

Ateismus a druhé Boží přikázání

Jan Samohýl

Fenomén ateismu v životě společnosti se stal v posledních letech něčím zcela obvyklým. Toto slovo je natolik mnohoznačné, že se vymanilo z filosofie a teologie a stalo se apologetikou stylu života, který se nedovolává obecných hodnot. Ateismus se stal jakousi lhostejností vůči otázkám po smyslu existence, v posledku po Bohu. Náboženská společenství, ale i křesťanské církve vstupují do myšlenkového zápasu s ateismem, který velmi často má i politické kontexty. Odpovědnost za tyto změny a střety se obvykle dává sekularismu, který v posledních dvou stolecích ovládl původně křesťanskou společnost. Cílem tohoto příspěvku je podívat se na tento jev pozitivně, jako na něco, co je důsledkem židokřesťanské desakralizace světa a zároveň možnou šancí křesťanskému kerygmatu. Je ovšem nutné vidět, že filosofický ateismus má různé směřování a je formulován v různých kontextech. Předkládám jen dva stručné pohledy na ateismus. První odpovídá sekularismu a je tradičně veden revoltou proti křesťanství. Druhý je formulován především protestantskými teology a je inspirován sekularitou. Tento stručný pohled na ateismus pak v druhé části porovnáme s druhým Božím přikazem o zákazu zobrazování Boha, tedy s možnou interpretací tohoto přikazu. Cílem textu není do hloubky prozkoumat myšlení protestantských teologů, ale jen představit jádro jejich myšlenek. Katolická církev se k fenoménu ateismu stavěla jinak, jak stručně představíme. Toto srovnání chce být v posledku možností jiného pohledu na sekulární a ateistickou společnost.

Nejprve se stručně podíváme dvěma úhly pohledu na myšlenkový vývoj od 19. století, který ústí do kritiky náboženství anebo do kritiky církevní praxe. Je nutné také přesněji definovat pojem sekularismus a oddělit ho od pojmu sekularita. Toto vymezení vychází z Gogartenova rozlišování mezi sekularitou a sekularismem. Sekularita zde znamená důraz na odpovědnost člověka, na jeho emancipaci vůči „duchovním silám“ přírody, a je chápána jako legitimní plod biblické desakralizace a demýtizace světa. Sekularismus oproti tomu je ideologie hlásající svrchovanost člověka, který už není nikomu odpověden a manipuluje přírodou i dějinami pro své vlastní uspokojení. Sekularita je v určitém pohledu šancí na novou interpretaci křesťanství, jak ji viděli především němečtí filosofové a teologové 20. století (Bultmann, Barth, Bonhoeffer, Moltmann, Tillich a další). Naproti tomu sekularismus je filosofické vítězství nad religiozitou, jak to ve své typologii definuje katolický teolog Schaeffler: filosofie náboženství jako kritika „předracionálního vědomí“ (Nietzsche, Feuerbach, Marx, Bloch a další).

Filosofický proud deklarující ateismus se významněji objevuje od poloviny 19. století. V této době se projevuje nečekaně silná kritika náboženství a zvláště křesťanství, tato kritika se postupně kultivuje a hledá rozumné odůvodnění náboženství. Zastavíme se jen stručně u Friedricha Nietzscheho, který otevřel s nebyvalou intenzitou cestu dobového ateismu. Není cílem tohoto příspěvku zabývat se motivy či argumenty filosofa s kladivem. Nietzscheho kritika křesťanství je kritika

slabosti a nejistoty, které nachází v dobových náboženských projevech. „Křesťanství je povstání všeho, co se plazí po zemi, proti tomu, co má výši; evangelium nízkých dělá nízkým.“¹ Jeho filosofický boj není jen filosofickým sporem, ale také obviněním křesťanství ze zločinnosti na životě, jak rád F. Nietzsche říkal: „Co nás odděluje, není to, že nenalézáme boha ani v dějinách, ani v přírodě, nýbrž že vidíme v tom, co bylo božsky uctíváno, nikoliv něco božského, nýbrž něco ubohého, absurdního, škodlivého, nikoliv jen omyl, nýbrž zločin na životě.“² Nietzscheho argumentace v jeho textech se zdá být jednoduchá, banální, přesto jeho filosofický vliv je nepřehlédnutelný. Je to výpověď o své době, ale i o osobním hledání a bolestech tohoto myslitele. Jeho střet se „listivou teologií“ je charakteristický pro dobovou atmosféru. F. Nietzsche končí lapidárně: „Tím jsem u konce a vynáším svůj ortel.“³

U konce ovšem není náboženství ani jeho filosofická reflexe. V dalším vývoji ateismu jako filosofického směru najdeme řadu projevů, pro naši úvahu se zastavíme až u Ernsta Blocha. Ten učinil významný posun ve filosofické reflexi náboženství v kontextu ateismu. Jde o určitý moment, který je v našich souvislostech velmi zajímavý. J. Moltmann vykládá Blochův ateismus jako ateismus „kvůli Bohu“. Bloch nachází zvláštní sílu v náboženských inspiracích, jeho ateismus je ateismem „kvůli nevýslovné živosti jiného Boha.“ Tento „jiný Bůh“ je Bůh naděje. Blochův ateismus je inspirativní právě v novém, byť kritickém pohledu na otázky po Bohu. E. Bloch otvírá specifický proud v dějinách myšlení: filosofie a teologie naděje. „Proto má Bloch za to, že kde je naděje, tam je i náboženství,“ jak píše K. Skalický.⁴ Bůh je pro něj budoucí možností, nadějí člověka. Sám vymezuje svou představu Boha: „Bůh jako hypostatizovaný ideál ještě neuskutečněné bytnosti člověka.“⁵ Bůh je nadějí nové budoucí existence člověka. Či spíše člověk je tím budoucím Bohem, pojem Bůh se stává jen jakousi metaforou člověka. Obdobně o Bohu jako specifické možnosti člověka hovoří O. A. Funda: „V tom případě je Bůh šifrou lidské existence, šifrou zcela specifické antropologické dimenze, šifrou zcela specifického lidského sebepochopení.“⁶ Cesta tohoto proudu ateismu znamená ocenění určitých projevů náboženské víry. Bloch velmi často mluví o „království božím bez Boha“. Bůh je jakousi budoucí možností člověka, zkušeností vztahů mezi lidmi, prostorem (královstvím) naděje. „To, co kdysi bylo označováno jako Bůh, neznačí žádné faktum, vůbec žádnou trůnící danost, nýbrž zcela jiný problém, a možné řešení tohoto problému se nejmenuje Bůh, nýbrž království.“⁷ Tento pohled ateismu není jen bojem proti religiozitě, ale v určitém úhlu „tuneluje“ některé momenty víry. Soustředění na člověka, tak jak jsme definovali sekularismus, podtrhuje Funda: „... je možný ateismus, v němž se člověk, navzdory vši nezodpovězenosti a nezajištěnosti lidského života, otevírá v lásce pro druhého člověka a odvažuje pozitivních a nadějných činů, aniž by glorifikoval svou mravní kvalitu.“⁸ Pro tento proud není Bůh východiskem ani

1 Friedrich NIETZSCHE, *Antikrist*, Olomouc: Votobia, 2001, s. 65.

2 Tamtéž, s. 73.

3 Tamtéž, s. 104.

4 Karel SKALICKÝ, *Blochova filosofie naděje*, Praha: Ježek, 1995, s. 28.

5 Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Lipsko, 1954, s. 1523.

6 Otakar A. FUNDA, *De profundis*, Praha: PF UK, 1997, s. 263.

7 BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, s. 1528.

8 Otakar A. FUNDA, *Víra bez náboženství*, Praha: Prvokruh, 1994, s. 163.

cílem, je určitou metaforou lidských tužeb a potřeb. „Bůh není supranaturálním garantem či inspirátorem tohoto dění, ale je tím děním, tím rozměrem života, tou výzvou, tím podmaněním,“⁹ jak opět vystihuje O. A. Funda. Tento směr ateismu, přestože se staví zásadně proti religiozitě, je inspirativní a je v mnohém výzvou. Kriticky na tyto výzvy reagovali právě němečtí filosofové a teologové 20. století, když hledali prostor pro znovuuchopení křesťanství.

Tento proud chce navázat na sekularismus nikoliv v duchu ateismu, ale v duchu sekularity. Reprezentují ho především zmínění němečtí filosofové. I zde se objevuje kritika ontoteologické filosofie náboženství. V kontextu událostí 20. století se objevuje představa Boha trpícího a mlčícího (procesuální teologie). Ze zkušenosti, jak ji popisuje P. Tillich, se rodí nový pohled na sekularismus.¹⁰ Z této zkušenosti a v tomto trendu se objevují nové pohledy a nároky na křesťanství. Filosoficky zde měla velký vliv personální filosofie a s ní spojený existencialismus. Proti představě všemohoucího Boha vyzvedl D. Bonhoeffer evangelijní svědectví o Bohu manifestovaném v Kristu, o Bohu trpícím a bezmocném. „Bůh, který nám dává žít ve světě bez pracovní hypotézy Boha, to je Bůh, před kterým každý den stojíme. Před Bohem a s Bohem žijeme bez Boha.“¹¹ Objevuje se termín víry bez náboženství. Žít s Bohem jakoby bez Boha ve světě sekularizovaném a demýtizovaném. D. Bonhoeffer říká, že současný sekulární člověk (psáno 1943) se naučil vypořádat se s vážnými problémy života a světa, aniž by k tomu potřeboval Boha jako pracovní hypotézu. To je závažná situace pro křesťanské filosofy. Je otázkou, zda tento paradox žít s Bohem jakoby bez Něj více neodpovídá původní biblické víře, jak ukážeme později. Křesťanství ve 20. století se dostává do konfliktu s dramatem doby, která odpovídá sekularismu. D. Bonhoeffer pokládá zásadní otázku: „Zaměstnává mne bytostně otázka, co dnes znamená křesťanství, kdo je Kristus pro nás dnes. Doba, kdy se to dalo říct náboženskými slovy, je pryč. Jdeme vstříc zcela nenáboženské době.“¹² Snaha interpretovat křesťanství sekulárně, civilně, je snahou přizpůsobit křesťanskou zvěst sekulárnímu prostředí, jak shrnuje Funda: „Je to obzor nenáboženské – chcete-li civilní – interpretace křesťanství. Jde o úsilí dobrat se zcela specifického chápání člověka, života a světa, které křesťanství obsahuje a které lze oddělit od nadpřirozeného, mytologického a náboženského způsobu myšlení a vyjadřování dosavadních podob křesťanství.“¹³ Ale zároveň je to snaha o hlubší uchopení křesťanského kérygmatu, jak píše J. Moltmann: „Křesťan se má vzdát, osvobodit od svých náboženských potřeb – a ve víře dosáhnout Kristovy identity.“¹⁴ Toto hledání podstaty víry bez náboženství je hlavním motivem a cílem myšlenkového proudu této filosofie. To zdůrazňuje ve své dogmatice i Karl Barth: „Náboženství je nevíra; je nutno upřímně říct, že náboženství je právě a zejména záležitostí bezbožného

⁹ Tamtéž, s. 161.

¹⁰ „Zhroutil se mi svět,“ popisuje Paul Tillich svou zkušenost bitvy u Verdunu, kde sloužil jako feldkurát.

¹¹ Dietrich BONHOEFFER, citováno dle FUNDA, *De profundis*, s. 138.

¹² Dietrich BONHOEFFER, citováno dle FUNDA, *Víra bez náboženství*, s. 132.

¹³ Tamtéž, s. 140.

¹⁴ Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München: Kaiser, 1981, s. 43, citováno dle SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, s. 64.

člověka.¹⁵ Tento významný protestantský teolog obrací svůj pohled do církve, do její pastorační a evangelizační. Znovu přezkoumává náboženství a jeho společenskou roli. Velkým tématem je mu role církve v sekularizovaném světě. Téměř prorocky zní Barthova slova: „Církev se dnes na celém světě zabývá problémem sekularizace moderního člověka. Možná by udělala lépe, kdyby se alespoň nejprve zabývala problémem své vlastní sekularizace. Sekularismus vládne bezpochyby tam, kde se ví již jen o člověku, a již ne o Božím zjevení.“¹⁶

Teologické uchopení tohoto procesu sekularizace se podařilo dalšímu německému teologovi, Rudolfu Bultmannovi. Ten mluví o demytologizaci, kterou obhájí z existenciální pozice náboženské víry proti ateismu:

Viděli jsme, že úkol demytologizace dostal svůj první podnět z konfliktu mezi mytologickým světovým názorem bible a moderními světovými názory ovlivněnými přírodovědeckým myšlením, a stalo se evidentní, že víra sama vyžaduje, aby byla osvobozena od všech světových názorů pocházejících z lidského myšlení, ať již jsou to světové názory mytologické nebo přírodovědecké.¹⁷

Cesta této protestantské teologie znamená nové uchopení křesťanství a zároveň přijetí sekularismu jako legitimního a nutného důsledku křesťanské víry, jak to zdůrazňoval i Friedrich Gogarten. Bultmann tuto snahu označuje jako demytologizaci, ale úzkostlivě ji brání proti oslabení křesťanského kerygmatu či dokonce proti ateismu. Jeho pojetí demytologizace je cestou prohloubení osobní víry:

Námítka, podle níž by demytologizace měla být racionalizací křesťanské zvěsti, kterou by měla v důsledku racionálního lidského myšlení nechat rozplynout a Boží tajemství tak zrušit, se zakládá na nedorozumění. Tak tomu v žádném ohledu není! Právě naopak, teprve demytologizace objasňuje pravý význam Božího tajemství. Nepochopitelnost Boha neleží v rovině teoretického myšlení, nýbrž v rovině osobní existence. Tajemství, o němž se víra zajímá, nespočívá v tom, co je Bůh o sobě, nýbrž jak Bůh jedná s člověkem.¹⁸

Funda vysvětluje Bultmannovo pojetí demytologizace vysvětlením mýtu: „Mýtus, jak mu Bultmann rozumí, mluví o transcendenci, o tom, co člověk v životě zakouší jako svůj přesah, nadpřirozeně, nadsvětlně.“¹⁹ Proces demytologizace je zde chápán jako navázání na starozákonní tradici, jak to popisuje J. Moltmann: „V prostředí formovaném panteisticky myslícími, matriarchálními přírodními náboženstvími učila víra v Jahveho, jak je dosvědčena ve Starém zákoně, s námahou a vytrvale odlišnost Boha a světa: Boha není možno chápat světsky a svět božsky.“²⁰ Jde o oddělenost, neuchopitelnost, ale i nepochopitelnost Boha a jeho konání. Podle Bultmanna je znamením této zkušenosti Boží neviditelnost: „Boží neviditelnost vylučuje každý mýtus, který se pokouší učinit Boha a jeho konání viditelnými; Bůh

¹⁵ BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zurich, 1948, s. 327, citováno dle SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, s. 64.

¹⁶ Karl BARTH, *Boží božství a Boží lidství*, Brno: CDK, 2005, s. 79.

¹⁷ Rudolf BULTMANN, *Ježíš Kristus a mytologie*, Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 58.

¹⁸ Tamtéž, s. 31.

¹⁹ FUNDA, *Víra bez náboženství*, s. 201.

²⁰ Jürgen MOLTANN, *Bůh ve stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 20.

se však pohledu a pozorování vymyká.²¹ Cesta k Bohu v duchu jaspersovské tradice²² je možná jen vírou, která vzniká v sekulárním prostředí. „Boží jednání je očím skryto s výjimkou pohledu víry. Jen takzvané přirozené, sekulární události jsou pro každého viditelné a přístupné důkazu. V nich však nachází své místo skryté Boží jednání.“²³

Důležitá je také pozice katolické církve k fenoménu ateismu. Církev se velmi jednoznačně, ale zároveň citlivě, drží apologetické pozice. Pojetí apologetiky se ve 20. století v katolicismu významně změnilo. Nové pojetí apologetiky formuloval i český teolog Vladimír Boublík: „Apologetika se chápe jako rozhovor mezi člověkem, který očekává, vyzývá a prosí, a Kristem, který odpovídá tím, že člověka volá k víře.“²⁴ Katolická teologie nechce ztratit své postavení, ale zároveň nabízí rozhovor. V dokumentu *Gaudium et spes* Druhého vatikánského koncilu se s odkazem na papežské encykliky praví: „Církev věrná svým závazkům jak vůči Bohu, tak vůči lidem nemůže jinak, než s pocitem bolesti a se vši rozhodností znovu – jako to učinila již dříve – odmítnout tyto zhoubné nauky a činy, které jsou v rozporu s rozumem i s obecnou lidskou zkušeností a zbavují člověka jeho vrozené velikosti.“²⁵ Dokument zdůrazňuje bolest nad faktem ateismu, ale zároveň nenachází možnost společných filosofických myšlenek. Skutečnost, že mnoho lidí vztah s Bohem neprožívá, je ale výzvou k hledání odpovědi na ateismus, jak vidíme v dokumentu: „Mnoho našich současníků však toto hluboké životní spojení s Bohem vůbec nechápe nebo je výslovně odmítá, takže ateismus je nutné počítat k nejzávažnějším skutečnostem naší doby a podrobit ho velmi pečlivému zkoumání.“²⁶ Ateismus se stává i výzvou k novým zkoumáním a postojům církve. Skutečnost ateismu popisuje Boublík takto: „Je nepopíratelné, že soudobým světem věje vítr odporu vůči náboženství. Záporná odezva na náboženství není vždy projevem hříchu; někdy vyjadřuje zklamání nad chybami náboženství, často je znamením ztracenosti, v mnoha případech závisí na nepřítomnosti náboženství v životě lidí.“²⁷ Bolest a zklamání nad skutečností ateismu jsou průvodními znaky katolické reakce. Objevuje se ale i výzva k hledání nové cesty. „V dějinné chvíli, kdy stopy náboženství stále více mizí z evropské kultury, musí křesťanství hledat cestu, jež by mu dovolovala, aby se vřadilo do rodících se zřízení zítřejšího světa.“²⁸ Z určitého nadhledu hodnotí ateismus i významný teolog Karl Rahner: „Člověk může odmítat mít cokoli společného s absolutní otázkou

²¹ BULTMANN, *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 59.

²² „Neuzavřenost světa a troskotání každého uzavřeného obrazu světa, selhávání plánů ve světě, lidských návrhů i uskutečňování, nedokončitelnost samého bytí člověka všude přivádějí na hranici: před propastí se zakouší buď nic nebo Bůh.“ Karl JASPERS, *Filosofická víra*, Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 25.

²³ BULTMANN, *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 44.

²⁴ Vladimír BOUBLÍK, *Člověk očekává Krista*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 6.

²⁵ GS, čl. 21, srov. PIUS XI., enc. *Divini Redemptoris*, 19. 3. 1937, in AAS 29 (1937): 65–106; PIUS XII., enc. *Ad Apostolorum Principis*, 29. 6. 1958, in AAS 50 (1958): 601–614; JAN XXIII., enc. *Mater et Magistra*, 15. 5. 1961, in AAS 53 (1961): 451–453; PAVEL VI., enc. *Ecclesiam suam*, 6. 8. 1964, in AAS 56 (1964): 651–653.

²⁶ GS, čl. 19.

²⁷ Vladimír BOUBLÍK, *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 368.

²⁸ Tamtéž, s. 378.

jako takovou mimo to, že ho tato otázka pudí ke stále dalším jednotlivým otázkám a odpovědím.²⁹ Katolická pozice je tedy střízlivější, vyhýbá se sekularitě. Projekt „křesťanství bez náboženství“ se v katolickém myšlení příliš nevyskytuje. Námi představená sekularita je bližší zmíněným protestantským teologům.

V protestantském myšlení pojímaná sekularita má určitou paralelu v biblickém chápání zákazu zobrazování a vyslovování Božího jména nebo jednodušeji v židovském pojetí svatosti. V druhé části našeho příspěvku se budeme zabývat tímto jevem a pokusíme se nalézt souvislosti. Hebrejské slovo *kádoš* – svatý – označuje oddělenost či svrchovanost. Bůh či Jeho jméno je oddělené, protože Bůh je zcela svrchovaný. Bůh je neuchopitelný. Každé uchopení (zobrazení) Boha je modlářství. Tento paradox a napětí mezi Bobem s námi a Bohem mimo nás je základním charakterem židovského pojetí víry. V chartě této víry, v Desateru, je to vyjádřeno v Exodu i v Deuteronomiu ve druhém a v třetím přikázání. Hlavním smyslem přikázání v zákazu zobrazování a v zákazu vyslovování Božího jména je právě Boží oddělenost, svatost. Boží přikázání mají ochraňovat Boží jedinečnost. Tresty za porušení těchto přikázů, jak je nacházíme v Tóře, jsou velmi přísné.

Protestanté často upozorňují na nelegitimní vyjmutí druhého přikázání³⁰ z katechetické podoby Desatera, jak ji prezentuje katolická církev. Jde o určité nedorozumění. Na jedné straně je v křesťanské době legitimní zobrazování Boha. Teologicky uchopeno, Ježíš se sám stal viditelným obrazem Božím. „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (Jan 14,9). V Boží inkarnaci přímo vidíme Boží jsoucnost. Ekumenický koncil v Niciji (roku 787) na základě tajemství vtěleného Slova prohlásil za legitimní uctívání obrazů. Stalo se to ovšem v kontextu boje proti obrazoborcům. V současném kodexu církevního práva se doporučuje zachovat praxe uctívání svatých obrazů (CIC, kán. 1188). Úcta prokazovaná obrazu patří tomu, koho obraz představuje, neuctívá se obraz sám. Na druhou stranu může být praxe věřících jistě i jiná. Katechetická formule Desatera spojila tyto dva biblické příkazy v jedno: „Nevezmeš jména Božího nadarmo“. Toto spojení má určitou logiku v pochopení významu židovského pojetí jména, jak ukážeme níže. Oba tyto příkazy mají společný smysl a jádro. Přesto kritika vyjmutí zákazu zobrazování z celku Desatera má i své opodstatnění, především v pastorační praxi.

Zásadní však je, co je jádrem Božího příkazu. Toto se týká i nezneužití Božího jména.³¹ Nejde jen o hloupé vyslovení Božího jména při nějaké nepředpokládané situaci. Podstatné je, co znamená Boží jméno nebo jaké je Jeho jméno. Bible to opisuje různými výrazy znamenající Boží dominanci a moc (*Elohím, Elšadaj, Adonaj* apod.). Ale vlastní jméno Boží vyjadřuje bible v situaci povolání Mojžíše k návratu do Egypta k jeho úkolu vyvedení Izraele z faraónova otroctví. Mojžíš sám ve své nelehké životní situaci se ptá po Božím jméně. Půjde do Egypta jen tehdy, bude-li Jeho jméno znát. Jen s Jeho jménem a v Jeho jménu je ochoten se do země, kde

²⁹ Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 50.

³⁰ „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají“ (Ex 20,4–6).

³¹ „Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval“ (Ex 20,7).

trpí Mojžíšův lid, vrátit. Hospodin respektuje Mojžíšovo přání (Ex 3,14) a odpovídá slovy *ehje ašer ehje*. Nejčastěji toto místo bývá překládáno „Jsem, který jsem.“ Scholastická tradice vykládá tuto pasáž o Božím jméně jako ontologické bytí, Bůh deklaruje svou stálou existenci (*ipsum esse subsistens*). Židovská tradice spíše vykládá toto místo jako, „jsem stále s Tebou,“ „jsem na Tvé straně.“ Boží jméno tedy vyjadřuje Boží stálý a bytostný příklon k člověku. Jeho neuchopitelné bytí tedy znamená jsem vždy s Tebou. Jméno v orientálních tradicích vždy vyjadřovalo podstatu nebo poslání nositele (ve starověkém Egyptě dítě dostávalo jméno v deseti letech života). Samo Ježíšovo jméno vyjadřuje Jeho poslání, *Ješuah* – Bůh je spása, Bůh zachraňuje. Teprve pro naši kulturu je jméno jen jakýsi zvuk, *nomen*, jen slovo k odlišení jeho nositele od druhých. Mojžíš má Boží jméno a v Jeho síle získává odvahu naplnit svůj úkol. Jako by měl Boha, či lépe, je v Bohu. Bůh je s námi v tom nejhlubším slova smyslu – Immanuel – Bůh s námi, či dokonce *in*, v nás (Mt 1,23). Bůh je dokonale imanentní. Boží příklon k člověku je zároveň trvalý a nezrušitelný. A Boží příklon je k dispozici vždy a všude – „půjdeš-li přes vody, já budu s tebou, půjdeš-li přes řeky, nestřhne tě proud, půjdeš-li ohněm, nespálíš se, plamen tě nepopálí“ (Iz 43,2). Boží jméno ve své náklonnosti k člověku nejhlouběji vyjadřuje Jeho vztah k člověku. Ten není pasivní, je aktivní ve své pomoci člověku v každé situaci. Znat Boží jméno či znát jeho obraz znamená jakoby Boha mít. Rozumíme tomu v biblických příbězích, které poukazují na vztah Boha k člověku. Ale Jeho jméno je svaté, je tedy oddělené, nemáme ho v ruce. Toto napětí mám–nemám, ano–ne, je napětím našeho duchovního, ale i běžného života.

Toto napětí vyjadřuje D. Bonhoeffer ve svém již zmíněném tvrzení „před Bohem a s Bohem žijeme bez Boha“. Bůh je a není s námi. Tuto náboženskou zkušenost má ochraňovat 2. a 3. Boží přikázání. Má ochraňovat zvláštní pojetí víry, jak je vyjadřuje sekularita. Víry, ve které nejde Bohem libovolně manipulovat. Na toto „není s námi“ ukazuje i další biblický obraz používaný často v katechetické praxi, Bůh je na nebesích. V hebrejském pochopení *šebaššámajim* není prostor někde nahoře v oblacích. Bůh není senior sedící nad námi na obláčku (jak údajně vtipně zvolal Gagarin: „Bůh není, nikde jsem Ho neviděl“). *Šebaššámajim* je prostor mimo tento svět, mimo naší smyslovou zkušenost a naše pochopení. V tomto smyslu je pro židy Bůh nezobrazitelný a nevyslovitelný. Boha nelze vtáhnout do našeho světa. Tento svět je svět člověka, člověk je zahradníkem (zahrady Eden) a strážcem stvoření, Bůh je nad světem či mimo svět. Jeho zasahování do tohoto světa je o to více tajemné a nepředvídatelné.

Judaismus, křesťanství a islám se hlásí k monoteismu. Předpona mono- ovšem neznamená číslovku (jedno se řecky řekne *hen*, ale křesťanství není henoteismem), znamená spíše jedinečnost. Přídavné jméno *monogenés* se překládá jednorozený, jediný či jedinečný, *monos* pak znamená jediný, samojediný, sám či dokonce opuštěný. Bůh je jedinečný, oddělený ve své neuchopitelnosti. Bůh je blízký i vzdálený, máme Ho i nemáme. Jen v tomto kontextu můžeme mluvit o víře, dokonce o nejistotě či temnotě víry.

Biblické zákazy hluboce vyjadřují židokřesťanské pojetí víry, které je velmi blízké Bultmannovu pojetí demytologizace. K takto chápanému ateismu se v duchu protestantské demytologizace přiklání i evangelický teolog Jan Šimsa. „Dnes je sku-

tečný ateista pro mne někdo, kdo se aktivně odmítá poklonit, tj. ctít závazně jakýkoliv předmět, osobu, sochu nebo myšlenkovou soupravu. Ateista je dnes spíše hrdina, postava z časů, kdy bylo třeba velké statečnosti k popření božstva nebo hodnot obecně uznávaných. V tom smyslu je ateista náš bratr.³² Ateismus chápe Šimsa jako ochranu zákazu zobrazování a zneužívání Božího jména. Tedy v určitém smyslu jako zákaz manipulování s Bohem. Pro tuto teologickou tradici je ateismus heslem popření veškerého modlářství. A pak by křesťané byli v určitém smyslu bratry takto chápaného ateismu. „Nejlepší křesťané dneška znovu prožívají úžas nad tím, že Bůh se nezjevuje ani v zemětřesení, ani v ohni, ani v soše či obrazu nebo v učené představě, ale že jeho hlas je tichý a jemný, že je to Slovo, které se dotýká nás docela uvnitř. A jako výzvu ke spolehnutí se na Slovo, zjevené v celém životě, díle, smrti i vzkříšení Ježíše Krista.“³³ Když pomineme Šimsovo užití slova ateismus, je toto pojetí přijatelné v kontextu zmiňovaného proudu filosofie a teologie 20. století. Ateismus je chápán jako snaha uchránit se modlářství (jde jistě o velmi specifickou interpretaci ateismu). Zákaz zobrazování a vyslovování Božího jména je blízký snaze zmíněných protestantských teologů demýtizovat křesťanství. Z dějin filosofie je zřejmé, že motivace k ateismu bývá jen okrajově z důvodu kritiky „polidštění Boha“, tedy z kritiky snahy zobrazit Boží nezobrazitelnost. Přesto se tento prostor může stát prostorem k otevřenější diskuzi s ateismem, tedy s těmi ateisty, kteří cítí negativně církevní praxi v tomto ohledu. Nakonec často i sami křesťané nejednou vnímají kriticky některé projevy náboženského kultu či šíření víry. Zdá se tedy určitá spojitost mezi teologicky interpretovanou sekularitou, židovským výkladem Desatera a ateistickým postojem proti „modlářství“. To je jádro toho, co jsme chtěli představit tímto článkem. Text nemá ambice pastorační, ale může motivovat k zamýšlení. Kritika zobrazování může vyvolávat impulsy k pastoraci, hledání přijatelnějších, ale i pravdivějších způsobů evangelizace. Cílem tohoto textu je poukázat na existující tradici v protestantském filosoficko-teologickém myšlení druhé poloviny 20. století. Tento proud právě hledal nové možnosti pro předávání křesťanského kerygmatu. Domníváme se, že projekt „křesťanství bez náboženství“ a židovská interpretace Desatera může k těmto cílům přispět. Pochopitelně jen přispět, nikoliv nahradit tradiční pastoraci zasazenou do dobového společenského a kulturního prostředí.

Závěrem tedy shrňme, jak lze také uvažovat o ateismu 20. století. Ateismus je filosofický proud, společenské hnutí i mnohoznačný pojem určitého stylu života. Je důsledkem hlubokých společenských a myšlenkových změn poosvícenecké doby. Ateismus se stal znamením určité krize křesťanství, zvláště v 19. století. Zároveň křesťanským filosofům předal nové výzvy. Jednou z možných odpovědí na výzvu ateismu jsou myšlenky sekularity, desakralizace a teologické demytologizace. Tento proud myšlení se objevil především v tradici německého protestantismu 20. století. Představa demytologizace je překvapivě blízká biblickým požadavkům zákazu zobrazování a zákazu zneužívání Božího jména. Jádro těchto zákazů je ochrana zvláštní židokřesťanské zkušenosti s Božím tajemstvím. Boží jméno a Jeho obraz (hebrejské *demút* znamená spíše vnitřní tvar, podstatu) znamenají Boží láskyplný

³² Jan ŠIMSA, „Ateista jako bratr,“ *Bratrstvo* 47, č. 8 (2006): 5.

³³ Tamtéž.

a hluboký vztah k člověku. Tuto zkušenost však nelze vlastnit či si ji nějakými náboženskými praktikami zajistit. Proti tomu se staví biblická přikázání, Bultmannovo pojetí demytologizace i Šimsovo pojetí ateismu. Nové pohledy na hloubku Božího vydání se člověku, jak o tom vypovídají interpretace biblických textů, ale i porozumění sekularitě, se mohou stát výzvami při hlásání evangelia v církevní pastoraci i ve filosofických diskuzích.

Atheism and the Second Commandment

Key words: Atheism; Secularism; Demythologisation; Ten Commandments; Judaism; Dialogue

Abstract: The paper deals with a specific stream in the philosophical atheism of the 20th century and examines certain reflections of German, especially protestant, philosophers and theologians. Their secular concept of religious faith (Christianity without religion), especially Bultmann's concept of demythologisation, is compared to the Jewish interpretation of the Ten Commandments (the second and third commandments). The paper aims to discover some points of contact to enable a dialogue between these streams.

PhDr. Jan Samohýl, Th.D.
Katedra filosofie a religionistiky TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice