

Metz, Johann Baptist

Teologie proti mytologii : malá apologie biblického monoteismu

Religio. 1994, vol. 2, iss. 2, pp. [159]-168

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124683>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Teologie proti mytologii

Malá apologie biblického monoteismu

Johann Baptist Metz

Nejen v Německu se duchovní klima vyznačuje oživováním mýtů. Nové mytologie prožívají konjunkturu. Čím méně se z nich dozvíme o nosných funkcích nových mýtů, tím silněji z nich zaznívá kritika tradičního biblického monoteismu. Ten je jim politicky a kulturně podezřelý. Mají ho za kmotra předdemokratického, dělbě moci nepřátelského suverénního myšlení, za otce obsolentního patriarchalismu, za původce a předvoj myšlenky totalitních ideologií, za velké vyprávění, ohrožující individualitu, které absorbuje všechnu nevinnou pestrost, všechnu diverzifikovanost a mnohost života, jemuž vnucuje politicky a kulturně nebezpečnou myšlenku jednoty. I v teologii samé někteří zauímají odstup od biblického monoteismu. Existují kupř. pokusy ho prostřednictvím hlubinné psychologie interpretovat na úrovni nejstarších polymýtických dějin lidstva. Nebo se v něm, s využitím trinitární teologie, spatřují dějiny, odvíjející se uvnitř Boha. Malá váha se přitom přikládá rozšířenému podezření, jestli se snad nejedná o nové teogonie, protože takové podezření se rychle rozplyne v polyteisticky a polymýticky zabarvené atmosféře našeho tzv. postmoderního světa. Špatná doba pro apologii biblického monoteismu!

„Chudoba v duchu“ a Izrael

Svou malou apologii začnu pohledem na předkřesťanský Izrael. Tento malý, politicky a kulturně spíš nevýznamný pouštní národ se od vyspělých kultur své doby odlišoval způsobem vpletenosti do skutečnosti, plným utrpení, svou „hlubokou pozemskostí“, jinak řečeno: svou neschopností se úspěšně distancovat od hrůz skutečnosti prostřednictvím její idealizace, mytologizace a kompenzačního myšlení. Gerhard von Rad podle mého soudu právem tvrdí v *Teologii Starého zákona*, že „Izrael chápal utrpení a ohrožení života nanejvýš realisticky, věděl, že je zranitelný a vůči utrpení bezbranný a měl málo talentu skrýt se před ním do jakékoli ideologie ... Naopak mu byla vlastní neobyčejná síla obstát i vůči negativní skutečnosti a uznávat ji i tehdy, když ji nebylo možné žádným způsobem duchovně zvládnout“.

Jistě, vojensky stále porážený a kulturně odcizovaný Izrael importoval a napodoboval mýty a idealizační strategie z nejrůznějších stran (z Persie, z Egypta, později z helénistického prostoru). Nikdy se tím ale nezklidňoval

a nikdy se jimi neutěšoval. *Izrael – a tím se v mých očtech stal nepřekonatelným i pro křesťanství – je lid, který není schopen nechat se utěšovat pomocí mýtů.* To vyznačuje „chudobu v duchu“ Izraele. Tato chudoba je předpoklad jeho myšlenky Boha a cena za ni. Izrael vždy zůstal „krajinou výkřiků“ – až po Jóbův žalostný nářek: „Kdy to skončí, abych to vydržel?“ A až po Ježíšův výkřik opuštěnosti na kříži. Víra Izraele nikdy neupadla do podoby útěšné odpovědi na utrpení, ale vždycky zůstala neuspokojenou otázkou pramenící z utrpení, ustavičnou otázkou, která mívá – k Jahvem. Avšak jak to, že toto volání po Jahvem není produkt nějaké idealizace, jak to, že nejde o „mytologickou šifru něčeho, co věčně vázne v dějinách, které člověk tvoří ze své prázdnoty, aby je nakonec znovu nechal upadnout do nicoty, z níž povstávají“ (K. Rahner)? Co znamená – Izrael věří v Jahveho – a nikoli ve svou víru v Jahveho a tím tedy jen sám v sebe a v mýty o Jahvem, produkované kvůli absorpci zklamání a utrpení?

Izrael, vpletený do světa a nadaný smyslem pro pozemskost, neprožíval a nemyslel – podle všech důležitých dokladů – svého Boha zászvětně, jako Boha, který stojí mimo čas, ale jako nadcházející, stanovený konec časů. Tato zkušenost s Bohem platí pro abrahámovské tradice – „Abram se vydal na cestu, jak mu Hospodin přikázal“; platí pro slovo Exodu „já sám půjdu s vámi“; platí pro prorocká poselství krizí a obrátů, v nichž se krajina Izraele měnila v eschatologickou krajinu; a konečně platí též pro pozdně židovskou apokalyptiku, zasahující hluboko do Nového zákona, a pro její teodiceu. Bůh „je“ ten, který přichází. Toto přicházení, které nelze extrapolovat nebo anticipovat, konstituuje „prvotní vrstvu imaginativního vnímání skutečnosti“ (H. Jonas) v pozdně židovském a novozákonním myšlení.

Tato apokalyptika není v *prvotní intenci* – jak se jí s kritickým záměrem rádo podsouvá – nedějinnou, katastrofickou spekulací o okamžiku konce světa, ale pokusem – byť pojmově pokřiveným – o odhalení vymezené podstaty samotného času světa, onoho času, od něhož se vposledku nesmí a nemůže odpojovat ani čas dějinného života. Nejde jí pouze o dějinný čas uvnitř časuprostého kosmu, nýbrž o zčasování samotného kosmu na horizontu vymezeného času. Zde, v tomto kloubu mezi předkřesťanským židovstvím a křesťanstvím, se ukazuje, na čem se zakládá *proprium biblického myšlení Boha*, které ho odděluje od předoasijských, perských dualismů a odlišuje od řeckého, helénistického prostředí. Rozeznáváme, co platí za základní východisko imaginativního vnímání skutečnosti: zčasování světa na horizontu vymezeného času.

Starokřesťanské pojetí světa na horizontu vymezeného času

Přímo a nevyvatně to platí též pro dějiny vzniku křesťanství. Ať už totiž jednotlivé způsoby víry v rámci raného křesťanství vyznačují jakékoli rozdílnosti, jako např. na jednu stranu synoptický a na druhou pavlovský způsob,

v jedné věci zřetelně konvergují: chápou se a určují v rámci pojetí světa na horizontu vymezeného času. Celou novozákonní scénu obklopuje to, co pozdější teologie nazve „očekáváním blízkého konce“. Koneckonců, na tomto horizontu žil a trpěl Kristus a s jeho chápáním času formuloval Pavel svou christologii. Ta je jako celek prodchnuta učením o návratu. I christologicky platí: Boží příchod nadchází. Pavlovská christologie není ideologií vítězů nad dějinami. Sám Pavel využívá ve své christologii časové prvky; jen na ukázkou: „Neboť není-li vzkříšení z mrtvých, nebyl vzkříšen ani Kristus“ (1 K 15,16; srv. 1 K 15,13).

Zde tedy ještě není vnímání světa na horizontu vymezeného času opuštěno ve prospěch gnostického mýtu, zbavujícího čas závažnosti. Zde se ještě neodděluje christologie a eschatologie a tato eschatologie ještě nemá apokalyptický hrot. Zde se ještě křesťanská nauka o konci času ani křesťanské pojetí času neproměnily v uhlazenou, vývojovou eschatologii. Zde ještě časové rozpětí naděje, její charakter očekávání, není zaměněno, sémanticky zaměněno – ze strachu před zklamáním – za nečasovou naději. Zde je ještě čas jako vymezený čas universálním horizontem teologie, a otázka teodiceje je ještě „tou“ eschatologickou otázkou. Neměla by také být a zůstat „tou“ otázkou *dnešní* teologie? V současnosti se ale zdá, že tato otázka dávno ztratila důležitost a přestala znepokojoval, jakoby už toho o ní bylo řečeno nad míru: např. díky universálně dějinným teologickým pokusům osmyslovat běh světa, díky optimistickým, evolučním eschatologiím, díky redukci na gnosticky vyhlížející mýtus o identitě a jedinečnosti lidské existence, díky přesmíru trinitárně sevřenému a zrušenému utrpení v Bohu a nedostatečně dějinně pochopenému utrpení *pro* Boha, díky přemoudřelým teologickým odpovědím na otázku: Kdo je Bůh? Kde je Bůh?, a díky nedostatečné artikulaci původní biblické otázky: Kde zůstává Bůh? Vždyt touto otázkou, tímto christologicky vyhoceným výkřikem končí řeč Nového zákona.

Pavlovské chápání světa

Na Pavlovi můžeme sledovat nosnost pojetí světa, které vede biblickou řeč o Bohu. Jistěže ani Corpus Paulinum není převoditelný na jednoho striktně jednotného jmenovatele. Objevují se v něm i výpovědi mající blízko ke gnózi a nikoli náhodou se později bude Markion představovat jako Pavlův syn. Přesto zde dominuje pojetí světa na horizontu vymezeného času.

Přítom představa času jako lhůty neznamena pro Pavla něco jako vyprázdňení a znevážení času nebo skutečnosti, s níž se na horizontu času setkáváme. Není pro něj nikdy nevýznamným úsekem, kterým je třeba jen projít, přečkat ho. Horizont vymezeného času neznamena, že by přítomnost pozbyla důležitosti; naopak: teprve na něm je možné prožívat „přítomnost“ oním emphatickým způsobem, který je pro Pavla příznačný. Pavel je misionář. Bez něj a jeho činnosti je nemyslitelný dějinný projekt „Evropa“, to, co později

nazýváme „křesťanský Západ“. Na horizontu vymezeného času se svět proměňuje v dějinný svět; zkušenost času jako lhůty se stává kořenem pochopení světa jako dějin a začátkem dějinného vědomí.

Pavel očividně není ani nějaký fanatik zániku; nepřekrývá a neotravuje politickou krajinu zélótsky vyhocenými fantaziemi o zániku. Stačí si jen přečíst jeho uvážený (a nás dnes spíš iritující) projev o římském státě v Ř 13. Horizont vymezeného času z nás nečiní voyeury ani teroristy vlastního zániku. Křesťanství začalo být náchylné k totalitě a k agresi vlastně až tehdy, když přistoupilo k pokusům úplně vyvázat z času myšlenku blízkého konce a myšlenku návratu: kupříkladu prostřednictvím striktního moralizování, tedy proměnou eschatologie v čistou etiku. To vedlo k apokalyptickému přetížení mravního konání; a tady skutečně číhá nebezpečí fanatismu.

Pavlovská řeč o Bohu jako pojetí a výklad světa na horizontu vymezeného času si nikdy tento konec času nevynucuje apokalyptickým terorem. Vypráví o něm, upomíná se na něj a slaví ho jako „svátek očekávání“. Dodnes tvoří střed eucharistického kultu vyznání: „...až do Tvého příchodu ve slávě“. Je však slavnost eucharistie ještě „svátkem očekávání“? Není tomu tak, že teologie už dávno vyloučila ze svého logu toto „očekávání“, které náleží k pojmání světa na horizontu vymezeného času, a delegovala je na zbožnost a liturgii?

Trvalé pokušení gnóze

Záhy se toto nebezpečí odčasnění zahryzlo do duše křesťanství. Dnes se sice hojně tvrdí, že zklamání z nenastalého konce, z nenastalé parúsie, nevyvolalo žádnou krizi základů raného křesťanství. Podle mého soudu však taková tvrzení pomíjejí, resp. zlehčují jednu důležitou skutečnost. Označují ji jako trvalé markiónovsko-gnostické pokušení křesťanské teologie, gnostické poranění biblické myšlenky Boha. Jak známo, přišel Markión z Malé Asie v soumravné hodině raného křesťanství s argumentativně strategickou nabídkou, jak absorbovat zklamání z nenastalého konce a jak umlčet otázku teodiceje. Proti pointě biblické myšlenky Boha, že spása nemá nečasové, ale časné jádro, použil gnostický axiom, že spása nepřichází s časem a čas neobsahuje spásu (Ernst Bloch, Jakob Taubes), aby tak definitivně zlikvidoval rané křesťanské očekávání brzké parúsie. A odkrytý bok otázky teodiceje, která doprovází dějinný rozvoj biblické myšlenky Boha v podobě nářků, výkřiků a nenaplněných očekávání, překrýval gnostickým dualismem Boha Stvořitele a Boha Vykupitele.

Samozřejmě, raná církev tuto nabídku rozhodně zavrhla. Nepřijala ani geniálně propracovaný Origénův pokus o zprostředkování. Nenásledovala Origéna, nýbrž Eirenaia, tohoto velkého antimarkiónovského polemika. Církev reklamovala proti Markiónovi a gnózi to, co dnes nazýváme „universální eschatologií“. Zaplatila však za to vysokou cenu. Vyměnila ji totiž za trvalé,

přímo konstituční nebezpečí, nebezpečí odčasování, či přesněji řečeno: trvalé nebezpečí rozdvojení pojmu času v eschatologii. Pojem času se začal omezovat na čas života a posléze jen na dějinný čas, byl zbaven souvislosti s pojmem času světa. Lhůta, stanovená příchodem Božím, horizont biblicky dosvědčených dějin Boha, ztrácí stále víc důležitost nebo z eschatologie úplně mizí.

Pokud správně nahlížím, poskytla tato pomsta gnóze na křesťanství velmi záhy epistemologickou pomoc novoplatonikovi Plotinovi. Jeho vliv, který v křesťanské filosofii náboženství sahá nejméně po Hegela, tlačil křesťanskou teologii pod jeho striktního myšlení identity, proti němuž se jen s obtížemi prosazovala středověká nauka o analogii. Plotinem zprostředkován ujmá se v křesťanské teologii anonymní vlády teoreticko poznávací axiom „jedno může být poznáno jen jedním“. Tento axiom ale představuje nejvyšší stupeň nečasové sebereflexe Absolutna (J. Moltmann); čas zde nemá nejmenší kognitivní hodnotu. Původní axiom poznání biblické myšlenky Boha by proti tomu měl znít: navzájem se poznává jen nestejně; údiv, očekávání, uznání, konfrontace s novým – to všechno patří do poznávací struktury teologie, vázané biblickou myšlenkou Boha. Nebezpečí odčasování křesťanského logu se však projevovalo brzy. Od 4. století, ještě před velkými diskusemi a spory o základních otázkách christologie a trinitární teologie, začíná v křesťanství krize chápání času, krize, která skrytě doutná dodnes. Chtěl bych k tomu uvést ještě několik dalších názorů, které se zaměřují na pokračující gnostické pokušení teologie a odtud plynoucí sklon ke gnostickým či gnózi blízkým mýtům.

Eskapismus času v teologii

Zdá se, že teologii stále hrozí nebezpečí, že se vzdá svého biblického pojetí času a s ním souvisejícího vnímání světa, že zapomene na své vlastní slovo o vymezení času. Často žije z cizích, vypůjčených koncepcí času, díky nimž je sporné, jak vůbec ještě myslet Boha biblické tradice: jednou z hlediska cyklického času; jednou z hlediska času, vrozeného prestabilnímu kosmu; jednou z hlediska lineárně teleologického času; jednou z hlediska kontinua pokroku, buď evolucionisticky vrůstajícího do nekonečna nebo dialekticky brzděného; jednou z hlediska striktně individualizovaného času, vztaženého k vlastnímu životu a odděleného od času světa a přírody – všechno ukazuje na to, že brzy bude znovu žít z plně mýtických představ času. Symptomatický pro toto teologické zapomínání na čas se mi zdá být způsob, jakým teologie zpracovala dědictví Martina Heideggera: nikoli jako toho, který začal v *Bytí a čase* zpochybňovat premisy nečasové metafyziky (byť i špatným směrem!), ale jako existenciálního analytika pobytu (Dasein).

Eskapismus času v teologii souvisí pravděpodobně s tím, že teologie má stále sklony zbavovat autocenzurou biblickou myšlenku Boha jejích pohoršlivých požadavků: očekávání blízkého konce a nauky o návratu. Buď se pro-

střednictvím argumentační strategie úplně vypouštějí, nebo se interpretačně zastírá a hermeneuticky umlčuje jejich časová struktura. Jak jinak by se dnes teologie mohla uchránit před ódiem směšnosti či nesvéprávnosti? To asi chtěla vyjádřit slavná Bultmannova demytologizační teze: „Mytologická eschatologie je v principu vyřízena jednoduchou skutečností, že Kristova parúsie, jak ji očekává Nový zákon, ihned nenastala a že naopak dál pokračovaly dějiny světa, které – jak je přesvědčen každý soudný člověk – budou i nadále pokračovat“. Čistě ze strachu před výtkou z nesoudnosti se zde teologie vrhá do náruče evolučně neuzavřeného času („který se prostě stále odvíjí“) – a to zřejmě bez nejmenšího podezření, že právě ten by mohl být oním diskutovaným mýtem času, o němž ještě budeme hovořit.

Už předtím vyřídil mladý Karl Barth tzv. „konsenkventní eschatologii“ a její soustředění na „nenastalou parúsii“ sarkastickou otázkou, jak by asi mohlo „nenastat“ něco, co ve své podstatě vůbec nikdy nemohlo „nastat“.

Jakkoli je oprávněná Barthova kritika představy, že Kristův návrat „nastává“ „uvnitř“ času, přesto jí není teologická otázka na čas ani vyřízena, ani zodpovězena; mnohem víc by mělo jít o to, pochopit učení o návratu jako učení o vymezeném čase. Karl Rahner, mně stále blízký učitel, mě značně zmátl svou formulací „Kristus znovu přijde, pokud všichni přijdou k němu“. Neodráží se i v tom úplně odčasování myšlenky návratu, resp. projekce času na čas individuálního života?

Christologie jako logika vymezeného času?

Nejčastější formou, jíž se soudobá teologie zbavuje očekávání konce a návratu, je tzv. teze o obrazu světa. Obojí velkoryse přisoudila mýtickým obrazům světa z archaického biblického období, jak se to nazývá, jakoby existovalo jakési křesťanství bez obrazu světa, svým způsobem nahé křesťanství, nahá biblická myšlenka Boha, kterou by bylo možné podle potřeby a chuti oblékat do nejrůznějších obrazů světa. Avšak biblická myšlenka Boha nemá k dispozici imaginativní pojmání světa na horizontu vymezeného času! Sama tato myšlenka byla vydána nečasovému mýtu, stejně jako už dřív byly z logu teologie vymýceny časové kategorie vzpomínky a vyprávění a rovněž vydány mýtu. Sám logos teologie přece musí vzpomínat a vyprávět, pokud chce mluvit o vnímání světa a horizontu vymezeného času a zastávat je. Hlavní úlohou by neměla být „kompenzace“ logu mýtem, nýbrž začlenění vzpomínky a vyprávění do logu teologie.

A právě to platí též pro specificky křesťanskou řeč o Bohu. Jestliže totiž christologie tvrdí, že Bůh se „definitivně“ sdělil v Ježíši Kristu, že v Ježíši Kristu k nám „neodvolatelně“ přišel Bůh, pak tím implikuje výpověď o čase. „Definitivně“ a „neodvolatelně“ – pro všechny a pro všechno – totiž může být myšleno jen na horizontu vymezeného času; na horizontu induktivně

nekonečného času neexistuje nic definitivního, ale jen hypotetické. Logika vymezeného času má hlubinné anamnetické a narativní struktury.

Ve stopách mýtu moderny

V nynější intelektuální kultuře je patrná nová radost z vyprávění. Jedná se – především v současných evropských a severoamerických filozofiích – o pokus znovu si přivlastnit, znovu přivolat mýty, které už etymologicky znamenají „vyprávění“, „příběhy“. Tato revitalizace polymýtie – až po neopolyteismus – je výrazem snahy osvobodit se ze zakletí „velkých vyprávění“, tzv. náboženských monomýtů a jejich sekularizátů, tj. totalitních dějinných a společenských ideologií moderny. Chvála polymýtie má konjunkturu až po teologickou úroveň. O to přesněji je třeba přihlížet. Podle mého názoru totiž nadále trvá propast mezi dějinným vyprávěním a vzpomínáním, zakořeněným v biblické myšlence Boha, a postmoderními remytologizačními tendencemi.

Abychom tuto konfrontaci mezi teologií a novými mytologiemi zprůhlednili a mohli o ní diskutovat, využijí zprostředkování, které bylo připraveno předchozími úvahami: zprostředkování skrze otázku na čas. Z ní vyplývá konstelace problému, kterou bych chtěl zprvu pouze nastínit.

Největší mýtus, který ani nepotřebuje ani neumožňuje zdůvodnění, který působí jako mýtická totalita na pozadí moderny a pod jehož anonymním tlakem myslíme a jednáme „rozumně“, je *mýtus času*: imaginace světa na horizontu času bez lhůty, evolucionistického, nevymezeného času. Zamlčovaným zájmem převládající racionality je fikce času jako prázdné nekončnosti bez překvapení, která stále pomíjí, ale nikdy nekončí, do níž jsou všichni a všechno bez milosti začlenění a která rozbíjí každé substanciální očekávání. Nadvláda tohoto mýtu času se naplňuje ve smrti dějin a člověka, jehož obraz důvěrně známe z dějin.

Náznaky nadvlády tohoto mýtu času najdeme v neposlední řadě i v politickém a kulturním životě. Za největší nebezpečí naší politické kultury nepovažují přepolitizování nebo množství politicky neuvážených činů, jako spíš jakousi formu hluboké prázdnoty od politiky, privatistické, přizpůsobivé myšlení a voyeuristický vztah ke společenským a politickým krizím. Náš politický život neohrožují revolučně vyostřené postoje spjaté s očekáváním brzkého konce jako spíš evolucionisticky bezstarostné rezignované postoje, podléhající zkušenosti prázdného, jakoby časuprostého času. Tyto postoje už dávno prosáklý do duševních základů našeho společenského života, ještě dřív, než jsme se o nich mohli důkladněji poučit s příchodem nových mytologií. Rozhodující význam totiž má, že pozdněmoderní či postmoderní mytologie a nová chvála polymýtie neukončují nadvládu tohoto mýtu času, ale jen ho bezmocně a bez jakékoli perspektivy zrcadlí.

Nové mytologie jsou *kompensace* převládajícího způsobu chápání světa. Jak ale můžeme kompenzací získat zpátky to, čeho se chápající rozum dávno vzdal? Mýtus času na horizontu moderny již dávno zbavil vzpomínku a vyprávění jejich substance, oloupil je o jejich komunikativní hodnotu a podřídil je libovůli. Tady nepomůže žádná remytologizace, žádná mýtická kompenzace technické racionality, ale, pokud správně vidím, pouze obrat v imaginativním pojmání světa a skutečnosti vůbec. Teologie v této situaci bojuje o židovsko-křesťanskou myšlenku Boha a o pojetí světa na horizontu vymezeného času, které s ní koresponduje. Toto pojetí zachraňuje substanci dějinného života a subjektivě vázanou svobodu člověka. Jen ono může též zaručit kognitivní a praktickou závaznost vzpomínky a vyprávění.

Konfrontace dovedená k vrcholu: Nietzsche

V této souvislosti mohu konfrontaci mezi teologií a novými mytologiemi přiblížit jen z jednoho hlediska. Jedná se o pohled na Nietzscheho. Ten je nesporně (i když občas trapně zapíraným) otcem nových mytologií. U něj přesně pochopíme, oč se vlastně jedná. Zná a pojmenovává premisy nového mýtického myšlení. První předpoklad zní: Bůh je mrtev. Nietzsche formuluje slova na rozloučenou s Bohem v srdci evropského Západu. Avšak Nietzsche mluví ještě o druhém předpokladu, který nevyhnutelně vyplývá z prvního: Člověk je mrtev. Nietzsche formuluje též smuteční projev nad člověkem, jehož obraz jsme důvěrně znali z dějin. Mluví o smrti subjektu, považuje subjekt za pouhou „fikci“ a řeč o „já“ za antropomorfismus. Popisuje rozklad řeči, schopné být nositelkou pravdy, v nesubjektovém víru metafor. Ohlašuje konec dějin, poněvadž dějiny, ztratil-li se horizont Boha, upadají do anonymní, časově neomezené evoluce, která nechce a nehledá nic než evoluci.

Nietzsche demaskuje mýtickou totalitu na pozadí moderny. Odhaluje její důsledky, které formuluje jako premisy své vlastní mýtické nauky: smrt Boha, smrt člověka. Podle toho by to, co naivně a jako prostáče stále nazýváme „člověkem“, už dávno byl anachronismus. Takový člověk, pokud vůbec kdy existoval, již vlastně neexistuje. Abychom věděli, oč jde dnes, musíme vycházet z jeho smrti. Přínejmenším pro francouzské myslitele, kteří jdou v Nietzscheho stopách, je smrt člověka hotová věc. A německá důkladnost ji už také systémově teoreticky vysvětlila a zařadila: neexistují subjekty, ale jen sebe-referenční systémy. V nich nevládne třeba spontaneita dějinné svobody, nýbrž vesmírný chlad nekonečně lhostejné evoluce. To, co v ní ještě upomíná na člověka, jaký kdysi byl, je pouze beztvarý, nemyslný a pasivní strach. Samozřejmě, tohle už není Nietzsche, jako spíš vůči mýtům skeptický Niklas Luhmann.

Může se však Nietzsche zbavit prokletí obrazu času a člověka, jak ho sám poznal? Jak známo, formuluje své poselství rovněž jako poselství o čase: jako nauku o věčném návratu téhož. Tu označuje jako svou „nejpropastnější

myšlenku“. Tato nauka o návratu téhož je, na což soustavně upozorňovaly především příslušné úvahy Martina Heideggera, těsně spojená s naukou o nadčlověku. Obě k sobě patří jako dvě strany téže mince. Nietzsche je nedůvěřivý vůči každé pouze kompenzační antropologii. Považuje ji – soudím, že právem – za jednu provždy neúspěšnou ve srovnání s tím, vůči čemu vystupuje; nemůže na člověku vylepšit nic z toho, čeho se rezignovaně vzdala ve prospěch mýtu času. Nietzschemu nejde o kompenzaci, nýbrž o podstatný obrat procesu moderny. Nečasové stávání se (*Werden*) by mělo, jako nejvyšší výraz vůle k moci, dostat charakter bytí (*Sein*), jak se praví v jedné Nietzscheho poznámce z roku 1885, označené jako „Rekapitulace“. Pomíjení má být pojato jako trvalé stávání se ve věčném návratu téhož, a tím učiněno natolik stálým a trvalým, aby se tak překonal „odpor vůle proti času“.

Chtěl bych zde vyjádřit domněnku, že i Nietzscheho radikální mytologie zůstává kořistí onoho mýtu času, proti němuž chce jasnozřivě útočit. Tato domněnka je asi nejlépe vysvětlitelná na osudu myšlenky nadčlověka. Od jejího vzniku jsme zažili několik dějinných inscenací, které se na ni odvolávaly a které nám zakazují nakládat s ní bez podezření, že může vést k hrůzám. Můj strach se týká toho, že nejpravděpodobnější uskutečnění nadčlověka je vždy to nejtriviálnější. Koneckonců, před několika málo roky zveřejnil newyorský magazín *Time* portrét tohoto člověka po smrti člověka, tohoto následovníka člověka, jako „Muže roku“: robot, computerizovaná inteligence, která netrpí žádnou pomíjivostí, protože nemůže nic zapomínat, netrpí „odporem vůle proti času“; inteligence bez dějin, bez patosu a bez morálky, rapsódie nevinny, proměněná ve stroj. Tak se může nadčlověk stát přímo apoteózou té mýtické totality, kterou chtěl překonat svou vůlí po přeměně nečasového stávání se v trvalost. U tohoto bodu chci a musím svou domněnku opustit.

Útěk do mýtu nic nezachrání

Apologetu v mé duši zajímá na Nietzsche ještě něco dalšího. Jedná se o souvislost mezi smrtí Boha a smrtí člověka, kterou tak jasnozřivě vyjádřil. Nietzsche zná ozvěnu na výkřik svého „skvělého člověka“: Kde je Bůh? Zní: Kde je člověk? Z toho zde vyvozují, v apologetické zkratce, obrácený závěr: Kdo chce klást odpor mizení člověka a jeho dějinného světa, kdo chce vzdorovat rozplynutí jeho paměti do čistého experimentu, kdo chce zachránit jeho subjektivou identitu, jeho pravdu hledající řeč, jeho možnosti dorozumívání, jeho neukojitelný hlad po spravedlnosti, ten to nedokáže útekem do mýtu a polymýtie, ale prostřednictvím základních teologických východisek. A to, s čím by měla kalkulovat pozdní moderna a postmoderna, mýtický přísahající na smrt člověka a jeho dějin, je subverze myšlenky Boha, nesené židovskou a křesťanskou tradicí, s jejím pojmáním a výkladem světa na horizontu vymezeného času. Tento horizont nás bude i nadále nutit a sou-

časne nám umožňovat mluvit o humanitě a solidaritě, o útlaku a osvobození i protestovat proti nespravedlnosti. Nikoli polymýtie, ale biblický monotheismus se tak stane obranou člověka. A z nových mytologií s jejich polymýty se nakonec stane cosi jako náboženství, jako světový názor po smrti dějin a po smrti člověka.

Když teologie upozorňuje na mýtus evolucionistického, prázdného času na pozadí evropské moderny, pak tím jistě nevolá – bezmocně či arogantně – po odstranění naší vědeckotechnické civilizace a jejích vymožeností. Ne-proklamuje bezstarostné přání po euthanasii techniky. Spíš se ptá na imaginativní chápání světa, které je stále přítomno v *instrumentálním* charakteru vědy a techniky. Ptá se na možnost, jak omezit stále samovolnější a stále nesubjektovější procesy modernizace, v nichž je člověk stále méně svou pamětí a stále víc svým experimentem. Dřív než budeme hledat odpovědi na tyto otázky, než budeme pátrat po rezervách orientace a odporu v dálných kulturách, měli bychom dbát na hlubinnou dimenzi své vlastní – a sáhnout až ke kořenům biblické myšlenky Boha.

(„Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus“, *Herder Korrespondenz* 42, 1988, 187-193.

Přeložil BŘETISLAV HORYNA