

BOH ZHADZUJE STARÚ KOŽU

KAROL NANDRÁSKY, Bratislava

Prof. ThDr. Karol Nandrásky (nar. 2. decembra 1927) je významný evanjelický teológ. Pôsobil dlhé roky na Evanjelickej bohosloveckej fakulte UK v Bratislave. Je autorom mnohých odborných monografií a článkov a je pravidelným prispievateľom časopisu Filozofia.

Uverejňujeme jeho inšpiratívnu esej a zároveň mu srdečne blahoželáme k jeho významnému životnému jubileu.

Vlastne je vyvrátený len morálny Boh. Nazývate to sebarozkladom Boha, ale on sa iba lieni. Zhadzuje svoju morálnu kožu. Čoskoro ho máte znova stretnúť mimo dobra a zla.

Friedrich Nietzsche

1. „Boh je mŕtvy“. V divadelnej hre Wolfganga Borcherta *Vonku pred dvermi* invalid Beckmann má dojem, že v súčasnej spoločnosti „sme každý deň vraždení a každý deň páchame vraždu“. Do tváre sveta volá: „Mám sa nechať každý deň ďalej zabíjať a ďalej vraždiť? Kam mám vlastne ísť? Čím mám žiť? S kým? Pre čo? Boli sme zrazení. Strašne zrazení... Kdeže je ten starý muž, ktorý sa nazýva Bohom? Prečože sa neozve? Odpovedzte! Prečo mlčíte? Prečo? Nik neodpovie???“ ([2], 43). V Beckmannových slovách znie obžaloba vojny, ale aj Boha. Európska kultúra sa už dve storočia točí okolo otázky Boha. Krúťňava začala Kantovou kritikou, ktorá zasiahla stavbu metafyziky. Keď Feuerbach v osemdesiatych rokoch 19. storočia dielom *Podstata kresťanstva* (1841) páliť v údoliach cirkví suché lístie padajúcich dogmatických ilúzií, mnohí vítali ateizmus ako oslobodenie a uľahčenie. Svedčí o tom román *Niels Lyhne* dánskeho spisovateľa a prírodovedca J. P. Jacobsena, ktorý vyšiel v roku 1880. Hlavná postava románu Lyhne nadšene vyznáva, že keď ľudstvo príde o „poslednú veľkú ilúziu“, ktorou je „viera v riadiaceho a súdiaceho Boha“, „zrazu sa ako mávnutím čarovného prútika zrodí nové nebo a nová zem. Zem sa stane našou skutočnou vlasťou, nebudeme na nej žiť ako hostia... Ten obrovský veľtok lásky, ktorý teraz stúpa k Bohu, sa skloní k zemi a vrúcne zaleje všetky tie krásne ľudské vlastnosti a schopnosti, ktoré sme umocnili a umocnenými sme okrášlili božstvo, aby bolo hodné našej lásky“ ([13], 290). Lekár Hjerrild má dojem že Nielsov ateizmus chce klásť na ľudí väčšie požiadavky ako kresťanstvo, a preto sa pýta, kde vezme Niels takých silných jedincov? Ten mu odvetí, že ateizmus si ich vychová. Čo však, ak ateizmus nevytvorí ani takých ľudí, akých vytvorilo kresťanstvo? Jacobsenov Niels Lyhne si takú otázku nekládol. Položil si ju Friedrich Nietzsche a aj na ňu odpovedal: Potom na to škaredo doplatíme.

Niels Lyhne stratil vieru v Boha ešte ako chlapec, keď sa márne modlil, aby Boh uzdravil jeho milovanú tetu. Také procesy sa v obmenách odohrávali v srdciach mnohých

kresťanov európskej kultúry, keď zaburácal hrom Nietzscheho výkriku „*Boh je mŕtvy!*“. Jeho ozvena sa v súčasnosti odráža od stien všetkých strán sveta. Hlásá, že domy, v ktorých býval (náboženstvo, metafyzika, morálka, kultúra), sa stali jedným veľkým hrobom. Vyhaslo ich svetlo a nastala tma ako v hrobe. Nietzsche „smrť Boha“ pokladal za „*najväčšiu udalosť novšej doby*“ a stotožňoval ju s tým, „*že viera v kresťanského boha sa stala nevierohodnou*“. V diele *Radostná veda* dvakrát zobrazil udalosť „smrti Boha“ metaforou „zatmenia“, ktoré nastalo zapadnutím slnka ([6], V, 271), resp. odpútaním sa od neho, a prichádza stále hlbšia noc ([6], V, 163). Podľa G. Pichta obraz slnka poukazuje na pôvod pojmu Boha západnej metafyziky, zvlášť na Platónovo podobenstvo o jaskyni, v ktorom sa Boh prirovnáva k slnku; potom sa až po Hegela chápe ako prameň svetla a idea dobra. Pascal tohto Boha absolútnej metafyziky nazýval „Bohom filozofov“ a staval ho do protikladu k Bohu Biblie. Konštatovanie, že Boh, o smrti ktorého Nietzsche hovorí, nie je Bohom Biblie, ale gréckym Bohom, by sme však chápali zle, keby sme si mysleli, že sa kresťanov udalosť smrti Boha netýka a že Nietzsche sa mýlil, keď stotožnil tohto Boha s Bohom Biblie. Tak ľahko sa teológia ani cirkev nemôžu zbaviť Boha metafyziky; iba ak by sme vyhlásili, že dvetisícročné dejiny cirkvi, kresťanského myslenia, viery a kresťanskej kultúry nie sú našimi dejinami. To sa ale nedá povedať, a preto nemá zmysel popierať, že dvetisícročné dejiny cirkvi určovalo spojenie teológie s metafyzikou.

G. Picht interpretuje metaforu „zatmenia slnka“ pomocou Platónovho diela o štáte, v ktorom Platón prirovnáva podstatu poznania k zmyslovému vnímaniu. Aby sme poznali zmyslový svet, potrebujeme svetlo, v ktorom sa nám svet zjavuje. Prameňom svetla je slnko a len tým, že celý zmyslový svet je ním osvetlený, môžeme niečo poznať. Čím je vo svete zmyslového sveta slnko, tým je v nadzmyslovom svete idea dobra, ktorú Platón nazýval aj Bohom ([8], 216). Ako slnko vyžaruje svetlo a teplo, tak vyžaruje idea dobra pravdu a bytie; a ako zmyslové oko človeka vzniklo vďaka svetlu slnka tak, že môže pozorovať, čo sa v tomto svetle zjavuje, tak aj duchovné oko človeka vytvorila idea dobra tak, že môže poznať pravdu.

Nietzscheho konštatovanie, že „Boh je mŕtvy“, znamená, že viera v svetlo rozumu ako prameňa všetkej pravdy bola klamom a že v horizonte metafyziky, v ktorej toto slnko svietilo, nemôžeme poznať pravdu. Jediným úderom sa tak z metafyziky, pokladanej za oblasť života a svetla, stal hrob. Celá teologická náuka o Bohu sa zrútila a stala sa celkom pochybnou. Tradovaný Boh žije už iba ako veľká reminiscencia. Nietzsche o nej napísal: „*Boh je mŕtvy, ale ako je medzi ľuďmi zvykom, budú snáď ešte tisícročia existovať jaskyne, kde sa bude ukazovať jeho tieň*“ ([6], V, 147). Jaskyne, o ktorých Nietzsche hovorí, sú cirkvi. O ich chrámoch píše aj v závere 125. aforizmu ako o hrobkách a náhrobných pomníkoch Boha, čím nechcene evokuje metafory, ktoré Ježiš použil pri kritike úpadkovej zbožnosti farizejov a zákonníkov svojej doby, keď hovoril o nich ako o „*obielených hroboch, plných umrlčích kostí*“ (Mt 23,27). Príšerná tma a zápach, ktoré ovládli euroamerickú kultúru v súvisi s otrasnou skutočnosťou charakterizovanou výrokom „Boh je mŕtvy“, vyvolávajú pocity úzkosti a strachu a nie je ľahké sa od nich oslobodiť. Nietzsche síce písal, že horizont je znova otvorený, ale videl, že to bude plavba tmavou nocou nihilizmu, pričom nevieme, či naša plavba vedie k novému dňu, alebo ku katastrofe. Nihilizmus, v ktorom sa plavíme, znamená historickú krízu. Stojíme pred alternatívou: Alebo vystúpime na vyšší stupeň ľudského bytia, ktoré znesie pravdu a dokáže odstraňovať rozpor medzi tým, čo je („mŕtvy Boh“), a tým, čo má byť, alebo zahynieme. Zatiaľ sa

plavíme len do čoraz hroznejších vln násilia a vzdycháme po živote ako tiene pekla, v ktorom nik neoslavuje Boha. Nezostáva iné, ako hľadať východisko. S mnohým sa treba rozlúčiť, mnohé kritizovať a odmietnuť, ale diktuje to v nás to, čo chce žiť, čo ešte nevidíme, iba tušíme.

2. Aj Boh sa v našich hlavách lieni. Boh metafyziky a metafyzickej teológie predstavoval jednotu dobra, pravdy a krásy. S pádom metafyziky sa táto jednotu rozpadla a v súčasnosti zakopávame o samé rozpory. Skúsenosti dvoch svetových vojen, plynových komôr, koncentračných táborov, ale aj prírodných katastrof rozprávajú o neprehľadnom množstve nevinne usmrtených a rodia výkriky: „*Keby jestvoval Boh, nikdy by nepripustil to, čo som videl!*“. Tak volá postava Hemingwayovho románu *Komu zvoní do hrobu* ([4], 145). Čoraz viac ľudí sa pýta: Ako možno hovoriť o Božej moci zoči-voči Božej bezmocnosti? Ako spojiť „Božiu spravodlivosť“ a lásku „Všemohúceho“ s množstvom nezmyselného utrpenia vo svete? Rozpory medzi deklarovanými výroky o Bohu a zakúšanou skutočnosťou roztrhali tradované metafyzické rúcho Boha a franforce, ktoré z neho trčia, nedokážu zohriať zmrznuté telá veriacich. Sedíme na rumoviskách, dorážaní ako Jób na obrovskom smetisku. „*Jóbov nájdeme všade, kde sa len pozrieme!*“, volá Archibald MacLeish v dráme *Jób* ([4], 82). V románe Josepha Rotha o *Jóbovi zbožný Žid* Mendel Singer po nezmyselnej záhube svojej rodiny zúri a chce spáliť modlitebné rúcho a vrecúško s modlitebnými knihami. Keď sa zbehnú susedia a pýtajú sa, prečo chce podpáliť dom, odpovedá: „*Ja chcem spáliť viac než dom... Boha chcem spáliť*“, lebo „*je mocnejší ako mocnári sveta, mohol by ich vymazať maličkom, ale nerobí to. Záľubu má len v ničení slabých. Je to ten najpríšernejší policajný náčelník*“ ([4], 77). Mendel Singer sa nebojí pekla, pretože „*všetky muky pekla už pretrpel*“. Podľa neho „*diabol je dobrotivejší ako Boh*“ ([4], 80). V tomto príbehu človek trpí tým, že Boh je, ale vidí ho ako príšerneho, príšernejšieho než diavla.

Beckmann z Borchertovej hry *Vonku pred dverami* nedokáže hovoriť o „milom Pánu Bohu“ a pýta sa Boha: „*Bol si milý, keď si môjho syna, ktorý mal práve jeden rok, nechal roztrhať burácajúcou bombou?*“ Keď Boh odvetí, že on ho nedal zavraždiť, Beckmann hovorí: „*Nie, správne. Ty si to iba dopustil*“ ([9], 46). Túto problematiku do závratnej podoby vystupňoval Ernst Barlach v dráme *Potopa*. Noe v nej zastáva názor, že čo Boh pripustí, to aj chce. To je refrén Noeho kréda, ale aj úpadkového kresťanstva súčasnosti a jeho starých predstáv o Bohu. Noe všetko, čo sa stane, pokladá za Božiu vôľu. Jeho protihráčom je Calan, „ukradnuté dieťa neznáameho Boha“. Odmieťa Noeho postoj, zosmiešňuje jeho neschopnosť niečo chcieť a poznamenáva: „*Vidím, máš len biedne znalosti o Bohu a žiadnu dôveru*“ ([19], 40). Cirkev neustálym zdôrazňovaním hriechnosti ochromila vôľu a rodí ľudí zbavených svojprávnoti a tvorivosti.

Spor o novú tvár Boha pokračuje, keď za veľkého sucha Calan žiada Noeho, aby prosil o dážď, a pýta sa ho, ako to robí, lebo on sa o to pokúšal, ale márne. Keď Noe odmietne použiť Calanovho pastiera ako obetný dar Bohu s odôvodnením, že Boh nemá záľubu v obetovaní ľudí, Calan rozkáže svojmu sluhovi, aby odťal pastierovi ruky, a Noemu hovorí: „*Keď to Boh dopustí, tak budem v tom vidieť znamenie, že mu je obeť milá, alebo že jeho hnev je bezmocný proti mojej nepatrnej božskosti.*“ Keď sluha prinesie krvavé ruky pastiera, Calan ich dá pribiť na zárubňu dvier a Boh tomu nezabráni. Dovolil

to, alebo bol bezmocný a nemohol tomu zabrániť? Noe pokladá Calanov čin za ohavný, ale Calan sa pýta, či koná Boh menej hanebne ako on, pretože „*ak bolo hanebné to, čo sa stalo, potom je hanebné aj dívať sa na to, dopustiť to, počúvať to, ako to robí ten pekný Boh a dobrý Noe*“. Z toho, čo sa odohralo, Calan vyvodzuje, že Noe sa spoliehal na Boha a Boh asi na Noeho a uprostred toľkej dôvery sa on dopustil ukrutného činu. Ale ak Boh odmietol obeť, a predsa jej nezabránil, ale dopustil, aby sa Calan stal zločincem, tak vina padá na Boha. Noe vzdychá nad Calanovými názormi, ten mu však odporúča, aby prestal a dodáva: „*Noe, ja nie som človek tvojho druhu, som dieťa väčšieho Boha, než je tvoj. Som Božie dieťa, ktoré je odložené, stratené, ukradnuté, pokladané za zlé a zanedbané – ale som Boh*“ ([11], 58).

Uvedený rozhovor výstižne ukazuje, o čo ide v procese zobrazenom metaforou *Boh zhadzuje starú kožu*. Demaskuje a prekračuje sa v ňom úpadkové, keď evokuje otázku: Aký je to Boh, ktorý vo svojej „majestátosti“ dovolí to, čo nemôže zmeniť? Nie je len karikatúrou? Nekoluje v jeho žilách iba atrament teológov? V Barlachovej dráme, ako aj v Borchertovej hre však znie aj túžba po „novom Bohu“, ktorý by zodpovedal očiam horizontu ľudí súčasnosti ([9], 46). V oboch sa volá po Bohu, ktorý žije v ľuďoch. Nie je to Boh metafyziky „vysoko na nebi“, ale Boh prebývajúci s nami v hĺbke nášho pekla.

Pri dejinných udalostiach je pôvodca zla ako-tak známy, preto oveľa väčšie pochybnosti o Božej „všemohúcnosti“ vyvolávajú prírodné katastrofy. Prírodné procesy sa odohrávajú nezávisle od ľudskej vôle; otázkou je, či aj od Božej. Podľa Starej zmluvy sa prírodné pohromy dejú v réžii Boha Izraela. Cirkev tieto názory prevzala a vliekla ďalej. V súčasnosti však prírodovedci vysvetlili, že hlbšie vrstvy Zeme ešte nie sú pevné a presuny v nich spôsobujú otrasy. Napriek tomu, že obraz sveta súčasnosti nedovoľuje, aby sa prírodné katastrofy vysvetľovali „hriechom“ ľudí, kresťania sú zaskočení pri udalostiach, akými boli napr. vlny cunami v juhovýchodnej Ázii. A pri pohľade na nesmierne utrpenie, spôsobené prírodnými katastrofami, sa v hrdle mnohých zadržáva pieseň „Sláva Bohu, ktorý všetko tak nádherne spravuje“.

Pri plavbe nocou, do ktorej sme sa dostali, dolieha na nás otázka: V akom svetle máme poznať pravdu, keď vyhaslo svetlo metafyziky? Kde je prameň nového svetla pravdy, keď sa naše poznanie už nemôže opierať o vopred dané (apriórne) poznanie? Na túto otázku je iba jediná odpoveď: Naše poznávanie musí byť dejinné. Takýto prístup je nutný preto, lebo procesový charakter pravdy si žiada z každého nového hľadiska načrtávať nové horizonty poznania. Všetko to súvisí aj s tvorbou nového zraku. Ako perspektivista pokladám za samozrejmé, že každé oko má vlastný horizont a každý horizont svoje oko. Platí to aj v našej novej situácii. Tá je nová poznaním, že pravdu nevlastníme, ako to hlásala stará metafyzika, ale ju treba tvoriť. Tak to zdôrazňovali Nazaretský i Nietzsche. Pravda nám nie je darovaná, ale predložená ako úloha, a to, čo sa nám predkladá ako úloha, to je tvorba ([8], 220). Po páde metafyziky už nie je možné chápať pravdu ako vopred dané slnko. Naopak, oveľa viac platí, že slnko, ako aj zrak treba vytvoriť.

Ak máme získať nový zrak, musíme roztvoriť horizont v priestore i v čase. Musíme vyliezť z budy cirkevného dogmatizmu, krátkozrakých archaických predstáv o šesťdňovom „stvorení sveta“ a osvojiť si konkrétnu namáhavú cestu vývoja vesmíru, ktorú zmapovali prírodovedci. Sme jej súčasťou. Sme prachom, z ktorého vznikol celý vesmír. Veda má dostatočné dôvody tvrdiť, že štruktúry, ktoré pôsobia vo vesmíre, na Zemi a v organickom svete, vznikli v dlhom časovom rozpätí z najjednoduchších, elementárnych

počiatočných častíc. Fyzikálna kozmológia založená na Einsteinovej teórii gravitácie odôvodnene hovorí o „veľkom tresku“ (big bang) v zmysle nesmiernej explózie pri vzniku vesmíru asi pred dvanástimi miliardami rokov, keď pri vysokom tlaku a teplote vznikla látka, keď hmota a energia existovali len vo forme elementárnych častíc. Od onoho počiatočného štádia po súčasnosť sa vesmír rozšíril a vychladol. Na základe fundamentálnych síl medzi elementárnymi časticami postupne vznikli hierarchie spájajúcich štruktúr. Nie sú to „len špekulácie“, ako vyhlasujú kreacionisti. Naopak, teórie, ktoré vysvetľujú evolúciu, platia ako empiricky potvrdené skutočnosti a teória evolúcie sa v súčasnosti stáva paradigmou zahrnujúcou všetky oblasti.

Prírodovedci konštatujú, že veľká miera neurčitosti, náhody, pokusov, omylov i nezmyselné sa javiacich procesov vo vývoji života na Zemi svedčí o nestanovenom procese vzniku človeka na našej planéte. Prírodovedecké teórie preto spochybňujú predstavu „všemohúceho“ a „plánovane konajúceho Stvoriteľa“. Z faktov evolúcie vyplýva, že sa musíme vzdať predstavy „plánovane konajúceho“ Boha. Tradovaná predstava Boha-Stvoriteľa odporuje kľukatej ceste evolúcie, plnej pokusov i slepých uličiek. Nemožno ňou vysvetľovať dianie sveta a treba sa s jej tradovanou interpretáciou rozlúčiť.

Teológovia, ktorí došli k názoru, že teológii hrozí zánik, ak perspektívu vývoja nezabuduje do svojej koncepcie, sa snažia spájať vierouku cirkvi s výsledkami prírodných vied. Z toho, že už malé odchýlky počas počiatočného štádia vesmíru by boli viedli k podstatne menej diferencovanému neskoršiemu stavu, vyvodzujú, že zákony boli vymyslené tak, že mohlo dôjsť k autonómnemu tvoreniu čoraz komplexnejších štruktúr. Píšu o Bohu ako o „*superinteligentnom Návrhárovi*“ a o „teórii zrieknutia“, podľa ktorej sa Boh v stvorení vzdal všemohúcnosti. Tvrdia, že Boh stvorením dobrovoľne obmedzil sám seba. Dal stvoreniu vlastnú moc, ktorú plne rešpektuje. Tým sa potichu priznáva, že v prírodnom dianí nepôsobí. Podľa Jürgena Moltmanna „*iba predpoklad sebaobmedzenia Boha, ktoré predchádza stvorenie, možno bez rozporov spojiť s božskosťou Boha*“ ([5], 99). Koncept „sebaobmedzenia Boha“ síce chce vysvetliť problém „zla“ vo svete, ale v skutočnosti k tomu ničím neprispieva a ani „Stvoriteľa“ nezbavuje zodpovednosti. Vyplýva z neho, že zlo je možné, lebo Boh mu dal priestor, aby umožnil stvorenie. Musel? Tak či onak to znamená, že aktom stvorenia Boh prestal byť „všemohúci“ a že potom, čo stvoril svet taký, aký je, nemá možnosť jeho zákony meniť alebo si priatť nejaký iný svet. Boh tu zostáva celkom pasívny. Iba sa díva, nič nechce, nič nepresadzuje. Teológovia ho ako „inteligentného Návrhára“ celkom neorganicky ako známku lepia na obálku veľkého listu evolúcie. Špekulácie o „sebaobmedzení Boha“ neodpovedajú ani na otázku, ktorá z takej koncepcie vyplýva: Prečo si Boh zvolil práve taký nedokonalý svet, aký zakúšame. Takéto koncepcie preto sotva možno hodnotiť inak ako zúfalé pokusy zachrániť šupiny, ktoré padajú z popraskanej kože starej tváre Boha.

Reč o Stvoriteľovi je mýtickou rečou, ktorú dogmatickí teológovia kresťanstva skomolili už tým, že mýty pohanských náboženstiev vyhlasujú za subjektívne prejavy, ale mýty vlastného, kresťanského náboženstva pokladajú za „zjavenie“, ktoré obsahuje „objektívne“ poznanie Boha, človeka a sveta. Je to svojvoľný nárok na zvláštne postavenie vo svete. Ani kresťanstvo nedisponuje žiadnym „objektívnym poznaním“ Boha, človeka či sveta. Aj základy kresťanského náboženstva tvoria mýty a aj ich hlavnou úlohou bolo zdôvodniť postavenie človeka vo svete. Preto ich obrazná reč vyjadruje existenciálne (bytočné) pocity a túžby subjektívneho sveta ľudí, a nie objektívnu „náuku“ o vonkajšom

svete. Ide o prejavy viery a je scestné robiť z nich objektívnu „náuku“. Preto je pomýlená aj snaha tých, ktorí sa všemožne i nemožne usilujú „zosúladiť“ vierouku cirkvi s teóriami prírodných vied. Znásilňujú mýtické texty a míňajú ich zmysel. Mýtické texty majú objektivovanú podobu, ale sú symbolickými šiframi, ktoré vyjadrujú sebapochopenie človeka, čo dogmatickí teológovia nerešpektujú, keď z vyznaní robia všeobecne platnú „náuku“, podobnú náukám o predmetoch. Výroky o tom, že Boh je „Stvoriteľ“ alebo „Všemohúci“, nie sú pravdy všeobecne platnej „náuky“, ale osobné vyznania viery. Viera v „Stvoriteľa“ vyjadruje osobnú dôveru, že moc, ktorá ma nesie, nesie aj svet, v ktorom mám konať. Viera vo „Všemohúceho“ je osobným vyznaním toho, že človek „navzdory“ všetkému, čo ho obklopuje, koná nezávisle od podmienok a väzieb života. Nejde teda o všeobecne platnú „náuku“, ale o osobné vyznanie bytostného života človeka.

V zrkadle evolúcie nie je udržateľná ani náuka cirkvi o „prvom páde“, podľa ktorej Adamov „hriech“ zapríčinil zánik „rajského (dokonalého) stavu“, ktorý mal existovať „pred pádom“ a v ktorom neexistovali choroby, starnutie ani smrť. Evolúcia nikde nevykazuje žiadny „rajský stav“ ani to, že by choroby a smrť boli vznikli pričinením nejakého „prvého“ človeka. Choroby i smrť existovali celé veky pred vznikom človeka. Paleontológovia a antropológovia v dejinách hominidov nenachádzajú žiadne obdobie, ktoré by poskytovalo nejaký dôvod na tvrdenie, že by ľudská bytosť bola v niektorom období vývoja „mravne dokonalá“ a žila v „blaženosti rajskeho stavu“. Historické fakty nedovoľujú, aby sa staroba, choroby a smrť pokladali za „Boží trest“ či „odplatu za hriech“, ako to vyjadril apoštol Pavol (R 6,23). Náuka cirkvi o „prvom páde“ a „dedičnom hriechu“, vytvorená Augustínom, celkom odporuje poznatkom evolúcie a treba sa s ňou rozlúčiť. Augustínova konštrukcia však odporuje aj zmyslu mýtického textu Biblie. Augustín ho nechápal symbolicky ako poetický obraz o človeku, ale doslovne ako informáciu o dejinnej udalosti. Mýtický text príbehom vyjadruje bežnú skúsenosť, že ľudia podliehajú ilúziám a zlyhávajú. Preto treba odmietnuť absurdný dogmatický výklad, ktorý do prírodného diania ako princíp vysvetľovania prírody vnáša myšlienku „trestu“ a „spravodlivosti“, čo je úplne scestné počínanie. Zákony, ktoré vládnu v prírodnom diani, „neodmeňujú“ ani „netrestajú“. Nie sú ani „morálne“, ani „nemorálne“. Naša prax „odmeny“ a „trestu“ má pôvod u ľudoopov ([3], 218). Preto je pomýlené prenášať ju na prírodu, alebo dokonca na Boha.

Dogmatická interpretácia mýtického textu o Adamovi stavia do pochybného svetla aj samotného Boha. Nastoľuje otázky typu: Aký je to Boh, ktorý za „hriech“ „jedného“ človeka „potrestal“ celé stvorenstvo chorobami, umieraním a smrťou? Možno takého Boha zbožňovať? Nepresahuje to náš zmysel pre spravodlivosť? Podobné otázky vyvoláva aj cirkevná náuka o vykúpení a spáse. Podľa nej Boh, aby zmazal dedičný hriech, „neušetril vlastného Syna“ (R 8,39) a dal ho usmrtiť, aby „zmieril svet so sebou“ (2K 5,19). Za touto Pavlovou interpretáciou Ježišovej smrti stojí predstava neobľomne nemilosrdného Boha, ktorá vyvoláva pochybnosti o jeho božskosti. To znamená, že situácia cirkvi je ďaleko údesnejšia ako bola situácia, keď sa tvrdilo, že „Boha nemožno poznať“. Súčasne sa potvrdzuje Nietzscheho tvrdenie, že „nad Bohom kresťanov vlastne zvíťazila kresťanská morálka“ ([6], V, 302). Podľa Nietzscheho „Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio“ (Boh, akého vytvoril Pavol, je negáciou Boha) ([6], VIII, 281). Nietzsche tým odhalil, že pod maskou teológie pavlovského pôvodu sa v cirkvi zveľbuje to, čo odporuje božskosti Boha. To znamená, že ak sa máme znova stretnúť s Bohom, musíme ísť cestou,

ktorá neguje Pavlom vytvorenú negáciu Boha.

Popri koncepcii, podľa ktorej Boh stvorením sám obmedzil svoju „všemohúcnosť“, niektorí teológovia (D. Bonhoeffer, J. B. Metz) tvrdia, že Boh trpí spolu so svojím stvorením. Vynára sa však otázka, čo má trpiaci z toho, ak sa rovnako zle vedie aj Bohu? Myšlienka Božieho súcitu je ľudskejšia ako názor, že utrpenie je „trestom“, ale „zdvojnásobenie utrpenia“ problém utrpenia (teodícey) iba vyostruje. Aký je to Boh, ktorý si v plnej slobode vymyslel svetový poriadok, v ktorom trpí nielen stvorenstvo, ale aj on sám? Ľudské vlastnosti, v umocnenej podobe premietnuté na Boha ako Božia „všemohúcnosť“, „dobrotivosť“ a „vševědúcnosť“, praskajú a šúpu sa z „morálnej“ tváre „mŕtveho Boha“. Tohto antropomorfného Boha, Boha ako mravný postulát mienil Nietzsche, keď konštatoval, že „Boh je mŕtvy“. Boh oblečený do šiat mravných predstáv ľudí je mŕtvy. Aj o ňom však platí Kazantzakisov výrok: „Bozi umírajú, ale božství je nemsrtelné“ ([14], 110). Sám Nietzsche konštatoval: „Vlastne je vyvrátený iba morálny Boh“ ([6], XIII, 75). „Nazývate to sebarozkladom Boha, ale on sa iba lieňi. Zhadzuje svoju morálnu kožu. Čoskoro ho máte znova stretnúť mimo dobra a zla“ ([6], XII, 329).

Metafora, že Boh „zhadzuje starú kožu“, sa zbožným môže zdať „hrozná“ a môže vyvolať pohoršenie a nevôľu. Ale tak ako expresívne metafory biblických prorokov, ani táto nevyjadruje „večnú pravdu“, ale aktuálny aspekt procesu, ktorý sa v súčasnosti odohráva v našom vzťahu k tomu, čo, či ktorého nazývame „Boh“. Pretože Boh a viera sú nerozlučne spojené, lienenie Boha sa odohráva tak v Bohu, ako aj v nás. V našich srdciach a myšliach sa Boh lieňi. „Božia tvár“ sa mení podľa toho, ako sa na ňu dívame, ako sa ona zračí v nás a my v nej. Žiť znamená zhadzovať, čo na nás starne, čo chce zomrieť. Nepomôže zachraňovanie toho, čo vývoj prekonal. Naopak, pomôže nám, keď samotné kresťanstvo postavíme do kontextu s evolúciou.

3. Ježišov Boh. V procese od metafyzického Boha k nemetafyzickému sa pôsobenie Boha premiestnilo do subjektu. Tam ho nachádzajú ako „mravný zákon“ (E. Kant), ako „nehlasný hlas Bytia“ (M. Heidegger), ako to, „čo sa nás nepodmienene dotýka“ (P. Tillich), ako ten, ktorý „nie je, ale platí“ (E. Rádl), alebo ako „pôvod našej ľudskosti“ (H. Braun). Vo svojej tendencii je to podobný kultúrny proces, aký sa odohral v antickom Grécku v 5. storočí pr. Kr., keď sofisti svojím osvietenstvom potlačili antické božstvá a filozofia prírody nahradila mýty racionálnymi hypotézami. Do centra pozornosti sa dostala výzva: „Poznaj sám seba!“. V európskych kultúrnych dejinách došlo po Kantovi k podobnému procesu. Náboženstvo sa prestalo pokladať za „náuku“ o svete a zredukovalo sa na otázku: Ako je to s ľuďmi? Tento proces zobrazuje aj Lev Nikolajevič Tolstoj v románe *Anna Kareninová* na postave Levina ([15], III, 269 – 280). Ukazuje, že veda vytlačila tradovaného Boha zo sveta prírody i z dejín a oblasť jeho pôsobenia samotní teológovia zúžili na oblasť vedomia a subjektu.

S určovaním priestoru pôsobenia Boha, ako aj so zmenou hraníc pôsobenia božstiev sa v dejinách náboženstiev stretáme ako s bežným javom. Aj v Biblii sa v Mojžišovej piesni dočítame, že Najvyšší pridelil Jahvem Izrael ako oblasť jeho pôsobenia. Až do doby babylonského zajatia sa pokladalo za samozrejmé, že jestvuje množstvo božstiev, ktoré sú kompetentné pôsobiť vždy len v ohraničenej oblasti. Aj podoba „Boha Izraela“ sa v dejinách menila a s Ježišom evanjelií došlo k celkom výraznej transformácii obrazu Boha.

Do kontextu s evolúciou postavil Ježišovo pôsobenie Gerd Theissen v diele *Biblická viera v evolučnom pohľade*. Pomocou kategórií evolučnej teórie, ako sú „mutácia“, „selekcia“ a „prispôsobovanie“, presvedčivo ukázal, že Ježišovo posolstvo prekonáva mechanizmy, ktoré vládnu v biologickej evolúcii. Namiesto princípu selekcie nastupuje princíp solidarítosti ([10], 114). Theissen v Ježišovi vidí „mutáciu“ ľudského bytia, ktorou vzniklo niečo podstatne nové. Nastal prelom zo sveta tlakov prirodzeného výberu do sveta nových vzťahov medzi ľuďmi. Stalo sa tak vďaka Ježišovej novej skúsenosti Boha.

V Ježišovej dobe sa širili zlovestné očakávania, podľa ktorých je Boží súd pred dvermi. Pod ich tlakom Ján Krstiteľ hlásal Boha ako zničujúcu moc. V mýtckej zvesti skorého súdu Boh zosobňoval ohrozenie, ktoré vyplývalo z tlaku selekcie. Na rozdiel od Jána Krstiteľa Ježišovým bytostným zážitkom bola skúsenosť, že Boh aj v situácii „súdu“ (záhuby) dáva šancu na život. Bola to skúsenosť, ktorá odstraňovala tlak selekcie. Nastal obrat. Ježišova zvesť oslobodzovala od tlaku selekcie ([10], 144). Zvestovala Boha, ktorý protestuje proti princípu selekcie. Svedčia o tom Ježišove podobenstvá, ktorými odhaľoval, že Boh koná inak ako ľudia (M 20,1 a n.; Lk 15,11 a n.; Lk 16,11 a n.; Lk 14,15 a n.). V Ježišovi prešiel Boh „mutáciou“. Zhodil starú kožu pomstiteľa, nacionalistu, moralistu a roztvoril svoju náruč. Ale aj v Ježišovi došlo k mutácii. Celé Ježišovo pôsobenie má jednoznačne antiselektívny charakter. Jeho *Kázeň na hore* je zjavným protestom proti princípu prirodzeného výberu v správaní ľudí. Kým prirodzený výber znamená agresívny postoj k cudzincom, Ježiš žiada lásku k nepriateľom. Selekcía znamená solidarítosť s geneticky príbuznými a agresívny postoj k iným. Ježiš žiada rozchod s vlastnou rodinou a solidarítosť k neznámym. Selekcía znamená uprednostňovať mocných. Ježiš do „Božieho kráľovstva“ – ako nazýval nastávajúcu fázu dejín – pozýval tých, ktorých predstavitelia moci deklavovali a odpisovali ako „nefunkčných“ a „zbytočných“. Všetky Ježišove požiadavky predpokladajú základnú dôveru v to, že „centrálna skutočnosť“ (ako Theissen označuje Boha) umožňuje také správanie, aké zákony biologickej evolúcie nepripúšťajú. Svoj odmietavý postoj k dravému princípu selekcie Ježiš potvrdil aj činmi. Svedčia o tom nielen príbehy jeho divov, ale celý príbeh jeho života.

Ježiš oslovoval Boha aramejským výrazom „abba“ (ocko). Metafora „otec“ vyjadruje dôveru, že energia, ktorá hýbe vesmírom, v najvyššej podobe je energiou lásky (1Jn 4,15). Dáva vychádzať slnku nad zlými aj dobrými (M 5,45). Pôsobí mimo „dobru“ a „zlu“, ako ho chápu ľudia. Poskytuje dostatok bohatstva, a tým šancu každému bez toho, že by sa museli bezbranní poškodzovať. Konaním v jej intenciách znamená prekonávaním agresiu, ktorú plodí tlak selekcie, a tvorí štruktúry, ktoré by odstránili priepasť medzi chudobnými a bohatými a každému umožnili participovať na bohatstvách Zeme.

4. Svätožiara večnej Vôle tvoríť. Metafyzika zakladala poznanie na poznaní a priori a krok od zmyslového k inteligibilnému poznaniu sa pokladal za transcendentnosť. Po páde metafyziky návratom k dejinnosti sa na trón, na ktorom sedela večná pravda metafyziky, dostáva budúcnosť. Jej horizonty si človek musí otvárať náčrtom nových možností svojho dejinného bytia. Tým sa budúcnosť stáva transcendentnou a vzťah k nej miestom transcendentovania. V anticipovaní budúcnosti človek vystupuje zo svojej časovosti a prekračuje ju. Nietzsche písal, že práve budúcnosť nám diktuje pravidlá na konanie, a preto zdôvodnenie svojich činov nemáme hľadať v minulosti. Tu treba povedať, že Ježiš evanjeliím to hlásal pred dvoma tisícročiami. Dožadoval sa zmeny postojov a zdôvodňoval to

budúcnosťou. Aj podľa neho budúcnosť musíme prijímať ako tú, ktorá má určovať naše rozhodnutia a činy v prítomnosti. Božie kráľovstvo, ktoré Ježiš zvestoval, nie je čosi hotové, pripravené kdesi v záhrobí, ale nám danou úlohou, pravdou, ktorú treba tvoriť. Preto obrat, ktorý nastal pádom metafyziky, máme akceptovať ako významný korektív a osvojiť si fakt, že ak za vlády metafyziky poznať pravdu znamenalo poznať to, čo je večné, nadčasové a nadmyslové (a to sa pokladalo za transcendentné), po páde metafyziky sa stáva transcendentným budúcnosť, to, čo je nám dané ako úloha. V súčasnosti to znamená prekonávať rozpor medzi tým, čo je (Boh je mŕtvy), a pravdou, ktorú treba vytvoriť. Ide o nové stretnutie s Bohom mimo dobra a zla. Svetlo, ktoré umožní vidieť novú pravdu, súvisí s vytvorením nového zraku a jeho vznik s novým horizontom.

Neexistuje nič, čo by nebolo v pohybe. Všetko, čo vôbec môže byť, nachádzame ako jav, ktorý sa prejavuje v čase. Čas je univerzálnym horizontom sveta a pohyb je koštitutívny pre každý jav. To znamená, že všetko je v neustálom procese. Všetko sa neustále mení, nič sa nedá hodnotiť ako pevný, definitívny „stav“. Z perspektívy evolúcie nemožno ani Ježišovo chápanie Boha ponímať ako absolútne. Nielen duša, ale ani kresťanstvo nie sú nesmrteľné. Ak ľudstvo nespácha samovraždu, o tridsať tisíc rokov budú naši potomkovia od nás vzdialenejší, než sme my vzdialení od neandertálcov. Naše otázky nebudú ich otázkami. Ľudstvo ich prekročí a nechá za sebou, tak, ako sme my nechali za sebou otázky doby neandertálcov. To znamená, že aj naše predstavy a „teórie“ o Božom bytí sú dejinne podmienené. Vznikajú v človeku iba vtedy, keď do jeho vedomia prenikne pocit, že ho nesie transcendentná (prekračujúca) skutočnosť. Výroky, ktoré sa z takej skúsenosti o Bohu zrodili, sú obrazné, symbolické. Vtipne to formuloval Paul Tillich, keď napísal, že jediný nesymbolický výrok o Bohu je výrok, že všetky sú symbolické. Všetky vznikli v určitej kultúrno-historickej dobe a podliehajú zmene. Keď stratia pružnosť a neodrážajú symbolizované, umierajú. Padajú ako opotrebované a rodia sa nové. Je to nekonečný proces symbolizácie. Sám Boh žije v tejto zmene. Ani Boh nie je nič statické, ale neustály proces. Nikdy nie „je“, ale sa vždy deje. To znamená, že si Boha nemáme predstavovať ako nejakú bytosť „nad“ svetom alebo „mimo“ sveta, ale že transcendentnú (prekračujúcu) skutočnosť možno stretnúť vo svete a že také stretnutie („zjavenie“) je vždy dejinný proces, v ktorom sa skutočnosť označovaná ako Boh zjavuje vo farbách nových a nových metafor. *Transitio est enim Domini* („nebo Jití jest Hospodinovo“, v preklade Kralickej biblie 2M 12,11). Iba prechádzanie je Hospodinovo. To znamená, že ani božskosť Boha nespočíva v nemennom, pevnom a stálom, ale v jeho nekončiacej sa premene, v jeho nekonečnom procese. Ani Boh nie je „hotový“, definitívny. Iba v cirkvách je všetko hotové. Tie chcú zabetónovať status quo. Čo je hotové, ukončené, to je mŕtve. Aj Boh ako „nehybný hýbateľ“ alebo „príčina seba samého“ je mŕtvy. „*Transitio est enim Domini*“. Preto fixovanie Boha vo forme dogmatických formuliek je niečo, čo odporuje Bohu. Boh ako tranzícia, proces, energia preniká celý vesmír. Tvaruje, ale sám je bez tvaru. Formuje, ale sám je bez formy. Snáď aj preto existoval v biblickom Izraeli zákaz zobrazovania Boha.

Boh ako energia všetko spája, zjednocuje, a preto sú scestné tendencie, ktoré chcú vymedziť pôsobenie Boha len na „spirituálnu“ oblasť. Musia stroskotať, pretože predpokladajú dualizmus ducha a hmoty, ktorý odporuje skúsenosti. Aj vedecký výskum ľudského mozgu radikálne spochybnil „nezávislosť ducha“, ako ho chápu tradované obrazy človeka. Kognitívna neurobiológia odhalila, že duchovné procesy a duševné stavy súvisia

so stavom mozgu a sú ním ovplyvniteľné. Hmota nie je nehybná, statická látka. Predstavuje komplikovanú a mnohovýstrovú dynamiku procesov, ktorých súvislosť neurčujú statické hmotné prvky, ale naopak sebaoprekračujúce štruktúry a neprestajné procesy až po nepredstaviteľne zložité neurálne systémy ľudského mozgu. V informačných systémoch mozgu sa rozvíja vedomie, ktoré vníma vzťah k sebe samému. V ňom telesné a duchovné tak hladko prechádzajú jedno do druhého, že poznávajúce telo sa môže stotožniť s „ja“ človeka.

Skutočnosť, ktorú označujeme výrazom Boh, má do činenia s nehotovým, možným, ešte nejstávajúcim; experimentuje. To znamená, že sa jej nemusí všetko na prvýkrát podať. Prorok Jeremiáš hovoril, že Boh formuje Izrael ako hrnčiar hlinenú nádobu. Keď sa mu nevydarí, hodí nepodarok späť do masy hliny a začne formovať odznova. Ani s mutáciou „Ježiš“ sa Boh v priebehu dvetisícročných dejín nepresadil. V podobe cirkví pokus stroskotal. Cirkvi predstavujú opak toho, čo symbolizuje Ježiš evanjelií. Ale učíme sa aj z pádov a zlyhaní. Máme preto milovať aj omyly. Sú matkou poznania. Aj ony patria k ceste a aj stroskotanie a koniec sú cestou. Otvárajú nový začiatok. Aj v pocirkevnom kresťanstve sme na začiatku nového pokusu. Aj slepá ulička je cestou; síce okľukou, no jednako cestou, ktorá môže vyústiť do vytúženého výsledku, lebo Bohom nazývaná skutočnosť nehrá s falošnými kartami ani s falošnou kockou.

Vďaka Bohu ako tranzícii sa všetko hýbe, vznikajú nové skutočnosti. Tranzícia (prechod) je cestou. Pripomína „Cestu“ (Tao), o ktorej písal Lao c' na prelome 6. a 5. storočia pr. Kr. ([1], 27 a n.). Boh tvorí jednotu všetkého. Zjednocuje v sebe aj to, čo my radi oddeľujeme ako „zlo“. Chceme ho odštiepiť, ale ono slúži dobru. To neznamená, že všetko je Boh (panteizmus), ale že všetko je prejavom jeho nesmiernej energie. V nej „žijeme, hýbeme sa a sme“ (Sk 17,28). Evanjelista Ján v súvislosti s Ježišom píše, že na počiatku bolo „Slovo“ (hebrejské „dábár“ znamená aj „čin“, grécky „ergon“, „energeia“), ktoré bolo u Boha a Boh bol to Slovo (Jn 1,1). Martin Luther písal, že viditeľné veci sú „maskou Boha“, za ktorú sa Boh skrýva. Luther však pripomenul aj to, že Boh je síce aj v skale i vo vode, ale nekáže človeku, aby do vody skočil, lebo by sa utopil; pre nás je Boh v Ježišovi, v jeho spôsobe života, v Ježišovej jednote s Bohom. Kierkegaard písal o Bohu ako o totalite možností. Boh je obrovská tvorivá sila nevyčerpatelných možností a prúd nekončiacich podôb neustálej tvorby. To, čo kozmom hýbe a preniká, je obrovská Vôľa tvoriť. Tá dýcha z vesmíru a zvlášť zo všetkého živého. V nej žije Boh. Vôľa tvoriť nepozná únavu. Nespí a nedrieme. Jej svätožiara je tu znova a znova. V nás samých chce dostať podobu.

Boh je neviditeľný, nedokázateľný, lebo nepôsobí mimo svojho diela, ako akýsi doplnok svojho diela, ale v ňom. Životopis Boha je v jeho diele. Nemá iný životopis. Tvorca a jeho dielo sa prestupujú. Boh ako autor žije v diele, skrýva sa v ňom. Preto sa vesmír javí ako dielo, ktoré vzniká samo. Nietzsche písal, že svet je ako umelecké dielo rodiace samé seba ([8], 266). Veda Boha nenachádza. Uniká jej. Veda skúma to, čo je, alebo to, čo bolo. Boh však ako „tranzícia“ opustil to, čo bolo. Veda sa zakladá na poznaní, ale Boh ako neustály proces uniká poznaniu, pretože poznanie a proces sa vylučujú ([14], 264). Poznanie predpokladá trvajúcú identitu. Ale ten, ktorý sa Mojžišovi v horiacom kre predstavil slovami: „*Stávam sa, ktorým sa stanem*“ (hebrejsky: 'ehje 'ašer 'ehje 2M 3,14), nemá zavŕšenú identitu, a preto sa poznaniu vymyká.

Na neustály proces nie sme zvyknutí. Cítíme potrebu, aby všetko okolo nás bolo

tým, čím práve je, lebo chceme mať pevnú pôdu pod nohami. Dnes ale vieme, že hmota aj v makroskopicknej podobe je energia. V procese vývoja sme však nezískali submikroskopický zrak, aby sme to videli, ale zrak, aký potrebujeme pre orientáciu. Naše oči sa dívajú perspektívne, makroskopicky. Produkujú perspektívny „klam“, potrebný pre život, a preto ho možno nazvať nutným a v tom zmysle pravdivým klamom ([8], 278). Aj doba metafyziky produkovala zdanlivé veci, ale tie sa ukázali ako lživá ilúzia. Keď sa to odhalilo, zaplavil nás nihilizmus. Jeho biedou je to, že nedokáže rozlišovať medzi klamom potrebným na život a lžou. Všetko pokladá za ilúziu, lož a klam, čím mrzačí život. Je to umenie, ktoré chápe zdanie ako zdanie. Nechce mýliť ([8], 269). Rozlišuje medzi zdaním, ktoré život potrebuje, a zdaním, ktoré je lživou ilúziou. Tvorí pravdivé zdania. Aj podľa Picassa „*umenie je lož, ktorá nám pomáha chápať pravdu*“ ([2], 159). Preto Nietzsche videl v umení nástroj boja proti nihilizmu. Aby sa ním aj stalo, treba sa naň dívať optikou života ([6], I, 4). Treba vidieť, čo rozkvetu života pomáha, a čo ho dusí. Život, jeho rozkvet, je najvyšším kritériom. Preto lásku k životu, posvätnosť života treba povýšiť nad všetko ostatné.

Umenie nám predstavuje javy, ktoré by sme bez jeho sprostredkovania neobjavili. Zviditeľňuje to a necháva prejaviť to, čo by nám bez neho zostalo skryté. Georg Picht v diele *Umenie a mýtus* presvedčivo ukázal na súvislosť medzi umením a mýtom. „*Mýty boli tvorené podľa tých istých zákonov umeleckého zobrazovania ako poézia, a preto treba básne chápať a interpretovať ako mýty a mýty ako básne*“ ([7], 494). Mýty sú však pôvodnou podobou náboženského. Zviditeľňovali náboženské skúsenosti. Umenie ako dedič toho, čo robili mýty, je v súčasnosti jedinou cestou k tomu, o čo ide v náboženstve. Nie náhodou Ježiš hovoril ako básnik. Skutočnosť, že Ježiš nehovoril o Bohu ako dogmatik, ale ako básnik, by mala byť východiskom každého pokusu, ktorý chce hovoriť o Bohu. Teológovia však túto základnú požiadavku nerešpektujú, a preto miňajú to, čo by chceli uskutočniť. Sú to umelci, ktorí metaforami umeleckých scén symbolicky naznačujú to, čo sa odohráva v najhlbšej dimenzii doby. Takou je aj Barlachova dráma *Potopa*, v ktorej starý Boh vystupuje ako žobrák s barlamami. Ľuďmi opustený sa vlečie svetom s nádejou, že ho Noe neodloženie od dvier ako tí, ktorí na neho poštvajú psov. Po príchode k Noemu volá: „*Vlčie deti ma prerástli, som doráňaný, krvácam. Zmilujte sa! Zašlý čas zabudol na mňa a ja som ho stratil. Zablúdil som. Teraz som však pri tebe, Noe, syn môj*“ ([11], 59). Noe sa hodí Žobrákovi k nohám: „*Si to ty, otc?*“. Barlach tu zjavne naráža na Ježišovo podobenstvo o márnoträtom synovi, ale s obrátenou pointou. V jeho dráme sa nevracia „stratený syn“, ale „stratený Otec“. „Spravodlivého“ brata Ježišovho podobenstva v dráme zastupuje Calan. Žobrákovi sa predstaví ako „dieta Boha“, ktorý mu dal silu nebyť otrokom. Boh-Žobrák vyzve Noeho, aby postavil „dom“, schopný plavby, lebo sa blíži potopa, pretože „Boh ľutuje, že stvoril ľuď“. Tak to znie aj v Biblii.

Prv než Noe vojde do korábu, ešte raz sa stretne s Calanom. Hovorí: „*Božia vláda je spravodlivá, ale jeho násilie je nad silu mojich očí, neznesú dívať sa na jeho činy*.“ Calan z bahna potopy odpovedá: „*Noe, keď mi potkany z očných jamiek vyhrýzli oči, začal som vidieť. Ja znesiem obraz Boha, ja vidím Boha*.“ Noe, ktorý zobrazuje starú, tradovanú zbožnosť, recituje slová žalmu a dúfa, že ho Boh zachráni. Calan sa dištancuje od Noehovho Boha ako „Boha povodní“, v mene ktorého sa znehodnocuje svet, a hovorí, že vidí „iného Boha“. Vyznáva: „*Len žiara je Boh, iskra. Všetko z neho vychádza a všetko sa vracia do hĺbín jeho žiary. On tvorí a vytvorené ho znova tvorí*.“ Noe vzdychá, že Boh je

nemenný, ale Calan pokračuje: „*Aj ja tiahnem tam, odkiaľ som vyšiel, aj mnou rastie Boh a mení sa ďalej so mnou k Novému... Už klesám k nemu. Stal sa mnou a ja ním. On s mojou úbohosťou, ja s jeho nádherou – sme Jedno jediné*“ ([11], 123).

Témou Barlachovej drámy je premena Boha, ale o nej hovorí aj biblický obraz potopy. Jeho vlastnou témou nie je „ľútosť Boha“ nad tým, že stvoril človeka, ale jej prekonanie, a to navždy. Boh sa v nej zmenil. Na konci potopy hovorí: „*Nikdy viac nebudem nivočiť Zem pre človeka*“ (IM 8,21). „Lútosť Boha“, že stvoril človeka, ostala na ceste ako prekonaná šupina.

Aj v našej potope sa Boh mení. Stará zbožnosť cirkví recituje staré texty ako Noe z Barlachovej drámy, ale nedokáže sa dívať na Božie činy a schováva hlavu do piesku ilúzií. Očakáva „druhý príchod“ Spasiteľa, ktorým nastane „koniec sveta“ v zmysle konca dejín. Čaká, že Boh zasiahne, pre „spravodlivých“ vytvorí celkom novú Zem a „bezbožných“ zhodí do horúceho pekla. Ale Ježišov Boh nie je žiadny „pražič“ ani „Zoro pomstiteľ“. Mutáciou v Ježišovi sa Božia kreativita zmenila na Vôľu, ktorá odstraňuje v stvorení všetko negatívne a chce, aby sme aj my – ako Ježiš – objavili Boha v sebe a stali sa spoluvytvorcami sveta. Ide o nové vedomie, o nové sebavedomie. Nielen Boh zhadzuje starú kožu, ale aj my zhadzujeme staré, zastreté vedomie a nadobúdame vedomie nové. Je to spoločný proces premeny. Od detstva nám vtíkali do hláv, akí sme hriešni, úbohí a ničomní. Sústavne deformovali naše vedomie a celkom ubili naše sebavedomie. Odnaučili nás milovať Zem a stáť na vlastných nohách. To všetko utláča Božiu energiu, ktorá v nás drieme, a bráni jej v uplatňovaní. Prišiel čas zobudiť sa zo sna, do ktorého nás uložila čarodejnica starej metafyziky. Boh ako večná vôľa tvoriť nás chce z neho zobudiť. Zobudiť sa znamená zanechať nevedomý spôsob života a plne si uvedomiť možnosti plnosti života. Dozrel čas, aby sa ľudia konečne pozdvihli ku skutočnej veľkosti. Ide o zmenu v našom vedomí, o nové sebavedomie, v ktorom žiari svätožiara večnej Vôle tvoriť.

Žiara večnej Vôle tvoriť odhaľuje, že „teraz“, ktoré ako brána stojí medzi minulosťou a budúcnosťou, je príležitosťou na zmenu, na tvorbu nového. Znova a znova nás pozýva na ježišovskú mutáciu. Chce, aby sme prekročili v sebe šelmu a stali sa „synmi človeka“. „Synom človeka“ nazýval Ježiš seba a toho, ktorý má prísť „na nebeských oblakoch“. Jeho príchod sa deje v každom „teraz“ ako príležitosť na zmenu. K nemu mieri aj Kazantzakisova najboľubenejšia definícia Boha: „*Dieu est un coeur debout á son heure*“ – *Boh je srdce bdelé v pravý čas*“ ([14], 481).

Boh tranzícií sa neprestajne stáva novým. Nesie nás a my nesieme jeho. Volá nás do riskantných podujatí. Bdiť s ním znamená nebáť sa vstúpiť do egyptského pekla faraónov a otvárať cestu plnosti života. Tvorit' však vždy znamená aj búrať. Preto netreba plakať nad tým, čo odchádza, ale treba sa tešiť z toho, čo sa rodí a čo prichádza. Treba sa tešiť z novej Božej nádhery a v jej žiare sa meniť a meniť všetko na ľudskejšie. Všetci potrebujeme premenu. Nestačí byť taký, aký si, treba sa stať iným. Žiada sa prekračovať seba samého. Neznámy „pán“, ktorý v Barlachovej dráme *Modrý Boll* symbolizuje Boha, hlavnej postave, ale aj nám, hovorí: „*O premenu ide! Tá rozhoduje. Utrpenie a zápas, milý pane, sú orgánmi procesu premeny*“ ([12], 323). Vedú k novému sebavedomiu, hudbou naplňajú srdce a učia nás tanečnému kroku do otvorenej budúcnosti.

LITERATÚRA

- [1] ČARNOGURSKÁ, M.: *Čínske odpovede*. Bratislava 2006.
- [2] DREWERMANN, E.: *Jesus von Nazareth*. Zürich 1997.
- [3] DREWERMANN, E.: *Der sechste Tag*. Zürich 1998.
- [4] HAHN, F.: *Bibel und moderne Literatur*. Stuttgart 1967.
- [5] MOLTMANN, J.: *Gott in der Schöpfung*. München 1985.
- [6] NIETZSCHE'S WERKE: I. b.r.v., V. b.r.v., VII. 1918; VIII, b.r.v., XII. 1901; XIII. 1903 Leipzig: Kröner Verlag.
- [7] PICT, G.: *Kunst und Mythos*. Stuttgart 1987.
- [8] PICT, G.: *Nietzsche*. Stuttgart 1993.
- [9] SIERIG, H.: *Narren und Totentänzer*. Hamburg 1968.
- [10] THEISSEN, G.: *Biblischer Glaube in evolutionären Sicht*. München 1984.
- [11] BARLACH, E.: *Dramen: Die Sündflut*. München 1987.
- [12] BARLACH, E.: *Dramen*. Leipzig 1989.
- [13] JACOBSEN, J. P.: *Niels Lyhne*. Praha 1986.
- [14] KAZANTZAKIS, N.: *Hlášení El Grecovi*. Praha 1982.
- [15] TOLSTOJ, L. N.: *Anna Kareninová I – III*. Martin 1950.

prof. ThDr. Karol Nandrásky
Legionárska 2
811 07 Bratislava 1
SR

PREDNÁŠKY SFZ PRI SAV V PRVOM POLROKU 2008

- január: **Pavol Labuda**: *Onto-teológia: Plotinos a Heidegger*
- február: **Dita Rukriglová**: *Ibn Gabirol a Avicembrol*
- marec: **Miloš Hubina**: *Buddhistický pohľad na myseľ*
- máj: **Jon Stewart**: *Posuny v Kierkegaardovej recepcii Hegela*
- máj: **Rolf Kühn**: *Minimálna fenomenológia a motivácia radikálnej protiredukcie*
- máj: **Francois-David Sebbah**: *Technika v myslení M. Henryho*
- máj: **Michael Staudigl**: *Život ako zraniteľnosť*

Aktuálne informácie na www.sfz.sk