož dne vnikl do různých kostelů a zpíval v nich své Requiem aeternam deo. Když ho vyvedli a vyslyšali, odpovídal stále jen toto: „Čím jsou ještě kostely, ne-li hrobkami a náhrobky boha?“

Neznamená to teď, že zabitím Boha se nám smazaly veškeré orientační body v našem bytí? Pomatenec nakonec rozbijí svoji svítilnu o zem (jak symbolické) a ta (svítilna) zhasíná. Přestože proroctví již bylo vyřčeno, ještě nenadešel správný čas pro jeho interpretaci, vysvětlení... Z tohoto samotného textu na nás číší hrůza a pocit nutnosti tuto otázku řešit. Autor ji chce řešit, protože se nespokojí pouze s konstatováním faktu. Tento fakt je třeba prožít a vyvodit z něj důsledky.

2.5. Křesťanské myšlení dle Nietzscheho

Podle Nietzscheho je Pavlovo křesťanství zaprvé popřením toho dionýského v člověku³⁹, za druhé defektní pozůstalostí toho, co Ježíš na tomto světě učil. Doslova sám tvrdí že *deus qualem Paulus creavit, dei negatio* – tedy že bůh, kterého Pavel stvořil, jest negací Boha⁴⁰, kterého hlásal Kristus.

V pojetí Boha totiž došlo k zásadní proměně. „Boha, který člověku pomáhá, radí mu, inspiruje ho a dodává mu odvahu i sebedůvěru, nahradil bůh, jenž klade požadavky, obrací se na člověka se svými nároky a příkazy“⁴¹. První pojetí Boha vychází z morálky tvořivosti – Bůh zde vyjadřuje odvahu, zodpovědnost a tvořivý přístup k životu. V pojetí druhém – Pavlově – se jeví bůh již jako Bůh hříchu, viny, nedostatečnosti a úzkosti – Bůh temné morálky⁴². Základní rozdíl je zde veden v úrovni *praxe* (kterou představuje původní „křesťanství“) a *víry*. Křesťanství (tedy to pavlovské) se stává morálním výkladem světa, kdežto Ježíš sám tuto morálku ruší!⁴³ Potírá hranice mezi dobrým⁴⁴ a zlým, vzhledem k tomu, že prosazuje sjednocenost člověka a Boha, v čemž nalézá věčný život – tedy jakýsi stav srdce⁴⁵, ne věčný život jako něco, co nastane po smrti⁴⁶ – myšleno platonsky v tom „pravém světě“. V tomto se toto učení nejvíce přibližuje podání Janova evangelia, které vyzývá

³⁹ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str.25

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Antikrist*, Bratislava, nakladatelství SandS, 1991, ISBN 80-900431-9-4, článek 73

⁴¹ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 178

⁴² tamtéž

⁴³ KOUBA, Pavel, *Nietzsche*, vydalo nakladatelství OIKOYMENH, Praha, 2006, ISBN 80-7298-191-9, str. 121

⁴⁴ *Stoluje s hříšníky a nevěstkami – přijímá dobré i zlé...*

⁴⁵ ANTIKRIST, Nietzsche, Friedrich, Bratislava, nakladatelství SandS, 1991, ISBN 80-900431-9-4, článek 34

⁴⁶ FRENZELL, Ivo, *Fridrich Nietzsche*, Praha, 1995, vydalo nakladatelství Mlada fronta, ISBN 80-204-0517-8, str. 164

ke křesťanské autenticitě jakožto přítomnosti věčného života a jeho naplnění. To odpovídá způsobu jednání – jakési životní praxi, zvolení si „nového života“, což je právě to, čím se podle Nietzscheho odlišuje následovník Ježíše od ostatních lidí - žije tak, jak učil Ježíš. „*Ježíš svým životem ukazuje život v pravdě a ten staví proti běžnému životu*“⁴⁷. A jak Ježíš žil a učil, tak také zemřel: „*...nikoli aby „vykoupil lidi“, nýbrž aby ukázal, jak se má žít. Je to praxe, již zanechal lidstvu.: své počínání před soudci, před pochopy, před žalobci a utrhačstvím a výsměchem všeho druhu, - své počínání na kříži. Neklade odpor, nehájí svého práva, nečiní ani kroku, jenž by od něho odvrátil to nejhorší, ba více, provokuje to...A prosí, trpí, miluje s těmi, v těch, kteří mu zlé činí... Nebránit se, nechovat hněvu, nečinít odpovědným...Nýbrž ani zlému neodporovat, - milovat ho...*“⁴⁸ Tedy výpověď potvrzující, jednání, nikoliv akt víry a nutno říci, že je to jednání, sice obtížné, ale radostné. Pro Nietzscheho je tedy učení Ježíše jakýmsi nadčasovým učením, které je člověkem aplikovatelné i v dnešní době. Ježíš proto není pro Nietzscheho a priori „zápornou“ postavou dějin. Chápe, co svým učením chtěl Ježíš říci, a respektuje to, avšak udržuje si určitý distanc – nechce se k jeho učení navracet, protože v něm vidí učení *dekadentní*, to znamená příliš jednostranné a ovlivněné ztrátou instinktu⁴⁹. Na druhou stranu Pavel, který pracuje již s kerygmatem povelikonoční církve, staví svoji teologii, dle Nietzscheho, na pojmu trestu a hříchu, na rozdíl od Ježíšovského odpuštění...

Hřích je v tomto pojetí vnímán jako rozpor mezi „vůli, která chce (naprosté) dobro, a neschopností člověka takové dobro též konat“.⁵⁰ Z tohoto hříchu

⁴⁷ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 30

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Antikrist*, Bratislava, nakladatelství SandS, 1991, ISBN 80-900431-9-4, článek 35

⁴⁹ KOUBA, Pavel, *Nietzsche*, vydalo nakladatelství OIKOYMENH, Praha, 2006, ISBN 80-7298-191-9, str. 123

⁵⁰ KOUBA, Pavel, *Nietzsche*, vydalo nakladatelství OIKOYMENH, Praha, 2006, ISBN 80-7298-191-9, str.129, porovnej „Nečiním dobro, které chci, ale zlo, které nechci.“ (Ř 7,24)

potřebujeme být vykoupeni. To je možné jen skrze Krista na kříži – skrze jeho zástupný čin oběti.

A zde se právě dělí ona dvě pojetí, totiž že zatímco v případě učení Ježíše má člověk následovat jeho učení, jeho praxi, v Pavlově pojetí je člověk zachráněn pouhou vírou, a to vírou, která je závislá na plnění příkazů a zákazů, které podmiňují odplatu v království Božím, což ale podle Pavla je „mimo tento svět“, až po naší smrti, až po druhém příchodu Krista. Tedy jakási odměna za dobře provedenou práci zde na Zemi. A „přeložíme-li těžiště života nikoliv do života, nýbrž do onoho světa - do Ničeho, - vzali jsme životu těžiště vůbec⁵¹“. Jestliže se tedy tento svět stává pouze jakousi přípravou na „onen“ svět, znehodnocujeme svět námi žitý.

S tímto tématem také souvisí Nietzscheova otázka společnosti. Zatímco první případ (následování Ježíše) staví, víceméně, na úroveň „svobodného ducha“, pavlovskou teologii přiřazuje podmínkám stáda, tzn. davu. Stáda, které se rochní v myšlence „všichni jsme si rovni“ (a proto, dle Nietzscheho neschopni jakéhokoliv zodpovědného/odvážného/radostného posunu, ve smyslu překročení svého vlastního stínu). Tato myšlenka je pro Nietzscheho zatrpkle hořká, protože se jeví jen ve světle: věřím, dodržuji příkazy, dostanu (možná) odměnu na tom „pravém světě“. Tímto přestává být Ježíšovo učení radostnou zvěstí, radostným způsobem žití na tomto světě a začíná být, teď již ve formě křesťanství, náboženstvím odměny a trestu v životě založeném na pocitu viny, provinilosti a hříchu⁵². Tím se stává tento svět temnou a hříšnou iluzí (což odporuje už hebrejskému významu stvoření. Zde je sice jasné, že Adam i Eva byli původně stvořeni pro Ráj, nicméně o špatnosti světa není zmínky), a tím se stává křesťan něčím exkluzivistickým, někým, kdo za

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich, Antikrist, Bratislava, nakladatelství SandS, 1991, ISBN 80-900431-9-4, článek 43

⁵² MOKREJŠ, Antonín, Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 141

vidinou „osobní nesmrtnosti a spásy“ vidí svoji vlastní ješitnou a sobeckou vizi budoucí existence (na rozdíl od Ježíše)⁵³. *Vyhlašuje pokoru za zásadní křesťanský postoj, sotva však dokáže skrýt svoji touhu po moci a vládě a příznačné velikášství, jak se zračí v domýšlivosti „vyvolenců“, v přesvědčení, že teprve křesťan je smyslem, solí a mírou všeho“*⁵⁴.

Tedy: vidina nesmrtnosti a falešný postoj k času dává stádu vidinu odplaty. To však vychází z křesťanského šíření teze *rovná práva všem*, skrze optiku soucitu. Křesťanství totiž převrátilo smysl hodnot v tom smyslu, že antické ctnosti (vznešený, krásný, mocný...) byly z vrcholu převedeny do spod žebříčku hodnot. Dobří se najednou stávají ti bezmocní, ubozí, trpící, kdežto šťastní a krásní, úspěšní se stávají těmi špatnými. Tato morálka slabých nenutí člověka být lepším sám ze své vlastní vůle. A ani to není účelem, neboť to, za co Nietzsche bojuje, je zrušení morálky, chce, aby člověk jednal mimo dobro a zlo. Nejedná se však o jakési boření morálky ve smyslu lhostejného cynického postávání mimo jakékoliv hodnoty. Jakási „nadmorálka“, o které Nietzsche snil, by nemusela stavět pojem dobra naproti zlu, jak se tomu děje teď, jelikož by dobro milovala takovým způsobem, že by neměla potřebu ho stavět do protikladu se zlem. Kdyby totiž bylo zlo zničeno, bylo by zničeno také dobro, které je definované opakem zla, jelikož by se nemělo vůči čemu vymezit.

Každopádně tato kritika křesťanství, jako takového, nezabraňuje Nietzschemu spatřovat v myšlence Ježíše i přínosné vlivy – především přínosem určitého mravu: lepší nějaký mrav, než žádný⁵⁵. Odkaz k Ježíši dává člověku možnost volby života, který je produktivní, odpovědný, žitý se zaujetím a radostně. *„Což předpokládá ovšem pocit síly, intenzity a moci,*

⁵³ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 182

⁵⁴ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 31

⁵⁵ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 184

*zkušenost bohatství a plnost života, odvahu i sebedůvěru*⁵⁶. Což nejsou v rámci pozemského života a priori negativní vlastnosti.

V tomto případě také mít pojem Boha tudíž není a priori ničím špatným. Ovšem nesmíme hovořit o Bohu dobrém, či špatném, víme snad, co tato slova znamenají? *„Náboženská zkušenost tu hraje nenahraditelnou úlohu, smiřuje totiž člověka s jeho údělem, zakládá mír v jeho srdci a umožňuje mu, aby se vyrovnal se sebou samým i se světem a žil radostně*⁵⁷. Podle Nietzscheho, přestože je mnohdy stavěn do role ateisty, však je nutné, aby se Bůh naučil tančit. Aby křesťanství nebylo jen „platonismem pro lidi“, ale radostnou vědou, krásným plným žitím.

⁵⁶ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 185

⁵⁷ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 186

2.6. Lidské falešné představy o Bohu

Je samozřejmě jasné, že nemůžeme křesťanskou víru nijak paušalizovat, musíme respektovat, že jako jedinci (tvořící církev) máme každý svůj osobní vztah k Bohu. Nicméně možná právě Pavlovo učení přivedlo hodně lidí k jakési berličce boha, která se u nich vyvinula v důsledku nějakých těžkých chvil či složitého dětství.

V knize Falešné představy o Bohu pro naše téma odpovídají obzvláště dva typy Boha, který je spíše škodlivý než osobní – plný.

Jedná se v první řadě o *Boha – soudce*:

Až 94% lidí trpí demonizujícím strachem z Boha jakožto trestajícího soudce.⁵⁸

Toho Boha soudce, který je interpretován v Bratřích Karamazovech jako Velký inkvizitor. Inkvizitor, který trestá každý prohřešek bez ohledu na pozadí či motiv činu. Lidmi je vnímán jako soudce, který má v první řadě přísně a důsledně soudit jakýkoliv prohřešek, pojem milosrdenství zde více či méně absentuje. Ani starozákonní Bůh soudce, ani řecké *keino* – soudit, neodpovídá tomuto tyranovi. Naopak, v těchto případech se jedná o soudce dopomáhajícímu (!) k právu.⁵⁹

„V této souvislosti pomůže rozlišení, které popisuje Grom, v návaznosti na Piageta a Godina jako trestající a ochranný animismus. Trestající animismus znamená sklon připisovat nepříznivým událostem a věcem, které z nich vyplývají, záměr a úkol trestat za předešlá provinění, naproti tomu ochranným a odměňujícím animismem míní sklon připisovat příznivým událostem a věcem, které z nich vyplývají, záměr a úkol člověka chránit a tím ho také odměňovat za dobré chování.“⁶⁰ Tento Bůh se pak u lidí projevuje v různých úzkostech,

⁵⁸ FRIEKINGSDORF, Karl, Falešné představy o Bohu, vydalo Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, ISBN80-85527-94-4, str. 92

⁵⁹ FRIEKINGSDORF, Karl, Falešné představy o Bohu, vydalo Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, ISBN80-85527-94-4, str. 93

⁶⁰ FRIEKINGSDORF, Karl, Falešné představy o Bohu, vydalo Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, ISBN80-85527-94-4, str. 95

pocitech viny, komplexech nebo v depresích. Avšak příčinou těchto stavů, se zdá být vztah k rodičům. Představa takového boha totiž nese mnoho identických rysů s otcem (či matkou), tak, jak si je člověk pamatuje z dětství.

Jednou z těchto variant je i vnímání Boha jako *všemohoucího otce*, který svými dětmi disponuje, a člověk se u něj cítí v bezpečí, pouze chová-li se slušně.

⁶¹Podíváme-li se do dějin rodiny v minulých staletích, zjistíme, že je to onen typ otce, který byl v našich krajích západního křesťanství běžný. Otec hospodář - vládce statku, otec dělník – živitel rodiny, což je doma velmi málo. Současně i fakt dvou světových válek, kde mnoho dětí ztratilo otce, hraje velkou roli. Obecně všichni tito lidé mají problém se modlit k Bohu Otci. Neznají a nechápou vztah, který by měli žít.

Spojili-li se pak tato doba s okolností úmrtí otce v raném věku a výjimečná inteligence, není pak náhodou, že v této době tvoří takoví myslitelé jako Nietzsche nebo Dostojevsky.

Nietzschemu (ale i Freudovi), jsou teď na prahu jednadvacátého století, kdy už opadla první vlna hněvu a nepochopení, dávány velké zásluhy na oproštění víry od infantilních, falešných a destruktivních obrazů Boha, „*kteřé jsou lidskými projekcemi, stínem superega, rigidním instrumentem morální kontroly, výrazem špatného svědomí, projevem resentimentu, závisti a ducha pomsty slabých vůči silným apod.*“ ⁶²

I když se budu teology a filosofy 20. století zabývat v dalších kapitolách, rád bych zde alespoň okrajově zmínil evangelickou teoložku z Kolína – Dorothee Sölle, která tvrdí, že věřit v dnešní době je způsob života, který se obejde bez „*supranaturální nesvětské představy nebeské bytosti...je to způsob života bez*

⁶¹ FRIEKINGSDORF, Karl, Falešné představy o Bohu, vydalo Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, ISBN80-85527-94-4, str. 100

⁶² HALÍK, Tomáš, Vzýván i nevíván, vydaly Lidové noviny, 2004,ISBN 80-7160-692-3, str. 92

*metafyzické výhody před nekřesťanem*⁶³. Dětské city a pověry dnes již nejsou adekvátní k současné době a současné filosofii a teologii. Je třeba se spokojit s tímto „bezbožným“ světem. Bůh dětských citů a předvědeckého myšlení je mrtev⁶⁴.

⁶³ PÖHLMANN, Horst Georg, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava, vydalo nakladatelství Mlýn, 2002, ISBN 80-86498-02-6, str.144

⁶⁴ *tamtéž*

3. Kapitola – Bůh je mrtev

3.1. Hegelova vize smrti Boha

Hodně lidí považuje výrok o smrti Boha za jednu z největších událostí moderních evropských dějin.

Jedním z prvních, u koho je tento výrok znám, byl Mistr Eckhardt, kde se dokonce vyskytuje pojem „zabití Boha“. Pascal je znám svým „absolutně přítomným i absentním Bohem nekonečných prostorů“. Pascal nazývá Boha *vpravdě skrytým*, totiž z pozice racionálního vnímání a tedy pocitem opuštěnosti člověka v nekonečném prostoru své existence. Pro Pascala je „*Bůh vždy a nikdy se nezjevuje, může se zjevit...ale nikdy to skutečně neučiní.*“⁶⁵ Člověk se tedy stává sám sebou ve světě, kde Boha, jako jakýsi zákon/systém „tuší“, ale přitom nevidí a je ponechán krutosti tohoto světa. Proto je, u Pascala, tak klíčová postava „prostředníka“ Ježíše Krista, skrze kterého poznáváme nejen Boha, ale i bližního a současně i sebe. A to tak, že v opuštěnosti Bohem na kříži „*je viditelný lidem a zde bude až do skonání časů ... neustálá smrt Boha je tedy podobna Boží přítomnosti ve světě, pokud je viditelná lidem*“⁶⁶. Dalo by se to vnímat tak, že Pascalovo vnímání Boží smrti je rozdělení člověka a Boha.

Opačným postojem se vyznačuje Hegel, který naopak tyto dvě složky chce ze stavu rozdělení spojit a dospět tak k vrcholu dějin.

Hegel, pravděpodobně jako Nietzsche, poprvé slyšel o smrti Boha jako jeden z veršů velikonočního luterského hymnu: „*O grose Not! Gott selbst liegt tot.*

⁶⁵ HRBEK, Mojmir, Smrt Boha v Nietzscheově filosofii, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 137

⁶⁶ HRBEK, Mojmir, Smrt Boha v Nietzscheově filosofii, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 139

Am Kreuz ist er gestorben...“, či *„Ja, du bist hin, dein Leiden ist vollbracht, mein Gott ist Todt, sein Geist ist aufgegeben.“*⁶⁷

U Hegela se jedná, u jeho „artikulování“ smrti Boha, přímo o zásadní bod dějin ducha. Jde totiž o bod zprostředkování usmíření *„jednotlivého lidského sebevědomí s podstatností a všeobecností absolutního ducha, či přesněji absolutního ducha dějin“*⁶⁸. Ke Kristovi se dostává v jeho subjektivitě v plné míře i vnější duchovnost, jde tedy o vzájemné poznání člověka a ducha v dějinách, o *vykoupění lidských dějin v dějinách absolutního ducha – Boha*⁶⁹. Jedná se o jakýsi „začátek konce“ lidských dějin, v cestě jejich naplnění – o prolnutí dějin lidských s dějinami vymykajícími se lidskému chápání, totiž božskými. Bůh se stal člověkem a došlo k uvědomění si boží substance v lidském sebevědomí, došlo ke spojení bytí a myšlení ve formě *„smyslově jsoucího ducha“*⁷⁰. I zde tedy hraje klíčovou roli postava Ježíše, skrze něhož se toto završení/vykoupění odehrává, a to v případě prolnutí dějin jednotlivého člověka a dějin ducha v jeho životě a posléze v klíčové roli jeho života, na kříži. Jde zde o prostoupení, prolnutí oné transcendentní roviny (božské) s rovinou nám přirozenou – imanentní (lidskou), jde o zásadní bod v kosmickém pohybu k Absolutnu. Jedná se o učení v mnohém podobné Kabale (i když o judaismu si Hegel myslel, že zosobňuje vše, co je na náboženství špatné), kdy Hegel zastává názor, že *„Duch může dosáhnout naplnění jedině skrze svět a člověka.“*⁷¹ Vnímá tedy to božské a to lidské, jako

⁶⁷ HALÍK, Tomáš, *Vzýván i nevzýván*, vydaly Lidové noviny, 2004, ISBN 80-7160-692-3, str. 104

⁶⁸ HRBEK, Mojmir, *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 140

⁶⁹ HRBEK, Mojmir, *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 141

⁷⁰ HRBEK, Mojmir, *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 149

⁷¹ ARMSTRONGOVÁ, Karen, *Dějiny Boha*, Praha, Argo, 1996, ISBN 80-7203-050-7, str.412

symbolon, který tvoří dvě poloviny, které do sebe dokonale zapadají a tvoří tak celek, který se postupně uskutečňuje v dějinách Ducha.

Již ale od Ježíšova narození se jedná o průlom dějin, protože v tomto okamžiku se jedno lidské sebevědomí poznalo poprvé v dějinách lidstva jako božská substance, jako sloučení těchto dvou částí do jedné – Ježíš chtěl sjednotit to Božské a to lidské do jednoho⁷². Zlom začíná od Ježíšova narození (prostoupení Ducha a těla), kde se u Hegela začíná mluvit o takzvané *kenosis* – „sebevyprázdnění“ (Boha), přes Ježíšův život až k jeho smrti na kříži. Na kříži, podle Hegela, však Bůh obětuje sám sebe, jedná se tedy o jakousi negaci negace - smrt smrti. Tato smrt Boha je pak vyjádřena v symbolu Velkého pátku. „*Velký pátek není pro něj pouze dnem dávné minulosti, nýbrž stále aktuálním momentem dějin absolutna.*“⁷³ Tím, podle Hegela, chtěl sjednotit člověka s Bohem a dovršit tak dějiny ducha, které dělí na období antiky, na období křesťanství a na období, kde absolutní obsah náboženství našel i svoji formu, tedy budoucí věk, kdy „*Bůh je v podstatě v myšlení*“⁷⁴, protože má dojít k syntéze víry a vědění. Bůh sestoupil ze svých transcendentních, pro člověka „nepochopitelných“, výšin mezi lidi, do tohoto světa, kde lidé, snad, mohou pochopit. Pro Hegela tedy znamená velikonoční zpěv o tom, že „Bůh je mrtev“ zásadní výpověď o dějinách světa.

⁷² HRBEK, Mojmir, *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 151

⁷³ HALÍK, Tomáš, *Vzýván i nevzýván*, vydaly Lidové noviny, 2004, ISBN 80-7160-692-3, str. 104

⁷⁴ HRBEK, Mojmir, *Smrt Boha v Nietzschevě filosofii*, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9, str. 154

3.2. Postmoderna

Obzvlášť v dnešní době se v rámci postmoderny pořád čím dál tím více projevuje, jaký přesah tato teze má, i když by asi nebylo správné orientovat tuto výpověď pouze na okolnosti rozvoje vědy. Věda, i když má ve dvacátém století velmi zásadní roli, se stále bere jako tázání se po pravdě. Otázku, kterou ale Nietzsche zde ve spojitosti s otázkou boží smrti pokládá, je – co je pravda? Víru v Boha totiž připisuje touze člověka po jistotě.⁷⁵ (Jan 14:6) Avšak od doby, ve které to bylo řečeno, žijeme spíše ve světě předstírání – model. Ale to, o co jde, je neklamat jiné, ani sebe!⁷⁶ „*V základech touhy po poznání a potřeby vědění, jež posléze vedly ke vzniku vědy a k odhodlání na vědu se spoléhat a opírat se o ni, se nachází metafyzické přesvědčení, že bůh je pravda a pravda má božskou povahu...*”⁷⁷ Bůh je, zejména podle západokřesťanské tradice, které se tento problém týká, řád. On tvoří na začátku z chaosu kosmos. Můžeme tedy předpokládat, že opuštění Boha, dle Nietzscheho, je zavrnutí veškerých pokusů o racionální uchopení světa a existence jako celku.

Od počátku byla věda nástrojem k potírání božstev. Blesk, komety, porod, to vše bylo tabu, to bylo božské. V dnešní době je tento postoj nenávratně pryč. Člověk začal pronikat do tajů přírodních věd a začal poznávat a vysvětlovat si určité jevy. Odsunul proto božský původ těchto věcí do mezí pohádek a bájí a začal pociťovat, jak stále více dochází k mocenské rovnováze mezi ním a Bohem.

Avšak čím déle se ve vědě (obzvlášť u přírodních věd) orientujeme, zjišťujeme, že současná pravda – současné poznání je aktuální pouze do okamžiku, kdy se najde jedinec (proto Nietzsche dával přednost jedinci, ne

⁷⁵ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 199

⁷⁶ NIETZSCHE, Fridrich, *Radostná věda*, z německého originálu přeložila Věra Koubová, 2. Vydání, Olomouc, nakladatelství Votobia, 1996, str. 344

⁷⁷ MOKREJŠ, Antonín, *Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof*, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6, str. 197

stádu, protože v jedinci viděl hybný moment veškerých věcí), který posune poznání opět o kus dál a tím většinou popře pravdu předešlou. Vědecké pravdy se neustále mění a jsou „jen náš lidský způsob vytváření vyhovující reality, která odpovídá našim potřebám“⁷⁸ – je to nástroj k použití, který nám pomáhá přežít. Tedy Pravda je pojem relativní a věda nám nemůže poskytnout objektivní pravdy, protože neexistují⁷⁹. „Člověk je mírou všech věcí“⁸⁰. Spoléhání se na tuto pravdu, tuto vědu, tuto logiku je tedy nedostatečné, a proto je třeba „kladivem“ přehodnotit naše pojetí duchovní (a s tím spojené i logické) tradice.

Až v dnešní době, která se nazývá postmoderní, se vyjevuje úsilí, které Nietzsche do svého vědění vkládal. Až v dnešní době může, po sto letech, doopravdy vyniknout, jaký význam Nietzscheho filosofie měla. Až v dnešní době totiž narážíme na neschopnost jazyka obsáhnout pravdu. Příkladem je třeba Derrida, který tvrdí, že „filosofové, nemohou překročit hranice jazyka, aby dosáhli jakéhosi druhu objektivní pravdy, která leží za hranicemi jejich vlastní bezprostřední místní historie a kultury.“⁸¹ Text proto není schopen zajít za podstatu pojmů, tudíž neexistuje objektivní poznání pravdy.

Spolu s Lyotardem se dnešní doba shoduje s Nietzsche, že velká vyprávění velkých civilizací jsou v troskách. Výplody osvícenství uspořádali ve dvacátém století svá totální vysvětlení a vedly k totalitním režimům⁸², které potlačují dionýskou přirozenost člověka, která se nechce nechat vést nějakou teoretickou

⁷⁸ ROBINSON, Dave, Nietzsche a postmodernismus, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 24

⁷⁹ ROBINSON, Dave, Nietzsche a postmodernismus, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 26

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti, z německého originálu přeložila a poznámkami opatřila. Věra Koubová, Praha, nakladatelství Aurora, 1996, článek 3

⁸¹ ROBINSON, Dave, Nietzsche a postmodernismus, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 47

⁸² ROBINSON, Dave, Nietzsche a postmodernismus, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 50

doktrínou. Svět se proto vyvíjí do post-techno-kapitalistické společnosti duchovní prázdnoty a kulturní povrchnosti, kde se znaky jako „svoboda“, nebo „prorok“ stanou pouze „označování vyšších společenských zisků, zdokonalených průmyslových schopností a širšího spotřebitelského výběru“⁸³

K době postmoderny se vyslovuje i Otakar A. Funda, když ve své knize *Víra bez náboženství* mluví o postmoderně jako o období, které je sice zatím těžko definovatelné, protože nemáme ještě patřičný odstup, nicméně můžeme ho definovat čtyřmi body, charakteristickými pro dnešní dobu⁸⁴.

- 1) V prvním bodě je definována postmoderna jako věk, kdy člověka neznepokojuje po smyslu a cíli. Celá křesťanská Evropská tradice byla postavena na otázkách *odkud* a *kam* směřujeme, na otázkách ontologických a metafyzických. Dnešní člověk tyto modely odmítá, neumí je číst, a proto je dnešní doba charakteristická svým rozpaky a nejistotou. Neznamená to hned, že současný člověk je a priori špatný, mělký, povrchní. Neberme postmoderního člověka jako konečný evoluční článek lidstva, i když se v mnohém může zdát, že postmoderna je soumrakem Evropské civilizace a kultury. I když tento člověk tvoří kladné hodnoty, nemá pro ně opodstatnění, které by vysvětlovalo nutně jeho čin ze vztahu k nějakému celku, či smyslu. Současný člověk neumí vztahovat své (dobré) jednání k určitým totálním okolnostem.
- 2) „*Postmoderna považuje pluralitu za princip*“. Člověk se neptá po prvním (jednom) počátečním principu, neptá se po (jednom) posledním principu. Vnímá pluralitu jako okolnost, ve které žije. V dnešní Evropě

⁸³ ROBINSON, Dave, *Nietzsche a postmodernismus*, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 51

⁸⁴ FUNDA, Otakar A., *Víra bez náboženství*, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994, ISBN 80-901470-1-8, str. 253

si je vědom toho, že pravda nemusí být jedna. Důvodem k tomu je hlavně současná Evropská multikulturní společnost.

- 3) Dnešní člověk chce prožívat. Nepovažuje za důležité kriticky hodnotit, definovat a plánovat. Je si vědom svého časového ohraničení a chce zakoušet bytí teď a tady. V dnešní době jsou pro mnoho mladých lidí nejdůležitější věci zážitky.
- 4) Člověk se staví proti historicismu. Nepovažuje ho za určující, nehodlá se jím zabývat. Historicismus totiž mnohdy podněcuje konflikty, které mají své kořeny v minulosti. Proto se dnes v tak velké míře setkáváme i s křesťany, kteří se nechtějí přiklonit k nějaké konfesi. *„Nestojí o tradici křesťanské víry, ale o prožitek křesťanské víry.“*

3.3. Nový člověk, nadčlověk, čtvrtý člověk

Často překrucovaná Nietzscheho teze o nadčlověku zde také hraje velmi podstatnou roli. Jedná se, i v Nietzscheho podání, o jakési pojetí nadčlověka jako prvek zralosti (či nezralosti) „lidstva“. A právě v otázce boží smrti se ke slovu tato zralost člověka dostává. Nejedná se tedy o jakési Darwinovské pokračování ve větvi člověka jako druhu, natož pak jakési vyšlechtěné plemeno nadlidí, spíše o jakési „uvědomění“ si svého postoje k autentickému životu, k autentické existenci.

Jako styčné body hodnotící nadčlověka, bych pojal významy jako sebezpřekonání, zodpovědnost, moudrost, odvaha (k činu – tzn. zamítnutí pasivity na úkor aktivity) – člověk osvobozený od „omylu víry v nějaké transcendentální reality a od zákazů „morálky stáda“⁸⁵. Vidím velkou podobnost mezi tímto nadčlověkem a „novým člověkem“ v podání Ježíšově a oním člověkem dospělého světa v díle Dietricha Bonhoeffera. Pokusím se teď tyto tři typy člověka porovnat v relacích, ve kterých se shodují...

3.3.1 Bonhoeffer (Nietzsche, Ježíš)

Bonhoefferova vize člověka je v mnohém podobná Nietzscheho vizi nadčlověka. Jedná se o jakýsi další stupeň vývoje v lidských dějinách, který se eschatologicky zaměřuje na člověka jako křesťana s autentickou existencí, jakýsi náboženský předstupeň pro finální existenci království božího. Člověka ve svých silných stránkách a v osobním vztahu k Bohu.

Tento „předstupeň“ by se dal charakterizovat jako zodpovědná, nepasivní, věrná existence, která plně žije s vědomím pozemského dění, bere klady i

⁸⁵ ROBINSON, Dave, Nietzsche a postmodernismus, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3, str. 38

zápory žití a snaží se s nimi vyrovnat s přesvědčením, že konec není v našich rukou, ba naopak je pevně zakotven ve víře v Krista.

Je s podivem, s jakou výmluvností (podíváme-li se z pohledu Nietzscheho) Bonhoeffer kličkuje mezi platonským dualismem světů. Dává velký důraz na život pozemský, ale finále vidí v „onom“ světě, který značí konečný osud duše. To, co je na Bonhoefferovi „Nietzschovského“, je přesto jeho důraz na pozemský život, který je třeba zodpovědně žít, a to s tou největší upřímností, vděčností a láskou.

Bonhoeffer bere život jako nutnou událost, kterou je třeba brát se vším, co přijde. Nemáme se ničemu vyhýbat, naopak máme přijímat i trápení a problémy, které přijdou. V tomto se tento pohled podobá dionýskému vnímání světa.

Celá vize člověka je založena na důvěrném vztahu já-ty, který je základní premisou pro následující utváření dějinného člověka. Člověk ve své upřímnosti musí žít v přítomnosti, ne utíkat někam, kde vidí záchranu. Jde o to, prožít vše cele, nic si neodpírat (ať se jedná o jakoukoliv zlou záležitost). *„Myslím si, že i tady musíme žít, jako by nebylo žádných přání, ani budoucnosti, a být zcela tím, čím jsme.“*⁸⁶

Bonhoefferova otázka spočívá ve vizi nenáboženského křesťana, potažmo v otázce autentického vztahu mezi člověkem a Bohem, který má být, na úkor dnešní doby, vnímán co nejupřímněji. Náboženství je otázkou, kterou je potřeba vyřešit, jelikož homo religiosus, a obecně náboženství, je přežitek starých tmářských dob, je třeba se posunout zase o kousek dále, je třeba, dle slov Nietzscheho, vytvořit „nadčlověka“, který je schopen tento vztah -bez náboženství- prožívat a vnímat. Je jasné, dle Bonhoeffera, že lidské poznání Boha není možné, lidský mozek na to nemá kapacitu. V dějinách je proto

⁸⁶ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 187

člověkem vnímán (do této doby) jako událost z vnějšku se vztahující k naší aktualitě, jako deus ex machina, který vždy za nás vyřeší problémy a selhání, které nás zahrnují - a to vydrží neodvratně vždy jen tak dlouho, než lidé z vlastní síly posunou hranice o něco dál a bůh, jako deus ex machina, se stane zbytečným“⁸⁷

Dostáváme se tedy k Bonhoefferově vizi, programu „*žít tak, jako by boha nebylo*“ – k takzvané „nenáboženské interpretaci“. V tom se Bonhoeffer (i když se s ním nijak neztotožňuje) shoduje s Nietzsche, že by chtěl vnímat člověka ne jako bytost úzkostnou, slabou, ale naopak v jeho silnější stránce - „*ne v hříchu, ale v životě, a v tom, co je v člověku dobré*“ - tedy ne v tom, v čem člověk klopýtá a mívá se svým cílem.

Je důležité vnímat Bonhoefferovu vizi člověka z pohledu nenáboženského. Je třeba se posunout dál a vnímat tento svět jako to, o co opravdu jde, svět do kterého jsme byli stvořeni a máme zde žít. Ne spoléhat na věci, které přijdou po smrti - protože, to je v božích rukou a tam jsme přesto směřováni, to, o co jde teď, je tento svět, kde máme žít, - v tomto světě, pro tento svět, zde je naše pole působnosti. Zde se má ukázat, jak vůbec umíme žít. V životě je třeba chválit Boha, jen živí chválí boha, mrtví jsou již u něho. Důraz je dán na život. „*Bůh chce, abychom ho poznávali v životě, ne v umírání*“⁸⁸.

I u Bonhoeffera můžeme vnímat otázku růstu člověka v lidských dějinách. Člověk má dospět. A to spočívá v tom, opravdově si být vědom svého vztahu s Bohem, s tím, co nás přesahuje a utváří, a opravdově vnímat to (stejně jako u Nietzscheho), že svět není pouze klidné a pokojné místo, ale naopak toto žití obnáší i úskalí, které je třeba řešit a stavět se k nim čelem, s nejhlubší upřímností a odvahou! Přesouvat těžiště za hranice smrti je, dle Bonhoeffera,

⁸⁷ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 201

⁸⁸ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 223

omyl, kterému je třeba se vyhnout⁸⁹, protože právě v relacích pozemského světa se nám otvírá ono transcendentní. Kristus přišel za člověkem do tohoto světa. V tomto světě určil pro člověka možnost jeho vlastního vnímání světa. „*Kristus staví člověka doprostřed života*“⁹⁰ ve všech jeho slabostech, ale i v jeho síle. Je třeba si uvědomit, že Kristus nikdy neproblematizoval zdraví a sílu, štěstí člověka, neviděl v nich plané plody. Proč by jinak uzdravoval nemocné a navracel jim sílu? Ježíš si dělá nárok zachránit celý lidský život ve všech jeho projevech pro Království Boží⁹¹.

Je třeba si ovšem i z tohoto pohledu položit zásadní otázku: jak by mohl být tento svět, svět dospělého člověka, svět „nadčlověka“, osloven slovem Ježíše Krista? Je to vůbec možné, a je to nutné? Není tento „dospělý“ svět už královstvím božím? Je pak ještě nutné toto slovo slyšet? V tom je třeba vidět další z Bonhoefferových styčných bodů, že nechce člověka oslovovat pouze jako hříšníka, kterého je možné oslovit pouze skrze jeho slabost a nedostatečnost, popřípadě „sprostotu“. Dle Bonhoeffera nejde v podstatě o „běžné“ lidské hříchy, ale o ty hříchy, které jsou opravdu markantní! Tedy většinou jde o hříchy, týkající se první desky desatera, tedy hřích neautentičnosti vůči Bohu (*...u génia pýcha, u sedláků porušení řádu, ... u občana strach ze svobodné zodpovědnosti*)⁹². „*Mým cílem je, aby nebyl bůh vpašován do nějakého posledního úkrytu, nýbrž aby byla prostě uznána dospělost světa a člověka, aby člověk ve své světskosti nebyl chápán jako červivý, nýbrž konfrontován s Bohem v tom, v čem je nejsilnější, abychom se vzdali všech farářských triků a neviděli v psychoterapii a existenciální filosofii*

⁸⁹ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 239

⁹⁰ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 239

⁹¹ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 242

⁹² BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 245

*připravovatele cesty boží*⁹³ (je až s podivem, jaký malinký krůček stačí člověku pro to, aby byl aktuální, je až s podivem, jak tento malý krůček nebyl člověk schopen učinit za tisíce let své „neautentické“ existence). Tuto větu Bonhoeffer pronesl z přesvědčení, že jakákoliv teologie či filosofie nemají člověka nejprve srazit do kolen, zahnat do úzkých a pak nad ním, už zbitým, vysíleným člověkem majestátně zvítězit⁹⁴. Podstata člověka je v upřímnosti přiznat si opravdově, že žijeme v tomto světě a nemá smysl z něj utíkat se k něčemu, co je stejně jednou dané, k věci, které můžeme za tohoto pozemského života JEN věřit, nicméně v podmínce opravdového vnímání světa. Sám bůh nám dává vědět, že musíme žít tak, jako bychom se bez něj mohli obejít... „*Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští*“ (Mk15,34)⁹⁵. Bůh se nechává vytlačit až na samý okraj, až na kříž, Bůh je ve světě bezmocný (!) a slabý a právě tak je s námi a pomáhá nám!!! Je třeba vnímat Boha jako skutečnost, která zjednáva svoji moc a místo ve světě svojí bezmocí⁹⁶. *Victor quia victima!* A právě to je to, co formuje Člověka - „*účast na božím utrpení ve světském životě*“⁹⁷, což v žádném případě nevyklučuje všechna obdarování, kterými byl člověk obdařen: síla, statečnost (vždyť i ta se přeci požaduje!), upřímnost, vůle (!) tento dospělý - „bezbožnější“ - svět je Bohu bližší, než svět nedospělý⁹⁸. Prožívat utrpení je ona *metanoia*, ono bdění v Getsemane, ono stávání se člověkem - křesťanem.

⁹³ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 246

⁹⁴ SMOLÍK, Josef, Současné pokusy o interpretaci evangelia, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str.39

⁹⁵ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 249

⁹⁶ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 250

⁹⁷ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 252

⁹⁸ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 253

Ale člověk – křesťan – žije ve světě v prostředí církve, proto je třeba mluvit v této souvislosti i o životě církve, která, dle Bonhoeffera, stagnuje a zamrzla v nějakém dějinném období, ze kterého je třeba se posunout dále – „*musíme opět na svěží vzduch duchovní konfrontace se světem*“⁹⁹. Církev tehdejší doby se z pohledu Bonhoeffera totiž příliš orientuje sama na sebe, na udržení své existence a přestává dávat důraz na člověka jako takového. To je příčinou její neschopnosti prostředkovat současnému člověku evangelium¹⁰⁰. Avšak má dojít k tomu, že evangelium bude znova a lépe interpretováno, a to tak, že bude mít váhu pro současného nenáboženského člověka. Kde však jinde bychom měli dostat základ pro svoji víru, než v církvi. Avšak otázkou je, co může v tomto století církev člověku nabídnout...? Je schopná přiblížit lidem Krista? Ohlédneme-li se za minulým stoletím, uvidíme, v západokřesťanském sektoru, že církev byla vytlačena téměř na okraj společnosti, byla zařazena do soukromí každého jednotlivého člověka a ztratila své pevné postavení. Samozřejmě zůstává otázkou, má-li vůbec církev pevné postavení mít...?

Nenáboženská interpretace by se tedy dala shrnout jako směr, který se snaží současným lidem, současnému „čtvrtému člověku“ říci, že křesťanská víra patří do tohoto světa a že i pro tento sekularizovaný svět má poselství. Ba dokonce, že tento sekularizovaný svět se stává oním *kairem* pro zvěstování sekularizovaného, zesvětštělého Evangelia¹⁰¹. Čtvrtý člověk by se totiž měl obejít, bez hypotézy Boha, jako metafyzického *Deus ex machina*, a naopak tento člověk „*je otevřen pro Boha bible, poněvadž mu žádné náboženské představy tohoto Boha nezatemňují*.“¹⁰². Bonhoeffereovo pojetí vztahu k Bohu

⁹⁹ BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8, str. 261

¹⁰⁰ SMOLÍK, Josef, Současné pokusy o interpretaci evangelia, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 37

¹⁰¹ SMOLÍK, Josef, Současné pokusy o interpretaci evangelia, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 39

¹⁰² SMOLÍK, Josef, Současné pokusy o interpretaci evangelia, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 41

je silně christocentrické, poněvadž dává důraz na osobu Krista, tvrdí, že v něm se na Zemi uskutečnilo to, co od Boha můžeme očekávat, proto je zásadní tezí „nenáboženské interpretace“ trpící Bůh nového zákona a spolu s ním i naše zodpovědnost ke světu v „bytí pro druhé“. Bonhoeffer chce tuto christocentričnost znovu oživit pro západní Evropu, jelikož se mu zdá, že je Kristus vytlačován. V Etice přímo reaguje na politické dění období druhé světové války, když píše, že současně s židy je z Evropy vyháněn také Kristus (neboť Ježíš Kristus byl Žid)¹⁰³. Nechce ji však restaurovat, ale přímo začíná svoji práci orientovat na onoho nového člověka, který bude schopen o Evangelia jeho poselství přemýšlet „jako dítě“, neposkvřené nánosy tmářství a despotismu, které tolik lidí od církve odhání.

Jaké jsou rysy „čtvrtého člověka“? V první řadě je to to, (Nietzsche to nazývá „smrtí Boha“), co určuje tohoto „dospělého“ člověka. Pro něj je transcendentno nebo jakákoliv křesťanská nauka z dnešního pohledu neuchopitelná a nevnímatelná.¹⁰⁴ Pochybuje. Takového člověka můžeme leckdy, i podle Smolíka, najít přímo uprostřed našich sborů¹⁰⁵. Lidé by možná i chtěli věřit, jen jim současná doba tento „komfort“ neumožňuje. Současná věda, i v biblistice, dospěla do takové fáze, že se naskýtá množství zásadních otázek, které věší nad biblickou zvěst množství otazníků. Faktem ale zůstává, že otázky a pochybnosti zde hrají kladnou roli. Kdybychom se neměli ptát a pochybovat o dalších problémech, které vyvstaly společně s bádáním, byla by církev zpátečnické sdružení, které by zavíralo oči před okolním světem a tím i sami před sebou. Je třeba stále znova se ptát...

S tím souvisí i důraz nenáboženského člověka na vědu. To, co se vědou nedá dokázat, má pro současného člověka pramalou hodnotu. Pro současného

¹⁰³ BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, vydalo nakladatelství Kalich, Praha, 2007, ISBN 978-80-7017-047-2, str. 89

¹⁰⁴ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 130

¹⁰⁵ tamtéž

člověka je metafyzické myšlení nebo myšlení v termínech, které ho přesahují, něčím, k čemu není uzpůsoben. Podle Bohnoeffera je to ale paradoxně pro onoho člověka lepší, čistší začátek, jelikož je zde otevřeno široké pole působnosti pro vání Ducha svatého.¹⁰⁶

Asi nejtypičtějším prvkem pro současného člověka se stala autonomie¹⁰⁷. Dnešní člověk nechce být řazen do jakéhokoliv soukolí, které mu bude ukládat, jak se má chovat, v co má věřit. V tomto se především církev mívá cílem. Obecně je toto totiž jedním z hlavních důvodů, proč církev opouští třeba i lidé v církvi vyrostlí. Nechtějí být součástí stáda. Argumentují, v těch lepších případech, že k tomu, aby věřili v Boha, církev nepotřebují. Ve složitějších případech se v dnešní době setkáváme ve velké míře s takzvanými „něcisty“ – věřím v něco, co je nade mnou, ale nemám potřebu to nějak definovat nebo zkoumat, věřím si po svém.

Z těchto faktů by se dalo usuzovat, že v dnešní době církev zklamává. Moderní člověk se v kontaktu s církví cítí nesvobodně, svázaně. Současně s tím má z církve i pocit mocenské přetvářky – panuje totiž obecně, i mezi ateisty, mínění o bohaté církvi, která usiluje o moc a bohatství světa. To pramení z toho, že je církev přeci jen kulturně s tímto prostředím spjatá daleko více a pro lidi nepředstavuje tak exotickou látku jako Svobodní zednáři nebo židovské konspirace, kterým dnešní doba velmi přeje. Proto je západoevropský člověk stále srostlý s představou dějin církve, kdy bohatá církev ovládala mocensky Evropu a určovala její směr.

Současný západoevropský člověk neuznává jakékoliv transcendentno, má tuto oblast zakódovanou jako oblast „*pověř, mýtů, zpátečnictví, tmářství. Svět vidí v jeho totalitě a to je totalita profánní, podléhající zákonům vědy a*

¹⁰⁶ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 133

¹⁰⁷ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 136

*dějin*¹⁰⁸. Jediné transcendentní hodnoty, které je schopen vnímat, jsou hodnoty přátelství a lásky, avšak nepřikládá jim nějaké hodnoty transcendentna, naopak je vnímá čistě jako projev opravdového lidství. Což není na škodu.

Smolík se brání přitakání k „dospělosti“ čtvrtého člověka. Vidí v jeho pochybách a hledání spíše znaky nerozvážného dětství. Argumentuje „posledními otázkami smyslu života a smrti, které dostihnou každého člověka. Nedokáže si je zodpovědět, ví o nich, pálí je“¹⁰⁹. V první řadě si myslím, že mnohé z těchto otázek dokáže současný člověk nakrásně vytěsnit. Tyto otázky povětšinou začne řešit až při tak extrémních situacích jako úmrtí v rodině, avšak to je asi ten případ, kterému se Bonhoeffer tak bránil: počkat si na nevyhnutelnou situaci, která člověka srazí do kolen, a pak slavně zvítězit s naší vizí křesťanství v okamžiku, kdy je člověk na dně. Smolíkův argument bych proto považoval za nedorozumění.

Pro současného člověka – sekulárního, nenáboženského, je tedy opravdu Bůh mrtev. To, co vidí pod jménem Bůh, jsou hodnoty, které možná vyznává (láska), ale přikládá jim pouze lidskou dimenzi. Vše, co by mohlo souviset s Bohem, je odmítáno. Cokoliv, co by mohlo být spojováno s církví, je odmítáno. Je tedy třeba, aby zvěstování evangelia a tím tedy i návrat k Bohu, měl prvotní impulz na straně církve. Ta musí přijít na to, jak evangelium znova dostat mezi současné lidi, a to způsobem, který by nebyl nijak vyděračským, ale naopak vstřícným a upřímným. Ne hlásat metafyzického Boha, se kterým mají lidé právě zkušenost z církevních dějin „křížových výprav a inkvizice“, ale naopak Boha, kterého mohou vnímat jako lásku nebo přátelství.

Důležitý pojem u Bonhoeffera je *intelektuální poctivost*, která je nutná pro pochopení jeho vize nenáboženského člověka. Tvrdí, že tato poctivost se

¹⁰⁸ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 139

¹⁰⁹ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 144

projevuje v „*myšlení ve shodě se skutečností bytí*“ a v postoji, který říká, že Bůh jako „*morální, politická, přírodovědná pracovní hypotéza padl. Patří k intelektuální poctivosti to přiznat*“¹¹⁰.

Hejdánek krásně shrnuje a vykládá Bonhoefferovo myšlení v tom, že „*jen bez Boha můžeme žít opravdu před Bohem a s Bohem. Dospělý svět je bezbožnější a právě tím snad Bohu bližší než svět nedospělý, náboženský.*“¹¹¹

U Nietzscheho, stejně jako u Ježíše, se objevuje postava *dítěte*, které je zde symbolem toho, jak se člověk má stavět ke své skutečnosti. Ježíš říká v Mt 18,3: „*Amen, pravím vám: Neobrátíte-li se a nebudete-li jako pacholátka, nikoliv nevejdete do království nebeského*“. Stejný požadavek vznáší i Nietzsche, kdy v symbolu dítěte vidí obraz nevinné existence v tom, že dítě říká *ano*, na místo abstrahování. Je to existence, plná nevinnosti (stav, kdy člověk přitakává sobě samému, aniž by se za to styděl), kdy člověk nemá předpojaté myšlenky, kdy se plně odevzdává tomu, co právě prožívá. V předmluvě k *Tak pravil Zarathustra*, najdeme „*Tři metamorfózy*“, kdy duch prochází třemi podobami svého bytí. Nejprve je velbloudem (někým, kdo se podřizuje hodnotám), posléze lvem (někdo, kdo již hodnoty boří) a posléze dítětem, které nemusí poslouchat, ale také už ani nemusí bořit, aby bylo schopno autenticky, svobodně, radostně žít.

Tento obraz dítěte je předobrazem nového člověka, nadčlověka. Tato bytost překračuje člověka v jeho vztahu k životu. Bere jej nově, aristokraticky, tedy ve vznešeném nazírání věcí. Má vůli k moci, totiž moc, kterou člověk nepotřebuje mít k tomu, aby mohl ovládat druhé.

¹¹⁰ FUNDA, Otakar A., *Víra bez náboženství*, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8, str. 214

¹¹¹ HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra, OIKOYMENH*, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 35

3.4. Je dnešní doba dobou konce náboženství?

Je jasné, že dvacáté století je pro západní Evropu dobou, kdy se křesťanství stáhlo ze svého pevného a neochvějného postavení, které si vybuodovala za staletí. V tomto století již nemá vůdčí postavení, nerozhoduje o zásadních záležitostech, neovlivňuje (zásadním způsobem) politická rozhodnutí. Žijeme v době sekularizace, což bychom mohli vysvětlit jako přesunutí těžiště ve fungování společnosti na politickou část a zároveň upozadění moci a vlivu církve či obecně náboženství. Současně s tím se na hlavu církve snáší vlna kritiky. Její moc byla odsunuta do sféry osobního života.

Člověk se v dnešní době stává bytostí nenáboženskou: „...*odmítá transcendenci, přijímá relativitu „skutečnosti“, a dokonce někdy pochybuje o smyslu existence. Jiné velké kultury minulosti znaly také nenáboženské lidi...ale teprve v moderních západních společnostech se nenáboženský člověk plně rozvinul.*“¹¹² Tento člověk je ochoten vnímat pouze realitu, ve které žije a jeho svobodu, kterou si připouští, nechce omezovat ničím, co by mohlo existovat mimo toto pozemské bytí, totiž ničím transcendentním. „*Nestane se sám sebou, dokud nebude radikálně demystifikován. Nebude opravdu svobodný, dokud nezabije posledního boha.*“¹¹³ Ale i tento nenáboženský člověk, v dnešní době, nemůže uniknout dědictví svých náboženských předků. Jak napsal Friedrich Schleiermacher ve svých Řečech o náboženství: „*náboženství, jako takové, je nezničitelné, jako lidská duše, ve kterých se náboženské myšlení zdržuje.*“¹¹⁴ Aniž by si to uvědomoval, pořád se mu do

¹¹² ELIADE, Mircea, *Posvátné a profánní*, Oikoymenh, Praha, 2006, ISBN 80-7298-175-7, str. 134

¹¹³ ELIADE, Mircea, *Posvátné a profánní*, Oikoymenh, Praha, 2006, ISBN 80-7298-175-7, str. 134

¹¹⁴ HAMILTON, Kenneth, *God is Dead – The Anatomy of the Slogan*, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 27

podvědomí dostávají symboly nebo odkazy na tehdejší náboženskou dobu. Tento čas zkrátka nejde oddělit tečkou na konci věty a začít větu novou. I v dnešní době je člověk zajatcem různých pověr (viz třeba klepání na dřevo – aby zlé síly neslyšely to, co jsme právě řekli; po kýchnutí následující „Pozdrav Pán Bůh“ – pocházející z dob moru, kdy se nákaza šířila i kýcháním, a tato slova přivolávala Boží ochranu; či unášení nevěsty – aby nedošlo k unesení nevěsty později, tabu /tabu menstruace, porodu, smrti.../ a náboženských obrazů, které dostává prostřednictvím médií, aniž by o tom měl ponětí /tak třeba v poslední době největší „trháky“ kin, jako např. Harry Potter, Narnie – jako personifikace křesťanství či Hvězdné války, které jsou vystavěny na mytických obrazech boje dobra se zlem/. Ani iniciačním rituálů se v dnešní době lidé nevyhnou, jakkoliv jsou omezeny a ošizeny o svoji tehdejší pestrost a vážnost (maturita, získání řidičského průkazu, promoce...). Samozřejmě i politika nebo média zůstávají pro „nenáboženského člověka“ něčím, co mu náboženství zastupuje. V politice si můžeme povšimnout nápadných podobností s velkými náboženstvími. Nejsnadněji si toho povšimneme u totalitních režimů, který má každý svoji velkou knihu (Kapitál, Mein Kampf), velkého polobožského až božského proroka či vůdce, velké symboly, kterým je vzdávána úcta. Otázkou zůstává, zda se náboženský slovník v politice ujal z důvodu, že je tak snadno zneužitelný, nebo z toho důvodu, že na lidi působí stále jakýmsi podmanivým vlivem jazyka, který je (i sekulární) člověk schopen podvědomě vnímat a být jím „omamován“.

V dnešní době mnohé z onoho *religia* nahradila média. Dávají člověku přehled o celkovém světovém dění, ale také formují jeho pohled na svět. Žijeme ve světě a „*kultuře obrazu*“¹¹⁵, protože pro dnešního člověka je jednodušší a pohodlnější vnímat obraz spíše než slovo. Všechna média, od těch

¹¹⁵ HALÍK, Tomáš, *Vzýván i nevzýván*, vydaly Lidové noviny, 2004, ISBN 80-7160-692-3, str. 39

pro lid - jako je televize, až po média pro elitu – určité druhy novin a internet jsou integrující silou dnešní západoevropské společnosti.¹¹⁶ Oltář každé domácnosti nahradila televizní obrazovka, kolem které se společně rodina schází. Nastává tedy otázka: Jestliže lidstvo touží po absolutním osvobození od otravného náboženství, které potlačuje jejich svobodu a omezuje je v jejich pozemském životě, proč se točí v kruhu a místo k Bohu se obrací k jiným bůžkům, kteří je omezují, aniž by to lidé věděli, daleko více? Anebo, dle Halíka, je to jev, kdy Evropané nahrazují své staré „religio“ „religiem“ novým, Evropa si „*našla funkcionální ekvivalent dřívějších náboženských systémů*“¹¹⁷.

Nutno ovšem, spolu s Frommem dodat, že se tímto neupírá dnešnímu člověku náboženská zkušenost. Tato zkušenost je společná, dle Fromma, jak theistům, netheistům, atheistům, dokonce i antitheistům. To, co je odlišné, je „*pojmové zpracování zkušeností, nikoliv zkušenostní substrát, jenž je podkladem různých pojmových struktur.*“¹¹⁸ Jde tedy o to, zaobírat se, fenomenologicky, spíše prožitkem, než objektem, jak to činí mystikové.

Dost zásadní vliv jistě v tomto problému měla věda, která se stala tou, která začala určovat obsahy věcí a přinášela nová vyjádření se k fungování světa. Současný člověk proto zná mnohé, co mu přinesla věda, zato mnohé, co přineslo křesťanství, je pro mnohé lidi již zapomenuto.

V tomto ohledu bychom mohli v leččems srovnat dnešní dobu třeba s dobou Ježíšovou, který, překvapivě, také horlil, s odvoláním na proroky (Micheáše, Ozeáše) proti náboženství, „*když proti náboženskému úkonu staví morální*

¹¹⁶ HALÍK, Tomáš, *Vzýván i nevzýván*, vydaly Lidové noviny, 2004, ISBN 80-7160-692-3, str. 40

¹¹⁷ HALÍK, Tomáš, *Vzýván i nevzýván*, vydaly Lidové noviny, 2004, ISBN 80-7160-692-3, str. 40

¹¹⁸ FROMM, Erich, *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 44

*rozvahu a proti náboženské korektnosti a bezúhonnosti konkrétní lidskost*¹¹⁹. Zde také můžeme spatřit, že sekularizace je možná klasickým důsledkem jakéhokoliv náboženství, avšak hlavně křesťanství, „*keré je schopno ze svých vlastních motivů zrušit svou náboženskost. To je však dokladem toho, že už samy tyto vnitřní motivy jsou nenáboženského charakteru a že tedy křesťanství někde ve svém bytostném jádru není náboženstvím.*“¹²⁰ Je to také jeden z bodů kritiky náboženství, že je na křesťany mnohdy také hleděno jako na lidi, kteří, místo aby jejich postoj k životu bylo žít odkaz Ježíše Krista, se starají pouze o náboženství, se všemi jeho projevy jako třeba kult nebo modlitba... K tomuto problému se vyjadřuje také chasidský rabín Mendl z Kocku, když říká: „*Zákaz dělat si modly zahrnuje v sobě i zákaz dělat si modlu z micvoť*“¹²¹, tedy náboženských úkonů.

Pro dnešní lidi v západní Evropě je náboženství silou, která, spíše než by posouvala vpřed, lidstvo brzdí a omezuje a to především v tom, že církev, která má v západní Evropě kulturní kořeny, svými názory nedává současnému člověku to, po čem se táže. A táže-li se člověk, pak mu jsou ze strany církve dávány odpovědi, které sice chápali lidé kdysi dávno, ale dnes tyto odpovědi, tato slova nemají hodnotu – obsahy – vnitřní motivy, které by dnes byly vnímatelné a srozumitelné. Jde o to, že musíme „...*zbavit své myšlení i svůj slovník neúžitečného haraburdí a najít nový výraz, jímž bychom srozumitelně a přesvědčivě vyjádřili svou solidaritu s úsilím o nápravu světa...*“¹²²

Důvodem k tomuto je počátek křesťanství v řecké terminologii a v návaznosti na metafyziku a její slovník. V počátcích křesťanství se díky Platónovi a Aristotelovi formovala veškerá dogmata ve slovníku, který známe

¹¹⁹ HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra, OIKOYMENH, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 28*

¹²⁰ *tamtéž*

¹²¹ FROMM, Erich, *Budete jako bohové : Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str.38*

¹²² HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra, OIKOYMENH, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 31*

dodnes z tradice. A právě proto se musíme zamyslet, zda „není nábožensky, mysticky a metafyzicky zatíženějšího pojmu, než je pojem Bůh“¹²³? Zda není nutné ne nahradit/přetlumočit tento pojem jen do nového jazyka, nýbrž přímo „se znova narodit“ do nového, jiného myšlení¹²⁴. Zda není zapotřebí, aby, možná v tomto smyslu, pojem boha tak jak ho známe, pro západní Evropu nezemřel, protože jen když nám taková věc zemře (zkrátka nebude), můžeme se znova narodit do upřímnějšího vztahu. „Pro současný svět, jenž už není veden Aristotelovým systémovým myšlením, ani ideou království, pojem boha ztratil svoji filosofickou, i svoji sociální základnu“¹²⁵. Stojíme tedy společně s Bonhoefferem, „před úkolem nemetafyzického, nenáboženského pochopení toho, čemu nebo komu (ani jedno zájmeno nevyhovuje!) se říkalo a co se nábožensky a metafyzicky pojímalo jako Bůh.“¹²⁶ Tuto „smrt“ můžeme spolu s Hejdánkem pak zasadit do dějin světa, které se vyvíjejí a kde každá z epoch je jednou překonána (stejně tak doufejme i tato!), je dočasná a má tak pouze relativní charakter¹²⁷.

¹²³ HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 41

¹²⁴ tamtéž

¹²⁵ FROMM, Erich, *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 171

¹²⁶ HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 43

¹²⁷ HEJDÁNEK, Ladislav, *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6, str. 73

4. Kapitola – Teologie a filosofie 20. století

4.1. Fromm, Tillich, Funda

Jak jsme se u Fromma již zmínili výše, určitý projev vnímání „čehosi“ nepopsatelného má asi každý člověk, jelikož si to nese jako součást výbavy od svých předků. Proto má smysl se bavit o tom „něčem“, ale spíše z pohledu zkušenosti. A jelikož napříč kulturami a jazyky neexistuje slovo, kterým bychom toto „něco“ mohli nazvat (ani se slovem bůh to nejde), rozhodl se Fromm o tomto mluvit jako o *zkušenosti x*, o které lze mluvit jak v náboženských, tak filosofických systémech „*bez ohledu na to, zda tyto systémy mají či nemají pojem boha*“¹²⁸.

Fromm se pak zaobírá charakteristickými body této *zkušenosti x*. V první řadě je to jakési existenciální chvění. *Zkušenost x* nemá ten, kdo se existenciálně nezaobírá svým životem; ve *zkušenosti x* je nejvyšší hodnotou rozvoj vlastních schopností rozumu lásky soucítění, odvahy a činí tak světský život součástí duchovního života; ve *zkušenosti x* poznává člověk, že jediným cílem nejsou věci, ale člověk a to on sám – všechny věci, radostné i obtížné – ho formují a činí pevnějším; ve *zkušenosti x* člověk odbourává své ego; ve *zkušenosti x* zakoušíme transcendentno (i když je to pojem problematický), a to třeba jako „*transcendování ega*“ – opouštění svého sobectví¹²⁹. „*Zkušenost x* *at’ je ateistická, či nikoliv, je charakterizována redukcí – a ve své nejplnější formě*

¹²⁸ FROMM, Erich, *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 45

¹²⁹ FROMM, Erich, *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str. 45

mizením – narcismu“. ¹³⁰ *Zkušenost x je tedy jakési plné rozvíjení svých lidských kvalit... V této zkušenosti se pak bůh „stává bezejmenným bohem, bohem, jemuž nelze připisovat žádný přívlastek. Tento bůh, který je nazýván „v mlčení“, přestal být autoritářským bohem, člověk se musí stát zcela nezávislým a to znamená nezávislým dokonce i na bohu* ¹³¹.

Jako ekvivalent této *zkušenosti x* by mohla sloužit i Tillichova hlubina bytí, která se také dá aplikovat i do „nenáboženských“ systémů, či prostě jen jako přístup k životu.

Tillich ovšem neodmítá tradici evropské metafyziky¹³²(dokonce Boha interpretuje filosoficky, jelikož je to přirozenější pro chápání člověka) a považuje náboženství jako zásadní bod, ve kterém člověk je člověkem, ve kterém se projevuje obecně jeho lidství. Člověk je totiž Tillichovi východiskem (a jinak o Bohu, dle Tillicha, nelze mluvit, než ve vztahu k člověku) a považuje za nutné sekulárnímu člověku odpovědět, co to „Bůh“ znamená, protože jako výchozí bod je brána souvztažnost mezi člověkem a tímto Bohem.

Vychází z pojmu „hloubky“ jako něčeho neprvoplánového, nepovrchního, něčeho nemělkého, něčeho, na co když nahlížíme, musíme pod povrch věci.

Lidé se do hloubky ptají sami sebe „kdo jsme; kam jdeme; jaký má můj život smysl; co je základ mého bytí; co je samozřejmostí a co ne...?“ Ptají se proto, že jsou a vnímají svoji nevyhnutelnou ohroženost nebytím, což v nich vyvolává „ontologický šok“¹³³. To, co v této existenciální hloubce svého tázání nalézáme, může křesťan pojmenovat slovem Bůh. Naopak „ateista“ může

¹³⁰ FROMM, Erich, Budete jako bohové : Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str.47

¹³¹ FROMM, Erich, Budete jako bohové : Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5, str.49

¹³² FUNDA, Otakar A., Víra bez náboženství, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8, str. 215

¹³³ FUNDA, Otakar A., Víra bez náboženství, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8, str. 217

hovořit o hloubce svého života, o záležitostech, které bere hluboce vážně, o podstatě svého sociálního života. Avšak jak Tillich dodává: „*Jestliže jste totiž nahlédli, že Bůh znamená hloubku, víte o něm mnoho. Nemůžete se pak již nazývat ateisty, nebo nevěřícími, poněvadž si pak nemůžete myslit, nebo říkat: život nemá hloubku, život je plytký, bytí samo je pouhý povrch...Kdo ví o hloubce, ví také o Bohu*“¹³⁴.

Je ovšem nutno dodat, že i Tillich, i když neoperuje s pojmem nenáboženského člověka (jelikož lidské otázky ukazují přímo na odpověď, na Boha; a náboženství je tím pádem součástí/základem lidství), přiznává, že pojem Boha by bylo zapotřebí zapomenout na sto let, jelikož tento pojem je velmi přetížený nesymbolickým, předmětným chápáním.

Otakar Funda vysvětluje náboženství jako typický jev pro člověka, kdy se jedná o vnímání transcendentna jako něčeho, co přesahuje člověk sám v sobě. Kloní se ovšem k názoru, že to, co člověk takto vnímá, tyto nejhlubší zkušenosti a prožitky, nejde nikdy vyjádřit slovy, proto je zapotřebí mýtů a symbolů a poezie. Tuto zkušenost pak definuje jako šifru tajemství bytí, jako šifru lidské existence a v tomto vidí to, co se pak lidmi nazývá Bohem. V křesťanství pak vidí jedinečné „náboženství“, jelikož pouze v něm zatím můžeme mluvit o prostoru, v němž je možné podstatu nenábožensky interpretovat. Interpretací pak chápe proces, ve kterém ovšem nedochází k vyprázdnění a znehodnocení obsahu.

Proč je tedy třeba dnes v západní Evropě křesťanství interpretovat? Funda tuto otázku filosoficky zodpovídá vzhledem k současné době a postavení člověka v ní. Má za to, že obsahy křesťanské víry jsou pro dnešního člověka nepřijatelné, protože neodpovídají jeho zkušenosti a vnímání života, protože

¹³⁴ KUSCHEL, Karl-Josef, *Teologie 20.století*, vydalo nakladatelství Vyšehrad, Praha, 1995, ISBN 80-7021-074-5, str. 44-45

člověk tíhne k „povrchnímu konzumentství požitků, k netvůrčí spotřebě materiálních a kulturních hodnot“¹³⁵. Avšak to není důvod jediný. Funda vidí současného Evropského člověka jako někoho, kdo začíná jinak rozumět smyslu života a to především skrze „prožívání lidských radostí“. Je schopen svůj život, ze svého pohledu, smysluplně naplnit prožíváním věcí v bytí tady a teď, vnímá hodnoty, na kterých si křesťanství zakládá, ale nepovažuje za nutné, mluvit o pojmech jako *láska, odpuštění, vděčnost, smrt*... v náboženském ontologickém, supranaturálním, metafyzickém jazyce¹³⁶. Jediné, čím se dnešní člověk nezaobírá, je hodnota těchto věcí v jejich *posledním smyslu*. Současný člověk chce jistoty. To je možná to, co mu dnešní církve neumí nabídnout, na rozdíl od dnešního okolního světa, který jistoty nabízí, i když mnohdy falešné (viz politika).

Funda uvádí čtyři zásadní námitky, které v devatenáctém a dvacátém století zapříčinily obrat Evropanů k ateismu:

- „1. *Jsem člověk vědeckého poznání a nemohu přijmout církevní dogmata, zázraky a supranaturální představy.*
2. *Kdyby byl Bůh, nemohl by dovolit tolik nesmyslného utrpení, katastrof a neštěstí.*
3. *K tomu, abych byl dobrý člověk, nepotřebuji věřit v Boha.*
4. *Podívejte se, co všechno církve udělaly.“*¹³⁷

Z těchto oprávněných bodů můžeme pak slyšet ono volání po „*novém náboženství, náboženství humanity, náboženství bez dogmat, kněží a zázraků...jak znělo i v naší filosofické tradici.*“¹³⁸.

¹³⁵ FUNDA, Otakar A., *Víra bez náboženství*, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8, str. 130

¹³⁶ FUNDA, Otakar A., *Víra bez náboženství*, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8, str. 133

¹³⁷ FUNDA, Otakar A., *Víra bez náboženství*, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8, str. 139

Velký problém, kterého si ovšem nepovšimnul pouze Funda, je problém spjatý s každou evolucí v jakémkoliv náboženství. Jedná se totiž zatím o problém, který je vnímán pouze v akademické oblasti. Aby se tento způsob vnímání dostal do podvědomí křesťanské obce, bude to jistě trvat ještě nějaký čas...

¹³⁸ FUNDA, Otakar A., Věra bez náboženství, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994
ISBN 80-901470-1-8, str. 140

4.2. Šedesátá léta dvacátého století

Šedesátá léta dvacátého století byla lety velkých změn. Do vesmíru byla posílána první zvířata i lidé, vznikala řada nových států, byla postavena Berlínská zeď, proběhl 2. Vatikánský koncil, vznikl ARPANET – předchůdce dnešního internetu, Anton Szandor LaVey napsal Satanskou Bibli, Beatles měli poslední koncert...

Svět v této době procházel určitým uvolněním v politice, ve společnosti i kultuře - proběhla vlna hippies, ale i studentských bouří (hlavně ve Francii a Německu).

V této době se začíná v Americe formovat také teologický směr, který dnes známe jako „teologii smrti Boha“, nebo „radikální teologii“. Je vytvořena především na odkazu evropských teologů a filosofů (hlavně Bartha, Bonhoeffera a Nietzscheho), ale má za svůj cíl také kriticky tento evropský základ hodnotit a osvobodit americkou teologii od evropských kořenů¹³⁹.

Tito teologové cítí, že Nietzscheho „smrt Boha“ je pro lidstvo aktuálním tématem. Rostoucí ateismus, v Evropě také velmi podmíněn existenciální filosofií, a neschopnost Evangelia zasáhnout člověka této doby, nejsou toho jediným důkazem. Jedním z hlavních bodů jejich tématu je „*absence Boha ve filosofickém myšlení 19. století a neschopnost křesťanství ovlivnit kulturu 20. století*“¹⁴⁰.

Avšak, jakkoliv zní tento slogan temně, jedná se, z pohledu těchto teologů, o radostnou vizi. Nejde tedy o to pálit Bible a prohlašovat, že vesmír je pouhý

¹³⁹ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 87

¹⁴⁰ SMOLÍK, Josef, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9, str. 88

chaos, ale naopak, posunout věc křesťanství o kousek dál, tak, aby korespondovala s dnešní dobou. Přijmout tedy okolní svět, jako normu současného života, jako prostředí, kde žijeme a pracujeme, a proto další z inspirací tohoto hnutí je „*vůle angažovat křesťanský život v co nejplnějším možném rozsahu s prostředím sekulárního světa*“¹⁴¹.

4.3. Thomas J. J. Altizer

Thomas J. J. Altizer se narodil v Charlestonu v západní Virginii. Vystudoval universitu v Chicagu a jeho dizertační práce pojednávala o Carlu Gustavu Jungovi a jeho chápání náboženství. Dále jeho podstatnou část práce inspirovali Hegel, básník, malíř a mystik William Blake a Mircea Eliade.

Jak se dívá radikální teologie na smrt boha?

Radikální teologii spojují, řekl bych, dva zásadní prvky, a to Bonhoefferova vize nekřesťanského člověka a Nietzscheho filosofie. Nietzsche dal podnět filosofický, ze kterého se potom odráží teologie, zásadně ovlivněná Kierkegaardem. Jedná se v podstatě o program, kde se reflektují dějiny (a obzvláště 20. století) a dochází se k verdiktu, že smrt Boha je součástí dějin, jakožto podmínka pro ukončení tradice současného křesťanstva a vyústění v novou obnovu, skutečnou podobu vztahu člověka a Boha ve Slovu. Slovo je totiž jediné, co v dnešním sekularizovaném světě ještě přetrvává. A žijeme-li v sekularizovaném světě, je možné o Bohu mluvit pouze nenábožensky.

¹⁴¹ HAMILTON, Kenneth, God is Dead – The Anatomy of the Slogan, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 21

Smrt Boha je podle Altizera dějinnou událostí, jelikož se tato událost stala „v našem čase, v naší historii, v naší existenci“.¹⁴² Stejně jako Hegel tedy bere tuto událost jako klíčovou, ve sjednocování transcendentního a imanentního v dějinách Absolutna, jedná se tedy v podstatě o dějinný proces.

Zásadními mysliteli, kteří koncepci Thomase Altizera ovlivnili, byli Nietzsche a Kierkegaard, o kterém Altizer přímo říká, že objevil moderní teologii¹⁴³. V jeho pojetí je totiž tehdejší (a tedy i dnešní?) křesťanství pouze moderní modlářství, je nemocné k smrti. To lze mimo jiné vypožorovat i z jeho tvrzení, že uznává daleko více pohana, který se upřímně modlí ke svému bohu, třeba Baalovi, než „křesťana“, který jen každou neděli chodí programově do kostela, ale nežije autenticky to, v co říká, že věří. Pro Kierkegaarda má prostě smysl jen subjektivní autentická existence, která je vyvrcholením subjektivní víry¹⁴⁴. Kromě toho je vlastně jakékoliv porozumění křesťanství již jen pouhým porozuměním interpretace, která je stoletími tradicí a dogmaty uchováována a „ztrácí ducha“¹⁴⁵.

Podle Altizera je zásadní už jen slogan „death of God“. Mluví ale z pozice křesťana, a to dokonce, jak bude později patrné, z pozice radikálního křesťana. Upozorňuje, že o smrti Boží dokonce křesťanstvo hovoří od počátku, protože vyznáváme-li, že Ježíš Kristus byl stejnou měrou člověkem a stejnou měrou Bohem, není ukřižování nic jiného, než právě to, že „*Bůh zemřel v Kristu*“.¹⁴⁶ Altizerovo učení je založeno na, pro dnešního člověka, nesrozumitelnosti křesťanských výrazů, díky kterým se pak zdá „radikální teologie“ absurdní.

¹⁴² ALTIZER, Thomas J.J.,and HAMILTON, William Radical theology and the death of God, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, str. 195

¹⁴³ ALTIZER, Thomas J.J.,and HAMILTON, William Radical theology and the death of God, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, str. 95

¹⁴⁴ ALTIZER, Thomas J.J.,and HAMILTON, William Radical theology and the death of God, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, str. 98

¹⁴⁵ HAMILTON, Kenneth, God is Dead – The Anatomy of the Slogan, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 21

¹⁴⁶ ALTIZER, Thomas J.J., The Altizer – Montgomery dialogue- A chapter in the God is dead controversy, Published in 1967, Inter-Varsity Press, Chicago, str. 8

Copak může Bůh, věčný, všemohoucí, vševědoucí trpět, nebo dokonce zemřít? Ale tento způsob vyjadřování již není podstatný, lépe je mluvit o Bohu v tom nejzásadnějším bodě, a to, že tento „*transcendentální Bůh – Stvořitel, se stal tělem, prochází transformací a procesem sebe popření, sebezničení. Neguje sám sebe, jako transcendentního Boha tak, že může přejít do těla a stát se tělem, může se skutečně ztělesnit v konkrétním čase a vesmíru, ztělesnit se v Ježíši Kristu*“¹⁴⁷. Toto je zásadní výpověď, na které stojí celé Altizerovo inkarnační učení radikální Kristologie. Jde o prostoupení transcendence do imanence, o prostoupení Ducha do těla, a je to proces směřující eschatologicky do budoucnosti. Tímto přechodem Slova do těla se nezměnil Bůh sám, ale přímo celá realita: život ve světě a v těle se stal plnějším¹⁴⁸, protože tímto vtělením se vtělila i celá původní moc a sláva¹⁴⁹. Mluvíme-li ale o smrti Boha v současné době, je to tím, že se jedná o postupný proces – jedná se stejně, jako u Hegela o „začátek konce“ – který bude gradovat až do finálního konce, „*kdy bude projevena totální energie a život*“¹⁵⁰, dokud vykoupení nebude kompletní (to ovšem, s odkazem na Hegela a jeho splynutí vědomí a Ducha, zavání gnosticizmem, víra se pak vytrácí...). Kristus – Bůh ve své smrti dal možnost vykoupení (v jednom konkrétním bodě dějin) a zároveň započal proces, přinášející tohoto Krista všemu lidstvu a tím i plnost lidství v budoucnu. Současně ale Altizer smrt Boha považuje za nutnost, ale s předpokladem, že jednou v budoucích dějinách to bude podmínka pro „*nový úsvit a návrat bohů*“, smrt Boha je pro něj podmínkou pro růst náboženského vědomí¹⁵¹. Nebojí se

¹⁴⁷ ALTIZER, Thomas J.J., *The Altizer – Montgomery dialogue- A chapter in the God is dead controversy*, Published in 1967, Inter-Varsity Press, Chicago, str. 10

¹⁴⁸ ALTIZER, Thomas J.J., *The Altizer – Montgomery dialogue- A chapter in the God is dead controversy*, Published in 1967, Inter-Varsity Press, Chicago, str. 12

¹⁴⁹ ALTIZER, Thomas J.J., *The Altizer – Montgomery dialogue- A chapter in the God is dead controversy*, Published in 1967, Inter-Varsity Press, Chicago, str. 13

¹⁵⁰ ALTIZER, Thomas J.J., *The Altizer – Montgomery dialogue- A chapter in the God is dead controversy*, Published in 1967, Inter-Varsity Press, Chicago, str. 13

¹⁵¹ HAMILTON, Kenneth, *God is Dead – The Anatomy of the Slogan*, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 65

řící, že tato post-křesťanská éra je dělohou pro možnost znovuzrození křesťanství¹⁵², které bude teprve autentické. Toto „křesťanství“ ovšem bude oprostěno od antropomorfních prvků židovského Boha, ale bude tvořeno kosmickým obrazem Poslední Reality¹⁵³.

Altizerův pohled je také ovlivněn Hinduismem a Buddhismem a jejich naukou o podstatě v totální identitě „ničeho a všeho“. Tedy ztotožňuje se s tím, že v post-křesťanské éře, kdy vnímáme, z hlediska „náboženského vnímání“ ono Nic, stává se toto pouze stínem poslední, totální, reality.¹⁵⁴

Píše-li Altizer o Boží smrti, z hlediska radikální Christologie (v jeho komentáři k Barthově Církevní dogmatice), je to míněno tak, že se vychází z absolutního a jednoznačného a totálního Božího Ano života, ale zároveň s tím je třeba slyšet i ono Boží Ne, bez kterého by to nebylo možné (stejně tak i Nietzsche ve svém pojetí věčného návratu – tyto dvě teorie se navzájem prolínají). Ve vyvolení Ježíše jsou vyvoleni všichni lidé i Bůh (Ano), ale zároveň „*Bůh v něm volí svou ztrátu, aby onen člověk mohl něco získat. Lidstvo získává své vyvolení...sobě samému určuje Bůh zatracení, zkázu, smrt.*“¹⁵⁵ (Ne). Toto Boží zatracení se, vydání se, je prvek, který zachraňuje, skrze Ježíše Krista, celé lidstvo, a proto se ve výsledku jedná o naprosté a totální Ano a Amen, skrze Ne, ve kterém se Kristus „stal hříchem“, aby lidé mohli být vykoupeni.¹⁵⁶ *Victor quia victima!* A jak popisuje Kenneth Hamilton styčný bod radikálních

¹⁵² HAMILTON, Kenneth, God is Dead – The Anatomy of the Slogan, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 65

¹⁵³ HAMILTON, Kenneth, God is Dead – The Anatomy of the Slogan, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 68

¹⁵⁴ HAMILTON, Kenneth, God is Dead – The Anatomy of the Slogan, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 66

¹⁵⁵ MACEK, Petr, Novější angloamerická teologie, Praha, vydalo nakladatelství Kalich, 2008, ISBN 978-80-7017-100-4, str. 221

¹⁵⁶ MACEK, Petr, Novější angloamerická teologie, Praha, vydalo nakladatelství Kalich, 2008, ISBN 978-80-7017-100-4, str. 221

teologů, obzvláště jeho jmenovce Williama Hamiltona: „*Mně důvěřuje víře, než lásce. Ztratil Boha, ale našel Krista*“¹⁵⁷.

Jakkoliv se může zdát, že smrt Boha je téma temné, jde v podstatě o pravý opak. Křesťan se má radovat z tohoto okamžiku. Jelikož je zbaven všeho transcendentna a tajemna, může plně realizovat svůj život teď a tady v tomto světě (ve shodě s Nietzsche), což je nové zjevení Boží v absolutně imanentní formě. A protože se Bůh „sebevyprázdnil“, jdeme nyní vstříc konci, který bude znamenat „*nový život ve vykoupení, radost a lásku Ježíše Krista*“¹⁵⁸ Tato dvojí predestinace, člověka k životu, Boha ke smrti, se pak stává ekvivalentem k Nietzscheho schématu Věčného návratu, jelikož smrt Boha na kříži je zlomový a zásadní okamžik pro totální přitakání k věčnému Ano (byť za předpokladu Božímu Ne, jeho sebe-vydání a zatracení, ztělesněném v Kristu, a jeho následné z mrtvých vstání a potvrzením totálního Ano).¹⁵⁹

„*Pak je Ano opravdu přitakáním a toliko přitakáním, je jím však jako důsledek absolutního Ne, a jestliže o tomto Ne ví pouze křesťanství, je pouze také křesťanství tím, co ví o apokalyptickém Ano.*“¹⁶⁰ Zemřel-li však Kristus za všechny, nastává otázka, jak s tím jako „křesťané“ naložíme. Je to pro nás nějaká exkluzivní výhoda, nebo je to pro nás výzva ku okolnímu světu? Jak ale můžeme okolnímu světu tuto skutečnost zvěstovat? Jak se ale postavit k problému „tiché“ církve, která ztratila schopnost mluvit? Měli bychom to považovat za jakousi z nouze ctnost a snažit se s tímto mlčením něco předat? To dost dobře nejde. Stále se teologové musí vyjadřovat k otázkám současného

¹⁵⁷ HAMILTON, Kenneth, *God is Dead – The Anatomy of the Slogan*, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 15

¹⁵⁸ HAMILTON, Kenneth, *God is Dead – The Anatomy of the Slogan*, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945, str. 18

¹⁵⁹ MACEK, Petr, *Novější angloamerická teologie*, Praha, vydalo nakladatelství Kalich, 2008, ISBN 978-80-7017-100-4, str. 222

¹⁶⁰ MACEK, Petr, *Novější angloamerická teologie*, Praha, vydalo nakladatelství Kalich, 2008, ISBN 978-80-7017-100-4, str. 225

světa. A současné ticho k tomu není dobrý prostředek. Altizer se k tomu vyjadřuje právě tak, že „*křesťanská teologie bude muset přestat existovat, přestane-li existovat (její) řeč*“¹⁶¹. A tato řeč přestala existovat, jelikož historie a jazyk jsou na sobě závislé, navzájem se formují. Problém tedy nastává, když moderní, profánní svět a starověký jazyk víry mezi sebou nenajdou spojitost¹⁶².

Vzhledem k tomu, že jsem v této práci na počátku zmínil fenomén *hester panim*, nemohu v této kapitole alespoň okrajově nezmínit Richarda Rubensteina, židovského myslitele, který se taktéž zaobírá myšlenkou smrti Boha, a to z pohledu člověka, který si prošel peklem Šoa – holocaustu.

Rubenstein, i jako žid, říká, že po Šoa již není možné věřit v Boha. Stejně tak ale nesouhlasí s radikálními teology, dokonce říká, že se mýlí¹⁶³. Jejich výraz „smrt Boha“, je nepřesný, daleko lépe by bylo říkat, že žijeme „*v době smrti Boha*“¹⁶⁴. Tato „doba smrti Boha“ je pak společným jmenovatelem jak židovské (Rubensteinovy), tak křesťanské interpretace tohoto jevu. Je to doba, která bude měřítkem pro následující vývoj teologie, teologie, ve které se sekularnost dnešní kultury jistě odrazí.

Vedle Altizera můžeme jmenovat ještě další „*theathanatology*“, jako Gabriela Vahaniana (přístupujícího k tématu skrze umění a literaturu), Paula van Burena (který klade důraz na filosofii), nebo Harveyho Coxe (který celý problém nazírá skrze sociologii, společnost). Sekularizace je dle něj plodem evangelia,

¹⁶¹ ICE Lee Jackson, and CAREY John J., *The death of God debate* Published in 1967, Westminster Press, Philadelphia, str. 247

¹⁶² *tamtéž*

¹⁶³ RUBENSTEIN, Richard in *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, uspořádala FRYOVÁ, Helen P., vydala nakladatelství Kalich (ISBN 80-7017-925-2) a Vyšehrad (ISBN 80-7021-665-4), Praha, 2003, str. 63

¹⁶⁴ FRIEDMAN, Richard Elliott, *Mizení Boha*, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X, str. 216

kdy společnost a kultura uzavírají metafyzický pohled na svět ¹⁶⁵. A jestliže, tvrdí dále Cox, máme dnes vnímat nějakou transcendenci, pak je to možné jedině skrze sekularizaci. To by se mělo projevovat ve třech bodech, jimiž jsou umění, změna společnosti a to, čemu se říká „Já-Ty vztah“¹⁶⁶. Součástí toho by ovšem také mělo být uvažování nad změnou pojmenování hodnoty „bůh“, jelikož to příliš zavání modlami a božstvy, skrze které se k pravdivému základu a vztahu k transcendentnu nedostaneme.

¹⁶⁵ MONTGOMERY, John Warwick, The „Is the God Dead?“ Controversy, Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1966, str. 19

¹⁶⁶ MONTGOMERY, John Warwick, The „Is the God Dead?“ Controversy, Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1966, str. 20

5. Kapitola- ateismus a současná religiozita?

5.1. Ateismus

Ateismus, ač by se to nezdálo, není jevem až dnešní doby. I v dobách minulých jsme se s tímto jevem mohli setkat. Například v Indii u Lokájatovců, kteří odmítají existenci boha jako stvořitele. Svět podle nich existuje sám o sobě a podle sebe. Nebo se s ním setkáme u učitele školy sánkhja - Kapily, který tvrdil, že věci, které nelze dokázat, neexistují, tudíž bozi neexistují.¹⁶⁷

V Řecku jsou svým „ateismem“ známí zastánci mílétské školy, kteří se pokoušeli vysvětlit svět bez pomoci bohů. Například Herakleitos tvrdil, že svět není řízen bohy, ale přírodními zákony, a dokonce svět ani nebyl stvořen bohy, ale vždy byl a bude pouze věčným ohněm, který zhasíná a znova se rozsvící. Nebo Marxem a Engelsem oblíbený Epikuros, který pokládá náboženství za nedostatek poznatků o světě a tvrdí, že činí člověka nešťastného¹⁶⁸. I když i u něj se najdou „zbytky náboženských představ“¹⁶⁹, kdy v mimosvětských prostorech sice žijí bytosti, ale nezasahují do pozemského dění, navíc jsou taktéž tvořeny atomy, jsou tudíž smrtelné...¹⁷⁰.

V Římě se dlouhou dobu udržela řecká Epikurejská škola, z které nemáme mnoho textů, na rozdíl od Tita Lucretia Cara, který tvrdě obhajoval, že vše ve světě se řídí podle neměnných zákonů a žádní bozi v tomto systému nemají co dělat. V znik bohů také řadí do oblasti strachu ze smrti a neznalosti přírody a jakékoliv náboženství je podle něj pro člověka vyloženě škodlivé.¹⁷¹

¹⁶⁷ SKAZKIN, Sergej Danilovič, Abeceda ateisty, Praha, Horizont, 1981, str. 8

¹⁶⁸ SKAZKIN, Sergej Danilovič, Abeceda ateisty, Praha, Horizont, 1981, str. 9

¹⁶⁹ SKAZKIN, Sergej Danilovič, Abeceda ateisty, Praha, Horizont, 1981, str. 10

¹⁷⁰ SKAZKIN, Sergej Danilovič, Abeceda ateisty, Praha, Horizont, 1981, str. 10

¹⁷¹ SKAZKIN, Sergej Danilovič, Abeceda ateisty, Praha, Horizont, 1981, str. 11

Přeskočme dlouhá staletí dělící tyto první zaznamenané druhy „ateismu“ a jmen jako Ibn Rušd (1116-1198), Lucilio Vanini (1585-1619), J.Vallée (zemřel 1574), a přenesme se k filosofům, díky nimž se v tomto století mnoho lidí začalo myšlenkou ateismu - myšlenkou žití bez boha - zabývat.

Jedním z těchto filosofů byl zajisté Ludwig Feuerbach, který se hlásí k hermeneutické kritice náboženství a který vystoupil se svou vizí „křesťanství jako iluze, přání, projekce člověka“. Tedy veškerá teologie se najednou stává antropologií. Člověk hledání své podstaty přesunuje mimo sebe, do náboženství, a tím se náboženství stává sice prvním, ale nepřímým sebevědomím člověka, ovšem jen do té doby, než díky filosofii najde způsob, jak o této podstatě mluvit jako o sobě samém, než pochopí, že to, o čem mluví v náboženství, je pouze zrcadlem sebe sama...¹⁷².

Sigmund Freud, o němž již byla řeč, vidí jako příčinu náboženských představ ambivalenci citů mezi otcem a dítětem, kdy otec sice dítě omezuje, nicméně i chrání, a proto může trestat za provinění vůči jeho příkazům. V dospělosti pak dítě hledá podobný vztah a hledá většího otce, než je ten fyzický, totiž otce v nebesích, u kterého hledá větší lásku a větší bezpečí. Jde tedy o jakousi „kompenzaci psychických škod, které člověk utrpěl během svého dospívání“¹⁷³. Východiskem potom je, když se člověk odváží přijmout svoji dospělost.

Zároveň vidí Freud v náboženství „iluzi splnění nejstarších přání lidstva“¹⁷⁴.

Karel Marx zase vidí problém náboženství v napětí mezi individuálními potřebami a nutností člověka zapadat jako článek do výrobních vztahů. Tedy

¹⁷² ELIADE, Mircea, Dějiny náboženského myšlení – svazek IV, Od epochy objevů po současnost, OIKOYMENH, Praha, 2008, ISBN 978-80-7298-0, str. 448-449

¹⁷³ ELIADE, Mircea, Dějiny náboženského myšlení – svazek IV, Od epochy objevů po současnost, OIKOYMENH, Praha, 2008, ISBN 978-80-7298-0, str. 449

¹⁷⁴ PÖHLMANN, Horst Georg, Kompendium evangelické dogmatiky, Jihlava, vydalo nakladatelství Mlýn, 2002, ISBN 80-86498-02-6, str. 141

náboženská bída odráží pouze bídu sociální a vychází ze zápasu člověka proti neosobní síle trhu. Náboženství je tedy pouze jakýmsi protestem proti sociální bídě. Dokud trvá sociální bída, bude trvat náboženství, které je pouze „opiem lidu“, pouze berličkou a vizí lepších zítřků, v kontrastu s reálným „krutým“ světem.

5.1. New Age¹⁷⁵

Velkým lákadlem pro lidi v západní Evropě je v současné době hnutí, nazývajícím se New Age, tedy nový věk. Je to směr, který je pro popis velmi „bažinatý“, neboť v sobě zahrnuje množství dílčích prvků a směrů. V zásadě bychom ale mohli všechny tyto prvky shrnout do několika bodů, které jsou společné drtivé většině.

Jedná se většinou o „nadkonfesní“ druhy religiozity, zdůrazňující posun k novému věku, konkrétně k věku Vodnáře, ve kterém má dojít k splynutí, propojení mnohých protikladů a tím pádem k harmonii světa jako takového. Velký důraz je dáván na harmonii s přírodou (Gaia, jako princip harmonie se Zemí) a sociální rovnost, stejně tak jako na individuální přístup k hledání pravdy a harmonie, které vychází především z oblasti citů, než z racionálního myšlení (viz výše zmíněné odpoutávání člověka od přetechnizované a vědecké postmoderní společnosti) a s tím spojených technik meditace a kontemplace.

To, co má New Age společného s předešlými tématy této práce, je právě důraz na budoucí harmonický věk (i když většina těchto rozmanitých směrů pochází z prastarých a „zapomenutých“ druhů religiozity, jako třeba šamanismus či druidství, nebo již modernějších systémů typu učení H. Blavatské, Carlose Castanedy či antroposofie R. Steinera...až k velmi oblíbenému učení J. C. Junga), který bývá často pojmenováván jako Zlatý věk, či jako věk Vodnáře, který střídá současné znamení zvěrokruhu, tedy znamení Ryb, které plují proti sobě a tím symbolizují protichůdnost tohoto věku.

„New Age prochází neustálou transformací...jeho energie ovšem zůstává zachována a nadále slouží snaze o splnění úkolu, který si zvěstovatelé Nového věku vytyčili: změnit člověka.“¹⁷⁶

¹⁷⁵ Informace jsou převzaty ze stránek http://www.david-zbiral.cz/NewAge.htm#_Toc149637675

¹⁷⁶ http://www.david-zbiral.cz/NewAge.htm#_Toc149637675

6. Kapitola – rechristianizace Evropy?

6.1. Vývoj v druhé polovině 20. století

Evropa, ve které se od počátku století stávají *religiem* spíše politické systémy či věda, dosahuje, spolu se světem Islámu a Judaismu, svým způsobem také určité náboženské obnovy. Velkým obdobím byl čas druhého Vatikánského koncilu a období vlády papeže Jana Pavla II. V těchto letech se zdálo, že se Evropa bude navracet zpět ke svému modelu křesťanství jako k něčemu, co spojuje společnost. Ovšem, jak se ukázalo, vzhledem k demokratizaci Evropy ani tato vize nedosáhla takového úspěchu, jaký byl předpokládán. Díky demokratizaci se dnes křesťanství nedostává možnosti stát se dominantním faktorem tmelení společnosti a stále se jedná o jev, který je spíše v pozadí.

Od roku 1962 až do roku 1965 se konal Ekumenický koncil Vatikán II., kde se prosadilo takzvané *Aggiornamento*, tedy program, který měl za úkol, na základě potřeby doby a společnosti, revidovat katolickou církev tak, aby byla schopna reagovat na moderní (a postmoderní) dobu a vnímání člověka. Revize proběhla především v dogmatických a pastoračních oblastech. „*Účelem...je zachovat Instituci odbouráním minima dogmat, nebo obřadů, jejichž zastaralost má příliš negativní následky – z nichž nejvíce znepokojující je odpadání věřících.*“¹⁷⁷

Církev se začala více, díky dokumentu *Gaudium et spes*, orientovat na sociální problémy, které s sebou dnešní doba nese, vzhledem k tomu, že velká část Katolické církve je zastoupena Jižní Amerikou, Afrikou (kde je ve velké míře praktikována teologie osvobození) a třetím světem, kde tyto otázky jsou velmi zásadní. V Evropě se zase tento dokument orientoval na třídu dělnictva.

¹⁷⁷ KEPEL, Gilles, Boží pomsta – Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, vydalo nakladatelství Atlantis, Brno, 1996, str. 53

Obecně se ale v Evropě ujal systém zatlačování náboženství do privátní sféry společnosti (ve Francii od 1905 dokonce ustanoveno v zákoně).

V komunistické Evropě bylo křesťanství různými způsoby potlačováno, ale tím se zároveň stalo baštou posledního odporu (spolu s intelektuály) proti komunistické moci. Polsko je toho asi nejlepším příkladem.

V roce 1978 byl na papežský stolec jmenován první neitalský papež od roku 1522, kardinál Karol Józef Wojtyła, který se stal velkou oporou polského lidu proti komunismu. V Polsku se jedná snad o jediný příklad, kdy nejvýraznější protikomunistickou opozicí byla, v rámci Solidarity, katolická církev, která „vystupovala jako mluvčí občanské společnosti“.¹⁷⁸ To je ovšem dáno samotnou demografickou skutečností, kdy se v Polsku hlásí ke katolicismu drtivá většina obyvatelstva a kde katolicismus byl zdrojem odporu jak proti nacismu, tak proti komunismu, se kterými se Polsko v tomto století potýkalo. Největší „katolické“ vzepjetí v rámci Solidarity se projevuje například takzvanou „*revolucí v kleče*“, koncem sedmdesátých let, kdy protestující dělníci stávkují „s růženci v rukou a zpěvem mariánských písní“¹⁷⁹. Do roku 1982, kdy byla Solidarita postavena mimo zákon, měla přes deset milionů členů¹⁸⁰.

Lze tedy říci, že i přes nepřízeň politického osudu Polska se v této zemi udržela religiozita ve velké úrovni. Podnětem k tomu byla ale právě nesnadná geografická poloha mezi dvěma totalitárními velmocemi tohoto století.

Pohlédneme-li do Československa v době komunismu, zjistíme, že zde se situace vyvíjela poněkud odlišně. Předně je třeba poukázat na to, že v Československu bylo náboženství vnímáno z dvojího, českého nebo

¹⁷⁸ KEPEL, Gilles, Boží pomsta – Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, vydalo nakladatelství Atlantis, Brno, 1996, str. 78

¹⁷⁹ tamtéž

¹⁸⁰ [http://cs.wikipedia.org/wiki/Solidarita_\(Polsko\)](http://cs.wikipedia.org/wiki/Solidarita_(Polsko))

slovenského, pohledu. V českých zemích církev „*neztělesňovala národní identitu...a nebylo v jejich silách, aby se stala mluvčím společnosti*“¹⁸¹. Jedná se zde o historický vývoj společnosti, kdy katolická církev byla, kvůli rekatolizaci a Rakousku Uhersku, vnímána v českých zemích negativně. Dokonce zde vzniká „státní“ československá církev, kterou zakládá 300 kněží, kteří se odtrhli od římskokatolické církve.

Na Slovensku byla katolická církev poznamenána kolaborací s nacismem, kdy v čele Slovenského štátu stál Jozef Tiso, katolický kněz.

Navíc v málokteré zemi získali komunisté při nástupu k moci kolem třiceti procent hlasů.

V Československu tedy byla situace pro církve jiná, a to i po perzekuční stránce, kdy u nás více než jinde Státní tajná bezpečnost perzekvovala kněze a řeholníky. Nicméně i v těchto poměrech vzniká také v Československu, jako projev rechristianizace zdola hnutí Fokoláre, které má v osmdesátých letech na deset tisíc ohnisek¹⁸².

Od roku 1977, kdy vzniká Charta 77, až do roku 1989, kdy je na výsluní Občanské fórum, se známými osobnosti v čele těchto hnutí stávají i kněží (jako třeba Václav Malý), nicméně jedná se, oproti Polsku, spíše o ojedinělý jev. Statistiky ovšem hovoří tak, že počet lidí, kteří se při sčítání lidu hlásí ke křesťanství, dosti klesá. Třeba zatímco v roce 1991 měla Církev římskokatolická cca čtyři miliony členů, v roce 2001 se jednalo již o necelé tři miliony.

Je tedy patrné, že díky mnoha vlivům se dnešní společnost od instituce církve odtahuje (pravděpodobné příčiny jsou uvedeny v podkapitole 4.1) a hodně lidí nachází alternativu právě v New Age či jiných náboženských

¹⁸¹ KEPEL, Gilles, Boží pomsta – Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, vydalo nakladatelství Atlantis, Brno, 1996, str. 80

¹⁸² KEPEL, Gilles, Boží pomsta – Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, vydalo nakladatelství Atlantis, Brno, 1996, str. 84

systemech, které nevycházejí z evropské tradice (buddhismus) či tolik nedávají důraz na organizaci.

7. Závěr

Téma smrti Boha zůstane asi navždy obestřeno závojem tajemství. Neuchopitelnost tohoto tématu dává spíše pocítit či prožívat tento jev, než ho diagnostikovat.

Tato práce nicméně rekapituluje vývoj této záležitosti od nám známého počátku, totiž od dávných společností, u kterých již můžeme popisovat jejich spiritualitu a vnímání transcendentna. Tyto společnosti smrt bohů znaly, vnímaly je jako součást své existence a uměly s nimi pracovat. Smrt bohů pro ně byla součástí fungování světa, věděly, že tento okamžik je nutný pro zachování rovnováhy ve společnosti (viz zabíjení králů, ve kterých bylo božstvo inkarnováno).

Více se naše téma začíná rýsovat, přejdeme-li k judaismu, náboženství, u kterého, díky monoteismu, historicitě a psychologii člověka, dochází již zřetelněji k faktu, který je popisován jako *hester panim*, totiž skrytí Boží tváře. Židé tento jev vnímají jako skutečnost, kdy Hospodin sám dává na zřetel, že „poodstoupí“ od lidí, aby se podíval, jak si bez jeho zjevné přítomnosti poradí. Je to zřetelný „důkaz“ toho, že Hospodin má v úmyslu ponechat člověka jistou dobu samotného, jako se poprvé nechává dítě doma samo. Je to leckdy zkušenost snad až traumatizující, nicméně nezbytná pro růst dítěte, v našem případě člověka jako takového. I v Hospodinově slovu *uvidíme*, je možné zaslechnout náznak obavy, možná i strachu, jak si člověk poradí. Nicméně je to krok nevyhnutelný, vzhledem k svobodě člověka. U tohoto bodu bych zdůraznil onen termín *skrytí*. Nejedná se o tak problematický termín, jako je smrt a, dle mého názoru, se hodí daleko více. Je zde totiž patrné, že Hospodin „někde“ je, jen ho nemůžeme vnímat, postřehnout. I ve své náročnosti tohoto „žití bez vnímání Boha“ je zde stále pocit jakési jistoty či naděje. Židé ovšem, i s dávnými společnostmi, neměli zkušenost Ježíše Krista, který pojem *smrti* posouvá do jiné roviny, díky skutečnosti vztažené k jeho vzkříšení. Křesťané, a

vůbec pozdější filosofické systémy se s tímto pojmem dokážou vypořádat právě díky této zkušenosti.

Samotná mystika, ať už muslimská či křesťanská, často vykládá pojem Boha jako Nic, protože si je vědoma nedostatečnosti lidského intelektu k popsání či pochopení tak vysokého termínu, jakým je právě Bůh. A vůbec samotný pojem Boha nerada používá (což je ve shodě s pozdějšími theothanatology).

Vědecké přípuštění faktu dospívání lidstva, potažmo člověka, se tedy promítá nejen v teologických kruzích, nýbrž i v psychologii a filosofii. V kapitole věnované filosofii jsem shrnul tento jev v podání Nietzscheho a Freuda. V návaznosti na ně byl dán do kontextu pohled Bonhoefferův, který se v mnohém s pohledem Nietzscheho shoduje. Člověk v dějinách roste, stále se blíží k tomu, co bychom mohli nazvat finální částí kosmických dějin, dospělým světem, královstvím Božím, radostným eschatonem. Cílem je to, aby člověk překonal sám sebe, stal se nadčlověkem, nově se narodil, dospěl...Kdyby však mělo dojít až k tomu, že by se člověk postupně stal bohem, byl by Nietzschem vytvořen pouze nový metafyzický systém.

V návaznosti na křesťanskou tradici bychom k tomuto dospívání mohli spolu s Hejdánkem přemýšlet nad tím, zda je tedy křesťanství exkluzivistickým náboženstvím, v tom ohledu, že jako jedno z mála (možná spolu s buddhismem a různými mystickými proudy) dospělo k tomu, že je ve svém vývoji třeba popření náboženství ve prospěch autentického života a vnímání skutečnosti Boha jako něčeho, co je třeba totálně a kladivem přehodnotit a přejmenovat, aby tato zkušenost byla vnímatelná i v post witgensteinovské době, v době postmoderny. Řečeno s Fundou, křesťanství je systém, ve kterém je možno nenábožensky interpretovat.

Je nutno ale i dodat, že člověk dnešní doby má stále schopnost vnímat to, co ho přesahuje. K prožitku tohoto není ani nutné mít pojem boha, jak dokazuje

Fromm s jeho *zkušeností x*, či Tillichova *hlubina bytí*. Navíc se dostávají do popředí různé filosoficko-náboženské systémy, jako třeba New Age, směsice různých starších náboženství a filosofických systémů, které si díky své nenáročnosti a rozmanitosti získávají mnoho příznivců. To je důkazem zájmu člověka o věci, které ho přesahují, ovšem je třeba se ptát, zda míchat náboženství a kultury, je dobrá cesta. Mnoho lidí se také rozvzpomíná na staré tradice svých předků, většinou předkřesťanské doby, totiž na tradice Keltů, Germánů, Vikingů... Nejsou-li tyto tradice brány pouze jako hra či způsob trávení volného času v přírodě, stávají se pak pouze směšným „bláznovstvím“. Dnes již opravdovými Kelty zkrátka být nemůžeme.

Za povšimnutí ovšem stojí probouzející se touha, nebo očekávání, po novém věku, nejčastěji nazývaném, právě díky New Age, jako Zlatý věk, či věk Vodnáře, který je chápán jako jakýsi ekvivalent křesťanského království Božího, či dospělého světa.

Tyto probouzející se náboženské tendence, na které se lidstvo v západním sekularizovaném světě rozvzpomíná, jsou však druhou tváří společnosti, která o cokoliv „nemateriálního“ nemá sebemenší zájem. Materiální hodnoty jsou stále působícím opiem lidu. Tato skupina lidí nemá zájem zabývat se, byť okrajově, tématy teologie, filosofie, religionistiky, či dokonce psychologie - jsou to pro ně zbytečné, nepotřebné vědy. Opět to nemusí znamenat, že tito lidé jsou nějak horší, jde spíše o jejich mělkost (v protikladu k *hlubině bytí*) – zaobírají se existenciálně svým životem pouze v hraničních okolnostech svého bytí.

Z nedávných dějin můžeme vnímat, že křesťanství hraje pro Evropu svým způsobem důležitou roli v situacích, kdy je život obtížnější – například v totalitních režimech. Jak nejen katoličtí kněží utěšují a drží nad vodou lid v dobách komunismu, to dává naději i těm nevěřícím, jsou pro všechny symbolem naděje. Velkým příkladem toho může být třeba Polsko. Sama

katolická církev v Evropě většinová, dokonce prošla Druhým Vatikánským koncilem, kdy pozměnila svoji politiku a vyšla vstříc modernímu člověku ve svém programu Aggiornamenta.

Lze tedy hodnotit, že minulých sto let proběhlo tedy opravdu více než jakékoliv jiné století ve smyslu nezahlednutelnosti Boží tváře. Mnozí tento jev, kterého si lidé sami všimli a začal je znervózňovat, nazývali smrtí Boha. Mnozí tento termín dokonce důmyslně promysleli. Avšak termín *smrt* je pro nás lidmi termín, který značí totální konec. Ani posun, který tento termín zaznamenal s křesťanským učením, nemůže tomuto slovu odpárat punc finálnosti, za kterou již není nic. Proto, i když theothanologové tento termín používají (s odkazem na příchod, vzkříšení, nalezení Krista v příštích časech, kdy se oprostíme od starých pojmů a přijmeme smrt Boha), je, dle mého názoru použit nesprávně. Daleko vhodnější je opravdu ono *hester panim* – skrytí Boží tváře, s tou jistotou, že tvář (a tudíž i Bůh sám) někde je, jen je nezahlednutelná, je potřeba, aby nebyla zahlédnuta, aby se člověk naučil nové věci, překonal sám sebe, vyrostl zase o kousek víc a dostával se krůček po krůčku blíže kýmžené dospělosti, která je nevyhnutelná a mnohdy bolestivá. Právě proto se nemůže jednat o nějaký *návrat* náboženství, který máme očekávat. Nejsme uvázáni na staré věci (*religare*), nýbrž opět procházíme (*relegere/religere*) novými a novými zkušenostmi a možnostmi. Proto ani magické New Age a návrat ke kultům našich předkřesťanských předků nemůže obstát. Je to krok zpět, uvázanost na minulost, kterou navíc nedokážeme mnohdy ani správně uchopit. Je na čase přehodnocovat myšlení, nově – aktuálně pojmenovat „staré věci“ a hledat Boha (budu-li používat ještě tento termín...), je čas k obnovení vztahu s tímto Bohem – Otcem (z úvodního podobenství o dvacátém století). Bůh není mrtev. Boha je jen teď náročné zahlédnout, což nás může jen motivovat k úkolu ho hledat, překonávat sami sebe, nově se narodit.

Navíc...to, co teď prožíváme, nemůže být ještě smrtí Boha. Jen si myslíme, že toto století můžeme nazývat obdobím, kdy jsme si v západní Evropě vůbec všimli „smrti Boha“. To, co bychom tak nazývali, by muselo být strašné a pro nás totálně nepředstavitelné. „Smrt Boha“ by mohla vzniknout ve třetím světě, v jižní Americe. Ale tam se ujímá Teologie osvobození. Evropa ani Amerika nemá právo v těchto pojmech hovořit.

Nic ale nenaznačuje tomu, že odhalení, najetí Boží tváře pro hledajícího člověka bude krátká, nebo jednoduchá záležitost. Co to bude obnášet, se lidstvo bude učit ještě dlouhou dobu. Všichni proroci „smrti Boha“ totiž přišli moc brzy, ještě nenastal jejich čas...

Seznam literatury:

ALTIZER, Thomas J.J., and HAMILTON, William Radical theology and the death of God, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966

ALTIZER, Thomas J.J., The Altizer – Montgomery dialogue- A chapter in the God is dead controversy, Published in 1967, Inter-Varsity Press, Chicago

ARMSTRONGOVÁ, Karen, Dějiny Boha, Praha, Argo, 1996, ISBN 80-7203-050-7

BALABÁN, Milan, Kvetě-li vinný kmen, vydalo nakladatelství Kalich, 2002, ISBN 80-7017-829-9

BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě (Listy z vězení), Praha, vydalo nakladatelství Vyšehrad, 1991, ISBN 80-7021-081-8

BONHOEFFER, Dietrich, Etika, vydalo nakladatelství Kalich, Praha, 2007, ISBN 978-80-7017-047-2

ELIADE, Mircea, Dějiny náboženského myšlení – svazek IV, Od epochy objevů po současnost, OIKOYMENH, Praha, 2008, ISBN 978-80-7298-0, str. 448

ELIADE, Mircea, Posvátné a profánní, Oikoymenh, Praha, 2006, ISBN 80-7298-175-7

FRAZER, George James, Zlatá ratolest, vydala Mladá fronta, vydání druhé, Praha, 1994, ISBN 80-204-0488-0

FRENZELL, Ivo, Friedrich Nietzsche, Praha, 1995, vydalo nakladatelství Mlada fronta, ISBN 80-204-0517-8

FREUD, Sigmund, Budoucnost jedné iluze, in: O člověku a kultuře, Odeon, Praha, 1900

FRIEDMAN, Richard Elliott, Mizení Boha, Praha, Argo, 1999, ISBN 80-7203-247-X

FRIEKINGSDORF, Karl, Falešné představy o Bohu, vydalo Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1995, ISBN80-85527-94-4

FROMM, Erich, Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Praha, vydaly Lidové noviny, 1993, ISBN 80-7106-075-5

FUNDA, Otakar A., Víra bez náboženství, Praha, vydalo nakladatelství Prvokruh, 1994 ISBN 80-901470-1-8

HALÍK, Tomáš, Vyzván i nevyzván, vydaly Lidové noviny, 2004, ISBN 80-7160-692-3

HAMILTON, Kenneth, God is Dead – The Anatomy of the Slogan, Printed in the United States of America, Library of Congress Catalog Card Number 66-22945

HEJDÁNEK, Ladislav, Filosofie a víra, OIKOYMENH, Praha, 1999, ISBN 80-86005-66-6

HRBEK, Mojmír, Smrt Boha v Nietzscheově filosofii, vydalo nakladatelství Academia, Praha 1997, ISBN 80-200-0588-9

ICE Lee Jackson, and CAREY John J., The death of God debate Published in 1967, Westminster Press, Philadelphia

KEPEL, Gilles, Boží pomsta – Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, vydalo nakladatelství Atlantis, Brno, 1996

KOUBA, Pavel, Nietzsche, vydalo nakladatelství OIKOYMENH, Praha, 2006, ISBN 80-7298-191-9

KUSCHEL, Karl-Josef, Teologie 20.století, vydalo nakladatelství Vyšehrad, Praha, 1995, ISBN 80-7021-074-5

MACEK, Petr, Novější angloamerická teologie, Praha, vydalo nakladatelství Kalich, 2008, ISBN 978-80-7017-100-4

MOKREJŠ, Antonín, Odvaha vidět – Fridrich Nietzsche-myslitel a filosof, vydalo nakladatelství H&H, Praha, 1993, ISBN 80-85787-46-6

MONTGOMERY, John Warwick, The „Is the God Dead?“ Controversy, Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1966

MOORE, L. Robert, C.G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál, 1998, ISBN 80-7178-195-9

NIETZSCHE, Friedrich, Antikrist, Bratislava, nakladatelství SandS, 1991, ISBN 80-900431-9-4

NIETZSCHE, Friedrich Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti, z německého originálu přeložila a poznámkami opatřila. Věra Koubová, Praha, nakladatelství Aurora, 1996

NIETZSCHE, Fridrich, Radostná věda, z německého originálu přeložila Věra Koubová, 2. Vydání, Olomouc, nakladatelství Votobia, 1996

PÖHLMANN, Horst Georg, Kompendium evangelické dogmatiky, Jihlava, vydalo nakladatelství Mlýn, 2002, ISBN 80-86498-02-6

ROBINSON, Dave, Nietzsche a postmodernismus, vydalo nakladatelství TRITON, Praha, 2002, ISBN 80-7254-146-3

SKAZKIN, Sergej Danilovič, Abeceda ateisty, Praha, Horizont, 1981

SMOLÍK, Josef, Současné pokusy o interpretaci evangelia, vydalo nakladatelství OIKOYMENEH, Praha, 1993, ISBN 80-85241-43-9

Čítanka židovsko-křesťanského dialogu, vydala nakladatelství Kalich (ISBN 80-7017-925-2) a Vyšehrad (ISBN 80-7021-665-4), Praha, 2003