

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Bratislava

1/2021
ročník XIX

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XIX, 2021, číslo 1

Recenzovaný časopis
Vychádza dvakrát ročne
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2021

Vydáva Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. BOX 173,
814 99 Bratislava

Dátum vydania: jún 2021

Edičná rada:

Marcela Andoková, PhD.
prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.
doc. Martin Dojčár, PhD.
prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.
doc. Bohdan Hroboň, DPhil.
ThDr. Maria Kardis, PhD.
prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Poradná rada:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)
Dr. Peter Juhás (University of Münster)
Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Šéfredaktor: Dr. Jozef Tiňo

Grafická úprava: Ivan Janák
Zodpovedná redaktorka: PaedDr. Žofia Tkáčová
Registrácia MK SR: EV5868/19
ISSN 1336-3395

Teologický časopis
XIX, 2021, 1

Peer-reviewed theological journal

Issued twice a year

© Theological Faculty of Trnava University, 2021

Published by Theological Faculty of Trnava University
Kostolná 1, P. O. BOX 173,
814 99 Bratislava

Published: June 2021

Editorial Board:

Marcela Andoková, PhD.

Philosophical Faculty, Comenius University

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

Faculty of Theology, University of Trnava

doc. Martin Dojčár, PhD.

Faculty of Education, University of Trnava

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

Pontifical Biblical Institute, Rome

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

Evangelical Theological Faculty, Comenius University

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

Faculty of Theology, University of Trnava

ThDr. Maria Kardis, PhD.

Greek-Catholic Theological Faculty, Prešovská Univerzita

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

Faculty of Theology, University of Trnava

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Department of Theology and Religious Education, University of Matej Bel

Advisory Board:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Editor-in-chief: Dr. Jozef Tiňo

Typography: Ivan Janák

Redactor: PaedDr. Žofia Tkáčová

Registered MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Matej Ferjanc

Sv. Pavol a paulínske kresťanstvo podľa Nietzscheho 7

Vlastimil Dufka

Princípy liturgickej reformy Druhého vatikánskeho koncilu 31

Milan Urbančok

Analýza dokumentu Biblia a morálka a niektoré morálne implikácie 45

RECENZIE

Erika Brodňanská

Marcela Andoková: *Čierna som, a predsa krásna.*

Tyconiov výklad Piesne piesní 1,5. Bratislava: IRIS 2020. s. 226 61

Daniela Hrnčiarová

Erika Brodňanská – Adriána Koželová: Gregor z Nazianzu. Morálna poézia.

Prešovská Univerzita v Prešove Filozofická fakulta.

Opera Literaria 11/2000. Prešov 2020.

ISBN: 978-80-555-2550-1 64

Contents

ARTICLES

Matej Ferjanc

St. Paul and Pauline Christianity according to Nietzsche 7

Vlastimil Dufka

Principles of the liturgical reform of the Second Vatican Council 31

Milan Urbančok

The Document *Bible and Morality*.

Some Implications for Christian Ethics 45

REVIEWS

Sv. Pavol a paulínske kresťanstvo podľa Nietzscheho

Matej Ferjanc

St. Paul and Pauline Christianity according to Nietzsche

The aim of the paper is to challenge Nietzsche's thesis that between the message of Jesus of Nazareth and St. Paul is a fundamental spiritual rupture. In the 1st part, Nietzsche's Paul is depicted in terms of the interpretive relativism of the will to power. The method to achieve the set goal is applied in the 2nd part of the study. It is systematic reconstruction of Nietzsche's Jesus and Nietzsche's Paul and subsequently a systematic comparison of his depiction of these two persons with their depiction in the New Testament. A systematic reconstruction and comparison is presented in eight key points, in which the individual aspects or subjects of the dispute between Nietzsche's Jesus and Nietzsche's Paul are mentioned. For the vast majority of points, it turns out that Nietzsche's Jesus does not represent the real Jesus, and that what Nietzsche presents as Pauline Christianity is not Pauline Christianity.

Key words: sv. Paul, Pauline Christianity, Jesus of Nazareth, New Testament, Nietzsche.

ÚVOD

Podľa Nietzscheho konštituovanie kresťanského náboženstva s jeho vieroukou a morálkou je predovšetkým zásluhou apoštola Pavla. Má to byť on, kto v spoločenstve prvých kresťanských obcí dominuje a má tak leví podiel na formovaní učenia a praxe, ktoré Nietzscheho veľmi iritujú. V *Rannej zore* nazýva Pavla „prvým kresťanom“, čo je však myslené v rozpore s tou kresťanskosťou, ktorá, podľa Nietzscheho, bola vlastná Ježišovi.¹

¹ Nietzsche pri svojom prístupe k fenoménu kresťanstva en bloc zvykne (nie však vždy takto precízne) rozlišovať medzi 1) „kresťanskou cirkvou“, 2) „kresťanskou vierou“ a 3) „kresťanským životom“, pričom pod touto tretou oblasťou má na mysli život Ježiša Nazaretského. Porov. NIETZSCHE, F.: *The will to power*. New York : Vintage books, 1968, 158, s. 97 – 98. Tiež porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist : Pokus o kritiku kresťanstva*. Bratislava : Iris, 2003, 38, s. 42. Hollingdale tieto tri Nietzschem reflektované oblasti interpretuje a upresňuje ako 1) kresťanské náboženstvo pomenované po Kristovi, 2) systém názorov určených vierou tohto náboženstva – vierouka a 3) „kresťanskosť“. Porov. HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*. Olomouc : Votobia, 1998, s. 224. V štúdiu takto rozlišujem a pomenúvam tieto tri významy.

Ak to je pre Nietzscheho Pavol, ktorý je kľúčovou osobnosťou pre vznik kresťanského náboženstva tak, ako sa nám zachovalo, je potrebné sa bližšie pozastaviť pri jeho vykreslení Pavla. Je potrebné sa najskôr zamerať na to, aký naturel, charakter a celkovo typ osobnosti² Nietzsche v ňom vidí. Od toho nemožno abstrahovať, pretože to pre Nietzscheho bytostne podmieňuje to, akým bol mysliteľom, prípadne vierozvestcom. Až následne je potrebné postihnúť Pavlove ideové konštituovanie kresťanského náboženstva. Nietzsche, ako pri Ježišovi, tak aj pri Pavlovi, rovnako aj pri analýze a zdôvodňovaní preferovaných ideí, postojov, konceptov množstva ďalších mysliteľov, umelcov, vedcov, politikov atď. neustále relativizuje, resp. posudzuje ich z perspektívy vôle k moci.

V zmysle Nietzscheho interpretačného kľúča vôle k moci platí, že idey, koncepty, postoje, stanoviská v oblasti hodnôt praktického života, ktoré človek preferuje a pokladá za pravdivé, správne či len nejakým spôsobom užitočné, nie sú takéto vďaka im vlastnému významu či obsahovému vymedzeniu tak, že by tento ich význam/obsah bol v zhode s objektívnym stavom vecí (napr. morálnymi či inými faktami). To znamená, že Nietzsche odmieta objektivistickú teóriu hodnôt. Idey, koncepty, postoje, stanoviská v oblasti hodnôt praktického života možno pokladať za pravdivé, správne či len nejakým spôsobom užitočné až vďaka/kvôli tomu, že sú objektivizáciou, výrazom, prejavom mocenských kvánt, síl pôsobiacich aj v psychike človeka. Kvantá síl či silové centrá môžu pôsobiť aktívne alebo reaktívne. To sú pre Nietzscheho bytostne rozdielne kvality silových centier. Silové centrá pôsobia aktívne vtedy, keď spontánne zasahujú, dávajú nový výklad, nový smer a formujú. Silové centrá pôsobia reaktívne vtedy, keď sa len prispôbujú tomu stavu, ktorý aktívne sily nastolili.³ Ide potom o to, či jednotliviec prioritne reprezentuje aktívnu alebo reaktívnu vôľu k moci. Ako je to potom, podľa Nietzscheho, u Pavla?

Na základe hodnotenia osoby Ježiša a na druhej strane osoby Pavla Nietzsche ukazuje, že tzv. „paulínske kresťanstvo“,⁴ ktoré si potom Cirkev osvojila a ktoré sa historicky ujalo, je opustením tej pôvodnej kresťanskosti, ktorá mala byť vlastná samotnému Kristovi. Toto je zásadný a kontroverzný Nietzscheho záver, ku ktorému napokon dospieva pri komparácii Ježiša a Pavla. Mojm hlavným cieľom bude spochybníť ho a ukázať jeho nesúlady s textom Nového zákona.⁵ To možno dosiahnuť viacerými spôsobmi či cestami. Možno spochybníť

² V *Antikristovi* ide Nietzsche o zachytenie „psychologického typu“ osobnosti. Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 29, s. 35.

³ Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky : polemika*. Praha : Aurora, 2002, „1. pojednání“, 10, s. 25 - 28.

⁴ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 24, s. 30.

⁵ Nietzsche sa vedome nedrží textu Nového zákona, keďže nie je pre neho vierohodný. Porov.

a ukázať problematickosť buď jeho vykreslenia osoby Ježiša a jeho posolstva, alebo jeho vykreslenia osoby Pavla a jeho posolstva, alebo jedného aj druhého zároveň. Vystáva metodologická otázka, ako spochybníť Nietzscheho interpretáciu uvedených osôb, pokiaľ ju stavia na vlastnej perspektíve a pojmoch. Ostanem pri jeho perspektíve vôle k moci a cez ňu ukážem, že Nietzsche neoprávnene pripisuje Pavlovi (aj po jeho obrátení) prevahu reaktívnych síl. Mojim cieľom je naopak ukázať to, že Pavlova prax lásky (nielen jeho teória lásky) je aktívnou silou. To sa mi môže podariť práve len z pozície relativizmu vôle k moci.

Tu treba ešte uviesť, že Nietzsche bol vychovaný v protestantskom duchu a pri svojej konfrontácii s kresťanstvom vychádzal z Lutherovej Biblie. To má zrejme najväčší dopad práve pri jeho prístupe k Pavlovi, ktorého číta vyslovene z Lutherovej perspektívy. Preto aj viacerí interpreti Nietzscheho upozorňujú na to, že keď Nietzsche útočí na Pavla, útočí prioritne na nemecký luteránsky protestantizmus,⁶ v ktorého doktríne je uholným kameňom práve Pavlovo posolstvo o spáse vierou. Preto za Pavlom sa u Nietzscheho ukrýva Luther, alebo zrejme historicky vhodnejšie, u Luthera sa podľa Nietzscheho objavuje obdobná zvrátenosť života, aká sa najskôr mala archetypicky objaviť u Pavla.

1. TYP OSOBNOSTI SV. PAVLA

Ako na to správne upozorňuje Hanyš v *Antikristovi*, Nietzsche pristupuje k Pavlovi ako aj k Ježišovi z perspektívy ideálneho typu: „Nietzscheho cieľom tedy není přesné vystižení Pavlovy osobnosti, nýbrž pomoci typizace a genealogického zkoumání ukázat kořeny a původ kulturní dekadence, na jejímž počátku stojí Pavel jako ideální typ kněze.“⁷ To znamená, že to, čo pre Nietzscheho znamená postava kňaza⁸ v jeho podstatných, typických rysoch, môžeme zistiť, keď pochopíme jeho vykreslenie Pavla. Aj Fink zdôrazňuje, že Nietzsche vidí v Pavlovi vzostup kňazstva.⁹

Aj keď Nietzsche nahliada na Ježiša a Pavla ako na ideálne typy, je prirodzene stále možné odmietnuť tie črty, ktoré im ako pre nich typické, vystihujúce jadro ich osobnosti, pripisuje, pokiaľ im nie sú vlastné.

NIETZSCHE, *Antikrist*, 46, s. 51 – 52.

⁶ K Nietzscheho hodnoteniu osoby Luthera a jeho náboženskej reformácie porovnaj hlavne: NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Praha : Aurora, 2003, 358, s. 207 – 210.

⁷ HANYŠ, *(Pro)následovateľ Pavla*, s. 216.

⁸ Podrobnejšie k Nietzscheho charakteristike a psychológii kňaza pozri: NIETZSCHE, *Antikrist*, 47 – 57, s. 52 – 65. Tiež porov. NIETZSCHE, *Will to power*, 139, s. 88.

⁹ Porov. FINK, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 158.

Nietzscheho Pavol je veľmi ctižiadostivým, panovačným a fanatickým typom osobnosti, ktorej obrátenie zo Šavla na Pavla bolo vedené resentimentom, resp. pocitom frustrácie, že nedokáže urobiť zadosť Zákonu (Tóre). Jeho panovačnosť má ostro kontrastovať s jasným vedomým vlastnej slabosti, takže sa musí dostaviť nejaká kompenzácia, ktorou má byť pomsta na Zákone.

Preto zo strany Nietzscheho na adresu Pavla padajú veľmi nelichotivé, morálne zahanbujúce, dehonestujúce slovné spojenia ako „génus nenávisti, s víziami nenávisti, s neúprosnou logikou nenávisti“.¹⁰ Táto nenávisť je pre Nietzscheho len nutným odrazom nenávisti k sebe a tá je zas dôsledkom toho, že Pavol mal pochopiť, že v princípe vôbec nie je schopný naplniť Zákon. To ho malo nesmierne trýzniť, keďže bol rigorózne vychovaný ako rabin, ktorý si veľmi zakladal na mravnej vznešenosti, ku ktorej malo viesť naplnenie Zákona. Preto sa mal stať k sebe veľmi nepríjemný. Tiež si mal uvedomiť, čo je príčinou tejto jeho nespôsobilosti. Pavol mal poznať to, čo možno nazvať ako „osteň v tele“,¹¹ pod ktorým Nietzsche rozumie ničím neuhasiteľnú a nezriadenú panovačnosť a ctižiadostivosť.¹² Hanyš tvrdí, že nemecký výraz „die Herrschsucht“, ktorý tu Nietzsche používa, presne zodpovedá latinskému *libido dominandi*, čo je u sv. Augustína spolu so sebaláskou (amor sui) reglementujúci princíp pozemskej obce (civitas terrena).¹³ Podľa Hanyša Nietzsche takto mieri k záveru, že pri zrode kresťanského náboženstva (nie kresťanskosti samotného Ježiša) stáli práve tieto princípy.¹⁴ Tento názor o pôvode kresťanského náboženstva trochu inak, no s rovnako kontroverzným dopadom, formuluje v *Genealógii morálky*, kde láska ako kľúčová kresťanská cnosť je predstavená ako triumfálna koruna stromu, ktorého korene sú presiaknuté nenávisťou, totiž tou, ktorá je spojená s prvým veľkým, teda židovským, prehodnotením prirodzených hodnôt. Myslí sa tu nenávisť duchovne ubiedených ľudí voči pánom zeme.¹⁵

Nietzscheho Pavol kompenzuje muky kvôli vlastnému nenaplneniu Zákona ešte zvýšenou aktivitou v prenasledovaní jeho priestupníkov (vrátane prvých kresťanov), najkrajnejším fanatizmom v uctievaní a obhajobe Zákona, čím uľavuje nielen svojmu svedomiu, ale aj svojej panovačnosti. Pre jeho svedomie to nemalo stačiť, lebo muky sa vracali a spolu s nimi sa malo votrieť aj pokušenie prekročenia Zákona, a tým jeho zavrhnutie. Zo zúrivého horliteľa Zákona sa

¹⁰ NIETZSCHE, *Antikrist*, 42, s. 46.

¹¹ Porov. 2Kor 12,7.

¹² Porov. NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky : Myslenky o morálních předsudcích*. Praha : Aurora, 2004, 68, s. 46.

¹³ Porov. AUGUSTIN A.: *De civitate Dei*, XIV, 28.

¹⁴ Porov. HANYŠ, (Pro)následovatel Pavla, s. 208 – 209.

¹⁵ Porov. NIETZSCHE, *Genealogie morálky*, 8, s. 23 – 24.

tak mal napokon stať najvplyvnejší učiteľ jeho zničenia. To sa malo stať hneď, ako sa mu k tomu mala naskytnúť najvhodnejšia príležitosť. Podľa Nietzscheho takou príležitosťou bolo uvedomenie si toho, čo smrť Ježiša Nazaretského vlastne znamená.

Nietzscheho Pavol tak má zásadným spôsobom interpretovať smrť Krista ako možnosť pre každého človeka (nielen zbožného Žida, ale aj pohana) odumrieť zlu, a tým odumrieť aj Zákonu, ktorý nebolo možné ľudskými silami nijako naplniť, a ktorý preto viedol len k trýznivému vedomiu hriechu a u Pavla mal viesť aj k „zmučenej pýche“.

Život v zajatí Zákona je pre Pavla telesným životom. Avšak ten, kto odumrel Zákonu, už nežije telesne, pretože pochopil a vierou prijal to, uveril v to, že Kristus zomrel preto, aby Zákon odstránil, resp. jeho smrť bola nutná k tomu, aby sa všetci ľudia dostali zo zajatia Zákona a hriechov, ktoré sa z jeho perspektívy neustále ukazovali. Podľa Nietzscheho s takouto vierou potom Pavol mal znova získať sebaistotu, prekonať pochybnosti o sebe, pretože mal nájsť spôsob, ako sa pomstiť Zákonu. Jeho panovačnosť však vôbec nemala byť umenšená, pretože sa teraz mala presadzovať pri riadení kresťanských spoločenských skupín.¹⁶

Uvedená Nietzscheho interpretačná konštrukcia, ktorou vysvetľuje a zdôvodňuje Pavlov prístup k smrti Ježiša, a ktorá je, podľa neho, absolútne zásadná na pochopenie historicko-náboženského konštituovania celého ďalšieho kresťanstva, je síce vnútorne koherentná, psychologicky zaujímavá, no je poplatná viacerým nedorozumeniam. V prvom rade nie je pravda, že Pavlovi išlo o odstránenie Zákona en bloc, keďže bol pre neho svätý a dobrý.¹⁷ V kontexte Nového zákona je tiež dôležité zdôrazniť, že Ježiš podľa vlastných slov neprišiel Zákon zrušiť, ale naplniť,¹⁸ pričom jeho naplnenie si Pavol predstavoval v zmysle riadenia sa imperatívom lásky.¹⁹ Historicko-kultúrne nepodmienené Božie prikázania obsiahnuté v Zákone tak ostávajú v platnosti. Pavol síce nazýva Zákon ako Zákon hriechu a smrti,²⁰ no len v tom význame, že skrze tento Zákon sa rozmnožil hriech,²¹ pričom sám osebe nebol schopný oslobodiť človeka od hriechu, ale len priviesť na neho smrť.²² Zákon ale nie je hriechom,²³ a preto ho netreba ani odstrániť, no je potrebné ho niečím novým doplniť. Tým je pre

¹⁶ Porov. NIETZSCHE, *Ranní červánky*, 68, s. 45 – 48.

¹⁷ Porov. *Rím* 7,12.

¹⁸ Porov. *Mt* 5,17.

¹⁹ Porov. *Gal* 5,14.

²⁰ Porov. *Rím* 8,2.

²¹ Porov. *Rím* 5,20.

²² Porov. *Rím* 7, 9 – 11.

²³ Porov. *Rím* 7,7.

Pavla vnútorný zákon Ducha, ktorý ho potvrdzuje tak, že ho zároveň zdokonaľuje a v tomto význame prekonáva.²⁴ Pochybným je Nietzscheho presvedčenie, že Pavol bol zúfalý kvôli tomu, že požiadavky Zákona nie je schopný naplniť. Ako na to správne upozorňuje Hanyš,²⁵ že Nietzsche celkom odhliada od toho, čo sám Pavol hovorí o sebe: „čo do spravodlivosti, ktorá je v Zákone, žil som bezúhonne“.²⁶ Na druhej strane viacerí autori (dosť podobne ako Nietzsche) vysvetľujú Pavlovo obrátenie ako prekonanie nevedomého vnútorného konfliktu vo vzťahu k Zákonom. Pavol takto poznal, že v snahe žiť podľa Zákona presadzoval len sám seba a chcel byť ako Boh. „To je v nejzazším dôsledku obrátení: odvrat od seba jakožto boha ke skutočnému Bohu skrze víru v Ježiše Krista.“²⁷

Pochybným je Nietzscheho vysvetlenie motivácie Pavlovoho postoja ku Kristovej smrti na kríži v zmysle obety. Nietzsche v tejto súvislosti hovorí o Pavlovej urazenej pýche, zakomplexovanosti, frustrácii a následné o žiadaní kompenzácie za to, čoho sa mu nedostalo prostredníctvom Zákona. Nietzsche to opiera o onen Pavlov „osteň v tele“. O ňom sa od najstarších čias zo strany mnohých významných teológov a filozofov veľa popísalo, pričom jeho interpretácie sa v mnohom líšia: Buď sa tento osteň chápal ako nejaká telesná choroba či chyba (migréna, kolika, porucha zraku, chyba reči, epilepsia atď.), keďže išlo o osteň zapichnutý priamo do tela.²⁸ Dosť početné sú aj interpretácie teológov a filozofov, ktorí tento osteň chápu metaforicky vo význame, a to buď prenasledovania, ktorým trpel od svojich odporcov, alebo vnútorného boja s nejakou svojou nezriadenosťou. V inkriminovanej 12. kapitole 2. listu Korintánom sa nápadne dvakrát hneď po sebe opakuje slovné spojenie „aby som sa nevyvyšoval“.²⁹ Okrem toho u Pavla nájdeme dosť časté formulácie o chválení seba samého, o tom, kto je povýšený a ponížený a pod.³⁰ Je to príliš časté a symptomatické pre človeka, ktorý cítil ako svoju slabosť, Achillovu pätu, pýchu či vystatovačnosť, vyvyšovanie sa nad druhých. Človek, ktorý si nie je vedomý toho, že má s týmto problém (čo prirodzene ešte nedokazuje, že ho objektívne nemá), to rozhodne nebude takýmto štýlom neustále prízvukovať. Preto sa domnievam,

²⁴ Porov. *Rím* 8,1-11. Uvedené je zdôraznené napr. aj v *Spoločnom vyhlásení k učeniú o ospravedlnení*, článok 31.

²⁵ Porov. HANYŠ, (Pro)následovateľ Pavla, s. 208.

²⁶ *Fil* 3,6.

²⁷ RYŠKOVÁ, M.: *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha : Karolinum, 2017, s. 112.

²⁸ Mohlo ísť aj o telesné zranenie, hlavne zranenie hlavy (mozgu), v dôsledku telesných trestov (bičovanie, bitie palicou, kameňovanie), ktoré Pavol viackrát zakúsil. Porov. RYŠKOVÁ, *Pavel*, s. 77.

²⁹ Porov. *2Kor* 12,7.

³⁰ Porov. *2Kor* 11,16; 12,1.

že Pavlov „osteň v tele“, pokiaľ to bolo niečo telesne podmienené, mu pri jeho jasnom vedomí slúžilo ako prevencia pred pýchou (zrážala jeho pýchu) a zrejme aj nezriadenou panovačnosťou, ktorá je spravidla jej nutným dôsledkom. Nedá sa však vylúčiť ani to, že „osteň v tele“ predstavoval samotné *libido dominandi*, ako si to myslí práve Nietzsche. Inkriminovaná časť listu jednoznačne vypovedá minimálne po prvé o tom, že Pavol si bol veľmi dobre vedomý tohto ostňa; po druhé, že vedel, od koho je (od Satana) a kvôli čomu ho má, (aby sa nevyvyšoval). Po tretie sa následne dozvedáme, že sa chcel tohto ostňa zbaviť, dokým nepochopil, že Božia milosť a sila sa môže dokonale prejavíť v jeho slabosti. Máme tu teda napokon vnútorne zmiereného človeka so svojou vnútornou slabosťou, nie plného ‚zášti‘ a zatrpknutého, ako ho Nietzsche vykresľuje.

Summa summarum: Nietzsche možno trafil kliniec po hlavičke, keď svojim psychologizujúcim ostrozrakom postihol Pavlovu dispozičnú slabosť – nezriadenú panovačnosť (*libido dominandi*) či aspoň nadmieru ctižiadostivý naturel.³¹ Ale tým nie je dokázané, že táto slabosť predstavuje onen „osteň v tele“, ako to Nietzsche uvádza. Hlavne sa zmýlil v tom, že Pavol práve pri presadzovaní evanjelia sa nechal úplne strhnúť bezuzdnou vôľou dominovať, panovať. Pokiaľ veríme obsahu jeho listov, ako aj obsahu *Skutkov apoštolov*, Pavol slúžil v láske, nasledujúc Kristov príklad až do konca.

Pre štúdiu je podstatné, že dehonestácia Pavla má zjavne vrhnúť zlé svetlo na kresťanské náboženstvo s jeho vieroukou a morálkou, keďže Pavol sa má ako kľúčová osoba podieľať na jeho konštitúcii svojou reaktívnou, nie aktívnou, vôľou k moci, resentmentom. To plynie z toho, že jeho duchovné obrátenie zo Šavla na Pavla nevychádza z afirmácie, ale z negácie, tzn. nestáva sa kresťanom z prebytku síl, ale z dôvodu ich absencie, toho, čo by sme jazykom psychológie vyjadrili ako stav frustrácie (z neschopnosti naplniť Zákon). Toto má byť poznávací príznak kresťanského náboženstva, ktorému má potom chýbať vznešenosť (hrdosť a tiež jasné vedomie hierarchie, a tým aj pátos odstupu od stáda), veselosť v zmysle vnútornej ľahkosti (dobrá nálada ako dôsledok dionýzovského pritakania pozemskému životu aj s jeho negatívnymi fenoménmi) a veľkodušnosť (ušľachtilosť srdca). Tieto tri kľúčové hodnoty Nietzsche uvádza v *Antikristovi*.³² Nimi sa má esenciálne vyznačovať pánsky prístup k svetu. Podľa nich meria, posudzuje hodnotu každej kultúry, náboženstva, morálky ako aj ducha jednotlivca a jeho činy. Pavol sa ukazuje Nietzschemu priam až ako exemplárne

³¹ Podľa všetkého mal Pavol ešte pred svojim druhým obrátením zrejme dosť egocentrickú, a preto aj konfliktnú osobnosť, ktorá spôsobovala mnohé kontroverzie s ostatnými členmi cirkvi. Porov. RYŠKOVÁ, *Pavel*, s. 113.

³² Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 43, s. 47.

stelesnenie protipólov týchto troch hodnôt. Pavlovo známe zrušenie odstupu medzi človekom a človekom³³ má stáť proti Nietzscheho vznešenosti. Pavlov „osteň v tele“ má stáť proti radostnosti. A napokon Pavlova prehnanosť, fanatická zúrivosť, najskôr v presadzovaní Zákona, a následne horlivosť pri šírení evanjelia, má stáť proti veľkodušnosti.

Na podklade uvedeného to vyzerá tak, že Pavol je zo strany Nietzscheho duchovne celkom „odpísaný“. Nie je však tomu tak, ako to ukazuje Nietzscheho pozostalosť.³⁴ Tu je Pavol veľkým mužom, aj keď stále ostáva v platnosti, že je apoštolom pomsty, no práve tým najväčším.³⁵ Ako už bolo uvedené, je pre Nietzscheho „génium nenávisti“. Nietzsche má pod géniom na mysli typ človeka, ktorý je produktom dlhého zbierania, zhromažďovania a uchovávanía určitých podstatných hodnotových tendencií, snáh nejakého národa alebo spoločenskej vrstvy. V géniovi je tak nazhromaždená nesmierna sila, ktorá ukončí protichodný hodnotový poriadok. Takto podľa Nietzscheho napr. Napoleon znamenal koniec pre predchádzajúce revolučne pohyby vo Francúzsku a Pavol zas znamenal koniec antického sveta s jeho dominujúcou morálkou pánov. Ide o svetodejinné pohyby ducha, ktoré môže spôsobiť len niekto, kto z dôvodu mimoriadne mocného pretlaku prekypuje silou, spotrebováva sa, nešetrí sa, pretože má takmer úplne potlačený pud sebazáchovy.³⁶

Toto by skutočne mohlo platiť na Pavla, hlavne pokiaľ si uvedomíme fyzickú aj psychickú náročnosť jeho misijných ciest pozdĺž Stredomoria, spojenými s mnohými útrapami, ktoré môže ustáť len niekto, kto disponuje výnimočnou silou ducha a odolnou telesnou konštitúciou. Nietzsche prirodzene nevidí ten pôvodný zdroj sily ducha u Pavla ako kresťania, no predsa len si je vedomý Pavlovej vnútornej robustnosti a nezlomnosti. To je u neho dôvodom síce nie úcty, no zrejme obdivu v zmysle uznania mimoriadnych síl tohto pre neho duchovného protivníka. Pavol, ktorý z Nietzscheho perspektívy exemplárne reprezentuje kresťanstvo, sa stáva uznávaným a potrebným protivníkom, keďže Nietzsche priznáva, že je bojovej povahy, je exemplárnym bojovníkom ducha. Chce silného protivníka, lebo sa tiež cíti byť silným. Tak možno vysvetliť aj jeho nezriedkavý agresívny pátos voči kresťanskému náboženstvu s jeho morálkou a vierou, keďže tento pátos podľa Nietzscheho je nutným prejavom sily bojov-

³³ „Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi.“ *Gal* 3,28.

³⁴ Porov. NIETZSCHE, F.: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, zv. 1 – 15. München – Berlin : De Gruyter, 1980, 14[38], s. 237.

³⁵ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 45, s. 51.

³⁶ Porov. NIETZSCHE, F.: *Soumrak model čili : jak se filosofuje s kladivem*. Olomouc : Votobia, 1995, „Nájezdy nečasového“ 44, s. 156 –158.

nika. Takéto napádanie a duchovný súboj s kresťanstvom nemá mať však nič spoločné s nenávisťou: „Kde sa nenávidí, tam nemožno viesť vojnu.“³⁷

2. SYSTEMATICKÁ KOMPARÁCIA NIETZSCHEHO JEŽIŠA A NIETZSCHEHO PAVLA S PRÍSTUPOM NOVÉHO ZÁKONA

Nietzsche sa pomerne komplexne zamýšľa nad ideovými zdrojmi a hodnotovým pôvodom kresťanského náboženstva. Z historického pohľadu zdôrazňuje kultúrne etablovaný židovský inštinkt. Paulínske kresťanstvo má dokonca predstavovať najvýraznejšiu konzekvenciu židovského inštinktu vedeného protiprirodzenými hodnotami. Až v ňom sa majú použiť kozmopolitné prostriedky k tomu, aby sa tento inštinkt dostal k moci v celosvetovom meradle. Podľa Nietzscheho zánikom izraelského a napokon aj judského kráľovstva došlo k prevráteniu prirodzených hodnôt v prospech protiprirodzených hodnôt morálky otrokov.³⁸ Kresťanstvo so svojou vierou a morálkou tak nie je ideovo a hodnotovo originálne, pretože je len kópiou toho, čo od istého času reprezentovali hlavne židovskí kňazi a proroci. Má od nich prebrať nenávisť voči prírode a vôbec celej skutočnosti. Kresťanstvo má byť posledným vyhroteným výrazom tohto židovského inštinktu, avšak s tým posunom, že židovský národ už nemá byť vyvolený.³⁹

Aj keď Nietzscheho Pavol opúšťa Mojžišov Zákon, predsa svojím hodnotením života ostáva dedičom tejto tradície. Má nadviazať aj na istý náboženský vývoj, ktorý začal hneď po smrti Ježiša. Nietzsche hodnotí tento vývoj veľmi opovržlivo, pretože za ním vidí „nevydarených“ ľudí, t. j. neduživých, s nedostatkom energie pre cit života, a preto nutne ubiedených a tiež duchovne nízkych, netvorivých, vyznačujúcich sa len stádovitou poslušnosťou.⁴⁰ Nietzscheho Pavol potom len „s logickým cynizmom rabína“ vyšiel v ústrety práve týmto typom ľudí, ktorí na zemi nepochodili, vyvrhelom a tým, čo sa plazia, aby im aspoň trochu ulávil, a to hlavne vierou vo večný život po smrti a večným trestom, zatratení pre tých, ktorí im ublížili. Pavol tak má zneužiť resentment más, aby priviedol čo najviac ľudí do svojho stáda.⁴¹ Tomu má slúžiť aj jeho znehodnotenie, zneváženie múdrosti tohto sveta, čím sa u Pavla myslí

³⁷ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo : Ako sa človek stane tým, čím je*. Bratislava : Iris, 2004, „Prečo som taký múdry“, 7, s. 17.

³⁸ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 25, s. 31.

³⁹ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 24, s. 29 – 30; 27, s. 33.

⁴⁰ Porov. FERJANC, M.: Kritika Nietzscheho kritiky kresťanskej morálky : Je kresťanská morálka morálkou otrokov? In: *Studia Aloisiana* 1/2020, s. 48.

⁴¹ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 42 – 44, s. 46 – 49.

predovšetkým múdrosť Grékov, ako aj zneváženie toho, čo je pre tento svet silné a urodzené.⁴² Podľa Nietzscheho sa tu Pavol vyhraňuje hlavne proti dobrým filológom, lebo tí majú rozpoznať v „svätých knihách“ švindel a proti lekárom alexandrijskej školy, lebo tí majú zas rozpoznať fyziologickú skazenosť typického kresťana a jeho nevyliciteľnosť. Takto Pavlova viera v Nietzscheho očiach stojí proti vede, proti múdrosti tohto sveta. Nietzsche vidí v tomto Pavlovom vyhranení záujem morálky otrokov, ktorá sa búri proti svetu, teda voči tomu všetkému, čo má vo svete moc na základe tých hodnôt, ktoré Nietzsche pokladá za prirodzené.⁴³ Hollingdale potom tvrdí, že práve Pavlova historicky významná formulácia: „ale čo je svetu bláznivé, to si vyvolil Boh, aby zahanbil múdrych, a čo je svetu slabé, vyvolil si Boh, aby zahanbil silných“⁴⁴, je pre Nietzscheho definíciou kresťanstva.⁴⁵

Nietzscheho Pavol ide až do krajnosti v prehodnotení prirodzených hodnôt, a tým aj v nutnom nepriateľstve voči vyššiemu, vznešenému typu človeka, keď zdôrazňuje práve bláznovstvo kríža. Kríž je totiž bláznovstvom pre antický svet, pretože predstava Boha, ktorý podstupuje tú najpotupnejšiu smrť (ktorou sa vo vtedajšom cisárskom Ríme popravovali len tí, ktorí nemali občianske práva), bola preň nepredstaviteľná.⁴⁶ Vyzdvihnutím hodnoty kríža sa moci ujímajú tí, ktorí sú bytostne trpiaci, teda dekadencia: „*Boh na kríži* – ešte stále nerozumejú ľudia strašnej záludnosti tohto symbolu? – Všetko, čo trpí, všetko, čo visí na kríži, je božské ... My všetci visíme na kríži, teda *sme* božskí.“⁴⁷ Symbolika kríža a jeho prax mala tak umožniť pomstu namierenú proti dovtedajším pánom Zeme (predovšetkým proti Rímu a jeho hodnotám), keďže tí sa teraz ukazujú ako tí zlí. Preto Nietzsche píše: „Pavol je najväčší apoštol pomsty.“⁴⁸ Hanyš v tejto súvislosti ukazuje to, ako u Pavla, ale aj u iných ranných kresťanov, získava pozitívny význam pokora (*tapeinofrosyné*), ktorá mala u klasických gréckych autorov negatívny význam ustrašenosti alebo úbohosti.⁴⁹ Pavol tiež prehodnocuje utrpenie, otroctvo (*dúlos Christú*) a slabosť (*astheneia*).⁵⁰

⁴² Porov. *1Kor* 1,20-31. Filozofia je tiež postavená do zlého svetla v *Kol* 2,8.

⁴³ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 45, s. 50 – 51.

⁴⁴ *1Kor* 1,27

⁴⁵ Porov. HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*. Olomouc : Votobia, 1998, s. 226.

⁴⁶ Porov. *1Kor* 1,18.

⁴⁷ NIETZSCHE, *Antikrist*, 51, s. 56 – 57.

⁴⁸ NIETZSCHE, *Antikrist*, 45, s. 51.

⁴⁹ Porov. EPIKTÉTOS: *Dissertationes*, III,24,56. [online] dostupné na: <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Epicetetus> (cit. 21.11.2020)

⁵⁰ Porov. HANYŠ, (Pro)následovateľ Pavla, s. 218 – 219.

Nietzsche chce ukázať, ako sa z pôvodne radostnej zvesti (evanjelia) Nazaretského stalo zlé posolstvo, totiž práve Pavlovo „dysangelium“.⁵¹ Systematicky uvediem tie kľúčové body, v ktorých sa, podľa Nietzscheho, Ježišova pôvodná kresťanskosť má odlišovať od kresťanského náboženstva so svojou vierou a morálkou, ako sa etablovalo zásluhou predovšetkým Pavla. Budem teda v zmysle Nietzscheho prístupu mapovať duchovnú ruptúru v posolstve Ježiša a Pavla. Nietzscheho štýl jazyka, ktorým vyjadruje túto duchovnú ruptúru, je veľmi jadrný, majstrovsky využívajúci umelecké prostriedky vyjadrovania, a tak emocionálne maximálne úderný, ako to už u Nietzscheho býva zvykom. Mojm cieľom je previesť túto jazykovú exkluzívnosť jeho názorov a postojov do prísnejšej analyticko-systematickej formy a až následne sa takto s nimi viac či menej kriticky vyrovnáť.

Keďže sa v tejto štúdií konfrontujem s Nietzscheho zásadnou tézou, že paulínske kresťanstvo, ktoré si potom osvojila cirkev a ktoré sa historicky ujalo, je opustením pôvodnej kresťanskosti Ježiša, budem postupovať tak, že uvediem osem kľúčových bodov, ktoré predstavujú jednotlivé hľadiská či predmety sporu medzi Nietzscheho Ježišom a Nietzscheho Pavlom. Takto možno aj rekonštruovať Nietzscheho argumenty v prospech uvedenej tézy. V každom z týchto bodov je vždy najskôr uvedený prístup Nietzscheho Ježiša a následne prístup Nietzscheho Pavla. V každom z týchto bodov sú tieto prístupy postavené proti sebe, čím je povedané, že, podľa Nietzscheho, sa vzájomne vylučujú. Ak chce potom niekto spochybniť uvedenú tézu, musí najskôr nejakým spôsobom ukázať, že Nietzsche v nasledovných bodoch zavádzajúco stavia Ježiša a Pavla proti sebe. V každom bode je uvedené významové vymedzenie, ktoré predstavuje pre biblickú teológiu, pozitívnu teológiu, trinitárnu teológiu, kristológiu, morálnu teológiu, teologickú antropológiu, eschatológiu, soteriológiu a ekleziológiu závažný predmet záujmu, a ktoré bude interpretované tak, ako je tomu u Nietzscheho; následne uvediem môj viac či menej kritický pohľad.

- a) Boh ako milujúci Otec proti krutému Bohu predestinácie a nepriateľovi prirodzených hodnôt:

Nietzsche interpretuje výraz „otec“ u Ježiša vo význame celkového vyjasnenia všetkých vecí, vďaka pocitu/vedomiu večnosti a dokonalosti každého prítomného okamihu tu na zemi. „Otec“ tak má byť pre Ježiša symbolom niečoho život naplňajúceho a mimoriadne intímneho a láskyplného. Má to byť akási najsilnejšia vnútorná pravda Ježiša, no nemá vyjadrovať konkrétnu osobu.⁵²

⁵¹ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 39, s. 43.

⁵² Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 34, s. 40.

Naproti tomu Pavlov Boh je, podľa Nietzscheho, krutý a nenásytne márnivý, pretože kvôli tomu, aby sa ukázala jeho moc, mnohým jednotlivcom dopredu prisúdil zatratenie. Možno sa domnievať, že Nietzsche tu naráža na miesto, kde sa píše o nádobách hnevu, pripravených na záhubu.⁵³ Zrejme v duchu princípu, v akého Boha veríš, taký si vo svojom srdci, Nietzsche usudzuje na pocit krivdy, túžbu po odplate, krutosť osoby Pavla.⁵⁴

Hlavným dôvodom, prečo Nietzsche odmieta to, čo pokladá za Pavlovu predstavu Boha, nie je to, že takýto Boh neexistuje, ale to, že jeho charakter predstavuje zločin proti životu, keďže takáto predstava Boha má byť namierená proti prirodzeným hodnotám, t. j. proti tomu, čo je vo svete urodzené a silné, ako aj proti múdrosti sveta.⁵⁵ Preto potom Nietzsche tvrdí, že „Boh, ktorého stvoril Pavol, je len negáciou Boha“.⁵⁶ Myslí sa tým negácia prirodzených hodnôt a inštinktov, takže sa v žiadnom bode nedotýka skutočnosti.⁵⁷ Za obraz Boha, ktorý v Nietzscheho očiach je „zločinom proti životu“, t. j. teda nielen omylom, ale niečím úbohým, absurdným, škodlivým,⁵⁸ má byť nezanedbateľne zodpovedný Pavol.

Pokiaľ ide o uvedené Nietzscheho formulácie čo sa týka významu výrazu „otec“ u Ježiša, predstavujú zaujímavý lyrický zvlhľad, no ignorujú skutočnosť Boha Otca ako externej entity a osoby. Treba ešte spochybniť obraz krutého Boha u Nietzscheho Pavla. Uvedená pasáž z *Listu Rimanom* nedokazuje to, že Boh čo i len jedného človeka dopredu predurčil na večné zatratenie. Pavol tu píše o tom, že Boh „s veľkou trpezlivosťou znášal nádoby hnevu“. To znamená, že si prial nápravu týchto ľudí, a teda nemohol ich predurčiť na večné zatratenie.⁵⁹ Podľa Ryškovej Pavol tu nehovorí o predurčenosti, ale o istote viery, resp. na druhej strane absencie tejto istoty v Bohu skrze Ježiša Krista.⁶⁰

⁵³ Porov. *Rim* 9,22.

⁵⁴ Porov. NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II : Kniha pro svobodné duchy*. Praha : Oikoy-menh, 2012, „Poutník a jeho stín“, 85, s. 179.

⁵⁵ Porov. *1Kor* 1,27-28.

⁵⁶ „Deus qualem Paulus creavit, dei negatio.“ NIETZSCHE, *Antikrist*, 47, s. 52.

⁵⁷ K Nietzscheho hodnoteniu pojmu Boha v kresťanstve a ku kritike tohoto hodnotenia porov. FERJANC, *Kritika Nietzscheho kritiky kresťanskej morálky*, s. 51 – 53.

⁵⁸ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 47, s. 52.

⁵⁹ Boh nemôže nikoho dopredu predurčiť na večné zatratenie, pretože to by odporovalo prajnosti jeho lásky, ktorá nemôže byť limitovaná len na niektorých ľudí, ako sa to istým spôsobom ukazuje už v knihe proroka Jonáša, kde Boh usiluje o obrátenie každého obyvateľa Ninive. Je zrejmé, že usiluje o obrátenie každého hriešnika. Z tohto dôvodu nedáva potom zmysel, aby zároveň predurčil na večné zatratenie niekoho, u koho usiluje o jeho obrátenie.

⁶⁰ Porov. RYŠKOVÁ, *Pavel*, s. 366.

Summa summarum: To, čo v zmysle bodu a) Nietzsche prezentuje ako paulínske kresťanstvo, nie je paulínske kresťanstvo.

b) Rovnoprávnosť každého na Božie synovstvo proti vyzdvihnutiu Ježiša ako jediného Božieho Syna a vykupiteľa:

Nietzscheho Ježiš hlása rovnaký nárok každého, vrátane seba, byť Božím dieťaťom. Nežiada pre seba žiadne privilegium. Nietzsche tiež zdôrazňuje, že Ježiš používa pojem „Syn človeka“ nie v zmysle konkrétnej historickej osoby, ale ako symbol zbavený časovosti, „ako vstup do pocitu celkového vyjasnenia všetkých vecí (blaženosť).“⁶¹ Podobne, len symbolicky, treba ponímať aj ďalšie Ježišove pojmy ako „nebeské kráľovstvo“, „otec“, ako už bolo uvedené. Vôbec všetky kľúčové slová, ktoré používa Ježiš, majú byť len symbolmi pre hlboko prežívané vnútorné stavy a nemajú označovať nejaké externé entity.

Naopak Pavlov Ježiš je vyzdvihnutý do pozície jediného Božieho Syna, ktorému je všetko podriadené a ktorý je dokonca vyšší od anjelov.⁶² Len pri tejto podmienke sa svojou obetou na kríži môže stať vykupiteľom. Nietzsche tak celkom správne zdôrazňuje, že pre Pavla je kardinálne dôležité, aby Kristus vstal z mŕtvych.⁶³

Nietzsche odmieta nielen vyzdvihnutie Ježiša ako jediného Božieho Syna, ale je pre neho zároveň neprijateľná idea rovnosti všetkých ľudí pred Bohom, čo je idea, ktorá je znova u Pavla silno akcentovaná. Ježiš pritom u Nietzscheho vyvoláva isté sympatie, pokiaľ ide o rovnoprávnosť každého na Božie synovstvo. To je presne kontext Nietzscheho presvedčenia, keď tvrdí, že pôvodná kresťanskosť Ježiša bude pre určitý typ človeka navždy možná, a dokonca aj potrebná.⁶⁴ Tým sa ale sám Nietzsche dostáva do istej intelektuálnej kolízie so svojim elitárskym odmietnutím rovnosti všetkých ľudí pred Bohom. Nedáva totiž zmysel na jednej strane vyzdvihnúť Ježiša pre jeho hlboký inštinkt čo sa týka toho, ako človek musí žiť, aby sa cítil „v nebi“, čoho predpokladom je jeho presvedčenie, že ako Božie dieťa sa každý rovná každému, ako to Nietzsche výslovne formuluje⁶⁵ a zároveň na druhej strane si protiviť Pavla kvôli zdôrazneniu, že „vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi“.⁶⁶ Tento Pavlov spirituálny egalitarizmus pochopiteľne stavia na onom Ježišovom. Napriek tomu Nietzsche búši do paulínskeho kresťanstva, pretože ono má byť so svojim zrušením kastovníckeho systému

⁶¹ NIETZSCHE, *Antikrist*, 34, s. 40.

⁶² Porov. *Hebr* 1,4; 2,8.

⁶³ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 40, s. 45; 41, s. 45.

⁶⁴ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 39, s. 43

⁶⁵ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 29, s. 35; 33, s. 39.

⁶⁶ *Gal* 3,28.

a nepriateľstvom k aristokratizmu zmýšľania aj strojcom všetkých socialistic-
kých a rovnostárskych revolúcií,⁶⁷ ktorými Nietzsche hlboko opovrhuje.

Na základe nielen Pavlových listov, ale aj evanjelií, je Ježiš vyzdvihnutý
do pozície jednorodeného Božieho Syna⁶⁸ a Mesiáša.⁶⁹ Summa summarum:
V zmysle bodu b) sa ukazuje, že Nietzscheho Ježiš nepredstavuje skutočného
Ježiša.

c) Dôraz na život, prax neodporovania proti dôrazu na vieru ako doktrínu
fixných právd (dogiem):

Nietzscheho Ježiš so svojím symbolizmom, uznávaním len vnútornej sku-
točnosti, so svojím duchom dieťaťa, si vôbec nezakladal na nejakej fixnej dok-
tríne: „Nebeské kráľovstvo patrí deťom; viera, ktorá sa tu ohlasuje, nie je viera
získaná v tuhom boji, – je tu, je daná od počiatku, je to svojím spôsobom
detská nevinnosť obrátená na duchovnosť.“⁷⁰ Preto potom Nietzscheho Ježiš
si nezakladá na slovných formuláciách, lebo slovo ako to, čo je pevné, zabí-
ja. Preto potom zdôrazňuje, že u Ježiša sa žiadne slovo nesmie brať doslovne.
Nietzscheho Ježiš viac-menej nekáže slovami, ale skutkami úprimnej lásky.⁷¹
Vôbec sa nesnaží odvrátiť od seba napokon to najhoršie, ale to naopak vyzýva,
dáva takto príklad, aby sa človek vzdal každého odporu, vrátane odporu voči
morálnemu zlu.⁷² V kontexte Ježišovho dôrazu na vnútorný (opravdivý) život
podľa nevinného detského srdca, so svojím principiálne nenásilným postojom,
Nietzsche vidí túto pravú kresťanskosť Nazaretského v intencii nábehu k aké-
musi budhistickému mierovému hnutiu. Na rozdiel od paulínskeho kresťan-
stva si budhizmus, a pôvodná kresťanskosť Nazaretského, v Nietzscheho očiach
podržiavajú istú vnútornú pravdivosť.

Proti tomu opäť stojí Nietzscheho Pavol so svojou petrifikovanou vierou.
Zatiaľ čo Nietzscheho Ježiš len dáva príklad vlastným životom, ako treba žiť,
Pavol Ježiš je vykupiteľ, záchranca, spasiteľ, sudca atď. Pavol verí v Kristovo vy-
kúpenie z hriechov, pretože takto si má len kompenzovať niečo, čo sám vlastný-
mi silami vo svojom živote nezvládol: „pribil ho [Ježiša] na *svoj* kríž“.⁷³ Okrem
toho je pre Nietzscheho viera ako vedomý stav pokladania niečoho za pravdu
málo významná z hľadiska posúdenia hodnoty nejakého náboženstva. Viera

⁶⁷ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 43, s. 47.

⁶⁸ Porov. *Jn* 1,14; 3,16.

⁶⁹ Porov. *Mt* 16,16. Tiež porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998, paragraf 442 – 444.

⁷⁰ NIETZSCHE, *Antikrist*, 32, s. 37.

⁷¹ Porov. HANYŠ, (Pro)následovateľ Pavla, s. 217

⁷² Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 29, s. 35.

⁷³ NIETZSCHE, *Antikrist*, 42, s. 46.

v tomto význame má byť z psychologického hľadiska len odvodeným fenoménom od niečoho podstatnejšieho, totiž práve od inštinktu.⁷⁴ Navyše viera, ku ktorej vyzýva Pavol (hlavne viera v zmŕtvychvstalého Krista), má byť produktom inštinktívnej nenávisti voči skutočnosti, zatrpknutosti voči pozemskému životu, keďže ten ju nijako nelegitimizuje. Preto ju Nietzsche hodnotí nielen ako mylnú, ale ako pre život škodlivú.⁷⁵ Zároveň zdôrazňuje, že Ježiš vieru v posmrtný život nepredpokladal.

Treba priznať, že je istý rozdiel medzi evanjeliami, ktoré primárne zdôrazňujú Ježišovo poslanstvo, Ježišov život a Pavlovými listami, ktoré primárne stavajú na viere v Ježiša a na jeho smrti a zmŕtvychvstání. Je pravda, že u Pavla je Ježišov pozemský život v pozadí.⁷⁶ U neho sa musí dostať do centra pozornosti Kristova smrť, pokiaľ Kristus má vziať na seba hriechy všetkých ľudí, a tak „zotrieť dlžobný úpis.“⁷⁷ Rovnako sa musí dostať do centra pozornosti následné zmŕtvychvstanie, pokiaľ viera v Krista nemá byť márna, resp. pokým kresťania nemajú byť najúbohejší zo všetkých ľudí.⁷⁸

V zmysle bodu c) sa ukazuje, že Nietzscheho Ježiš nepredstavuje skutočného Ježiša, keďže dôraz na dogmatickú vieru v zmysle postoja bez pochybností, ako aj v zmysle jej fixného obsahu, nájdeme aj vo vyjadreniach, ktoré sú v evanjeliách pripísané Ježišovi.⁷⁹ Proti Nietzschemu treba argumentovať hlavne v prospech toho, že Pavlova vierouka predpokladá nielen Kristovu smrť a zmŕtvychvstanie, ale aj Kristov Učiteľský úrad, privádzajúci apoštolov a ľud k základným pravdám viery (dogmám). Tiež treba zdôrazniť, že „medzi našim duchovným životom a dogmami jestvuje organická spojitosť. Dogmy sú svetlá na ceste našej viery.“⁸⁰ Preto aj Nietzscheho Pavol je v zmysle bodu c) neadekvátne interpretovaný.

d) Láska k osudu u Ježiša proti interpretácii jeho smrti ako vzbury a obety:

Nietzsche sa snaží ukázať, že Ježiš s jeho inštinktívnym vylúčením všetkého nepriateľstva a dištancii v cite⁸¹ nechce dosiahnuť, aby sa jeho potupná smrť na kríži stala podnetom k rozdeleniu sveta na tých, ktorí uveria v spásny účinok jeho obety a na tých, ktorí v to neuveria. Nietzscheho Ježiš nie je nejakým spo-

⁷⁴ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 39, s. 43.

⁷⁵ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 39, s. 43 – 44.

⁷⁶ V žiadnom prípade to neznamená, že by Pavol Ježišovo učenie nejako prekrútil. Porov. RYŠKOVÁ, *Pavel*, s. 151, 154.

⁷⁷ Porov. *Kol* 2,14.

⁷⁸ Porov. *IKor* 15,19.

⁷⁹ Porov. *Jn* 20,29. *Lk* 17,6,19 atď.

⁸⁰ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, paragraf 89.

⁸¹ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 30, s. 36.

ločenským buričom; je naopak veľmi miernym človekom. Aj keď nemal prikladať farizejom a zákonníkom tú váhu, ktorú oni sami sebe prikladali, nevyzýval na odpor voči nim.

Nietzscheho Ježiš svojou smrťou na kríži chcel len jediné, totiž podať najkrajnejší, a zároveň verejný dôkaz správnosti svojej kresťanskosti ako životnej praxe.⁸² Tu je zrejme pre Nietzscheho najzávažnejší dôvod, prečo mu je Ježiš blízky. Je to práve tým, že v ňom cíti lásku k osudu, lásku, ktorá neuhne pred žiadnou nevyhnutnosťou, ani pred tým najpotupnejším koncom, a pritom nežiada žiadnu kompenzáciu.

Buričom voči farizejom a zákonníkom, tiež proti ich Zákonu, sa má stať až pre prvých kresťanov, hlavne pre Pavla. Podľa Nietzscheho veľmi naliehavo sa do popredia dostala otázka, kto bol jeho prirodzeným nepriateľom, a teda, kto má byť vinný za jeho smrť. Vina padla na vtedajšie vládnuce židovstvo. Takto sa z Ježiša mal stať burič proti vtedajšiemu cirkevnému poriadku. Jeho smrť sa má interpretovať v rozpore s praxou, ktorej bol Ježiš až do konca verný: „Ako vidieť, malá obec Ježišových prívržencov *nepochopila* práve hlavnú vec, nepochopila, čo je pri tomto spôsobe smrti nasledovaniahodné, nepochopila slobodu, jej prevahu nad každým pocitom *resentimentu*: – to je znak, ako málo mu vôbec rozumeli!“⁸³ Nietzscheho Ježiš neprináša „meč“ a vôbec ani len netuší, ako by mohol raz svet rozdeľovať.⁸⁴ Naopak Nietzscheho Pavol neodpúšťa vtedajšiemu vládnucemu židovstvu, že ho dali ukrižovať. Ježišova smrť sa tak má stať nástrojom pomsty, ktorá sa má najviac priečiť posolstvu, životu Ježiša.⁸⁵

V uvedenom citáte Nietzsche správne zdôrazňuje Ježišove odpustenie na kríži.⁸⁶ To, že prví kresťania vrátane Pavla nepochopili toto posolstvo, je minimálne v rozpore s tým, že niektorí z nich, vrátane samotného Pavla, nasledovali Kristov príklad až do konca. Nietzsche sa tiež mýli, keď Ježiša, ktorý odpúšťa, vidí ako toho, kto sa nemôže razantne postaviť proti pokrytectvu farizejov a zákonníkov.⁸⁷ Ježiš si je vedomý aj toho, že prináša rozdelenie, a to aj medzi najbližšími členmi rodiny; prináša rozdelenie duchov,⁸⁸ a to je presne naopak ako u Nietzscheho Ježiša. Preto v zmysle bodu d) sa ukazuje, že Nietzscheho Ježiš nie je skutočný Ježiš. Avšak ani Nietzscheho Pavol tu nie je skutočný Pavol, keďže skutočný Pavol nepripisuje Ježišovi vzburu proti Zákonu, ako už bolo

⁸² Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 40, s. 44.

⁸³ NIETZSCHE, *Antikrist*, 40, s. 44.

⁸⁴ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 32, s. 37.

⁸⁵ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 33, s 39; 40, s. 44 – 45.

⁸⁶ Porov. *Lk* 23,34.

⁸⁷ Porov. *Mt* 23.

⁸⁸ Porov. *Lk* 12,49-53.

zdôvodnené a i preto, lebo netrpel resentmentom voči vtedajšiemu vládnucemu židovstvu, ako to bolo uvedené v 1. časti štúdie.

Prístupy uvedené pod písmenom d) nemusia byť v rozpore, pokiaľ nebudeme Ježišovi pripisovať spoločenskú vzburu a ak pod osudom budeme mať na mysli riadenie života Bohom (nepôjde o helénske „moira“, ale o prozreteľnosť) a pod láskou k osudu dôverou naplnené, odovzdané zverenie sa do životných dráh, do ktorých je Božím vedením pozemský život nasmerovaný, a to až do jeho konca. Ježiš sa tak mohol v tomto význame bez svojvôle oddať údelu obety, tomuto osudu, ktorý bol na neho zo strany jeho Otca namierený, a zároveň tak svojou smrťou dosiahnuť to, čo sa mu tradične podľa evanjelií a Pavlových listov pripisuje.

e) Bezhriešnosť človeka proti predstave o radikálnom, dedičnom sklone k morálnemu zlu (hriechu):

Podľa Nietzscheho Ježišova „dobrá zvesť“ spočíva práve v zrušení priepasti medzi Bohom a človekom, teda v odmietnutí hriechu a viny človeka.⁸⁹ Nevinnosť života nezataženého odchylením sa od Božej vôle je východiskovým presvedčením jeho prístupu k životu. Kresťanská doktrína predpokladá aj pôvodne neskazené stvorenie, ktoré sa až prvotným hriechom Adama a Evy dostalo na scestie, keďže hriech sa potom rozmnožil medzi mnohých: „Neposlušnosťou jedného človeka sa mnohí stali hriešnikmi.“⁹⁰

Nietzscheho Ježiš so svojim prístupom k hriechu nemá oporu v Novom zákone. V evanjeliách Ježiš často hovorí o hriechu, veľmi pádne napr. v nasledovnom výroku: „Neprišiel som volať spravodlivých, ale hriešnikov, aby sa kajali.“⁹¹ Zdá sa, že Nietzsche tu Ježišovi podsúva vlastný zámer odmietnuť hriech. Nепрекvapuje potom, že práve takýto Ježiš je pre neho sympatický. V zmysle bodu e) sa hneď ukazuje, že Nietzscheho Ježiš nie je skutočný Ježiš.

Na druhej strane stojí Nietzscheho Pavol so svojim zdôrazňovaním viny, hriechu, a tým aj špatného svedomia človeka voči Bohu.⁹² Podľa Nietzscheho vedomie viny a špatné svedomie majú svoj pôvod vo vzťahu medzi veriteľom a dlžníkom, pričom vinníkom je potom ten, kto nesplatí svoj dlh. Nietzscheho Pavol premieta tento vzťah medzi veriteľom a dlžníkom do vzťahu Boha a človeka, keď zdôrazňuje, že Kristus zomrel za naše hriechy.⁹³

⁸⁹ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 41, s. 45. Porov. NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské I : Kniha pro svobodné duchy*. Praha : Oikoymenh, 2010, 144, s. 102.

⁹⁰ Porov. *Rím* 5,19.

⁹¹ *Lk* 5,32.

⁹² Porov. *Rím* 5,12.

⁹³ Porov. NIETZSCHE, *Genealogie*, 2. pojednání, s. 41 – 76.

Nietzscheho pohľad na hriech ako previnenie voči Bohu je už vždy vedený presvedčením o tom, že ide len o fiktívne vysvetlenie; skrátka hriech má byť len ilúzia. Podľa neho sa tým má legitimizovať bolesť a utrpenie ako nutný dôsledok hriechu. Z pohľadu kresťanskej doktríny však bolesť, utrpenie nemusí byť len trestom za hriechy, ako to vidíme už u starozákonného Jóba.

Keď Pavol zdôrazňuje, že Kristus zomrel za naše hriechy, nie je tým jeho cieľom priviesť človeka k zúfalému vedomiu nikdy nesplateľného dlhu za to, že Boh vydal svojho Syna, ale k vedomiu vďačnosti. Ak sú takto hriechy odpustené, tak dlžník tým nemá byť pokorený či dokonca nedôstojne znevážený v zahabujúco nevyrovnanom vzťahu, pretože to by odporovalo Božiemu zníženiu a uponíženiu sa jeho Syna.

Summa summarum: V zmysle bodu e) sa potom ukazuje, že Nietzscheho Pavol je „deformovaný“ Pavol, pretože skutočný Pavol nemá taký vzťah k hriechu a výčitkám svedomia ako Nietzscheho Pavol.

f) Nesúdenie proti súdeniu:

Nietzscheho Ježiš nemôže byť posledným sudcom, pokiaľ odmietol predstavu hriešnosti človeka a vylúčil morálny odpor, vôbec každú nechúť. Nietzscheho Ježiš je veľmi znášateľným človekom. Nietzsche vôbec neignoruje tie miesta v evanjeliách, kde Ježiš vystupuje rázne, nekompromisne, kriticky alebo až nahnevane odsudzuje určité činy,⁹⁴ no tie, podľa neho, nevystihujú jeho osobnosť, pretože malo ísť len o rannú kresťanskú propagandu ostro namierenú proti tým, ktorí mali niesť najväčší diel viny za Ježišovu smrť.⁹⁵ Namietajú, že Cirkev z Ježiša, ktorý odmietal súdiť, zúčastniť sa súdov, prisahať, brániť sa, urobila Krista – Sudcu, ktorý má priniesť definitívne rozdelenie ľudí na spasených a odsúdených.

Ak je pre Nietzscheho Ježiš do istej miery sympatický, tak preto, že u neho absentuje moc, ktorá by bola stimulovaná resentmentom, čo je presne naopak ako u jeho Pavla. Nietzsche má pod pravým Ježišovým evanjeliom na mysli vzdanie sa akéhokoľvek morálneho odporu. Odsudzujúce slová Krista v evanjeliách potom sarkasticky nazýva ako „evanjeliové“.⁹⁶

Nietzsche takto stavia celé evanjelium do nereálneho sveta, keďže náboženské presvedčenie, ktoré by nikomu a ničomu neodporovalo, by nemalo žiadny pevný bod a skončilo by v akejsi na všetky strany sa usmievajúcej sterilnosti nie-

⁹⁴ Nietzsche v tejto súvislosti cituje: *Mk* 6,11; *Mk* 9,42.

⁹⁵ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 31, s. 37.

⁹⁶ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 45, s. 49.

koho, kto sa na nikoho nehnevá.⁹⁷ Človek si nemôže zvoliť a vnútorne prevziať nejakú rámcovú orientáciu života s tým, aby tomu hodnotovo opačná orientácia v ňom nevyvolávala intelektuálne odmietnutie, ako aj citový odpor. V opačnom prípade dochádza k desubstancializácii ľudského vnútra v tom význame, že v ňom neostáva nič pevné a stabilné, čo by človeku ukazovalo základný rámec životnej orientácie, ako aj hodnotové objekty uctievaní. Nie je potom na mieste, keď sa Nietzsche pohoršuje nad tými výrokmi z evanjelií a Pavlových listov, v ktorých je vyjadrené morálne súdenie a odsúdenie morálneho zla.

Nietzsche síce správne vidí Ježišovu silu ducha povzniesť sa nad prikoria, striasť sa resentmentu, byť poslušným až na smrť, no tým, že jeho vyhýbanie sa odporu absolutizuje, robí z neho „slniečkára“. Nietzsche sám presne v tejto súvislosti používa silne hanlivý výraz „idiot“,⁹⁸ pričom tu vychádza z Dostojevského románu, ktorý nesie tento názov, a kde idiotom je knieža Myškin. Nietzscheho Ježiš je tak typologicky podobne ako Myškin nevinným, neškodným, trochu vyšinutým, „smiešnym hrdinom“. V zmysle bodu f) sa ukazuje, že Nietzscheho Ježiš nie je skutočný Ježiš.

Ježiš a Pavol sú pre Nietzscheho dve protikladné možnosti kresťanstva,⁹⁹ pričom mu je zrejmé, že cirkev si zvolila tú druhú alternatívu, vylučujúcu sa s tou prvou. Z Nietzscheho perspektívy je to alternatíva moralizovania a súdenia, t. j. alternatíva resentmentu. To predpokladá to, čo Nietzsche nazýva ako „svetový morálny poriadok“,¹⁰⁰ ktorý potom predstavuje vieru, že všetko, čo je hodnotené ako morálne dobré, možno spojiť do jednoty dobra samotného, ktoré je nezvratné a nepodlieha významovým premenám nášho bytia vo svete. Ide tu o bipolárne a hypostázované súdenie dobra a zla. V tom prípade nosným základom morálneho poriadku sveta musí byť idea absolútneho dobra (Boha). Tento koncept je pre neho neprijateľný, lebo má mať svoju poslednú príčinu, najhlbší koreň, v inštinktívnej nenávisti k pozemskému životu, teda z jeho pohľadu ku skutočnosti. Nietzsche v prospech tejto tézy argumentuje tak, že morálny poriadok sveta sa ani len „nešuchne“ o skutočnosť, takže jeho projekcia môže potom byť len symptómom nenávisti k nej.¹⁰¹ Nešuchne sa o ňu preto, lebo v neustále významovo premenlivom svete neexistuje nič také ako nepominuteľné dobro a zlo, ako to Nietzsche konštatuje ústami svojho Zarathustru.¹⁰²

⁹⁷ Nietzsche vidí Ježiša ako niekoho, kto sa na nikoho nehnevá. Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 33, s. 39.

⁹⁸ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 29, s. 35.

⁹⁹ Porov. HANYŠ, (Pro)následovateľ Pavla, s. 217.

¹⁰⁰ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 26, s. 32.

¹⁰¹ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 39, s. 43.

¹⁰² Porov. NIETZSCHE, *Zarathustra*, s. 104

Nietzscheho Pavol je, na rozdiel od Nietzscheho Ježiša, ktorý je človekom lásky, neznášateľný typ ku všetkým, ktorí majú inú vieru ako on.¹⁰³ Zakladá si na predstave súdu, odplaty, trestu, lebo má byť plný ‚zášti‘ a túžby po pomste.¹⁰⁴ Tieto predstavy u Pavla majú znamenať víťazstvo judaizmu, víťazstvo židovského kňaza nad Ježišom.¹⁰⁵ Pavol sa má sústrediť na druhý a blízky príchod Krista a na súdenie jeho odporcov. Takto sa má kňazský typ človeka znova domôcť moci nad stádom, získať tak prostriedky na jeho tyranizovanie.¹⁰⁶ Nietzscheho Pavol ako ideálny typ kňaza svojou nádejou vo vzkriesenie, život po smrti a posledný súd, sa domáha moci nielen v rámci cirkvi, ale celého sveta, keďže podľa Pavla „svätí budú súdiť svet!“¹⁰⁷ Presne toto miesto Nietzsche cituje s dodatkom, že to nie je reč, ktorá patrí do blázinca, ale hrozné klamstvo, teda vedomé a manipulačné zavádzanie reaktívnej vôle k moci, obdobne aj pokiaľ ide o súdenie anjelov.¹⁰⁸ Vierou v posledný súd má byť potom ovládané kresťanské stádo.

Nietzsche uvažuje o súdení tak, ako keby malo byť v rukách Pavla či nejakej kňazskej elity. Z pohľadu kresťanskej eschatológie posledný súd nie je žiadnym človekom voľne disponovateľným aktom, ale prináleží len Božiemu Synovi, a tak je tomu aj u Pavla.¹⁰⁹ Preto to, čo v zmysle bodu f) Nietzsche prezentuje ako paulínske kresťanstvo, nie je paulínske kresťanstvo.

g) Kráľovstvo Božie v prítomnosti proti prislúbenému kráľovstvu Božiemu v zászvetnej budúcnosti:

Kráľovstvo Božie je pre Nietzscheho Ježiša skúsenosťou srdca; možno ho plnohodnotne uskutočniť tu a teraz v rámci pozemského života, nie na onom svete.¹¹⁰ Kráľovstvo Božie bolo už tak naplnené, bolo už aktívnou vnútornou skutočnosťou jedného srdca.

Kristus síce chcel priviesť ľudí už tu na zemi k životu, ktorý by splňal atribúty Božieho kráľovstva, no zároveň tvrdil, že jeho kráľovstvo nie je z tohto sveta.¹¹¹ To znamená, že bytostná nalomenosť podmienok nášho bytia vo svete (nevyhnutné utrpenie, bolesť, smrť) neumožňuje človeku žiť plnosť Božieho

¹⁰³ U Pavla nájdeme dokonca požiadavku umlčať bludárov (Porov. *Tít* 1,10-11), ako aj preklínanie odporcov (Porov. *1Kor* 16,22; *Gal* 1,8).

¹⁰⁴ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 40, s. 90.

¹⁰⁵ Porov. FINK, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 158.

¹⁰⁶ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 42, s. 46.

¹⁰⁷ *1Kor* 6,2.

¹⁰⁸ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 45, s. 50.

¹⁰⁹ Porov. *1Kor* 4,4; *2Tím* 4,8.

¹¹⁰ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 34, s. 40.

¹¹¹ Porov. *Jn* 18,36.

kráľovstva tu na zemi. Ukazuje sa, že Kristov pohľad na Božie kráľovstvo sa nekryje s pohľadom na Božie kráľovstvo Nietzscheho Ježiša.

Pre Nietzscheho Pavla kráľovstvo Božie s celostným, nenarušeným životom bez utrpenia, bolesti a smrti je len príslubom, ktorý sa má realizovať až v zászvetnej budúcnosti.¹¹² K vykúpeniu z hriechov už síce došlo, ale napriek tomu stále existujú fenomény rozporuplného života ako utrpenie, bolesť, smrť. Máme teda v rozmedzí prvého a druhého príchodu Krista paralelnú existenciu dvoch vekov: prítomný vek, ktorý predstavuje život v tele a hriechu, a budúci vek, ktorý sa začal Kristovým vzkriesením. Podľa Nietzscheho (ako to interpretuje Kouba) potom vzkriesený Kristus stelesňuje pre Pavla absolútny zmysel, ktorý ale nemôže byť vykázany v prítomnom veku, môže byť len predmetom viery.¹¹³

Súd, odmena alebo trest u Nietzscheho Pavla predpokladajú vieru v život po smrti, keďže Boží súd s jeho konzekvenciami sa nedostavuje v tomto svete. Preto sa potom aj kráľovstvo Božie presúva do zászvetnej budúcnosti. To predpokladá buď prirodzenú nesmrteľnosť duše oddelenej od tela (to je však napr. Platónova, no nie Pavlova pozícia), alebo vzkriesenie, vrátane vzkriesenia tela, teda v zmysle opätovného stvorenia a rekonštitúcie celého človeka ako jednotného celku (to je Pavlova pozícia). Takéto vzkriesenie sa nemá uskutočniť ako niečo, čo nám prirodzene patrí, ale ako vzácny Boží dar, t. j. v dôsledku vzkriesenia samotného Krista z mŕtvych.¹¹⁴ Nietzsche pristupuje k tejto kresťanskej viere v zmŕtvychvstanie jednoducho ako k učeniu o osobnej nesmrteľnosti a bližšie nerozlišuje uvedené dve pozície. Podstatné je pre neho to, že akákoľvek viera v život po smrti predstavuje „najpodlejší z nesplniteľných sľubov.“¹¹⁵ Paulínske kresťanstvo má oberať o hodnotu pozemský život preto, lebo život po smrti má byť hodnotnejší na jeho úkor.

Paulínske kresťanstvo má potom predpokladať koncept dvoch svetov – pravého a zdanlivého sveta, ako to Nietzsche formuluje v *Súmraku modiel*.¹¹⁶ Takýto koncept má znamenať znehodnotenie pozemského života, pokiaľ sa tento má odohrávať len v zdanlivom svete, v ktorom principiálne nemôže byť možný tak hodnotný život ako v pravom svete. V konečnom dôsledku z toho Nietzsche vychádza, že Pavlova viera v zmŕtvychvstanie zahajuje pohyb znehodnotenia pozemského života, a tým napokon dekadenciu a nihilizmus. Má potom dôjsť i k oslabeniu až podkopaniu inštinktov zameraných na podporu pozemského života, keďže má vzrastať nedôvera voči nim.

¹¹² Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 40, s. 45.

¹¹³ Porov. KOUBA, *Nietzsche*, s. 128 – 129.

¹¹⁴ Porov. *Rím* 8,11.

¹¹⁵ NIETZSCHE, *Antikrist*, 41, s. 45.

¹¹⁶ Porov. NIETZSCHE, *Soumrak model*, s. 41 – 43.

V uvedenom ide o niekoľko nedorozumení. Človek, ktorý je vďaka Božej milosti skrze vieru ospravedlnený z hriechov, je prijatý do spoločenstva s Bohom už teraz. Tí, ktorí veria v Ježiša v zmysle apoštolskej viery zakúšajú prítomnosť „budúceho veku“; dokonale sa to však uskutočňuje až v zásvetnom Božom kráľovstve.¹¹⁷ Pozemský život zaiste nemôže priniesť také zjednotenie s Bohom ako život pri dosiahnutej spásy, no to nie je dôvod na jeho znehodnotenie. Tiež je nedorozumenie pokladať z pohľadu kresťanskej doktríny pozemský život len za zdanlivý.

Summa summarum: To, čo v zmysle bodu f) Nietzsche prezentuje ako paulínske kresťanstvo, nie je paulínske kresťanstvo.

h) Odmietnutie hierarchie v spoločnosti, predovšetkým odmietnutie funkcie kňazstva proti hierarchickej a mocenskej štruktúre cirkvi:

Nietzscheho Ježiš prináša zásadný zvrat do dejín dovtedajšieho židovského náboženstva. Nazýva ho „svätým anarchistom“, ktorý oslovoval hlavne vyvrhelov, „hriešnikov“, aby prestali rešpektovať moc farizejov, zákonníkov, ich výsady, vtedajší cirkevný poriadok; vyzýva na vzburu proti nim.¹¹⁸ Nietzscheho Ježiš sa tu zrazu ukazuje už nie ako jemný náboženský reformátor, ale ako náboženský burič proti starým poriadkom: „S čím evanjelium [len to, ktoré prináša Nietzscheho Ježiš; nie evanjelia, ako sú napísané] skončilo, to bolo židovstvo pojmov „hriech“, „odpustenie hriechov“, „viera“, „vykúpenie vierou“, – takto „dobrá zvesť“ zamietla celé židovské cirkevné učenie.“¹¹⁹

Naopak Pavol silne zdôraznil „vykúpenie vierou“, čím má byť strojom obnovy starého judaizmu. Nietzscheho Ježiš je naopak ničiteľom, keď útočí aj na základný pilier kňazstva: „Je to inštinkt, [Ježišov inštinkt] ktorý už ani kňaza neznáša ako skutočnosť a vynachádza ešte *abstraktnejšiu* formu existencie, ešte *neskutočnejšiu* víziu sveta, ako ju podmieňuje organizácia nejakej cirkvi. Kresťanstvo *popiera* cirkev ...“¹²⁰ Pod kresťanstvom sa tu má na mysli len kresťanskosť samotného Ježiša, nie kresťanské náboženstvo po ňom pomenované. Nietzscheho Ježiš tak popiera nielen dovtedajšiu židovskú cirkev, ale aj následnú kresťanskú cirkev. Ako to zdôrazňuje Fink, že Nietzscheho Ježiš svojim extrémnym obratom do vnútornosti srdca nepotrebuje žiadnu inštitúciu, keďže má Božie kráľovstvo v sebe.¹²¹

¹¹⁷ Porov. *Rím 5,1*. Tiež porov. *Spoločné vyhlásenie Svetového luteránskeho zväzu a Katolíckej cirkvi k učeniu o ospravedlnení*, článok 11.

¹¹⁸ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist*, 27, s. 34.

¹¹⁹ NIETZSCHE, *Antikrist*, 33, s. 39.

¹²⁰ NIETZSCHE, *Antikrist*, 27, s. 33.

¹²¹ Porov. FINK, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 157.

Naopak Nietzscheho Pavol vytvára autoritársku hierarchiu,¹²² zakladá si na osobe kňaza, ktorý prostredníctvom morálneho poriadku sveta, teda predovšetkým prostredníctvom pojmov hriechu, viny, odmeny, večného života a trestu má získať moc nad ľuďmi.¹²³

Nietzsche používa uvedené pojmy v takom význame, že sa pre neho stávajú súčasťou skrytej mocenskej hry reaktívnych síl s cieľom zmanipulovať, a tak ovládnuť hlavne aktívne sily. Z pohľadu kresťanskej teológie tieto pojmy koncipujú objektívne stavy vecí (fakty), s ktorými nemôže byť nakladané za účelom získania prevahy niekoho nad niekým. To, čo Nietzsche prezentuje v zmysle bodu f) ako prax paulínskeho kresťanstva, teda nie je jeho ideálom. Tiež znova jeho Ježiš tu nevystihuje skutočného Ježiša vzhľadom na jeho potvrdenie úlohy kňazstva, ako aj hlavy cirkvi.¹²⁴

Okrem toho v zmysle bodu f) sa Nietzscheho Ježiš stáva ťažko zosúladiateľným s Nietzscheho Ježišom v zmysle bodu c) a d), podľa ktorých sa Ježiš principiálne vzdáva akéhokoľvek odporu. Ak sa ho naozaj vzdáva, nemôže vyzývať na vzburu proti panujúcemu poriadku zákonníkov a farizejov. Buď jedno, alebo druhé, pokiaľ zmýšľanie a konanie Ježiša má byť aspoň vnútorne koherentné.

ZÁVER

Pri bodoch a) až h) sa ukázalo, že Nietzscheho Ježiš nepredstavuje skutočného Ježiša (bod b), alebo sa ukázalo, že to, čo Nietzsche prezentuje ako paulínske kresťanstvo, nie je paulínske kresťanstvo (bod a), alebo napokon aj jedno aj druhé zároveň (body: c, d, e, f, g, h). Nietzsche nemôže obhájiť tézu, že paulínske kresťanstvo, ktoré si potom cirkev osvojila a ktoré sa historicky ujalo, je opustením pôvodnej kresťanskosti Ježiša, lebo sa nemôže oprieť o rozpory analyzované a spochybnené v ôsmich kľúčových bodoch. Duchovná ruptúra medzi posolstvom samotného Ježiša a tým Pavlovým sa nemôže opierať o jeho vykreslenia týchto dvoch postáv, keďže tieto vykreslenia sú v prevažnej miere v rozpore s tým, čo nám podáva Nový zákon.

Ak možno niečo oceniť z Nietzscheho interpretácie Ježiša, tak je to lyrická, (nie metafyzická) interpretácia jeho slov „otec“, „syn“ atď. a hlavne to, že Nietzsche správne videl, ako Ježiš svojou láskou na kríži, svojou slobodou srdca, prekonáva resentment. To síce nie je málo, no nedá sa na tom ďalej stavať

¹²² Pavol v kresťanských obciach od začiatku budoval základnú štruktúru s lokálnym vedením.

Táto však mala byť založená na otcovskej a bratskej autorite. Porov. RYŠKOVÁ, *Pavel*, s. 285.

¹²³ Porov. NIETZSCHE, *Antikrist* 42 s. 46; 49 s. 54. NIETZSCHE, *The will to power*, 141, s. 89 - 91.

¹²⁴ Porov. *Mt* 16,18-19; 18,18-20.

v zmysle pravdivej, serióznej kristológie, pokiaľ je to hneď začlenené do deformujúceho kontextu úplného opustenia morálnej perspektívy výkladu, a tým aj morálneho odporu.

Z uvedenej systematickej komparácie na jednej strane Nietzscheho názorov, postojov, konceptov, prístupov k osobe Ježiša Nazaretského a sv. Pavla a na druhej strane toho, čo sa o týchto dvoch osobách dozvedáme z Nového zákona, vychádza záver, že sa Nietzsche len málokedy „tríafal“ do toho, čo sa o týchto osobách dozvedáme z Nového zákona. Aj keď mal veľmi dobré znalosti z *Bible* a aj napriek jeho psychologizujúcemu ostrozraku, (ktorým pravdepodobne postihol Pavlovu dispozičnú slabosť – nezriadenú panovačnosť), nepochopil jadro jeho životnej praxe, keďže potreboval z neho urobiť svojho protivníka v duchovnej zbroji, rovnocenného súpera, s ktorým by si mohol merať sily. Z Ježiša si zas nechcel urobiť súpera, a tak v ňom videl naivného „slniečkára“, ktorého mu bolo úprimne ľúto, pretože tak veľmi túžil po láske obyčajných ľudí, že sa v nich napokon musel veľmi sklamať.

Môžeme si všimnúť, že Nietzsche interpretuje osobnosť jednotlivých postáv a ich ideového posolstva podľa toho, ako sa dajú začleniť do jemu vlastných mocenských hier. Pavol v ňom aktivizuje „agresívny pátos“. Ježiš sa zas nemôže stať jeho duchovný nepriateľom, lebo v ňom vyvoláva skôr súcit. Takýto interpretačný prístup je silne osobnostne zaujatý. Tým, čo je tu zaujaté, je Nietzscheho duchovná vôľa k moci, ktorá predstavuje taký relativizujúci prístup, ktorý nepravdivo určuje pomer aktívnych a reaktívnych síl predovšetkým u Pavla. Nietzscheho Pavol je mocichtivý človek v zmysle reaktívnej vôle k moci, t. j. je vedený resentmentom a špatným svedomím. To potom úplne determinuje to, aké idey, koncepty, postoje, prístupy mu podsúva. Na tomto jeho obraz Pavla stojí a padá.

Mgr. Matej Ferjanc, PhD.
Katolícka univerzita
Filozofická fakulta, Katedra filozofie
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
matej.ferjanc@ku.sk

Princípy liturgickej reformy Druhého vatikánskeho koncilu

Vlastimil Dufka

Principles of the liturgical reform of the Second Vatican Council

The aim of this study is to deepen the understanding of the basic theological principles, which are contained in particular in the first chapter of the Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum concilium*. The Second Vatican Council reconsidered the liturgy from a pastoral point of view and shaped the theology of liturgical celebration. The present study emphasizes the christological and ecclesiological nature of the liturgy, the active participation of believers in liturgical celebrations, as well as the understanding of maintaining a healthy tradition and openness to legitimate progress. The theological basis of the general principles of the renewal and development of the liturgy is a prerequisite for understanding the whole liturgical reform of the Second Vatican Council.

Key words: *Sacrosanctum concilium*, liturgical reform, presence of Christ, liturgical celebration, Christology, Ecclesiology, tradition, active participation.

V dejinách Cirkvi prechádzala liturgia viacerými vývojovými etapami a reformami. Osobitné miesto však zaujíma liturgická reforma Druhého vatikánskeho koncilu, ktorá bola pripravovaná počas celého liturgického hnutia 20. storočia. Odpoveďou na proces liturgického hnutia bola encyklika *Mediator Dei*, vydaná pápežom Píom XII. 20. novembra 1947.¹ Táto encyklika otvorila cestu k niektorým čiastkovým liturgickým reformám, ako bola napríklad obnova veľkonočnej vigílie,² uvedenie večernej sv. omše a nových noriem pre eucharistický pôst,³ inštrukcia o hudbe v liturgii,⁴ ktorá riešila problém aktívnej účasti veriacich, atď.

¹ PIUS XII: *Mediator Dei*. In: *Acta Apostolicae sedis* 39 (1947), s. 521 – 595. Slovenské vydanie: PIUS XII., *Mediator Dei*, konštitúcia o posvätnnej liturgii, Košice: Verbum, 1949. Pre *Acta Apostolicae sedis* bude použitá skrat AAS

² AAS 43 (1951), s. 128 – 129 (09. február 1951).

³ PIUS XII: *Christus Dominus*, apoštolská konštitúcia, AAS 45 (1953), s. 15 – 24.

⁴ PIUS XII: *De musica sacra et sacra liturgia ad mentem litterarum encyclicarum Pii papae XII. „Musicae sacrae disciplina“ (et) Mediator Dei*, AAS 50 (1958), s. 630 – 663 (03. september 1958).

Druhý vatikánsky koncil sa týkal komplexnej liturgickej reformy.⁵ Táto reforma bola možná vďaka historickému výskumu, obnove biblických štúdií a opätovnému prehodnoteniu ekleziológie, ktoré podnietilo liturgické hnutie. Konštitúcia o posvätnnej liturgii *Sacrosanctum concilium*⁶ bola v koncilovej aule schválená 04.12.1963⁷ prevažnou väčšinou koncilových otcov, v pomere: 2147 *placet* – 4 *non placet*.⁸ *Konštitúcia Sacrosanctum concilium* bol prvým dokumentom promulgovaným Druhým vatikánskym koncilom a obsahuje úvod (čl. 1 – 4) a nasledovných sedem kapitol:

1. Všeobecné princípy obnovy a rozvoja posvätnnej liturgie (čl. 5 – 46);⁹
2. Presväté tajomstvo Eucharistie (čl. 47 – 58);
3. Ostatné sviatosti a sväteniny (čl. 59 – 82);
4. Posvätné oficium (čl. 83 – 101);
5. Liturgický rok (čl. 102 – 111);
6. Liturgická hudba (čl. 112 – 121);
7. Sakrálné umenie a liturgické predmety (čl. 122 – 130).¹⁰

Cieľom tejto štúdie je prehĺbenie porozumenia základných teologických princípov, ktoré sú obsiahnuté v prvej kapitole konštitúcie o posvätnnej liturgii.¹¹ Teologické východiská všeobecných princípov obnovy a rozvoja liturgie sú predpokladom na porozumenie celej liturgickej reformy Druhého vatikánskeho koncilu.

1. FORMOVANIE TEOLOGIE LITURGICKÉHO SLÁVENIA

Druhý vatikánsky koncil prehodnotil liturgiu z pastoračného hľadiska a formoval teológiu liturgického slávenia.¹² Koncil čelil dvom postojom voči li-

⁵ Porov. PASQUALETTI, G.: „Riforma liturgica“. In: (ed.) SANTORE, D. – TRIACCA, A. M. – CIBIEN, C. *Liturgia*. Milano : Edizioni San Paolo, 2001, s. 1626 – 1649.

⁶ DRUHÝ VTIKÁNSKY KONCIL, *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia o posvätnnej liturgii. In: AAS 56 (1964) 97 – 138. Slovenské vydanie: *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 159 – 201.

⁷ Presne 400 rokov pred promulovaním Konštitúcie o posvätnnej liturgii bol ukončený Tridentický koncil, 04. 12. 1563.

⁸ LAMERI, A.: *Liturgia*. Assisi : Cittadella Editrice, 2013, s. 111.

⁹ V úvode a v prvej kapitole, najmä v článkoch 5 – 13, nachádzame súhrn liturgickej teológie, ktorá synteticky zhŕňa plody cesty, ktorou prešlo liturgické hnutie.

¹⁰ Za siedmou kapitolou konštitúcie nasleduje ešte *Dodatok : Vyhlásenie Druhého vatikánskeho koncilu o reforme kalendára*.

¹¹ Porov. BUGNINI, A.: *La riforma liturgica (1948 – 1975)*, Roma : Edizioni liturgiche CLV, 1997, s. 53 – 62; KOPEČEK, P.: *Liturgické hnutie v českých zemích a pokoncilní reforma*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2016, 202 – 206; ROSSO, S.: *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*. Roma : Libreria Ateneo Salesiano LAS, 1999, s. 265 – 327.

¹² Porov. MARSILI, S.: „La liturgia, momento storico della salvezza“. In: AA.VV., *La liturgia*.

turgii, ktoré z nej vytvárali nemennú a nedotknuteľnú skutočnosť. Tieto postoje charakterizovali liturgiu ako „*tradičnú skutočnosť*“ a druhý postoj zdôrazňoval *staticko-právnu hodnotu* liturgie. Toto právne chápanie pokladalo liturgiu za výlučne verejný kult regulovaný hierarchickou autoritou Cirkvi. Na tieto pohľady na liturgiu reagoval už pápež Pius XII. vo svojej encyklike *Mediator Dei*: „Preto odchylujú sa od pravého a vlastného poňatia a zmyslu posvätnéj liturgie vonkoncom tí, ktorí ju považujú len za vonkajšiu a zmyslom podliehajúcu časť bohoslužby alebo za akési pôvabné vystrojenie náboženských úkonov, lež ani tí sa nemýlia menej, ktorí ju pokladajú len za súhrn zákonov a príkazov, ktorými cirkevná hierarchia nariaďuje zariaďovať a usporadúvať obrady.“¹³

Druhý vatikánsky koncil rozlišoval medzi *Tradíciou* v pravom zmysle slova, ktorá tvorí prvok živého kontaktu s Kristom, a medzi početnými *tradíciami*, ktoré boli pridávané v priebehu časov. Nemenné a strnulé zachovávanie týchto rozličných „tradícií“ zabránilo liturgii, aby sa adekvátne obnovovala a prispôbila mentalite doby.¹⁴ Konštitúcia o posvätnéj liturgii hovorí o nemennej časti liturgie a o častiach, ktoré podliehajú zmene vo svojom 21. článku nasledovne: „Liturgia totiž pozostáva z nemennej časti, pretože je z Božieho ustanovenia, a z častí podliehajúcich zmene, ktoré sa časom môžu, ba aj musia meniť, ak azda do nich prenikli prvky, ktoré už celkom nezodpovedajú vnútornej povahe samej liturgie, alebo sa ukázali menej vhodnými.“¹⁵

Začlenením liturgie do dejín spásy a do kontextu zjavenia, liturgia zaujala „miesto skutočnej „tradície“, teda prenosom Kristovho tajomstva prostredníctvom obradu, ktorý je aktualizáciou a zjavením tohto tajomstva, a to spôsobom, ktorý je vždy nový a vždy adekvátny postupnosti časov a rôznosti miest.“¹⁶

2. PRÍTOMNOSŤ A PÔSOBENIE KRISTA V LITURGICKÝCH ÚKONOCH

Od Tridentského koncilu prevažoval najmä „*staticko-právny*“ pohľad na liturgiu, ktorý zdôrazňoval, že liturgia je predovšetkým obradom, ktorý sa navonok vykonáva podľa určitých pravidiel rubriík. „V skutočnosti rubrika do značnej miery zaručovala platnosť obradu a obrad zabezpečoval ‚posvätné predstavenie‘ nevyhnutné pre duchovné vzdelanie tých, ktorí sa na ňom „zúčastnili“.¹⁷

Momento nella storia della salvezza. Anámnensis, vol. 1, Genova : Marietti, 2001, s. 87.

¹³ PIUS XII.: *Mediator Dei* o posvätnéj liturgii, s. 19.

¹⁴ POROV. AUGÉ, M.: *Liturgia. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*. Milano : Edizioni San Paolo, 1992, s. 53.

¹⁵ SC 21.

¹⁶ MARSILI, S.: „La liturgia, momento storico della salvezza“, s. 88 (vlastný preklad).

¹⁷ MARSILI, S.: „La liturgia, momento storico della salvezza“, s. 88 (vlastný preklad).

Druhý vatikánsky koncil prekonal toto „staticko-právne“ chápanie tým, že liturgiu vložil do „dynamicko-teologickej perspektívy“. Podobne ako Kristus pôsobil vo svojej ľudskej prirodzenosti, liturgia je pôsobením Krista vo svojom tele, ktorým je Cirkev. Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* zdôrazňuje mnohotvárnú prítomnosť Krista, ktorý aktívne pôsobí v liturgických úkonoch:

„Kristus je stále prítomný vo svojej Cirkvi, najmä v *liturgických úkonoch*. Prítomný je v obete svätej omše jednak *v osobe služobníka*, lebo „teraz službou kňazov prináša obeť ten istý, ktorý vtedy obetoval seba samého na kríži“,¹⁸ no predovšetkým je prítomný *pod eucharistickými spôsobmi*. Svojou mocou je prítomný *vo sviatostiach*, takže keď niekto krstí, krstí sám Kristus.¹⁹ Prítomný je *vo svojom slove*, lebo on sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo. Napokon, *keď sa Cirkev modlí a spieva*, je prítomný ten, čo prisľúbil: „Kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi. (Mt 18,20)“²⁰

Štvornásobnú skúsenosť prítomnosti Boha poznal už židovský národ.²¹ Boh ku svojmu ľudu *prichádzal*, aby s ním uzavrel zmluvu. Boh svoj ľud *viedol* a uprostred neho *prebýval*. Napokon sa Boh v dejinách spásy prejavoval *v skrytosti*, prítomný v srdciach a životoch ľudí. Po zmŕtvychvstaní Krista kresťania rozpoznávali tieto spôsoby prítomnosti Boha v Ježišovi Kristovi: On je ten, ktorý *príde*. Toto radostné očakávanie príchodu Krista kresťania vyjadrovali zvolaním Maranatha – „Príď, Pane Ježišu,“ a samotný Ježiš seba prirovnával k ženichovi,²² ktorý príde²³. Ježiš je dobrý Pastier, ktorý *vedie* svoj ľud.²⁴ Ježiš je ten, ktorý *prebýva* so svojimi učeníkmi až do skončenia sveta²⁵ a prebýva *v skrytosti*, v srdciach jednotlivca²⁶ i uprostred spoločenstva²⁷. Táto primárna

¹⁸ TRIDENTSKÝ KONCIL, XII. sesia, 17.09. 1562, *Doctr. De ss. misae sacrif*, c. 2: Concilium Tridentinum, t. VIII, *Actorum*, pars V, Freiburg im Breisgau, 1919, s. 960.

¹⁹ Porov. AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium tractatus* VI, cap. I. in 7: PL 35, 1428. Porov. LICHNER, M.: Saint Augustin et sa pensée sur la doctrine du corps du Christ qui est „sans taches ni rides“ de façon progressive. In: *Wiaro i kultura miejscem dialogu*. Warszawa : Rhetos, 2013, s. 284 – 295.

²⁰ SC 7.

²¹ Porov. FINK, P. E.: *Worship: Praying the Sacraments*. Washington, DC : Pastoral Press, 1991, s. 84 – 85.

²² „Ježiš im povedal: Vari sa môžu svadobní hostia postiť, kým je ženich s nimi? Dokiaľ majú medzi sebou ženicha, nemôžu sa postiť,“ (*Mk 2,19*).

²³ Podobenstvo o desiatich pannách. Porov. (*Mt 25,1 – 13*).

²⁴ Porov. (*Jn 10,11.14.16*).

²⁵ „A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta.“ (*Mt 28,20*)

²⁶ „Veru, hovorím vám: Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili,“ (*Mt 25,40*).

²⁷ „Lebo kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi,“ (*Mt 18,20*). „Vy ste Kristovo telo a jednotlivo ste údy,“ (*1 Kor 12,27*).

skúsenosť prítomnosti zmŕtvychvstalého Krista bola základom liturgickej skúsenosti prítomnosti Krista:

- Kristus *prichádza* ku svojmu ľudu vo svojom *Slove*;
- Kristus *vedie* svoj ľud prostredníctvom *predsedajúceho kňaza*;
- Kristus *prebýva* so svojím ľudom pod *eucharistickými spôsobmi chleba a vína*;
- Kristus je prítomný v *skrytosti* v srdciach veriacich, ktorí *sa zbromaždili na slávenie liturgie v Ježišovom mene*.

Mnohotvárna Kristova prítomnosť pri slávení Eucharistie je zvýraznená aj pozdravom predsedajúceho, keď povie: „Pán s vami!“²⁸ Tento dynamicky sa stupňujúci charakter Pánovej prítomnosti pri slávení Eucharistie si môžeme uvedomiť už od úvodných obradov. Pri úvodných obradoch je v popredí Kristova prítomnosť v zhromaždenom spoločenstve a v osobe predsedajúceho. Pozdrav „Pán s vami!“ pred ohlasovaním evanjelia sprítomňuje Kristovu prítomnosť v Slove. To isté dialogické zvolanie „Pán s vami!“ je na začiatku eucharistickej modlitby, ktorá veriacich pripravuje na prijatie Krista prítomného pod spôsobom chleba a vína. Napokon štvrtý pozdrav „Pán s vami!“ zaznie pri záverečných obradoch, tesne pred prepustením, čím je naznačené poslanie všetkých prítomných, aby boli svedkami Kristovej prítomnosti vo svete.

Kristovej mnohotvárnej prítomnosti sa venoval aj Edward Schillebeeckx, ktorý tvrdí, že Kristovu prítomnosť nemožno zužovať iba na jeho prítomnosť v eucharistických spôsoboch:

„... Štvrtý faktor, ktorý dal podnet k novej vieroučnej interpretácii eucharistického učenia, bol novoobjavený názor, že Kristovu „reálnu“ prítomnosť nemožno zužovať na jeho reálnu prítomnosť v Eucharistii. Táto koncepcia sa datuje iba od obdobia Duns Scota. Pod vplyvom biblickej a liturgickej obnovy, mnohotvárnosť jedinej reálnej prítomnosti Krista oficiálne uznala konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu o posvätnéj liturgii (kap. 1, čl. 7) a encyklika *Mysterium fidei*. Kristus – a to nielen jeho úkon alebo jeho moc, ale samotná osoba, lebo prítomnosť je vždy personálnym aktom – je skutočne prítomný pri ohlasovaní Slova a v liturgickom zhromaždení veriacich.“²⁹

Siedmy článok konštitúcie o posvätnéj liturgii vychádza z encykliky pápeža Pia XII. *Mediator Dei*:

²⁸ Porov. KUNETKA, F.: *Slavnosť nášeho vykúpení*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 40 – 41.

²⁹ SCHILLEBEECKX, E.: *To číňte na mou památku : Studie k eucharistické teologii*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 77 (osobný preklad).

„V každom liturgickom úkone spolu s Cirkvou prítomný je aj jej božský zakladateľ: Kristus je prítomný v presvätej obete oltára ako v osobe svojho služobníka tak, a to hlavne, aj vo sviatostiach svojou mocou, ktorú do nich prelieva ako do nástrojov spásy, ktorá sa má uskutočniť; prítomný je napokon vo chválach a modlitbách, čo sa prinášajú Bohu podľa onoho: „Lebo kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som i ja medzi nimi.“ (Mt 18,20)³⁰

Na rozdiel od textu encykliky *Mediator Dei*, text konštitúcie o posvätej liturgii *Sacrosantum concilium* dopĺňa prítomnosť Krista v jeho slove, keď hovorí, že Kristus je prítomný „vo svojom Slove, lebo on sám hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo“.³¹ Encyklika *Mediator Dei* prezentuje Kristovu prítomnosť v liturgických úkonoch staticky: *Cirkev koná* a Kristus je pri jej úkonoch prítomný. Konštitúcia *Sacrosantum concilium* však poukazuje na to, že samotný *Kristus v liturgii koná*: keď niekto krstí, samotný Kristus krstí, Kristus hovorí, keď sa v Cirkvi číta Sväté písmo.³² Tým je naznačené, že Kristus je aktívne prítomný v živote Cirkvi a pri jej budovaní.³³

Úvodné články konštitúcie o posvätej liturgii formulujú povahu samotnej liturgie. Salvatore Marsili, vychádzajúc z teológie koncilovej konštitúcie *Sacrosantum concilium* hovorí, že „prostredníctvom liturgie sú ľudia včlenení do ‚času‘, to znamená do posväcujúceho konania Krista, a týmto spôsobom a v tejto chvíli sa stávajú citeľmi v pravde a v Duchu Svätom...“³⁴ V skutočnosti liturgia nie je úkonom, ktorým by sa ľudia opäť napojili na Boha, ale predovšetkým úkonom, ktorým Boh v Kristovi prichádza, aby vstúpil do styku s ľuďmi“.³⁵

Prostredníctvom tajomstva Krista, ktorý je aktívne prítomný v liturgických úkonoch, sa formuje dialóg a životný vzťah medzi Bohom a človekom. Koncil tak kladie liturgiu do sakramentálnej línie, kde Kristovo tajomstvo pokračuje v priebehu dejín spásy v kultovej forme.³⁶

³⁰ PIUS XII: *Mediator Dei*, s. 14 – 15.

³¹ SC 7.

³² Podrobnejšie k tejto téme u svätého Augustína pozri LICHNER, M.: Miesto Svätého písma v živote a učení svätého Augustína. In: LICHNER, M. – CSONTOS, L. – ĐURICA, J.: *Biblia a jej interdisciplinárne reflexie I*. Monografia. Dobrá kniha : Trnava, 2013, s. 9 – 46.

³³ Porov. KUNETKA, F.: *Slavnosť nášeho vykopení*, s. 38 – 39.

³⁴ Porov. *Jn* 4,23-24.

³⁵ „Per la Liturgia gli uomini vengono inseriti nel „tempo“ e cioè nell’azione santificatrice di Cristo, e per questa via e a questo momento diventano „adoratori nella verità (realtà di Cristo) e nello Spirito Santo,“ (*Gv* 4,23-24). „La Liturgia non è infatti l’azione con la quale gli uomini si ricongiungono a Dio, ma è prima di tutto l’azione con la quale Dio in Cristo viene a contatto con gli uomini.“ (MARSILI, S.: „La liturgia, momento storico della salvezza“, s. 105 /vlastný preklad/).

³⁶ Porov. AUGÉ, M.: *Liturgia. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*, s. 54 – 55. Porov.

3. LITURGIA – „DIELO KRISTA KŇAZA“

V centre liturgie je osoba Ježiša Krista, ktorý svojou smrťou a zmŕtvychvstaním priniesol nový život. Liturgia je predovšetkým slávením Veľkonočného tajomstva. Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* zdôrazňuje hlboký súvis medzi tajomstvom Krista, Cirkvi a liturgie, kde hovorí, že „liturgia... vo zvrchovanej miere prispieva k tomu, aby veriaci svojím životom vyjadrovali a iným odhaľovali Kristovo tajomstvo a opravdivú povahu pravej Cirkvi“.³⁷ Liturgické a sviatostné úkony sú sláveniami, oslavou Boha za spásu danú Kristom, ktorá je aktualizovaná Cirkvou v Duchu Svätom:³⁸ „Na také veľké dielo, ktoré dokonale oslavuje Boha a posväčuje ľudí, Kristus vždy k sebe pridružuje Cirkev, svoju milovanú nevestu, ktorá vzyva svojho Pána a skrze neho vzdáva kult večnému Otcovi.“³⁹ Siedmy článok konštitúcie o posvätnnej liturgii nekladie dôraz na nevyhnutné podmienky „platnosti“ slávenia, ani na jeho vonkajšie formy, ale predovšetkým na liturgické zhromaždenie.

4. LITURGIA – „VRCHOL A PRAMEŇ“ ŽIVOTA CIRKVI

Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* zdôrazňuje, že liturgia je vrcholom a prameňom života Cirkvi: „V liturgii *vyvrcholuje* činnosť Cirkvi, a zároveň v nej *pramení* všetka jej sila... Teda z liturgie, a najmä z Eucharistie, sťa z *prameňa* prúdi do nás milosť a čo najúčinnnejšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslavovanie Boha v Kristovi, ku ktorému *ako k svojmu cieľu smeruje* všetka ostatná činnosť Cirkvi.“⁴⁰ Liturgia má zjednocujúcu funkciu, lebo jednotlivé činnosti Cirkvi, ako sú evanjelizácia, katechéza atď. nemajú svoj cieľ v sebe, ale vedú človeka k spoločenstvu s Bohom a k účasti na spáse darovanej Kristom a sprítomňovanej v liturgických sláveniach.⁴¹

Vnímanie liturgie ako vrchol a prameň života Cirkvi bol v dejinách liturgie novým, lebo do Druhého vatikánskeho koncilu sa liturgia považovala za verejný kult Cirkvi a bola prejavom čnosti nábožnosti.⁴² Liturgia sa nezriedka považovala za prostriedok na výchovu, na prehĺbenie zbožnosti alebo mala viesť

MARSILI, S.: „La liturgia, momento storico della salvezza“, s. 88.

³⁷ SC 2.

³⁸ Porov. BUGNINI, A.: *La riforma liturgica (1948 – 1975)*, s. 54.

³⁹ SC 7.

⁴⁰ SC 10.

⁴¹ Porov. BUGNINI, A.: *La riforma liturgica (1948 – 1975)*, s. 54.

⁴² Porov. KUNETKA, F.: *Liturgie – slavnost našeho vykoupení*. In: *Slavnost našeho vykoupení. Tři liturgické studie*. Olomouc : MCM, 1992, s. 18.

veriacich ku spovedi atď. Na tento rozmer „inštrumentalizácie“ alebo účelovosti v liturgii reagoval aj Romano Guardini vo svojej knihe *O duchu liturgie*, osobitne v kapitole *Liturgia ako hra*:

„Liturgia nie je prostriedok na dosiahnutie nejakého účinku, liturgia je – aspoň do určitej miery – samoúčelná. Nie je prechodom k cieľu, ktorý leží mimo nej, ale v sebe spočívajúcim svetom života. To je nesmierne dôležité. Kto to prehliada, ten v liturgii hľadá rôzne výchovné zámery, ktoré do nej síce možno nejakým spôsobom vložiť, ktoré však nie sú podstatné. Presne vzaté, liturgia nemôže mať žiadny „účel“ už preto, lebo tu nie je kvôli človeku, ale kvôli Bohu. V liturgii nehľadá človek na seba, ale vzhliada k Bohu, jeho pohľad je zameraný na Boha. Človek nemá v liturgii smerovať k sebe, ale má vzhliadať na Božiu slávu.“⁴³

Liturgia je symbolicky najplnším obrazom Cirkvi, kultovým spoločenstvom, ktoré je zjednotené okolo oltára. Cirkev neustále sa sýti a obnovuje liturgickým slávením Eucharistie a vysluhovaním sviatostí.

5. PLNÁ, UVEDOMELÁ A AKTÍVNA ÚČASŤ NA LITURGICKÝCH SLÁVENIACH

Samotná povaha liturgie a krstný charakter veriacich vyžaduje, „aby všetci veriaci boli vedení k plnej, uvedomelej a aktívnej účasti na liturgických sláveniach“.⁴⁴ Pokrstení majú právo i povinnosť, aby mali na liturgii plnú a aktívnu účasť. Tejto účasti venuje liturgická reforma osobitnú pozornosť, lebo „ona je prvým a nevyhnutným prameňom, z ktorého majú veriaci čerpať pravého kresťanského ducha“.⁴⁵ Aktívnou účasťou veriacich na slávení Eucharistie sa zaoberá 48. článok konštitúcie *Sacrosanctum concilium*, ktorý zdôrazňuje, že Cirkev sa stará o to, „aby veriaci neboli prítomní na tomto tajomstve viery ako cudzí a nemí pozorovatelia, ale aby ho pomocou obradov a modlitieb dobre chápali a na posvätnom úkone sa zúčastňovali vedome, nábožne a aktívne, aby sa poučili Božím slovom, občerstvili sa pri stole Pánovho tela a vzdávali Bohu vďaky...“⁴⁶ Požiadavka aktívnej účasti na liturgických sláveniach sa rozvíja v každej časti liturgickej konštitúcie.

Jeden z prvých komentátorov konštitúcie Carlo Braga poukazuje však aj na nesprávne chápanie aktívnej účasti na liturgii, ak by sa limitovala iba na aktivitu hlasu a gesta. Zdôrazňuje, že stupeň schopnosti a prípravy veriacich na

⁴³ GUARDINI, R.: *O duchu liturgie*, Praha : Křesťanská akademie, 1993, s. 33 – 34 (vlastný preklad).

⁴⁴ SC 14.

⁴⁵ SC 14.

⁴⁶ SC 48.

skutočnú účasť na liturgii možno merať na základe intenzity prežívania posvätného ticha.⁴⁷

Predpokladmi aktívnej účasti na liturgii sa venuje aj druhý dokument mezinárodnej spoločnosti pre štúdium liturgickej hudby Universa Laus, ktorý má názov *Hudba v kresťanských liturgiách*. Tento dokument považuje počúvanie za prvú formu účasti na liturgii: „Počúvanie je prvou formou účasti. Vedome, zbožne a aktívne sa zúčastňovať na liturgickom úkone je viac než obyčajné vykonávanie predpísaných obradov. Práve počúvanie nás vedie k tomu, aby sme odpovedali modlitbou, spevom a gestami, a tak mali spolu s ostatnými účasť na Kristovom tajomstve.“⁴⁸

6. LITURGIA A CIRKEV. LITURGICKÉ SLÁVENIE ZJAVUJE CIRKEV

Konštitúcia o posvätnej liturgii otvorila cestu k novému porozumeniu úlohy liturgického zhromaždenia. Za hlavného vykonávateľa liturgie v minulosti bol takmer výlučne považovaný klérus, pričom ľud často asistoval pri týchto sláveniach iba ako cudzinec, či nemý divák. Konštitúcia zdôrazňuje, že liturgické slávenia sú úkonom celého Božieho ľudu, pričom sa úloha vysvätených služobníkov nijako neumenšuje: „Liturgické slávenia nie sú súkromné aktivity, ale slávenia Cirkvi, ktorá je „sviatosťou jednoty“, čiže svätým ľuďom zhromaždeným a usporiadaným pod vedením biskupov. Preto patria celému telu Cirkvi, robia ho zjavným a pôsobia naň. Jeho jednotlivých členov sa však týkajú rozličným spôsobom podľa rozdielnosti stavov, úloh a aktívnej účasti.“⁴⁹ Komunitným sláveniam, ktoré odhaľujú pravý charakter Cirkvi, sa tak dáva prednosť pred individuálnym.⁵⁰ Komunitnej povahy liturgie a aktívnej účasti veriacich napomáha aj princíp subsidiarity,⁵¹ podľa ktorého „pri liturgických sláveniach

⁴⁷ „Si dimentica che dalla intensità con cui è vissuto questo silenzio si può misurare il grado di capacità e di preparazione di fedeli alla vera partecipazione.“ [ANTONELLI, F. -FALSINI, R.: *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento*. Milano - Roma : Edizioni OR, 1964, s. 222; Porov. SARTORE, D.: „Silenzio“. In: SARTORE, D. - TRIACCA, A. M. - CIBIEN, C. (ed.): *Liturgia*, Milano : Edizioni San Paolo, 2001, s. 1865].

⁴⁸ „Ecouter est la première forme de participation. Participer consciemment, pieusement et activement à l'action liturgique va donc au-delà de la simple exécution des rites prescrits. C'est en écoutant que l'on est conduit à répondre par la prière, le chant et les gestes, afin d'avoir part avec les autres au mystère du Christ.“ (UNIVERSA LAUS, *Hudba v kresťanských liturgiách*, 2002. In: <https://universalaus.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/01/2-document-ul-fr.pdf> [zo dňa 02.05.2021], vlastný preklad)

⁴⁹ SC 26.

⁵⁰ Porov. SC 27.

⁵¹ Porov. KUNETKA, F.: *Slavnost našeho vykoupení*, s. 85.

nech každý, či vysvätený služobník, alebo veriaci, koná pri plnení svojej funkcie len to a všetko to, čo mu podľa povahy veci a liturgických predpisov patrí“.⁵²

7. ZACHOVANIE PODSTATNEJ JEDNOTY A PONECHANIE MOŽNOSTI PRISPÔSOBENIA

Princíp, ktorý uvádza 37. článok konštitúcie o posvätnnej liturgii, hovorí, že „všetko, čo nie je v zvykoch národov nerozlučným putom zviazané s poverami a bludmi, [Cirkev] hodnotí priaznivo, a ak môže, zachováva nedotknuté“.⁵³ Tento princíp je takmer doslovne prevzatý z encykliky *Summi Pontificatus* pápeža Pia XII.⁵⁴ V porovnaní s touto encyklikou článok 37. vo svojej otvorenosti robí ešte jeden krok dopredu, keď tvrdí, že Cirkev spomínané hodnoty národov niekedy prijíma aj „do samej liturgie, ale len ak sa to zhoduje so zásadami pravého a autentického liturgického ducha“.⁵⁵ Čo sa však týka otázok viery a dobra celého spoločenstva, je potrebné zachovať v jednote.

Cirkev, ktorá je verná Tradícii, rešpektuje rôzne národy a „priznáva všetkým právoplatne uznaným obradom rovnaké právo a rovnakú dôstojnosť“.⁵⁶ Cirkev vytvára zo všetkých národov jeden Boží ľud a napriek rozdielnosti kultúr manifestuje podstatnú jednotu, ktorá však nie je uniformitou. Dôležitosť jednoty, ako aj otvorenosť voči rozličným etnickým skupinám a národom, koncil artikuluje v 38. článku konštitúcie o posvätnnej liturgii nasledovne: „Pri zachovávaní podstatnej jednoty rímskeho obradu má sa pri úprave liturgických kníh ponechať rozličným etnickým skupinám, oblastiam a národom, najmä v misiách, miesto na oprávnené rozmanitosti a prispôsobenia. To treba mať na zreteli, zvlášť keď ide o štruktúru obradov a zostavovanie rubrik.“⁵⁷ Pri úprave kníh má byť zachovaná podstatná jednota ‚rímskeho obradu‘. V typických vydaniach liturgických kníh sú presne naznačené miesta, kde možno urobiť určité prispôsobenia. Jednotlivé konferencie biskupov, nie jednotlivý biskup alebo kňaz, tak majú právo „určiť prispôsobenia, predovšetkým vo vysluhova-

⁵² SC 28.

⁵³ „... quidquid vero in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole perpendit ac, si potest, sartum tectumque servat...“ (SC 37. In: AAS 56 /1964/ 110.)

⁵⁴ „Quidquid in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole nullo non tempore perpenditur ac, si potest, sartum tectumque servatur.“ (In: AAS 31 /1939/ 429.)

⁵⁵ SC 37.

⁵⁶ SC 4.

⁵⁷ SC 38.

ni sviatostí, ako aj čo sa týka svätenín, procesií, liturgického jazyka, posvätnéj hudby a umenia“.⁵⁸

Princíp zachovania podstatnej jednoty s možnou otvorenosťou prispôsobenia kontrastuje s princípmi liturgickej reformy Tridentského koncilu, ktorý zdôrazňoval uniformitu. Šesť kníh, ktoré boli vydané v rokoch 1568 – 1614,⁵⁹ formovali pre nasledujúce štyri storočia „kódex“ modlitby Cirkvi, do ktorého sa nemohlo nič pridať ani odobrať.⁶⁰ Rozhodujúcou autoritou v oblasti liturgických obradov, liturgických kníh, ako aj kanonizácie svätých bola Posvätná kongregácia obradov, ktorú založil pápež Sixtus V. a promulgoval ju 22. januára 1588 apoštolskou konštitúciou *Immensa aeterni Dei*.

Druhý vatikánsky koncil na jednej strane potvrdil princíp podstatnej jednoty a centralizácie, na strane druhej však určuje národným biskupským konferenciám a jednotlivým biskupom také kompetencie, ktoré sa priamo týkajú jednotlivých národov a diecéz. Druhý vatikánsky koncil sa aspoň sčasti vracia k situácii predchádzajúcej Tridentský koncil, kedy mali biskupi výraznejšie kompetencie v oblasti slávenia liturgie.⁶¹

ZÁVER. „ZDRAVÁ TRADÍCIA“ A „OPRÁVNENÝ POKROK“

Na záver tejto štúdie sa pozastavíme pri 23. článku Konštitúcie o posvätnéj liturgie, ktorý stručne sumarizuje základné princípy liturgickej reformy: „Aby sa zachovala zdravá tradícia, a pritom sa otvorila cesta oprávneného pokroku, revízií jednotlivých častí liturgie musí vždy predchádzať dôkladný teologický, historický a pastoračný výskum. Okrem toho treba brať do úvahy všeobecné zákony štruktúry a ducha liturgie, ako aj skúsenosti pochádzajúce z najnovšej

⁵⁸ SC 39.

⁵⁹ *Breviarium romanum* (1568); *Missale romanum* (1570); *Martyrologium romanum* (1584); *Pontificale romanum* (1595); *Ceremoniale episcoporum* (1600); *Rituale romanum* (1614).

⁶⁰ Porov. BUGNINI, A.: *La riforma liturgica (1948 – 1975)*, s. 54.

⁶¹ Kompetencie v oblasti liturgie sú stanovené v 22. článku SC: „§ 1. Právo riadiť posvätnú liturgiu má jedine cirkevná autorita, ktorou je Apoštolská stolica a podľa právnej normy biskup. § 2. Riadenie liturgických záležitostí v stanovených medziach patrí z moci danej právom aj príslušným zákonne ustanoveným územným zborom biskupov rôzneho druhu“. 44. článok SC tiež hovorí o kompetenciách územnej cirkevnej vrchnosti: „Bude vhodné, keď kompetentná územná cirkevná vrchnosť, o ktorej sa hovorí v článku 22, § 2, ustanoví liturgickú komisiu, ktorej majú pomáhať odborníci v liturgickej vede, v sakrálnéj hudbe i umení a v pastorálnej teológii. Tejto komisii má podľa možnosti poskytovať pomoc nejaký inštitút pastoračnej liturgiky, pozostávajúci z členov – a ak si to vec žiada, i laikov – ktorí vynikajú v tomto odbore. Bude úlohou tejto komisie, aby pod vedením spomínanej územnej cirkevnej autority riadila liturgicko-pastoračnú činnosť v okruhu svojej pôsobnosti a podporovala štúdiá a potrebné experimenty týkajúce sa prispôbení, ktoré sa majú predložiť Apoštolskej stolici.“

liturgickej reformy a občas udelených výnimiek. Napokon nech sa nezávádzajú novoty, ak si to nevyžaduje opravdivý a zaručený úžitok Cirkvi, pričom je potrebné dbať o to, aby nové formy istým spôsobom organicky vyrastali z foriem už jestvujúcich. Nakoľko je to možné, treba dbať na to, aby medzi susednými oblasťami neboli príliš výrazné rozdiely.“

Pápež Pius XII. vo svojej homílii, pri príležitosti 1400. výročia smrti sv. Benedikta povedal, že liturgia je niečo trvanlivé a živé, „*durabile et vivum*“.⁶² Týmto spôsobom pápež naznačil, že v liturgii sa na jednej strane zachováva tradícia, ktorá tvorí prvok živého kontaktu s Kristom, na strane druhej, liturgia je živým spôsobom včlenená do srdca Cirkvi, ktorá sa v priebehu jednotlivých období rozvíja. Liturgická reforma má na mysli zdravú tradíciu, ale hľadá aj na prítomnosť a budúcnosť.⁶³ Cirkev nezávádza vždy nové obrady alebo liturgické formy, ale ich pretvára a obnovuje v súlade s tradíciou. Dôležitým princípom reformy je rovnováha medzi zdravou tradíciou a oprávneným pokrokom.

Liturgická reforma smerovala k tomu, aby prinavrátila liturgickým sláveniam ich vznešenú jednoduchosť,⁶⁴ zrozumiteľnosť a pochopiteľnosť textov a obradov. Veriaci už nemali byť pri liturgii „ako cudzí a nemí pozorovatelia“.⁶⁵ Obrady mali byť prispôbené chápatosti veriacich, aby tak nemuseli byť sprevádzané obsiahlymi vysvetľovaniami.⁶⁶ Použitie reči ľudu v liturgii otvorilo brány na lepšie porozumenie tajomstiev kresťanskej viery, obradov, ale aj na prijatie bohatšieho stola Božieho slova. Základným princípom liturgickej reformy bol návrat k primátu Božieho slova, ktoré nemá chýbať pri žiadnom liturgickom slávení, lebo „v liturgickom slávení má najväčší význam Sväté písmo“.⁶⁷ Napokon „v liturgii sa Boh prihovára svojmu ľudu a Kristus ešte stále ohlasuje evanjelium. A ľud odpovedá Bohu spevom a modlitbou“.⁶⁸

Všeobecné princípy obnovy a rozvoja posvätnej liturgie, ktoré sprevádzali liturgickú reformu, po Druhom vatikánskom koncile vychádzali z podnetov liturgického hnutia 20. storočia. Konštitúcia o posvätnej liturgii, *Sacrosanctum concilium*, bola prvou koncilovou konštitúciou aj preto, lebo jej text je ovocím dlhého zrelého procesu štúdia, reflexie i pastoračnej praxe predchádzajúcich

⁶² „Est liturgia, omnis cultus Ecclesiae auctoritate constitutus, quidpiam *durabile et vivum*, quod per saecula adolevit : si cui placet iuvenilis aetas, maturiores anni despiciendi non sunt.“ In: AAS 39 (1949) 455.

⁶³ Porov. ANTONELLI, F. – FALSINI, R.: *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento*, s. 214.

⁶⁴ Porov. SC 34.

⁶⁵ SC 48.

⁶⁶ Porov. SC 34.

⁶⁷ SC 24.

⁶⁸ SC 33.

období. Východiská, ktoré formovali princípy obnovy liturgie, neboli však dôležitou súčasťou obnovy liturgického života len v minulosti, ale sú dôležitými podnetmi aj pre súčasnú dobu, ktorá je nezriedka poznačená spochybňovaním Druhého vatikánskeho koncilu a jeho liturgickej reformy.

Vlastimil Dufka SJ, SL.D
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1
814 99 Bratislava
vlastodufka@gmail.com

Analýza dokumentu *Biblia a morálka* a niektoré morálne implikácie

Milan Urbančok

The Document *Bible and Morality*. Some Implications for Christian Ethics

The topic of this paper is an attempt to partially approach the significance of the broader anthropological framework in which the current moral reflection in the Catholic Church is placed. The analysed document *Bible and Morality* offers a great wealth of ideas. To discover it, it is important not only to look at the dense content of the document and the many contexts it offers, but also to pay attention to how the chosen methodology organizes contexts and how and in what structure it tries to outline the broader anthropological framework. Insufficient attention to the originality of the biblical message in moral theology and various forms of reducing the image of God and man and their interconnection made it difficult to achieve convergence in theological and philosophical discussions even after the Council.

Key words: Bible, morality, Revelation, anthropological framework, Second Vatican Council.

ÚVOD

Témou tohto príspevku je pokus o čiastočné priblíženie významu *širšieho antropologického rámca*, do ktorého sa umiestňuje súčasná morálna reflexia v Katolíckej cirkvi. Spomenutá kategória nachádza svoje osobitné zdôraznenie hneď v úvode dokumentu *Biblia a morálka* (2008), a zároveň je predstavená ako východisko celej práce Pápežskej biblickej komisie pri tvorení tohto dokumentu. Antropologický rámec však nie je v rozvíjaní morálnej teológie po Koncile vôbec ničím sekundárnym. Veď aj samotná encyklika *Veritatis splendor* (1993), osobitne venovaná základným otázkam cirkevnej náuky o mravnosti, vyvolala aj po desiatich rokoch od svojho publikovania potrebu vymedzenia antropológie, s ktorou pracuje. Sympóziu venované tejto téme v Ríme v roku 2003 sa osobitne na ňu odvoláva.¹ Dôležitý kľúč na dešifrovanie antropologic-

¹ V úvodnom príhovore k účastníkom sympózia s názvom *Antropológia morálnej teológie, podľa encykliky Veritatis splendor*, to Jozef Ratzinger vyjadruje slovami: „V morálnej reflexii nadobúda dôležitý význam kategória príbuzenstva – synovského vzťahu, ktorá je síce

kého odkazu² predstavuje vízia, ktorú vo svojich spomienkach pripomína Jozef Ratzinger, keď sa zmieňuje o tejto encyklike, a uvádza, že mala za cieľ „pripomenúť a rozvinúť Druhý vatikánsky koncil v jeho morálnom odkaze, ktorý sa odráža predovšetkým v *Gaudium et spes*.“³ Uvedená pastorálna konštitúcia v prekvapujúcej originalite svojho príspevku, okrem naznačenej cesty o živote a pôsobení Cirkvi v súčasnom svete, otvorila aj množstvo nových otázok a nových diskusií, ktoré dotvárajú nielen obraz Cirkvi, ale aj obraz Boha a človeka v ich vzájomnom prepojení. V nich sa postupne vynára čoraz zrejmejšie, že práve obraz Boha a človeka a ich vzájomného vzťahu sa stáva hermeneutickým kritériom na pochopenie morálky v kresťanskej perspektíve. Dokument *Biblia a morálka* nepriamo zrkadlí istú historickú cestu započatú Koncilom a priamo aj isté užitočné základné kritéria na rozvíjanie morálnej reflexie pre dnešok.

Morálna teológia, podobne ako ostatné teologické disciplíny, sa po Druhom vatikánskom koncile sústredila na líniu obnovy vyznačenú v *Optatam totius* v 16. článku požiadavkou, aby sa dušou celej teológie stalo štúdium Svätého písma. Spomenutý dokument nezabudol ani na bližšie vymedzenie tohto zamerania, keď od morálnej teológie žiadal nielen to, žeby svoj vedecký výklad spojila a založila ho na hlbšom poznaní Písma, ale aby sa zamerala aj na to, aby na tomto základe predstavila „vznešenosť povolania veriacich v Krista“ [...] a úlohu „prinášať ovocie v láske za život sveta“. Mimochodom, prednostné zameranie sa na „ovocie lásky za život sveta“ vyjadruje v skutočnosti podstatu a môžeme ho považovať (majúc na zreteli osobitne morálnu teológiu) za nadčasové a súčasne stále naliehavo aktuálne kritérium línie obnovy.

v Novom zákone ústredná, i keď nie jediná. A hoci na jednej strane pre nás predstavuje základ na pochopenie osoby Ježiša Krista, súčasne nám na druhej strane odhaľuje aj výslednú identitu každého človeka. ... Úvaha o ľudskej prirodzenosti so všetkým čo k nej patrí, si v skutočnosti vyžaduje novú syntézu, ktorá vysvetľuje ľudské bytie bez toho, aby jeho racionálnej schopnosti odňala úlohu, ktorá jej patrí pri identifikácii a uskutočňovaní morálneho dobra. A na druhej strane, ak plán stvorenia predstavuje predpoklad určitého presného pochopenia dvoch úrovní, prirodzenej a nadprirodzenej, potom spásonosná činnosť Otca, ktorá má svoje centrum v Synovi, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych, dáva človeku účasť na samom živote Boha.“ RATZINGER, J.: *PROLUSIONE DELL'EM.MO CARDINALE PREFETTO IN APERTURA DEL SIMPOSIO*. In CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *L' antropologia della teologia morale secondo l' enciclica Veritatis splendor*. Roma : Libreria Editrice Vaticana 2003, s. 20 – 21.

² Považujem za vhodné pripomenúť aj zmienku Jána Pavla II. z encykliky *Fides et ratio* o tom, že v *Gaudium et spes* nájdeme kapitolu, ktorá „tvorí akoby súhrn biblickej antropológie“. Porov. JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*.

³ RATZINGER, J.: *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*. In: MELINA, L. – NORIEGA, J.: *Camminare nella Luce*. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor, Lateran University Press, Roma 2004, s. 35.

Už pri encyklike *Veritatis splendor*, ktorá prichádza s takmer tridsaťročným odstupom od Koncilu, sa odhalujú isté prekvapenia a ťažkosti, ktorým teológovia museli čeliť v úsilí o uchopenie a aplikovanie myšlienky dekrétu *Optatam totius* (16) týkajúcej sa obnovy vzťahu k Písmu. Neznamená to však, žeby sa v rozvíjaní morálnej teológie ako vedy pred Koncilom nepestoval vedecký prístup. Skôr rozšírenie antropologického rámca malo poskytnúť predovšetkým cestu na prekonaní predchádzajúceho prevládajúceho abstraktného a nekonkrétneho intelektualizmu alebo istého rigidného fundamentalizmu z minulosti. Mala tomu pomôcť aj inšpirácia a koncept konštitúcie *Dei Verbum*, kde sa dostala do popredia idea dejinnosti a seba-komunikácie, dialógu, rastúceho poznania Zjavenia obohateného históriou, prehĺbujúcim sa pochopením a živšou skúsenosťou. Vďaka nej sa otvára plnší priestor praktickej aplikácie etických obsahov posvätných textov a koncept Zjavenia z konštitúcie *Dei Verbum* nás lepšie pripravuje na stretnutie sa s osobou Krista, ktorá už nezostáva uzavretá v minulosti, ani vzdialená iba v eschatologickom zavŕšení. Prínos *Gaudium et spes*, odkazujúci v rozprávaní o Bohu na prepojenie tajomstva človeka a Krista, zasa vytvára nový uhol pohľadu nielen na dejiny, ale dotýka sa nového, osobnejšieho vnímania sveta a predovšetkým sústredí svoju pozornosť na svet, ako na miesto a možnosť stretnutia.⁴

Predkoncilová morálna reflexia sa vo svojich filozofických úvahách väčšmi opierala o antickú stoickú tradíciu konceptu prirodzeného zákona než o argumentácie vychádzajúce zo štúdia Písma.⁵ Tým všetkým sa, podľa Jozefa Ratzingera, nielen posilňoval odstup vtedajších ľudí od osoby Krista, ale vytrácalo sa z pohľadu takejto morálnej teológie aj veľké posolstvo o oslobodení a dôraz na slobodu, ktorá nám v Kristovi bola darovaná. Odstup narastal najmä tým, že sa do popredia dostávali negatívne aspekty množstva zákazov a množstva „nie“, ktoré sa bezpochyby nachádzajú v katolíckej morálke a z ktorých väčšina nebola predstavená tak, ako by v skutočnosti predstavené mali byť: ako konkretizácia jedného veľkého „áno“.⁶

Azda to spôsobil aj často nešťastne interpretovaný text evanjelia o tom, že na prvom mieste je potrebné zachrániť si svoju vlastnú dušu.⁷ Nepochybujem,

⁴ Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes*. č. 22.

⁵ Porov. RATZINGER, J.: *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*. In: MELINA, L. – NORIEGA, J.: *Camminare nella Luce*. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor: Lateran University Press, Roma 2004, s. 36.

⁶ Tamže, s. 36.

⁷ Zdá sa, že táto veta Jozefa Ratzingera značne vyrušovala, keďže sa vo svojich knihách častejšie k nej vracia a argumentuje odlišnou víziou Písma. Na ilustráciu uvádzam nasledovný text: „láska je cestou, [...] ako trvalý exodus z uzavretosti do seba smerom k svojmu oslobodeniu

že to bola tiež Ratzingerova poznámka,⁸ ktorá sa dostala do dokumentu *Biblia a morálka* a pýta sa, „či sa v minulosti nevytvorila veľmi veľká priepasť medzi morálnymi príkazmi, ktoré sa predstavovali veriacim, a ich evanjelióvymi koreňmi. V každom prípade, dnes je potrebné [tento vzťah...] nanovo formulovať“.⁹

Keďže cieľom tohto príspevku nie je poskytnúť úplnú analýzu pokoncilového vývoja v morálnej teológii, ale skôr čiastočne priblížiť obsah a význam širšieho antropologického rámca, do ktorého sa umiestňuje súčasná morálna reflexia, postačí ak pripomeniem, že nielen v diskusiách o hermeneutike Koncilu, ale aj v diskusiách o pastorálnom a dogmatickom aspekte konštitúcie *Gaudium et spes* a o tom, ako zosúladiť tieto dva pohľady, ktoré diskusie teológov neraz kládli proti sebe, sa v istej analógii odráža aj dvojaký, neraz aj proti sebe postavený pohľad, odvolávajúci sa na biblickú morálku.¹⁰ Jednoducho sa ukázalo, že tu chýba jasnejšia špecifikácia *originálnosti biblického posolstva*, vzhľadom na iné etické systémy založené na poznaní ľudského rozumu, alebo

v sebadarovaní, a zároveň v nájdení samého seba, až po objavenie Boha: „Kto sa bude usilovať zachrániť si život, stratí ho, a kto ho stratí, získa ho.“ (*Lk* 17,33), hovorí Ježiš – je jedným z jeho potvrdení, ktoré sa nachádza v evanjeliách v rôznych variantoch (porov. *Mt* 10,39; 16,25; *Mk* 8,35; *Lk* 9,24; *Jn* 12,25).“ CASALE, U. a cura di: RATZINGER, J. / BENEDETTO XVI. FEDE, RAGIONE, VERITÀ E AMORE. *La teologia di Joseph Ratzinger. UN' ANTOLOGIA*, Torino : Lindau s.r.l. 2009, s. 731.

⁸ Na porovnanie uvádzam text, ktorý ilustruje príbuznosť centrálnych myšlienok dokumentov *Biblia a morálka* a *Deus caritas est* (2005): „Na začiatku toho, že je niekto kresťanom, nestojí etické rozhodnutie alebo veľkolepá myšlienka, ale skôr stretnutie sa s udalosťou, s osobou, ktorá ponúka životu celkom nový horizont, a tým aj zásadné smerovanie.“ BENEDEKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*, č. 1.; „... morálka bez toho, aby bola druhoradá alebo vedľajšia, je druhá. To, čo je prvé a podstatné, je Božia iniciatíva, ktorú teologicky vyjadrujeme termínom *dar*.“ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka* : Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 4.

⁹ Tamže, č. 55.

¹⁰ Celkom isto tu možno rozpoznať doznievajúce diskusné zápasy o význame a aplikácii termínu „zákon“ v perspektíve analógie smerujúcej k právneho výkladu, alebo smerujúcej k teologickému konceptu „zákonu milosti“. Môže to pripomínať úsilie o vyjasnenie toho, či morálny imperatív sprevádzajúci úkon viery a viera sama sa spája viac s predstavou poznania a vedomostí, alebo s predstavou viery ako vzťahu. Paradoxné je, že pozornosť voči „dynamike“, ktorá ako vlna nesie a podstatne vysvetľuje morálne konanie kresťana – praktickú odpoveď viery – a je tu rozhodujúca, sa v týchto diskusiách prehliada alebo vynecháva a nahradzuje apológiou ustálených etických obsahov. Považujem za vhodné pripomenúť, čo hovorí o morálke z predkoncilového obdobia Guido Gatti: „Po stáročia bol jazyk kresťanskej morálky monolitický až monotónny. Moralisti kopirovali jeden druhého a opakovali rovnaké stereotypné vzorce s takmer rovnakými slovami; rozdielne a vzájomne si konkurujúce morálne systémy však boli iba variáciami na jedinú tému úlohy svedomia pri uplatňovaní zákona. Hlavné línie morálnej záväznosti, jej významu, jej zdrojov noriem a jej povinností, rozsahu hodnôt a organizmu cností predstavovali jednu konštantu, nezmenenú v priebehu storočí a chránenú pred akýmkoľvek pochybnosťami.“ GATTI, G.: *DIREZIONE SPIRITUALE E NUOVA MORALE*. In: DESRAMAUT, F. – MIDALI, M.: *La direzione spirituale*, ELLE DI CI, Torino 1983, s. 155.

na poznaní iných náboženstiev. Osobne si myslím, že práve nedostatočná pozornosť voči zmienenej *originálnosti biblického posolstva* v morálnej teológii a rôzne podoby redukovania obrazu Boha a človeka a ich vzájomného prepojenia spôsobili, že sa nemohla dosiahnuť konvergencia v zmienených teologických a filozofických diskusiách. A tak by sa dalo povedať, že rozdielny, resp. nedostatočný antropologický základ, ktorý vystupoval v týchto debatách, mohli byť tým hlavným dôvodom, pre ktorý Jozef Ratzinger¹¹ poveril Pápežskú biblickú komisiu, aby vypracovala dokument *Biblia a morálka* s podtitulom *Biblické korene kresťanskej činnosti*. Naznačuje sa to aj v základných líniách, ktoré chcú napomôcť pochopiť dokument: „Pokiaľ sa bude morálka redukovať na kódex individuálneho a kolektívneho správania alebo na čnosti, ktoré treba uskutočňovať, alebo aj na imperatívy prirodzeného zákona, ktorý sa považuje za univerzálny, tak sa nikdy nebude môcť dostatočne pochopiť špecifickosť, добрôta a aktuálnosť biblickej morálky.“¹²

PREDSTAVENIE DOKUMENTU *BIBLIA A MORÁLKA* A JEHO ŠTRUKTÚRY

Počiatky vzniku dokumentu siahajú do roku 2002. Svetlo sveta uzrel po šiestich rokoch na slávnosť Turíc. Na prvý pohľad je nielen dosť obsérny, obsahovo veľmi hutný, ale pre množstvo rôznych súvislostí môže u bežného čitateľa vytvárať predstavu labyrintu. Pokúsim sa v krátkosti predstaviť základné ciele a kritériá, ktoré text ponúka, a naznačím kam smeruje jeho posolstvo.

Dokument má dve časti. Prvá časť nesie názov *Zjavená morálka* a nachádzame v nej vysvetlenie a opis dvoch základných kategórií: Boží dar a ľudská odpoveď. Tie vytvárajú súradnice teologickej antropológie, z ktorej vyrastajú korene kresťanského pôsobenia vo svete.¹³ V druhej časti dokumentu sa vysvetľujú *Niektoré biblické kritériá morálnej reflexie*. Osobitne si môžeme všimnúť, že prvá aj druhá časť predstavujú navzájom prepojené skutočnosti. Čiže na pochopenie toho, z čoho vyrastá kresťanská činnosť, je potrebné odhaliť, akým

¹¹ William Levada v prológu spomína, že komisia túto úlohu dostala od vtedajšieho predsedu Pápežskej biblickej komisie Jozefa Ratzingera. Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s. 35 – 38. Potom, ako bol Jozef Ratzinger zvolený za pápeža, práce pokračovali pod vedením nového predsedu, ktorým sa stal kardinál Levada. Avšak z ďalšieho opisu a z poznámok, ktoré uvádzajú cieľ práce, je zrejmé, že vývoj tohto dokumentu pozorne sledoval a jeho obsah nesie stopy jeho „teologického rukopisu“.

¹² PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 4.

¹³ Porov. FABRIS, R.: *Analisi del documento Bibbia e morale. Radici bibliche dell' agire cristiano*. In: *Rivista di teologia morale* (2009) 161, s. 11.

spôsobom sa na nej podieľajú Boží dar a ľudská odpoveď a aká podoba ich vzájomného vzťahu vytvára podmienky na rozvíjanie evanjeliovej skúsenosti.

ČO PREZRADIA ÚVODNÉ POZNÁMKY

Spracovanie a redakcia dokumentu predstavuje niekoľkoročnú prácu biblistov. To však neznamená, žeby sa touto voľbou chcela nahradiť kompetencia filozofov a odborníkov z morálnej teológie. Skôr by sme v tom mohli vidieť akýsi nový krok vo vzájomnej spolupráci, osobitne, ak by sme výsledok vnímali ako príspevok a ponuku spoločného základu, ak sa „dušou celej teológie“ má stať poznanie Svätého písma.¹⁴ V tomto zornom uhle je dôležité vnímať aj to, že uprednostnenie kánonického prístupu neznamená zatienenie historicko-kritickej metódy, skôr má za cieľ uľahčiť pochopenie dokumentu, rozlíšenie podstatného a historicky podmieneného v poslanstve Svätého písma, ktoré sa rozvíjalo na kánonickom princípe. Navyše koncept kánonického prístupu je pre bežného čitateľa Písma prístupnejší ako historicko-kritická metóda, s ktorou pracujú odborníci biblickej teológie. Cieľom zvoleného prístupu je podporiť koherenciu medzi lektúrou a interpretáciou. Preto je pri čítaní dokumentu dôležité mať na pamäti ciele a kritériá, ktoré sa spomínajú v úvode. Tieto sledujú dvojaký cieľ, ktorý zodpovedá dvom častiam dokumentu. Ide tu o situovanie kresťanskej morálky do širšieho horizontu biblickej teológie a antropológie, aby sa mohla ukázať originalita jej poslanstva, vzhľadom na iné etiky a morálne systémy, ktoré sú založené na rozume alebo iných náboženstvách. A druhým cieľom je uľahčiť vhodné používanie Biblie, najmä pre tých, ktorí chcú prehĺbiť morálnu reflexiu a hľadajú odpovede na aktuálne situácie svojho života. Z tejto perspektívy sa zreteľne vynára súvislosť, že obsah dokumentu *Biblia a morálka* nadväzuje na dokument Pápežskej biblickej komisie z roku 1993 *Interpretácia Biblie v Cirkvi*.¹⁵ Adresátmi dokumentu sú predovšetkým veriaci, ale nielen oni, pretože dokument sa netají túžbou vzbudiť širší dialóg medzi mužmi a ženami dobrej vôle rozličných kultúr a náboženstiev.

PRVÁ ČASŤ

ZJAVENÁ MORÁLKA: BOŽÍ DAR A LUDSKÁ ODPOVEĎ

Východiskovým bodom všetkých úvah, ktoré tvoria obsah prvej časti, sa stáva koncept zjavenej morálky, o ktorom sa tu spomína, že asi nie sme naň

¹⁴ Druhý vatikánsky koncil: Dekrét *Optatam totius*, č. 16.

¹⁵ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 3.

veľmi zvyknutí, prípadne, že si možno vyžaduje aj zbavenie sa istých predsudkov, predsa mu však patrí kľúčový význam. Uvedená potreba očistenia významu sa ponajprv odôvodňuje zdôraznením jednoty dvoch zákonov. Pokiaľ ide o samotné vymedzenie a definíciu zjavenej morálky, dokument zdôrazní dve dôležité základné skutočnosti. Prvou je veľkodušná iniciatíva Boha a jeho zjavenie, v ktorom Boh zjavuje seba samého vo svojom tajomstve, a druhou je tajomstvo jeho vôle odhaľujúce sa prostredníctvom udalostí a slov v dejinách spásy.¹⁶ Tu sa nadviaže na líniu, ktorú načrtol Druhý vatikánsky koncil o Božom zjavení a pripomenie sa, že Boh Biblie nezjavuje v prvom rade nejaký kódex, ale „samého seba“ vo svojom tajomstve a „tajomstvo svojej vôle“, preto „morálka bez toho, aby bola druhoradá alebo vedľajšia, je druhá. To, čo je prvé a podstatné, je Božia iniciatíva, ktorú teologicky vyjadrujeme termínom dar“.¹⁷ Tým sa v podstate predstaví úloha morálky, odhaliť Boží projekt a dar. Rozvíjať skúsenosť, ktorú Boh umožňuje človeku ako nezaslúžený dar a predstaviť zákon, ktorý sa tu vysvetľuje primárne v rovine teologického konceptu cesty a nie právneho poznatku, ako integrálnu časť procesu zmluvy. Pokiaľ ide o morálnu teológiu, v perspektíve ako sme ju celé desaťročia a storočia poznali, musím priznať, že biblická myšlienka daru naozaj prekonáva konflikty minulosti medzi antropológiou a teológiou. Svojou hĺbkou a významom posolstva prekonáva diskusie zamotané do sporov o objektívnom a subjektívnom význame v morálke, a zároveň nás táto myšlienka daru v morálnej reflexii privádza k oceneniu relačnej dimenzie, ktorá na stránkach Biblie konfiguruje celé dejiny spásy. Spomínaná jednota dvoch zákonov, ktorá má svoj kristologický základ, keďže celé zjavenie konverguje ku Kristovi aj vrcholí v Kristovi, tak nachádza v jeho osobe svoj konečný horizont. A tu je motív prečo treba „dávať pozor, aby sa Starý zákon nedával do protikladu s Novým zákonom, nielen v oblasti morálky, ale aj v iných oblastiach“. Tento motív nás odkazuje na predchádzajúci dokument Pápežskej biblickej komisie *Hebrejský ľud a jeho sväté písma v kresťanskej Biblii*, kde vzťahy medzi dvomi zákonmi sa definujú prostredníctvom termínov kontinuita, diskontinuita, vývoj. V osobe Krista a jeho poslaní sa totiž koncentruje „všetka oslobodzujúca Božia dynamika a v istom zmysle aj celá morálka teologicky chápaná ako Boží dar, čiže cesta, ktorou sa vstupuje do večného života, do úplnej intimity s ním.“¹⁸

¹⁶ Porov. Druhý vatikánsky koncil: Vieroučná konštitúcia *Dei verbum*, č. 1, 2.

¹⁷ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 4.

¹⁸ Tamže. č. 4 – 5.

Obsah prvej časti dokumentu sa prehlbuje v piatich myšlienkových okruhoch, ktoré sa rozvíjajú v súlade s kánonickým princípom a prechádzajú stránkami Biblie od Starého po Nový zákon. Dokument predstaví víziu morálky, ktorá nie je len „počiatková“ – minimalistická, vyjadrená minimom – hranicou, za ktorú už nehodno ísť, lebo riskujeme svoju slobodu, ale v naznačenej ceste lektúry morálneho rozlišovania vedie k „zamysleniu sa nad hodnotami“ – programom, ktorý človek vo svojej odpovedi Bohu môže slobodne realizovať. Sprevádzanie na tejto ceste najskôr obráti pozornosť na dar stvorenia a zameria sa na jeho morálne implikácie.

Východiskom prvého myšlienkového okruhu – úvahy o Božom dare – je rozprávanie o pôvode človeka (*Gn* 1,26), ktoré poukazuje na skutočnosť, že špecifickým darom Stvoriteľa človeku je, že ho stvoril na svoj obraz. Týmto tvrdením sa predstaví „program teologickej antropológie v striktnom zmysle slova, nakoľko o Bohu môže hovoriť iba ten, kto hovorí o človeku, a naopak, o človeku môže hovoriť iba ten, kto hovorí o Bohu.“¹⁹ Obsah výpovede o stvorení človeka na Boží obraz sa v dokumente pripomína šiestimi hodnotami – charakteristikami tejto antropológie: racionalita, sloboda, zodpovednosť, schopnosť napodobňovať Boha, ľudská dôstojnosť, posvätnosť ľudského života. Zoznam týchto šiestich charakteristík teologickej antropológie nachádza svoj základ v Biblii a predstavuje pokus interpretovať biblický výraz „na Boží obraz“ súčasnou rečou²⁰. Uvedený antropologický program podľa dokumentu potvrdzujú žalmy, kde sa ilustruje, že „Boh, ľudstvo a stvorený svet sú medzi sebou prepojení a preto je prepojená aj teológia, antropológia a ekológia.“²¹ Z naznačenej biblickej antropológie sa odvodzujú morálne dôsledky, ktoré sa rozvíjajú od úlohy skúmať Boží plán a pokúsiť sa rozlíšiť Božiu vôľu, aby sme mohli konať spravodlivo, *objaviť a rešpektovať charakteristiky a štruktúry, ktoré Boh dal svojmu stvoreniu*, až po zodpovednosť voči stvorenému svetu, ktorý treba múdro a tvorivo spravovať. Vedomie dôstojnosti *nesie so sebou dynamiku vzťahov spoločenskej zodpovednosti medzi ľudskými osobami, rešpektovanie iných a neustále hľadanie rovnováhy nielen medzi pohlaviami, ale aj medzi osobou a spoločnosťou (medzi individuálnymi a spoločenskými hodnotami)*.²² Nazna-

¹⁹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 8.

²⁰ Porov. FABRIS, R.: *Analisi del documento Bibbia e morale. Radici bibliche dell' agire cristiano*. In: *Rivista di teologia morale* (2009) 161, s. 12.

²¹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č.11.

²² Tamže.

čená teológia stvorenia Starého zákona v Novom zákone prijíma kristologický rozmer a ním rozvinuté morálne dôsledky.

V druhom myšlienkovom okruhu sa predstaví dar Zmluvy v Starom zákone a normy pre ľudské konanie. S cieľom predstaviť bohatstvo biblickej témy zmluvy v Starom zákone sa tu navrhuje, aby sa nad darom zmluvy a normami ľudského správania uvažovalo z dvoch uhlov pohľadu: progresívne chápanie tejto skutočnosti v dejinách Izraela a naratívna prezentácia, ktorá sa nachádza v poslednej redakcii kánonickej Biblie. Toto rozlíšenie umožňuje identifikovať udalosť Exodu z Egypta ako spoločnú cestu k slobode, ako základnú a zakladajúcu historickú udalosť²³. Vedie k zisteniu, že následná teologická interpretácia tejto skúsenosti sa rozvíja v štyroch základných líniách, v ktorých je Boh protagonistom: Boh Izraela sprevádza, oslobodzuje, obdarúva a zhromažďuje ľud okolo spoločného projektu „žiť spolu“.

V tomto oslobodzujúcom Božom pôsobení sa dar Tóry odvíja ako „cesta k vstupu do vzťahu a zotrvaní vo vzťahu s Bohom, to znamená k odovzdaniu seba samého Bohu“ a pod vplyvom týchto udalostí dozrieva prijatie Dekalógu ako cesty, ako základného zákona zo Sinaja, ktorý uvádza predstavenie JHWH ako osloboditeľa.²⁴ Naznačený kontext sa stáva následne lektúrou Dekalógu, ktorá odkryje jeho etický potenciál preložením do termínov hodnôt a vytvorí nasledujúci zoznam: Absolútne, náboženská úcta, čas, rodina, život, stálosť manželského páru, sloboda (tu sa hebrejské slovo „gnb“ vzťahuje pravdepodobne na únos a nie na krádež materiálnych vecí), dobré meno, domov a osoby, ktoré k nemu patria, dom a materiálne dobrá. Viacvrstvová lektúra zmluvy a Zákona analyzovaná potom u prorokov a v múdroslovných knihách vrcholí v premietnutí etiky Dekalógu a zmluvy do novej perspektívy kristologického naplnenia lásky. Tak Zákon a prikázania nachádzajú úplné pochopenie a morálne uplatnenie práve v nasledovaní „Ježišových stôp“.²⁵

Tretí myšlienkový okruh predstaví *Novú zmluvu v Ježišovi Kristovi ako posledný Boží dar a jej morálne dôsledky*. Diskusia sa rozvíja na troch úrovniach: a) Príchod Božieho kráľovstva a jeho morálne dôsledky; b) ohlasovanie blahoslavenstiev; c) darovanie Syna a jeho morálne dôsledky v novozákonných spisoch. V kategórii lásky, ktorá zahŕňa Boha a blížnych vrátane nepriateľa,

²³ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 15

²⁴ Porov. DE VIRGILIO, G.: *PROSPETTIVE ERMENEUTICHE E DIALOGO INTERDISCIPLINARE NEL DOCUMENTO BIBBIA E MORALE. RADICI BIBLICHE DELL'AGIRE CRISTIANO*. In: *Studia Moralia* 50/11 (2012) s. 64.

²⁵ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 32.

nachádza etický diskurz svoje zjednocujúce a dynamické centrum či už v tradícii evanjelií, alebo aj v Pavlových listoch a v ďalších spisoch Nového zákona.²⁶ Detailnejšie rozvinutie zjednocujúcej dynamiky, ktorá odhaľuje svoje centrum v Kristovi, sa pripomína v novosti, ktorú priniesol. Ide o *antropologickú a soteriologickú novosť, ktorá umožňuje a vyžaduje novosť správania. Viera je veľká „novosť“ postoja, ktorá sa vyžaduje od človeka: viera je nechať seba samého „prísť“ k Ježišovi, zanechať myšlienku o vlastnej dostatočnosti* a viera a láska k bratom sa tu predstaví ako *konkrétne ponorenie sa do Ježišovho tajomstva* a v perspektíve etiky evanjelistu Jána *láska sa stáva návodom pre Božie deti*. V línii etiky sv. Pavla sa zasa pripomína skúsenosť prijatej lásky a odpustenia, pretože *to, čo dáva zrod kresťanskej morálke, nie je vonkajšia norma, ale skúsenosť Božej lásky, ktorú má pre každého človeka*.²⁷ Následne lektúra Novej zmluvy v Ježišovi Kristovi ako posledný Boží dar a jej morálne dôsledky nás privádzajú k daru Eucharistie. V slávení Eucharistie nájdeme syntézu zjavenia Božej lásky a etického záväzku veriacich.

Štvrtý myšlienkový okruh *Od daru k odpusteniu*, ponúka lektúru témy zmierenia v Starom a Novom zákone. Dnes nie je jednoduché pochopiť dynamiku procesu, ktorým sa obnovuje vzťah medzi Bohom a jeho národom podľa antropologických a teologických dimenzií, keďže dnešné moderné koncepty sa veľmi líšia od tých biblických. Preto nás text dokumentu upozorní a zdôrazní dôležitosť toho, aby sme si všimli, že *Boh nekoná ako neúprosný sudca a pomstiteľ, ale sa zľutúva nad svojimi padnutými stvoreniami. Pozýva ich k ľútosti a obráteniu a odpúšťa ich viny. Toto je fundamentálny a rozhodujúci údaj zjavenej morálky, aby nevytvorila strohý a neflexibilný moralizmus... že vina a odpustenie sa nepohybujú v rámci rétoriky právnickej obžaloby a odpustenia dlhu... Boh nie je prísny veriteľom, ktorý dáva do poriadku dlhy, ale láskavý Stvoriteľ, ktorý dáva ľudské bytia do stavu, že sú ním samým milované a zároveň napráva škody, ktoré spravili vo svete*.²⁸ V spisoch Nového zákona sa rámeč definitívneho odpustenie vymedzuje Božou láskou, naplnenou vo veľkonočnom tajomstve Ježiša Krista. Motivácia morálneho záväzku veriacich je založená na tomto zjavení Božej odpúšťajúcej lásky, ktoré sa rozširuje na lásku k nepriateľom a vzájomné odpustenie.

²⁶ POROV. DE VIRGILIO, G.: *PROSPETTIVE ERMENEUTICHE E DIALOGO INTERDISCIPLINARE NEL DOCUMENTO BIBBIA E MORALE. RADICI BIBLICHE DELL'AGIRE CRISTIANO*. In: *Studia Moralia* 50/11 (2012) s. 64 – 65.

²⁷ POROV. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 51 – 55.

²⁸ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 80 – 81.

Piaty a posledný myšlienkový okruh sa zameriava na tému *Eschatologický cieľ, inšpiratívny horizont morálneho konania*. Táto inšpirácia a jej morálne dôsledky sa ilustrujú na základe teológie sv. Pavla a posolstva Apokalypsy. *Kresťan si musí predovšetkým uvedomiť, že už teraz nesie v sebe ten život, ktorý bude potom naplno rozkvitať... Ako dôsledok, kresťan musí pozerat' na svoju konečnú budúcnosť ako na bod, ktorý ho inšpiruje. Medzi prítomnosťou, v ktorej sa nachádza, a posledným cieľom je kontinuita života v raste... Z toho vyplýva, že kresťan, pozerajúci na svoju eschatologickú budúcnosť, bude každý deň rásť v láske, ale zároveň si bude dávať pozor na všetky tie prvky, ktoré sú proti kráľovstvu, ktoré ho môžu zviest' z cesty.*²⁹ Prostredníctvom daru večného života, vyjadreného v sobášnej symbolike stretnutia medzi Kristom a novým Jeruzalemom, sa zdôrazňuje pozvanie k zodpovednej spolupráci veriacich v očakávaní naplnenia Kráľovstva a eschatologického daru.

DRUHÁ ČASŤ

NIEKTORÉ BIBLICKÉ KRITÉRIÁ MORÁLNEJ REFLEXIE

V druhej časti dokumentu sa naznačuje náročná situácia dnešných ľudí, ktorí nezriedka nenachádzajú na svoje problémy a zložité otázky odpoveď v Biblii. Spomína sa tu aj pokušenie vyplývajúce z komplexnosti súčasnej problematiky, ktoré sa aj v morálnej teológii v posledných desaťročiach prejavilo v tom, že niektoré časti morálneho učenia alebo Písma sa odsunuli nabok. Prostredníctvom naznačených ťažkostí dokument zdôvodňuje potrebu a aktuálnosť *definovať metodologické kritériá, ktoré umožňujú odvolávať sa na Sväté písmo v morálnej oblasti*. Definovanie metodológie, *keď Biblia nedáva komplexnú odpoveď a ako integrovať biblické údaje, keď na vypracovanie morálnej odpovede na tieto otázky sa treba obrátiť na vedomosti teologickej úvahy, rozumu a vedy* – predstavuje projekt, ktorému sa táto časť bude venovať. Východiskom pre správnu etickú voľbu v nových a zložitých aktuálnych situáciách sú podľa dokumentu dve základné kritériá. Ide o zhodu s biblickou víziou ľudského stvorenia a zhodu s príkladom Ježiša Krista. Pápežská biblická komisia zastáva názor, že na dosiahnutie *solídneho morálneho stanoviska* pri posudzovaní *zložitých morálnych rozhodnutí* v dnešnej situácii je nevyhnutné, aby sa exegéti aj morálni teológovia pri ich hodnotení prednostne inšpirovali konvergenciou dvoch hermeneutických perspektív: antropologickej a kristologickej. Zdôvodnenie tohto dvojitého odkazu, ktorý vychádza zo Svätého písma

²⁹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 87.

a končí morálnou teológiou, sa zakladá na presvedčení, že tieto dve základné kritériá *zohrávajú dvojitú zásadnú úlohu [...], že slúžia ako most medzi prvou (základné osi) a druhou časťou (metodické stopy), a zabezpečujú celkovú koherenciu argumentácie a ďalej uvádzajú a určitým spôsobom pričleňujú šesť špecifických kritérií.*³⁰ Následne sa v dokumente v krátkosti opíše ich význam:

- *Konvergencia* (múdrost), ktorá predstavuje otvorenosť voči odlišným kultúram a vyjadruje istý etický univerzalizmus.
- *Protirečenie* (viera), v ktorej sa zaujme postoj k hodnotám, ktoré sú nezlučiteľné so základnými smermi.
- *Vývoj* (spravodlivosť) je proces zušľachtovania morálneho svedomia, ktorý sa nachádza v každom z dvoch Zákonov a predovšetkým v postupe od jedného k druhému.
- *Spoločenský rozmer* (bratská láska), ktorý vyvažuje dnešné tendencie odsúvať morálne rozhodnutia iba do subjektívnej alebo individuálnej sféry.
- *Cieľ* (nádej) predznamenáva otvorenie budúcnosti, ktorá presahuje svet a dejiny, a je schopná zásadne ovplyvniť cieľ a motiváciu morálneho konania.
- *Rozlíšenie* (rozhľadnosť) spočíva v dôkladnom určení podľa konkrétneho prípadu, podľa relatívnej alebo absolútnej hodnoty morálnych princípov a morálnych príkazov odvodených z Písma.

Pre každé z týchto metodických kritérií sa ďalej uvádzajú príklady alebo typické prípady prevzaté zo Svätého písma s cieľom pomôcť ľuďom našej doby v *chúlostivom procese správneho morálneho rozlišovania*, ako sa to spomína v úvode.

V záverečných odstavcoch dokumentu sú naznačené niektoré charakteristické črty morálky v novom duchu, pričom sa zopakuje osem už predtým uvedených metodických kritérií. V pohľade na budúcnosť, dokument vyjadruje želanie, aby jeho príspevok podnietil predovšetkým dialóg s veriacimi iných náboženstiev, osobitne so Židmi, s ktorými sa delíme o ten istý poklad Písma.

ZHRNUTIE A ZÁVER

Analyzovaný dokument *Biblia a morálka* ponúka veľké bohatstvo myšlienok. Na to, aby sme ho mohli objaviť, je dôležité nielen pozeráť na hutný obsah dokumentu a množstvo súvislostí, ktoré ponúka, ale venovať pozornosť i tomu, ako zvolená metodológia usporadúva súvislosti, a akým spôsobom

³⁰ POROV. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka*: Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, č. 93.

a v akej štruktúre sa snaží načrtnúť širší antropologický rámec, do ktorého sa umiestňuje súčasná morálna reflexia v Katolíckej cirkvi. Naznačím aspoň niektoré prvky, ktoré by mohli tvoriť tento „rozšírený rámec“.

V úvode dokumentu sa výrazne špecifikoval termín *zjavená morálka* ako kľúčový. Pripomenulo sa, že nie je až taký bežný a že si možno bude vyžadovať očistenie od istých predsudkov a zaužívaných pohľadov. Samotný obsah dokumentu ho potom spojí s termínom *cesta* – ten sa preniesie do sprevádzania biblickým exkurzom cez viaceré významové roviny vybraných kategórií, ktoré pospája do širších biblických súvislosti. My v tomto exkurze môžeme nájsť nielen viaceré nové poznatky biblickej exegézy, ale osobitne aj *jazyk morálky*. Ten predstavujú zvolené kategórie a okruhy, ktoré vytvárajú zároveň aj štruktúru dokumentu.

Mohli by sme povedať, že autori dokumentu do štruktúry vytvorenej kategóriami rozdelenými do dvoch častí **Zjavená morálka: Boží dar a ľudská odpoveď**³¹ a **Niektoré biblické kritériá morálnej reflexie**³² vložili isté odpovede a naznačili východiská, pomocou ktorých sa môže kresťanská morálka zbaviť nánosov, v ktorých sa asi najčastejšie rozchádzala s Bibliou a nedostatočne vyjadrovala jej oslobodzujúce poslanstvo. Osobitnú pozornosť si tu zaslúži pretlmočenie Dekalógu do terminológie *hodnôt* – otvoreného programu. Najmä ak si uvedomíme, že v posledných storočiach a aj nie dávnej minulosti, morálna teória vykazovala obraz, v ktorom dominovala prísna etická povinnosť, o ktorej má byť každý poučený a Dekalóg získal podobu kódexu príkazov a zákazov nariadených Bohom. Morálka tak nadobúdala právny tón.³³ Tento štýl morálky do veľkej miery ovplyvnil aj prístup morálnej teológie k Svätému písmu.

V tomto dokumente sa viackrát objavilo konštatovanie, že biblická morálka je *dar* a *zjavenie tejto morálky sa uskutočňuje v postupnom vývoji a v dialógu medzi Bohom a jeho ľudom. Preto sa morálne učenie Biblie nemôže redukovat' výlučne na sériu princípov, alebo kódex kazuistických zákonov.*

To ju *líši* od bežných *morálnych systémov* (č. 120), preto *nevytvára strohý a neflexibilný moralizmus* (č. 80) a *vina a odpustenie sa neriešia v rámci rétoriky právnickej obžaloby a odpustenia dlhu* (č. 81), dokonca ani *Desatoro,*

³¹ Prvú časť tvoria kategórie a témy: *Človek stvorený na Boží obraz, Dar Zmluvy, Nová zmluva v Ježišovi Kristovi ako posledný Boží dar, Od daru k odpusteniu, Eschatologický cieľ, inšpiratívny horizont morálneho konania*

³² Druhú časť tvoria kategórie a témy: *Konvergencia* (múdrost), *Protirečenie* (viera), *Vývoj* (spravidlivosť), *Spoločenský rozmer* (bratská láska), *Cieľ* (nádej), *Rozlíšenie* (rozvážnosť).

³³ POROV. BERKMAN, J. – TITUS, C. S.: SERVAIS PINCKAERS, O. P. *The Pinckaers Reader: renewing Thomistic moral theology. Washington, D. C: The Catholic University of America Press 2005, s.370.*

ktoré je určite morálnou osou Svätého písma a ktoré je také dôležité v dnešnej medzikultúrnej rozprave, sa nemôže chápať predovšetkým ako zákon, ale ako dar, nie je to teda skutočnosť definovaných príkazov uzavretých do seba, ale dynamika otvorená k stále väčšiemu prehlbeniu (č. 95). Vizia daru pomáha lepšie definovať tri klamstvá, ktoré ohrozovali a ešte stále ohrozujú ... na úrovni ľudských hodnôt, ako aj na úrovni viery: ide o druh kazuistiky, legalizmu a úzkeho moralizmu (č. 156).

Dokument predstavuje morálku, ktorá prekonáva váhu nejakého kódexu správania, ktorý treba prijať alebo odmietnuť, ako aj zoznam čností, ktoré treba uskutočňovať a nerestí, proti ktorým treba bojovať, aby sa zabezpečil spoločenský poriadok a blahobyt osoby. Naznačuje morálku, ktorá sa zapisuje v skutočne duchovnom horizonte, v ktorom prijatie Božieho daru predchádza a orientuje odpoveď človeka Bohu (č. 156). Prezентuje morálku, ktorá podnecuje a nedrví... rešpektuje a uprednostňuje rôzne cesty, dáva do pohybu smerom ku Božiemu kráľovstvu a vychováva svedomie... [morálku, ktorá]... Nerobí viac dojem, že ide o olovený kryt položený na plecía (porov. Mt 11,29-30) (č. 157). Pretože to, čo dáva zrod kresťanskej morálke, nie je vonkajšia norma, ale skúsenosť Božej lásky, ktorú má pre každého človeka (č. 55).

Už niekoľko dekád sprevádzali pokoncilové úsilia o obnovu morálky značné ťažkosti v diskusiách o morálnom odkaze Písma. Popri znateľnom pokroku sa medzi odborníkmi z rôznych teologických oblastí podarilo identifikovať, že to, čo azda najviac bránilo dospieť k väčšej konvergencii, to čo identifikovalo centrálny problém, bol nedostatočný antropologický rámec týchto diskusií.

Preto dokument Biblia a morálka môžeme vnímať ako významný medzník a príspevok k obnove morálky. Môžeme ho vnímať ako príspevok k obnove morálky, ktorá sa na Bibliu nielen odvoláva, ale ktorá už jej ducha môže aj reálne sprostredkovať. Podľa dokumentu sa však, samozrejme, týmto ešte nevyriešili všetky problémy kresťanskej morálky. Spomedzi tých najvýznamnejších, ktoré zostávajú otvorené, sa tu spomína koncept „prirodzeného zákona“, kde sa verí, že náčrt sa nachádza u Pavla (Rim 1,18-32; 2,14-15), ale ktorý zahŕňa aspoň vo svojej tradičnej formulácii filozofické kategórie cudzie Písmu (č. 159).

Ak si spojíme slová Jozefa Ratzingera o tom, že originalnosť Svätého písma v oblasti morálky nespočíva v exkluzivite predložených obsahov, ale v očistení, v rozhodnutí a vývoji toho, čo okolitá kultúra predkladala (č. 95) s tým, čo dokument uvádza na začiatku o morálke, ktorá sa nemôže redukovať na kódex individuálneho a kolektívneho správania, alebo na čnosti, ktoré treba uskutočňovať, alebo aj na imperatívy prirodzeného zákona, ktorý sa považuje za univerzálny, lebo sa tak nikdy nebude môcť dostatočne pochopiť špecifickosť, dobrota a aktuálnosť biblickej morálky (č. 4), môže nás to priviesť k prekva-

pujúcemu záveru. Vychádzajúc z toho, že širší antropologický rámec vypovedá o tom, že v biblickom posolstve sa *antropológia a teológia vzájomne prelínajú*, preto vo výpovediach a posolstve Biblie nemôžeme oddeliť výpoveď o Bohu od výpovede o človeku. Teda posolstvo Biblie nie je iba výpoveďou o Bohu, ale smeruje aj ku všetkým ľuďom. Všetkým môže ponúknuť cestu a svetlo k prehĺbeniu a k autentickej realizácii ľudského života a všetkým môže ponúknuť cestu a svetlo k stretnutiu sa s Bohom. Inými slovami ľudskosť, ktorá prekvapuje, prevyšuje morálne systémy a sála zo stránok Biblie, môže obohatiť každého. Obraz tejto ľudskosti nás môže priblížiť nám samým, priblížiť nás navzájom a pritom súčasne môže univerzálne každému človeku otvárať cestu k Bohu.

Ing. Milan Urbančok, PhD.
Saleziáni Don Bosca
Miletičova 7
821 08 Bratislava
urbancok@outlook.sk

Marcela Andoková: *Čierna som, a predsa krásna. Tyconiov výklad Piesne piesní 1,5*. Bratislava: IRIS 2020. s. 226

Monografia Marcely Andokovej s názvom vzbudzujúcim zvedavosť *Čierna som, a predsa krásna* obracia pozornosť na laického teológa Tyconia, ktorý je jedným z najviac zaujímavých kresťanských autorov a biblických komentátorov severoafrického latinského kresťanstva štvrtého storočia. Po treťom storočí, ktoré znamenalo pre latinskú kultúru jedno z najťažších období, v štvrtom sme svedkami jej impozantného oživenia, a to aj v literárnej produkcii. Tá patrí, ako uvádza G. B. Conte vo svojich *Dejinách rímskej literatúry*, k najväčšieho v dejinách rímskeho štátu.¹ Dokonca roky od druhej polovice štvrtého storočia až do vyplenenia Ríma označuje za jedno z najšťastnejších období latinskej literárnej produkcie, a to ako kvantitou diel, tak aj ich kultúrnym bohatstvom a formálnou eleganciou.² Hoci latinský svet čiastočne zaostával, aspoň v rovine teologickej reflexie a biblickej exegézy, za gréckym svetom, predsa ani tu nechýbali významní myslitelia a autori. K nim možno určite zaradiť i Tyconia. Veď vo svojom kľúčovom diele nazvanom *Liber regularum* poskytol

svojomu mladšiemu súčasníkovi a cirkevnému otcovi s výrazným vplyvom na dejiny západného kresťanstva – Aureliovi Augustinovi, rozhodujúce argumenty proti donatistom, schizmatickej cirkvi v severnej Afrike, hoci k nim sám patril.

Už názov monografie naznačuje nielen autorkin záujem, ale aj hlboký ponor do problematiky. Charakterizuje Tyconia, ale i jeho dielo a zmysľovanie, a do istej miery aj jeho úzke prepojenie na dnešok. Tyconia možno totiž vnímať „ako predobraz mnohých ľudí dnešných čias, ktorí evanjelium síce poznajú a Kristovo učenie schvaľujú, ale nedokážu sa reálne vyrovnáť s tým, že cirkev je zároveň čierna aj krásna“.³ V monografii predstavuje autorka už spomenutý Tyconiov spis *Liber regularum* (v preklade *Knihá pravidiel*), ktorý je najstarším systematickým dielom venovaným biblickej hermeneutike na kresťanskom Západe a má tak aj nemalú literárnu hodnotu.

Obsah publikácie je rozdelený do štyroch kapitol. V prvej, ktorá nesie názov *Knihá pravidiel alebo dielo nedoceneného génia*, predstavuje autorka Tyconiovu osobnosť a na jej pozadí tiež donatistickú cirkev, ktorej bol členom, hlavný dôraz však kladie na samotný spis *Liber regularum*. Všíma si ho nielen v kontexte

¹ CONTE, Gian Biagio: *Dejiny rímskej literatúry*. Praha : KLP, 2003, s. 551.

² CONTE, *Dejiny*, s. 598.

³ ANDOKOVÁ, M.: *Čierna som, a predsa krásna. Tyconiov výklad Piesne piesní 1,5*. Bratislava : IRIS, 2020, s. 133.

celej Tyconiovej tvorby, ale podrobne mapuje aj jeho kompozíciu siedmich pravidiel a spôsob, akým Tyconius vykladá Písmo.

Druhá kapitola – *Dedič antickej rétorickej tradície* – vyčerpávajúco odpovedá na otázku, odkiaľ čerpal Tyconius inšpiráciu pre rétorické a štylistické spracovanie svojho diela. Tyconius sa ukázal byť pri písaní verným tradícii antickej rétoriky. Autorka však upozorňuje, že hoci si tento africký teológ prepožičiava niektoré kľúčové rétorické pojmy od Quintiliana, rímskeho učiteľa rečníctva, predsa ich v nejednom prípade naplňa vlastným obsahom. Pri písaní svojho diela musel totiž vypracovať teoretický návrh usmerňujúci interpretáciu Písma vo svetle páličivých otázok vlastných jeho africkej tradícii.

Tretia kapitola sleduje Tyconiovo chápanie cirkvi na pozadí *Pies 1,5*. M. Andoková zdôrazňuje, že práve jeho učenie o dvojitom Pánovom tele na podklade tohto biblického verša zrejme inšpirovalo biskupa Augustína k ďalšiemu rozpracovaniu a prehĺbeniu tejto témy v jeho koncepcii zmiešanej cirkvi, a dôsledky Tyconiovej a po ňom zvlášť Augustínovej biblickej hermeneutiky ovplyvnili cirkevné učenie počas mnohých ďalších storočí.

Vplyv Tyconia na Augustínovu homiletickú tvorbu protidonatistického obdobia si napokon všima štvrtá kapitola, pretože Augustín začlenil

na sklonku svojho života Tyconiovu hermeneutickú príručku *Liber regularum* do svojho nedokončeného diela *De doctrina christiana*. Autorka poukazuje na značné množstvo rovnakých biblických pasáží pri výklade u oboch autorov a hoci neexistujú nijaké priame dôkazy o inšpiračných zdrojoch Augustínovho protidonatistického kázania medzi rokmi 406 – 407, podobnosti v biblických citáciách používaných oboma autormi ju vedú k záveru, že Tyconiov spis *Liber regularum* mohol stať pri zrode Augustínovej inšpirácie, ako aj argumentácie v čase jeho polemiky s donatistami.

V závere (v slovenskom a anglickom jazyku) autorka sumarizuje uvedené a okrem iného konštatuje, že kompozícia spisu i exegéza, ktorú v ňom Tyconius rozvíja, poukazujú na vynikajúcu úroveň jeho klasického vzdelania a na vernosť tradícii antickej rečníctva.

Text monografie doplňa zoznam použitých skratiek, prehľad skratiek diel latinských a gréckych autorov, prehľad biblických citácií a alúzií v diele *Liber regularum*, taktiež tri indexy – menný, miestny a vecný, a napokon index biblických citácií. Všetky tieto súčasti monografie dávajú čitateľovi možnosť rýchleho vyhľadávania a orientácie v texte. Predstavu čitateľa o Tyconiovom spise vhodne doplňa obrazová príloha s ukážkou titulnej strany manuskriptu tohto diela.

Keďže severoafrická hermeneutická tradícia, ktorá kulminuje v Tyconiovom diele *Kniha pravidiel*, je prinajmenšom v stredoeurópskom kultúrnom priestore stále akási *terra incognita*, možno monografiu M. Andokovej považovať za naozaj prínosnú pre dejiny rímskej literatúry v období neskorého cisárstva. Aspoň čiastočne totiž zaplňa lakúnu, pokiaľ ide o latinské literárne dedičstvo v severnej Afrike prvých storočí. Kniha je pripravená precízne po formálnej i obsahovej stránke. Navyiac je napísaná čítavým

jazykom, i keď problematika, ktorú spracúva, nie je nijako jednoduchá. Určite má potenciál zaujať a poučiť každého, kto sa nenechá odradiť náročnosťou látky.

doc. Mgr. Erika Brodňanská, PhD.
Filozofická fakulta UPJŠ
Katedra klasickej filológie
Moyzesova 9
040 01 Košice
erika.brodnanska@upjs.sk

ERIKA BRODŇANSKÁ – ADRIÁNA
KOŽELOVÁ: *Gregor z Nazianzu.
Morálna poézia.*

Prešovská Univerzita v Prešove
Filozofická fakulta. Opera
Literaria 11/2000. Prešov 2020.
ISBN: 978-80-555-2550-1

Pre autorskú dvojicu doc. Mgr. Eriku Brodňanskú, PhD., a doc. Mgr. et Mgr. Adriánu Koželovú, PhD., nie je dielo biskupa, teológa a patróna básnikov svätého Gregora z Nazianzu žiadnou neznámou. Vo svojej najnovšej publikácii sa rozhodli zamerať na jeho morálnu poéziu (*Poemata moralia*).

V prvej kapitole (s. 13 – 26) autorská dvojica predstavila obdobie, v ktorom Gregor z Nazianzu žil a pôsobil. Načrtáva stručný, ale plastický obraz historického pozadia v politicko-spoločenskom kontexte rastúceho vplyvu kresťanstva na prelome 4. a 5. storočia. Autorky konfrontujú kresťanské myslenie s antickou filozofiou poukázaním na to, že klasické vzdelanie, ktorého produktom bol aj sám Gregor, bolo pre mnohých kresťanských mysliteľov tohto obdobia cestou ako priblížiť Boha kresťanskej komunite. Gregorovu osobnosť a myslenie popri získanom vzdelaní výrazne formovali aj priateľstvá, ktoré nadviazal so svojimi učiteľmi a spolužiakmi počas štúdií v centrách vzdelanosti v Ceazarei, Alexandrii a Aténach. Medzi najvýraznejšie osobnosti z kruhu najbližších, s ktorým ho

pútal celoživotné priateľstvo, bezpochyby patrí Bazil Cézarejský, nazývaný aj Veľký (†379).

V druhej kapitole (s. 27 – 36) autorky upriamili pozornosť na Gregorovu morálnu poéziu, ktorej sa venoval na sklonku svojho života. V prvom rade priblížili rukopisnú tradíciu básní a osvetlili spôsoby, akými sa jednotlivé skupiny básní zachovali. Kriticky sa vyrovnali aj s otázkou pravosti niektorých z nich. Pri svojom preklade vychádzali predovšetkým z textov zhromaždených v 37. zväzku súborného diela *Patrologia Graeca*. Zároveň spomenuli aj moderné vydania diel Gregora z Nazianzu. Zoznam kritických vydání Gregorovej poézie uviedli v závere práce (s. 459 – 460). Z neho vyplýva, že slovenský preklad ucelenej podoby morálnej poézie Gregora z Nazianzu možno právom považovať za výnimočný a doteraz neuskutočnený počin, ojedinelý v modernom jazyku.

Poézia nám ponúka jedinečnú možnosť nazrieť do autorovho vnútorného sveta. V Gregorovom svete hrajú kľúčovú úlohu kresťanské hodnoty a cnosti. Pre neho sú otázky mravnej čistoty, dobra a trepezlivosti rovnako súčasťou ľudskej prirodzenosti a povahy ako hnev, faloš, chamtivosť a iné ľudské slabosti. V jeho diele výraznejšie vystupuje do popredia niekoľko motívov, ktorým venuje pozornosť celá tretia kapitola (s. 37 – 50). Autorky v nej zacieľovali na tri témy. V básňach sa Gregor

venuje medicíne, ktorá v súvislosti s morálnou poéziou môže na prvých pohľad pôsobiť zvláštne. Ale autor-ská dvojica osvetľuje dobový pohľad cirkevných otcov na dielo Boha Stvo-ritela, od ktorého pochádza všetka múdrosť a vedy. Spomínajú i Grego-rove osobné skúsenosti s medicínou, ktorú vyštudoval jeho brat Kaisarios a sám Gregor sa venoval ošetrovaniu chorých. Dôležitá je i paralela lekára liečiteľa tela, hoci sa o chorobách tela v básňach zmieňuje zriedkavo (I, II, 29 *Proti ženám, ktoré sa príliš krás-lia*; I, II, 2 *Rady pannám*) a kňaza, ktorý sa stará o nesmrteľnú dušu, ktorá je nezriedka trápená bolesťami a rôznymi morálnymi neduhmi (I, II, 10 *O cnosti*; I, II, 2 *Rady pan-nám*), kde však jedinou pomocou je Boh (I, II, 28 *Proti tým, ktorí mi-lujú bohatstvo*). Druhým výrazným motívom sú zasvätené ženy. U rano-kresťanských autorov sa stretávame so zmeneným pohľadom na ženu, ktorá v antickej spoločnosti zvyčajne zaujímala stereotypné menejcenné postavenie. V priebehu 4. storočia sa veľkej úcte tešili tzv. zasvätené ženy. Gregor venuje pozornosť najmä aske-tickému panenskému životu žien (bá-seň I, II, 1 *Chvála panenstva*) a využí-va aj svadobnú metaforu očakávania Krista ženícha (I, II, 6 *O cudnosti*). Tretím motívom, ktorému autorky venujú osobitnú pozornosť, sú myto-logické a biblické motívy. Pre lepšiu prehľadnosť autorky zostavili tabuľky odkazov s ich výskytom v konkrétnej

Gregorovej básni s príslušnou stra-nou v monografii. Prvá tabuľka sa venuje mytológii (s. 493 – 496), dru-há reflektuje odkazy na reálne osoby a skutočnosti (s. 497 – 499) a tretia tabuľka prepája odkazy na bájky a biblické podobenstvá (s. 500). Po-sledné dve tabuľky mapujú biblické odkazy v Gregorových básňach zora-dené podľa biblických kníh (s. 501 – 529) a sledujú biblické odkazy v rámci jednotlivých morálnych bás-ní (s. 530 – 557).

Autorky v práci zvolili kreatívny prístup k tvorbe poznámkového apa-rátu a odkazov na citovanú literatúru. Pri citovanej literatúre sú odkazy priamo v texte v zátvorke a vysvetľu-júce a doplňujúce poznámky a tiež poznámkový aparát ku konkrétnym básňam je tvorený technikou priebež-ných poznámok pod čiarou.

Erika Brodňanská a Adriána Ko-želová podobne kreatívne pristúpili aj k jadru svojej práce, ku Gregoro-vým morálnym básňam. Nedržali sa tradičného poradia básní, ako sú zostavené v edícii *Patrologia Grae-ca*, hoci v odkazoch rešpektovali ich poradové čísla a strany, na ktorých sa básne v edícii nachádzajú. Nevy-tvorili ani tematické okruhy básní, čo by vzhľadom na rozmanitosť tém, ktorým sa jednotlivé básne venujú, bolo kontraproduktívne. Zvolili si veľmi jednoduchý, prehľadný a lo-gický spôsob ako básne rozdeliť – podľa použitého metra. Štyridsať morálnych básní rozdelili do štyroch

skupín. Najpočetnejšiu tvorili básne v jambických veršoch (24), druhá najpočetnejšia skupina bola napísaná v elegickom distichu (11), ďalšiu skupinu tvoria básne v daktylskom hexametri (4) a jedna bázeň sa riadila pravidlami prízvuchnej poézie. Gregor z Nazianzu patril k zástancam využitia metrických systémov pri písaní svojej poézie, hoci niektorí ranokresťanskí autori túto umeleckú formu zaznávali. Je chvályhodné, že sa autorky podujali nielen na sprostredkovanie obsahu básní, ale využili svoju znalosť Gregorovej tvorby, skúsenosti pri preklade, svoju intuíciu a jemnosť a zachovali básne aj po formálne stránke v pôvodných metrických systémoch. Každá z básní má svoj úvod, kde sa čitateľ dozvie podrobnosti o jej vzniku, nájde vysvetlenie konkrétnych odkazov na Bibliu alebo antické reálie. Pre lepšiu orientáciu

v dlhších básňach boli k veršom pridané aj nadpisy, ktoré vystihujú obsah ich konkrétnej časti.

Otázky, ktoré si Gregor z Nazianzu vo svojej morálnej poézii kladie, nie sú určené výlučne kresťanskému publiku. Majú univerzálnu platnosť, ktorá bez zaváhania preklenie tých niekoľko storočí, ktoré nás delia od jej autora. Gregorove odpovede nemusia byť našimi odpoveďami, ale je dôležité si tieto otázky klásť. A treba si neustále pripomínať, že nie je dôležitý cieľ, ale sama cesta. A morálna poézia Gregora z Nazianzu môže viacerými určiť jej smer.

Mgr. et Mgr. Daniela Hrnčiarová, PhD.
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
811 02 Bratislava
daniela.hrnčiarova@uniba.sk

POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk