

DISPUTATIONES QUODLIBETALES 2008

Dancák, P. – Hruška, D. (eds.)

Prešov 2008

DISPUTATIONES QUODLIBETALES 2008

Zborník príspevkov z vedeckého kolokvia

Vedeckí redaktori – editori:

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

PhDr. Dušan Hruška

Recenzenti:

prof. ThDr. PhDr. Amatius Akimiak, PhD. (Ružomberok)

prof. dr hab Karol Tarnowski (Kraków)

Grafická úprava a sadzba:

ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou – za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Katedra filozofie a religionistiky.

ISBN 978-80-8068-879-0

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 11-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov akademickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

Vedecké kolokvium *Disputationes quodlibetales* sa konalo v zasadacej miestnosti Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove dňa 13. decembra 2007. Napriek takmer ročnému „oneskoreniu“, sa domievame, že publikované príspevky nestratili na svojej aktuálnosti. Predstupujeme teda pred verejnosť so zborníkom príspevkov. V predkladanom zborníku sú všetky príspevky zaradené tak, ako odznali na kolokviu.

editori

*PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE
GRÉCKOKATOLÍCKA TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE A RELIGIONISTIKY*

POZVÁNKA

NA VEDECKÉ KOLOKVIVUM

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

13. decembra 2007

Zasadacia miestnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešovskej univerzity v Prešove

Program vedeckého kolokvia

15:00

Otvorenie

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD. - GTF PU Prešov

15:15

Prezentácia príspevkov

FENOMÉN ZÁUJMU O NÁBOŽENSKÉ SEKTY

(doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.)

SVÄTÉ TAJOMSTVO MANŽELSTVA Z ASPEKTU BYZANTSKEJ TEOLÓGIE

(doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.)

VÝZNAM OSVIETENSTVA, DAVIDA HUMA A ROMANTIZMU PRE VZNIK RELIGIONISTIKY

(doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.)

CHARAKTERISTIKA NOVEJ ZMLUVY

(Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.)

OTÁZKA ZÁKLADNÝCH HODNÔT A PRINCÍPOV V KONTEXTE MULTIKULTÚRNEHO DIALÓGU

(Mgr. Kamil KARDIS, PhD.)

HĽADANIE PREDPOKLADOV PRE NIETZSCHEHO KRITIKU METAFYZIKY (NIETZSCHEHO VIDENIE SVETA)

(PhDr. Dušan HRUŠKA)

NIETZSCHEHO KRITIKA PLATÓNSKEJ METAFYZIKY

(PhDr. Dušan HRUŠKA)

PROBLÉM POJMOV HOVORIACICH O BOHU V ĽUDSKOM MYSLENÍ

(ThLic. Radovan ŠOLTÉS)

KOMPARÁCIA SVIATKOV CHANUKA A VIANOCE
(Mgr. Martina TOMANOVÁ)

SMRŤ A POSMRTNÝ ŽIVOT V PODOBENSTVE
O BOHÁČOVI A LAZAROVI
(Csaba Beke)

17:15

Diskusia

OBSAH

<i>doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.</i> <i>Fenomén záujmu o náboženské sekty</i>	<i>8</i>
<i>doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.</i> <i>Sväté tajomstvo manželstva z aspektu byzantskej teológie</i>	<i>22</i>
<i>doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.</i> <i>Význam osvietenstva, Davida Huma</i> <i>a romantizmu pre vznik religionistiky</i>	<i>36</i>
<i>Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.</i> <i>Charakteristika novej zmluvy</i>	<i>52</i>
<i>Mgr. Kamil KARDIS, PhD.</i> <i>Otázka základných hodnôt a princípov</i> <i>v kontexte multikultúrneho dialógu</i>	<i>69</i>
<i>PhDr. Dušan HRUŠKA</i> <i>Hľadanie predpokladov pre Nietzscheho kritiku metafyziky</i> <i>(Nietzscheho videnie sveta)</i>	<i>89</i>
<i>PhDr. Dušan HRUŠKA</i> <i>Nietzscheho kritika platónskej metafyziky</i>	<i>100</i>
<i>ThLic. Radovan ŠOLTÉS</i> <i>Problém pojmov hovoriacich o bohu v ľudskom myslení</i>	<i>117</i>
<i>Mgr. Martina TOMANOVÁ</i> <i>Komparácia sviatkov Chanuka a Vianoce</i>	<i>133</i>
<i>Csaba BEKE</i> <i>Smrť a posmrtný život v podobenstve</i> <i>o boháčovi a Lazarovi</i>	<i>161</i>

Fenomén záujmu o náboženské sekty

Pavol Dancák

V živote súčasnej spoločnosti jasne vidíme, že pod slobodou sa neraz chápe niečo, čo je uvoľnené z konkrétnej situácie, čo si vyžaduje neohraničený priestor a čo neberie ohľad na druhého. Historická skúsenosť však ukazuje, že takto abstraktne pochopená sloboda ničí všetky normy a tradície, vedie k nihilizmu a v konečnom dôsledku ničí človeka. V novembri uplynie tridsať rokov od hromadnej samovraždy deväťstojedennásť členov sekty Svätyňa ľudu v Jonestowne v Guyane. Bolo to exemplárne a zároveň hrozivé potvrdenie tézy, že sekta často človeka oberá o vlastnú dôstojnosť, vytvára v ňom závislosť, vstúpuje do neho rozmanité fobie a v konečnom dôsledku ho oberá o život. Napriek tomu, že sekty ohrozujú život, ktorý v určitom zmysle môžeme považovať za absolútnu hodnotu, počet rozmanitých siekt a ich členov má stúpajúcu tendenciu a to až do takej miery, že v roku 1986 štyri rímske dikastéria vypracovali oficiálny dokument, ktorý reaguje na vzniknutú situáciu.¹ Závažnosť stavu naznačuje aj skutočnosť, že problematikou siekt sa zaoberala aj Rada Európy a 22. júna 1999 jednohlasne prijala „Odporúčanie o ilegálnych aktivitách siekt“, ktorým sa európske štáty okrem iného vyzývajú, aby zriaďovali národné informačné centrá pre otázky náboženských, ezoterických či spirituálnych skupín. Na tomto mieste

¹ Dokument „Fenomén siekt a nových náboženských hnutí ako pastoračná výzva“ vydali štyri dikastérie rímskej kúrie: Sekretariát pre jednotu kresťanov, Sekretariát pre nekresťanov, Sekretariát pre neveriacich a Pápežská rada pre kultúru.

treba spomenúť dokument francúzskej Medziminister-skej misie na boj proti sektám (MILS)² z februára 2000, ktorý francúzskej vláde navrhol, aby dve nové náboženské hnutia – Scientologickú cirkev a Chrám Rádu slnka – uznala za nelegálne. Diskusia, ktorá sa rozvinula v tejto krajine, ako aj medzinárodné reakcie na jej obsah a návrhy sa končia záverom, že akékoľvek pozbavenie legálnosti týchto hnutí neprichádza do úvahy, hoci šéf francúzskej vlády Lionel Jospin vyhlásil, že nie je proti použitiu zákonnej moci proti sektám, ktoré pokladá za nebezpečné, pri zachovaní príslušných postupov.³

Spomedzi rôznych dôvodov popularity siekt považuje Paul Zulehner za obzvlášť významné dva: neuspokojenú náboženskú túžbu a nezvládnutú slobodu.

Neuspokojená náboženská túžba úzko súvisí s deformáciou ľudskej predstavy o Bohu. Benedikta XVI. v encyklike „Boh je láska“ konštatuje, že „sa s Božím menom spája neraz pomsta, či dokonca povinnosť nenávidieť a konať násilie....“ Encyklika „Deus caritas est“ vysvetľuje kresťanské chápanie Boha a kresťanské chápanie človeka. Boh nie je pre nás niekto neosobný, vzdialený, pred ktorým treba mať strach. Boh je osoba, ktorá nás hľadá, túži po nás a miluje nás. „Boh miluje a túto jeho lásku možno celkom isto kvalifikovať ako *eros*, ktorý je však zároveň plne *agapé*,“ hovorí pápež, a poukazuje na mnohé obrazy vášnivo milujúceho Boha hlavne z kníh prorokov Ozeáša a Ezechiela. Deformáciou pojmu Boh bol deformovaný pojem človeka

² Dokument MILS stojí za zmienku aj preto, že sa v dokumente tohto druhu po prvýkrát sa uvádza definícia sekty: „Spoločnosť s totalitnou štruktúrou, ktorá môže, ale nemusí, hlásať náboženské názory a ktorej činnosť a pôsobenie ohrozuje ľudskú dôstojnosť a spoločenský poriadok“.

³ DAROSZEWSKI, G.: *Sekty ako spoločensko-kultúrny fenomén*. In: [http://www.sekty.sk/c_temy.stm?cmd\[85\]=i-84-1b8cfeac5b51b597964e46e1e7e61a75&als\[ALS_TEMA\]=Sekty%20a%20spolocnost&als\[SUB_TEMA\]=](http://www.sekty.sk/c_temy.stm?cmd[85]=i-84-1b8cfeac5b51b597964e46e1e7e61a75&als[ALS_TEMA]=Sekty%20a%20spolocnost&als[SUB_TEMA]=)

a zrejme to bol dôvod, ktorý viedol pápeža Benedikta XVI. k tomu, aby v druhej časti encykliky predstavil myšlienku, že Cirkev je spoločenstvom lásky, no nielen Cirkev ako celok, ale aj každý jej člen ako jedinec je povinný prejavovať lásku cez službu. A dopĺňa, že hoci láska musí byť spontánna, je dôležité, aby bola aj organizovaná, lebo vtedy sú jej účinky najlepšie. Je zjavné, že len láskou zjednotené ľudstvo bude môcť čeliť mnohorakým znepokojujúcim problémom dnešnej doby od teroristických hrozieb až po chudobu, v ktorej žijú milióny ľudí a od obchodu so zbraňami až po epidémie a ničenie životného prostredia. Starosť o blaho človeka sa nerozlučne spája s Kristom, a preto sa stáva kritériom, ktoré rozhoduje o večnej spáse alebo o zatratení. Kresťania si hlboko uvedomujú, že pozemská činnosť nie je obmedzená len na rovinu ľudského času a priestoru, ale má dopad aj na rovinu večnosti. A vlastne až večnosť dá posledný zmysel jeho pozemskému rozmeru. Každý skutok, slovo i myšlienka sa premieta do perspektívy večnosti. Konanie človeka nachádza svoju vyváženosť v Ježišovom výroku pri definitívnom hodnotení: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili. Čokoľvek ste neurobili jednému z týchto najmenších, ani mne ste to neurobili.“ (Mt 25, 31-46). Láska k Bohu a láska ľudí navzájom sa nevylučujú, ale navzájom sa doplňujú a predpokladajú.

Koncept Boha, ktorý sa zjavuje ako Boh lásky a od človeka žijúceho v dejinnom svete vyžaduje svedectvo lásky, ktoré je svedectvom o naddejinnom svete, ku ktorému človek stvorený na podobu Boha bytostne patrí, vedie človeka k adekvátnemu prežívaniu náboženskej túžby.

Prirodzenosť tesných väzieb medzi človekom a slobodou nám nie je jasná, ale tušíme, že sloboda je podmienkou ľudskej dôstojnosti, že bez slobody niet ľudskosti. Kultúra slobody, ktorá je uholným kameňom

kresťanskej civilizácie sa v postmoderne stáva problematickou pre významnú časť populácie.⁴ Očakávanie, že v čase neustálych výziev k slobode bude vzrastať aj schopnosť ľudí slobodne a zodpovedne utvárať svoj život, sa nenaplnilo.⁵ Tému slobody bolo venované veľa pozornosti, no napriek tomu stále máme pocit, že stojíme pred záhadou a nevieme vyčerpávajúco objasniť podstatu slobody, k čomu Józef Tischner dodáva, že „je ťažké byť liberálom v časoch, v ktorých nevieme, čo je sloboda“.⁶ Uprostred najrozmanitejších slobôd sa človek paradoxne zrieka slobody ako takej. Uteká pred slobodou nerozlučne spojenou so zodpovednosťou do raja alkoholu či drog alebo, napríklad, do alternatívneho sveta siekt. Človek na úteku je pochopiteľne málo prístupný vecnej diskusii či argumentácii⁷.

Fenomén záujmu o náboženské sekty⁸ je do istej miery znakom času. „Rozpad tradičných spoločenských štruktúr, kultúrnych modelov a tradičných hodnotových systémov, zapríčinený industrializáciou, urbanizáciou, migráciou, rýchlym rozvojom komunikačných systémov a komplexne racionálne technokratické systémy vytvárajú v mnohých jednotlivcoch pocit dezorientácie, vykorenenia, neistoty, v dôsledku čoho sa

⁴ Porov. DOJČÁR, M.: *Religionistika*. Bratislava : Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2008, s. 61.

⁵ Porov. ZULEHNER, P.: Sekty a nová náboženská hnutí v Európe: výzva pro pastoračí. In: *Sekty z pohledu církví v Evropě*. Sborník přednášek. Praha : Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998 s. 47 – 49.

⁶ TISCHNER, J.: *Etika solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków : Znak, 1992, s. 181.

⁷ PATER D., Etyczny wymiar niektórych zjawisk społeczno – gospodarczych we współczesnym świecie, w: *W stronę wartości*, red. K. Łojek, Warszawa 2006, s. 507 – 518.

⁸ Slovo sekta pochádza z latinského *secta*, ktoré sa odvodzuje od slovesa *sequo* (nasledujem), alebo od slovesa *seco* (režem, krájam, sekám). Sekta je spoločenstvo, ktoré vzniklo na základe nasledovania nejakej osobnosti, idey a pod., alebo na základe oddelenia či osamostatnenia sa od iného náboženského zoskupenia. Porov. ŠTAMPACH, O. I.: *Sekty – fenomén na prahu tretieho tisícročia (1)*. In: *Rozmer*. 1/1998, s. 5.

stávajú zraniteľnými. Podobné situácie vedú prirodzene k hľadaniu riešení, pričom sa často najjednoduchšie riešenie zdá byť najlepším a ľudia sú vystavení pokúšaniu prijímať ho ako jedinú a definitívnu odpoveď.⁹

Sekty nazývame aj novými náboženskými hnutiami alebo novými¹⁰ náboženskými skupinami.¹¹ Vo vzťahu k Cirkvi alebo k iným sektám sú agresívne, alebo tolerantné, alebo sledujúc svoj zámer sa asimilujú s prostredím.¹² Vo vatikánskom dokumente sú sekty definované ako náboženské spoločnosti, ktoré majú vlastný svetonázor odvodený z učenia voľajakého svetového náboženstva, teda sekty môžu mať svoj pôvod v kresťanskej, ale aj v mimo kresťanskej (napr. budhistickej) tradícii. Sekty pochádzajúce z kresťanstva okrem Biblie a Tradície sa odvolávajú na iné, podľa ich názoru pravdivé zjavenia a proroctvá a je pre nich charakteristické, že Sväté písmo vykladajú inakšie, alebo ho aj úplne opúšťajú.

Pri získavaní nových členov sekty vychádzajú v ústrety ľuďom a ich túžbam, hľadajú ich tam, kde sú,

⁹ Sekty a nová náboženská hnutia. Dokumenty katolíckej cirkve, s. 85.

¹⁰ Termín „nové“ nevyjadruje len časový aspekt, ale v tomto význame je synonymom pre „nezačlenený“ alebo „neakceptovaný.“

¹¹ Registrované cirkvi alebo náboženské spoločnosti majú v Slovenskej republike vo vzťahu k štátu nezávislé postavenie, sú právnickými osobami s vlastnou štruktúrou, orgánmi, vnútornými predpismi a obradmi. Môžu sa navzájom združovať, vytvárať komunity a rehole, spoločnosti a podobné spoločenstvá. Štát vo vzťahu k cirkvám vychádza z uznania ich spoločenského a právneho postavenia ako verejnoprávných inštitúcií „sui generis“, má k nim špecifický prístup a spolupracuje s nimi na zásadách partnerskej spolupráce. Štát poskytuje registrovaným cirkvám a náboženským spoločnostiam významnú ekonomickú podporu pri výkone ich náboženskej a všeobecno-prospešnej činnosti, garantuje ich právne postavenie a možnosti ich pôsobenia aj vo verejnom živote. Porov. JURAN, J.: Právna úprava postavenia cirkví a ich registrácie v Slovenskej republike. In: *Európa a nové náboženské hnutia*. Bratislava 2003, s. 8-9.

¹² Porov. MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 247.

bezprostredne, osobným a srdečným spôsobom, oslobodzujú ich z anonymity, podporujú ich túžbu k angažovanosti ap. Veľmi intenzívnu starostlivosť prejavujú budúcim členom prostredníctvom početných kontaktov a návštev v domácom prostredí, prostredníctvom neustáleho povzbudzovania a pomáhania, pričom zároveň ponúkajú vlastnú interpretáciu osobných skúseností a ponúkajú všetko riešiaci systém.

Vo veľkomestskom prostredí môžeme pozorovať krízu kultúrnej identity. Predovšetkým veľké predmestia sú obľúbeným miestom agitácie nových náboženských hnutí a siekt. Výskumy ukazujú, že zvláštnu pozornosť sústreďujú na mladých ľudí, ktorí opustili vidiecke prostredie a presťahovali sa do miest. Mladý človek s nevytvorenou kultúrnou identitou si ľahko prisvojuje prvky odlišných svetonázorov a to nielen kresťanských, ale i siekt vychádzajúcich z východných náboženstiev. Mnohí ľudia, najmä mladí, sa cítia stratení a zranení, niektorí padajú za obeť sektám a náboženským bludom či manipulácii s pravdou. Sekty síce vyvíjajú činnosť v rôznych prostrediach, ale zvlášť sú zamerané na mládež. Prajú tomu zvlášť nasledujúce podmienky:

- súčasný spoločenský a morálny chaos,
- oslabenie a zánik rodinných väzieb,
- nedostatok skúsenosti s účasťou na farskom živote,
- laicizácia prostredia práce a vedy,
- nedostatok kňazov zaujímajúcich sa o mládež.¹³

Pri získavaní nových členov sekty používajú štýl propagandy a náboru (srdečnosť a prístup), psychologicko-spoločenskú manipuláciu (skupinový nátlak, tzv. premývanie mozgu). Napríklad potulní kazatelia sved-

¹³ Porov. MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 247

kov Jehovových sa učia konkrétne formy nadväzovania kontaktov s ľuďmi v závislosti od toho, v akej sú nálade, čím sa zaoberajú, kde ich stretnú apd.¹⁴ Sekty majú rozvinutú špecifickú psychotechnickú manipuláciu tzv. bombardovanie láskou. Nového člena sekty obklopujú výnimočnou srdečnosťou, ktorá má budiť dojem spontánneho aktu a tak ho tesnejšie spájať so skupinou. Nového člena zverujú obvykle takej osobe, ku ktorej pociťuje sympatie. Zo začiatku sa nežiada nič, ale v skutočnosti sa obetuje všetko (bývanie, dôchodky, ap.). Sekty využívajú to, že človek sa pre tento druh skupiny zriedkavo rozhoduje na základe rozumovej úvahy, ale často skôr v nádeji na uspokojenie svojich citových a sociálnych potrieb.¹⁵ V dokumente sa uvádza aj technika flirtu a prostitúcie ako spôsoby získavania nových členov niektorými sektami.

Medzi typické prejavy sektárskeho správania patrí:

- Postupné zvyšovanie nátlaku na rozhodnutia člena sekty, hlavne za pomoci tzv. sily skupiny, ktorá vyvoláva konformné správanie. V prostredí „bojovej pohotovosti“ je člen sekty zaplavený novými informáciami a stretnutiami s množstvom nových, zaujímavých a „milujúcich“ ľudí, čo spôsobuje, že jeho pozornosť a možnosť kritického posúdenia je veľmi oslabená. Zvyčajne absentuje voľný čas a dostatok spánku, takže má malo príležitostí a síl premyslieť a zhodnotiť svoju novú situáciu. Častým postupom je vmanipulovanie do pozície dieťaťa, ktoré má zanechať svoje komplikované myslenie a uvoľniť sa spoločenskými hrami. Veľmi silný tlak býva zo strany starších členov, s ktorými sa adept identifikuje a prijíma ich za vzory vlastného správania. Tieto rôzne postupy sú završené

¹⁴ Porov. PIETRZYK, T.: Organizacja świąków Jehowy, „Homa Dei“ 3 (1988), s 191 – 203 In: MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 248

¹⁵ Porov. VOJTÍŠEK, Z.: *Netradiční náboženství u nás*. Praha : Dingir, 1988, s. 21.

osobným sľubom adepta a jeho slávnostným prijatím do skupiny. Je paradoxné, že tento proces adeпти členstva vnímajú ako „slobodné rozhodnutie“ a skupinou sú v tomto presvedčení silne utvrdzovaní.¹⁶

- Premena vedomia, ktorá sa opiera hlavne o obmedzenie reflexného myslenia a nových informácií z vonku, pričom sa kladie dôraz na citové rozniecovanie. Vonkajšiemu pozorovateľovi členovia sekty sa javia ako „naprogramovaní“. ¹⁷

- Udržiavanie v trvalej aktivite, napomínanie a strašenie. Má to vyvolať kognitívno-emocionálne disonancie a takouto manipuláciou zlomiť odpor jednotlivca a priviesť ho k odovzdanosti. Skôr či neskôr člen sekty pocíti, že láska, ktorou je v sekte obklopený, nie je bezpodmienečná, ale je viazaná na jeho výkon. Pri príchode sa od neho veľa neočakávalo, ale po uplynutí určitého času mu skupina dáva najavo, že by mal pre ňu pracovať. Postupne sa zvyšuje miera nasadenia, s ktorým ma pre skupinu pracovať. Od výsledkov závisí pochvala, uznanie i láska. Túžba po láske a po skupinovému uznaniu, aké bolo na začiatku, vedie člena sekty k tomu, aby stratil akékoľvek zábrany pri dosahovaní vysokého výkonu. Tu je zdroj „zbožných“ klamstiev, ktorých sa dopúšťajú členovia siekt, aj keď predtým nikdy neklamali. Výsledky práce člena sekty sú kladené do priamej súvislosti s rozvojom jeho duchovným životom. Za výsledky je plne zodpovedný a tak postupne sa vytvára pocit viny. Za akýkoľvek neúspech osobný alebo kolektívny, cití vinu a za priazeň sekty je spravidla ochotný čokoľvek priznať, vykonať alebo uveriť. Žije vo vedomí stálej nedostatočnosti, stále má voľajaké rezervy. Pociť viny sa stáva účinným hnacím

¹⁶ Porov. VOJTÍŠEK, Z.: *Netradiční náboženství u nás*. Praha : Dingir, 1988, s. 22

¹⁷ Porov. MAKSELO, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 247

motorom a spôsobuje až neuveriteľné výkony jednotlivých členov sekty¹⁸.

- Selekcia informácií. Verejnosť a niekedy ani členovia nedostávajú informácie o všetkých aspektoch náuky, nemajú prístup na určité miesta, nepoznajú vyššie stupne organizácie. U niektorých siekt nie je známe ani ich sídlo. Schádzajú sa v súkromí v hlbokjej konšpirácii. Typické je, že sekty nevystupujú na verejnosti pod svojím menom a nechajú sa zastupovať rôznymi tieňovými organizáciami, ktoré majú dôveryhodné názvy.¹⁹

- Akceptácia preexponovanej autority vodcu je pre členstvo v sekte najdôležitejšia. Vodcovi sa bezhranične verí. Možnosti manipulácie pri úplnej dôvere k vodcovi (guru, majster) sú fakticky neohraničené a symptomaticky poukazujú na patológiu sekty²⁰. Výroky zakladateľa, vodcu, vedúceho výboru ap. sú považované za záväzné a nespochybniteľné. Týmto ľuďom sú pripisované božské atribúty. Vedúci nie sú autoritami len v určitých otázkach alebo do určitej miery tak, aby bol ešte ponechaný priestor pre individuálne slobodné rozhodnutie, ale robia si nárok predpisovať recepty na všetky oblasti života a nepripúšťajú alternatívy. Je typické, že pri posudzovaní pravdivosti nových informácií sa člen sekty pýta, odkiaľ tieto informácie pochádzajú, teda skúma, či sa jedná o zdroj schválený sektou, ale nezaujíma sa o to, čo táto informácia obsahuje.²¹

¹⁸ Porov. VOJTÍŠEK, Z.: *Netradiční náboženství u nás*. Praha : Dingir, 1988, s. 22

¹⁹ ŠTAMPACH, O.I.: *Sekty – fenomén na prahu tretieho tisícročia (1. http://www.sekty.sk/c_temy.stm?cmd[85]=i-84-10dee4415052b6aaa653b964711a314b&als[ALS_TEMA]=Sekty%20a%20spoločnosť&als[SUB_TEMA]=*

²⁰ Porov. MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 247

²¹ Porov. ENROTH, R.: *Průvodce sektami a novými náboženstvími*. Praha : EELAC, 1994, s. 18.

Aby sme lepšie pochopili úspech siekt v súčasnom svete, uvedieme niektoré psychické potreby, ktorých uspokojenie sľubujú sekty. K najpodstatnejším patria²²:

- Potreba príslušnosti a pocit spoločenstva, ktorá sa prejavuje ako dôsledok zničenia mnohých tradičných a prirodzených prostredí, napr. domovov. Pociť samoty sekta premáha ponukou psychického tepla, pomocou v kritických situáciách, ponúkajú stretnutia v skupine.

- Potreba jasnosti a zmyslu prejavujúca sa zvlášť vo výnimočne komplikovaných situáciách. Vieme, že rýchlo sa meniaci súčasný svet akýmsi spôsobom vyvádza ľudí z rovnováhy. Sekta ponúka jednoduché odpovede na ťažké otázky, používa „pragmatickú teológiu“, hlása novú pravdu a presvedčenie o vlastnení vyššieho poznania, čo podporuje neobyčajnými javmi (jazyky). V sekte sa likvidujú pochybnosti ponukou jasných kritérií a vyžadovaním slepej poslušnosti.

- Potreba harmónie vyplýva z pocitu straty kontaktu so sebou samým, s okolím a kultúrou. Sekty ponúkajú možnosť účasti v takom kulte, kde je miesto pre záležitosti tela aj ducha (kultové uzdravenia, spontánnosť...).

- Potreba kultúrnej identity, ktorej nedostatok signalizuje pocit alienácie. Sekty ponúkajú kultové formy, ktoré dávajú pocit príslušnosti k veľkej tradícii.

- Potreba individuálnosti, teda byť poznaným ako osoba. Táto potreba čiastočne vyplýva z atomizácie súčasného života človeka vo všeobecnosti, ale aj vytvorením nevhodných náboženských štruktúr vytvárajúcich klerikálnu byrokráciu. V dôsledku toho, ale predovšetkým v spojení s nízkou kultúrou medziľudských vzťahov, sa veľmi zriedkavo pristupuje k veriacim individu-

²² Porov. MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 247

álnym spôsobom. Hľadajúc prostredie, kde bude možné skúsiť úctu k sebe samému, jednotlivec nachádza sektu, ktorá budí nádej participácie na spoločenstve výnimočných ľudí. Významnú úlohu zohráva aj nádej obsadiť vedúcu pozíciu.

- Potreba transcendencie, teda hľadanie nadzemskej skutočnosti alebo podstaty, aby sa tak získala odpoveď na posledné otázky. Záujem o meditáciu, o náboženské symboly, nezvyklé a podivné veci. Toto je adeptovi na členstvo v sekte predstavované ako atraktívna, selektívna a exkluzívna záležitosť.

- Potreba duchovného vedenia. Mnoho osôb sústreďuje pozornosť na nutnosť kontaktu s niekým, kto by bol v stave rozhodne a charizmaticky ich viesť v náboženských záležitostiach. V sekte takéto miesto zaujíma vodca (majster, guru), voči ktorému v mnohých prípadoch sa vytráti akákoľvek kritika. Tu sa objavuje otázka, akí jednotlivci sa mu najčastejšie podvolia. Zdá sa, že to robia osoby s pocitom nižšej hodnoty, eticky nezrelé, ktoré sa boja prijať zodpovednosť za vlastné rozhodnutia. Vodcovia sa vo všeobecnosti prezentujú ako osobnosti autoritatívne, narcistické, machiavelistické s črtami psychopatickými.

- Potreba nádeje. Sekty sa často odvolávajú na eschatológiu a novú lepšiu budúcnosť sľubujú len vyvoleným, teda tým, ktorí si osvoja pohľad sekty.

Rozmáhanie siekt vnímame ako alarmujúci jav, ktorému sa treba brániť, zvlášť preto, lebo mnohé majú výrazne patologický charakter. Typickým príkladom sú satanisti, ktorí sa odvolávajú na vlastnú bibliu (tzv. satanskú bibliu), ktorá je úplným opakom Svätého písma. Parodujú cirkevné štruktúry, profanujú svätú liturgiu. Ničia všetko čo je dobré, lebo sú presvedčení, že nie Boh, ale satan je pánom sveta, ktorého si treba uctiť brutalitou a oddávaním sa zvrátenej rozkoši.

Keď analyzujeme mnohoraké podmienky vzniku siekt a atraktivnosť nových náboženských hnutí, tak

sa stáva zjavným, že nejestvuje voľajaký magický prostriedok proti negatívnemu pôsobeniu siekt. Veľmi dôležitým predpokladom pre obmedzenie vplyvu siekt je výrazné povedomie rozdielov medzi sektami a Cirkvou, aj keď niekedy intoleranciu, sektárske postoje a agresívny prozelytizmus nachádzame aj medzi veriacimi kresťanmi. Obranou pred sektárstvom je duch spolúčenia s Cirkvou, ktorý sa vytvára v priebehu prežívania spoločenstva s Cirkvou a za spolupráce s vlastným duchovným otcom.²³ J. Makselon ponúka porovnanie hlavných rozdielov medzi sektou a Cirkvou:

Hlavné rozdiely medzi sektou a Cirkvou	
Sekta	Cirkev
„Slobodný“ vstup do sekty	Sviatostná iniciácia
Elitárny charakter	Univerzálnosť
Autoritatívna štruktúra	Hierarchia služby a charizmy
Opozícia k svetu	Vykúpenie sveta
Dualistická koncepcia	Integrálna vízia sveta skutočnosti
Subjektívna interpretácia biblie	Objektívno-kontextové vysvetľovanie zjavených prameňov náboženstva
Extrémna preferencia emócií	Racionálna a emocionálna motivácia
Premývanie mozgu a kontrola myšlienok	Slobodné a vedomé prijímanie rozhodnutí
Manipulovanie s pocitom viny	Odpúšťanie viny
Odvzdanosť vodcovi	Odvzdanosť Bohu

Predpokladáme, že kresťanská viera, ku ktorej sa u nás hlási vyše 80% obyvateľov nás automaticky ochráni pred vplyvom siekt. Výskumy v USA z roku 1998

²³ Porov. MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, s. 251.

však udávajú, že z 72,1% bývalých členov sekty Church Universal and Triumphant pochádzalo pôvodne z kresťanského prostredia. Aj to je jeden z vážnych podnetov, prečo je potrebné venovať zodpovedajúcu pozornosť fenoménu záujmu o sekty.

Zoznam použitej literatúry

- DAROSZEWSKI, G.: *Sekty ako spoločensko-kultúrny fenomén* In: [http://www.sekty.sk/cte-my.stm?cmd\[85\]=i841b8cfeac5b51b597964e46e1e7e61a75&als\[ALS_TEMA\]=Sekty%20a%20spolocnost&als\[SUB_TEMA\]=](http://www.sekty.sk/cte-my.stm?cmd[85]=i841b8cfeac5b51b597964e46e1e7e61a75&als[ALS_TEMA]=Sekty%20a%20spolocnost&als[SUB_TEMA]=)
- DOJČÁR, M.: *Religionistika*. Bratislava: Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2008, 79 s. ISBN 978-80-89271-34-4
- ENROTH, R.: *Príručka sektami a novými náboženstvami*. Praha : EELAC, 1994, 188 s. ISBN 80-85495-29-5
- JURAN, J.: Právna úprava postavenia cirkví a ich registrácie v Slovenskej republike. In: Lojda, M. (ed.). Bratislava 2003, 132 s. ISBN 80-89096-12-3
- MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, 351 s. ISBN 83-85245-08-1
- PATER D., *Etyczny wymiar niektórych zjawisk społeczno – gospodarczych we współczesnym świecie*, w: *W stronę wartości*, red. K. Łojek, Warszawa 2006, 518 s.
- PIETRZYK, T.: Organizacja świątów Jehowy, „Homa Dei“ 3 (1988), s 191 – 203 In: MAKSELON, J.: *Psychologia dla teologów*. Kraków : PAT WF, 1995, 351 s. ISBN 83-85245-08-1
- ŠTAMPACH, O. I.: Sekty – fenomén na prahu tretieho tisícročia (1). In: Rozmer. 1/1998, s. 5.
- TISCHNER, J.: *Etika solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, 181 s. ISBN: 83-89243-42-3

- VOJTÍŠEK, Z.: Netradiční náboženství u nás. Praha : Dangir 1998, 148 s. ISBN 80-902528-0-X,
- ZULEHNER, P.: Sekty a nová náboženská hnutí v Evropě: výzva pro pastorační. In: *Sekty z pohledu církve v Evropě*. Sborník přednášek. Praha : Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998 s. 52.

Sväté tajomstvo manželstva z aspektu byzantskej teológie

Andrej Slodička

Boh je autorom a celebrantom skutočného manželstva. Ustanovil ho v raji (Gn 1, 27-28).¹ Muž a žena sú stvorení, to znamená, že ich Boh chcel: na jednej strane v dokonalej rovnosti ako ľudské osoby, na druhej strane v ich špecifickom bytí muža a ženy. „Byť mužom“, „byť ženou“ je dobrá a Bohom chcená skutočnosť: muž a žena majú neodňateľnú dôstojnosť, ktorú dostávajú priamo od Boha, svojho Stvoriteľa. Muž a žena sú s rovnakou dôstojnosťou stvorení na Boží obraz. Vo svojom „byť mužom“ a „byť ženou“ odzrkadľujú múdrosť a dobrotu Stvoriteľa.

Biblická exegéza manželstva

Kniha Genezis obsahuje tvrdenie, ktoré nepozná nijaký antropogenetický mýtus, že Boh stvoril človeka ako pohlavného. „Na Boží obraz ho (človeka) stvoril, ako muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27). „Toto je zoznam Adamovho potomstva: Keď Boh stvoril Adama, urobil ho na Božiu podobu, muža a ženu ich stvoril, požehnal ich a dal im meno človek, keď boli stvorení“ (hebr. *adam*, nie *adamim* (ľudia) - Gn 5, 1-2). Najprv je reč o stvorení človeka (hebr. *adam*), a až potom po sformovaní ženy sa dokonáva rozlíšenie na muža (hebr. *iš*) a ženy (hebr. *iša*).

¹ Porov.: CALIVAS, C. A.: *Zycie sakramentalne*. In. LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J.: *Prawosławie*. Lublin : 1999, s. 198.

Na počiatku vznikol človek nejako v dvoch polovinách, ľudské bytie nie sú dvaja jedinci, ale muž a žena, ktorí vytvárajú človeka (hebr. *adama*). Človek je obrazom Boha v svojej personálnosti a sociálnosti. Bez ohľadu na pohlavie človek je ľudskou osobou.

Niektorí Otcovia Cirkvi (Origenes, sv. Gregor Nyský, skorý sv. Augustín, Dionýz Areopagita, Ján Scotus Eriugena) ovplyvnení platonizmom, ktorý bol cudzí biblickému zjaveniu, naznačovali, ako keby pohlavnosť človeka sa objavila až po prvotnom hriechu, čiže ako trestná degradácia človeka na úrovni zvieracieho sveta. Prvotne mal podľa nich existovať človek vo všeobecnosti, čiže *adam*, ktorý sa ma rozmnožovať intelektuálnym, duchovným spôsobom. Takým prvým potomkom mala byť Eva, ktorá bola stvorená z Adama (1 Kor 11, 7-10). Pohlavnosť sa mala formovať až vtedy, keď spoznali, že „sú nahí“ (Gn 3, 7). Rozmnožovanie človeka materiálnym a biologickým spôsobom bolo považované za úpadok a trest za hriech. Kristus, nadväzujúc do textov o stvorení človeka, ukazuje pohlavie človeka ako jednu zo základných štruktúr ekonómie nebeského Otca: „On odpovedal: „Nečítali ste, že Stvoriteľ ich od počiatku ako muža a ženu stvoril“ (Mt 19, 3-4, porov. Gn 1, 27; 2, 24).

Pohlavie slúži na prokreáciu. Len taký spôsob rozmnožovania je možný v biosfére. U človeka má pohlavie personalistické rozmery. Obohacuje bytie človeka, slúži jeho existencii, stáva sa jednou zo základných tém psychického a duchovného života. Podstata človečenstva a osoby je v každom pohlaví tá istá. Pohlavie je nielen niečím biologickým, ale aj prozopoickým.

Kniha Genezis nám opisuje teológiu manželstva. Muž a žena boli stvorení pre personálnu reláciu, jeden pre druhého, ako negácia samoty, pre vzájomnú pomoc (*ezer*, Gn 2, 18, Katechizmus KC 371-373). Kresťanská teológia (tak učili židovskí kňazi) učí, že manželstvo pochádza z Božej vôle. Manželstvo je osobným a

medziosobným dielom. Konkrétny fakt manželstva je nielen dielom prirodzenosti, ale aj rozumu, lásky, slobody, hľadania. „Vtedy Adam povedal: „Toto je teraz kost z mojich kostí a mäso z môjho mäsa; preto sa bude volať mužena, lebo je vzatá z muža“. Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a prilipne k svojej manželke a budú jedným telom“ (Gn 2, 23-24). Na počiatku sa vyskytujú tvoriace mená: adam-muž, adam-žena, človek-muž, človek-žena (Gn 2, 19-25; 1, 27-28). Meno adam dal Boh obidvom (Gn 5, 2). Časom žena dostane vlastné meno: „Eva“ (hebr. *Hawwah* od *hijjah* - povolávať do života). „Muž dal svojej žene meno Eva, lebo ona sa stal matkou všetkých žijúcich“ (Gn 3, 20). Adam znamená človeka zo zeme (hebr. *adamah*). Ako vlastné meno sa objavuje v neskorších textoch (Gn 4, 25; 5, 1-3). Každý počiatok je zahalený tajomstvom. Stvorenie človeka v jahvistickom jazyku je predstavený motívom manželstva. „Muž sa spája so svojou ženou (nie s hocijakou ženou), stávajú sa jedným telom“ (Gn 2, 24; porov. 1, 27; 3, 12; 5, 1-2). Jedno telo znamená jeden žijúci človek. „A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo“ (Mk 10, 8; KKC 372). Kristus sa vrátil k monogamii: „Ale od počiatku to tak nebolo“. Biblia vysvetľuje monogamiu jednotou Stvoriteľa a stvorením oboch pohlaví. Manželstvo tvorí *anthropogenesis continua*. „Ale Boh ich stvoril od počiatku stvorenia ako muža a ženu. Preto muž opustí svojho otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele. A tak už nie sú dvaja, ale jedno telo. Čo teda Boh spojil, nech človek nerozlučuje“ (Mk 10, 6-9). Telo (hebr. *bašar*, gr. *sarx*, *soma*) znamená nielen žijúceho človeka, ale i ľudské spoločenstvo. Človek ako rodina je plným podobenstvom Boha: „Na Božie podobenstvo stvoril ich ako ľudí“ (Gn 5, 1-2; porov. 1, 27). Rodina má prozopoický obraz Boha. „Boh ich požehnal a povedal im: Plodte a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami mora, nad vtáctvom neba a

nad všetkou zverou, čo sa hýbe na zemi“ (Gn 1, 28)! V rodine sa ukazuje obraz Svätej Trojice. Manželstvo prechádza do rodiny vďaka potomstvu. „Žena bola vzatá z muža“ (Gn 2, 23). „Získala som, hovorí Eva, človeka od Boha“ (Gn 4, 1; porov. 30, 20). Pomoc (hebr. *ezer*, Gn 2, 18) je chápaný širšie, je to nielen biologická kontinuácia ľudstva. Pomoc je obohatením celej ľudskej existencie. Rodina je obrazom záhrady Eden. V prvej rodine vystúpili udalosti spásy z protoevanjelia: „Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu a ty mu zraníš pätu“ (Gn 3, 15). História prvej rodiny je archetypom a prorokom pre celú rodinu.² Aj pri analýze teológii manželstva si uvedomujem, že Starý zákon a Ježiš patria spolu.³

Feminizmus

Feminizmus (nadväzujúc na Simone de Beauvoir *Le deuxième sexe*) od roku 1960 sa rozvíja v USA a v západnej Európe. Podľa nich Boh nie je na obraz človeka. Nie je ani muž, ani žena. Boh je čistý duch, v ktorom niet miesta pre rozdielnosť pohlaví. Ale dokonalosti muža a ženy odzrkadľujú niečo z nekonečnej dokonalosti Boha: sú to dokonalosti matky (Iz 49, 14-15; 66, 13; Ž 131, 2-3) a dokonalosti otca a manžela (Oz 11, 1-4; Jer 3, 4-19).

Feminizmus sa spájal s hnutím emancipácie, s bojom o zrovnoprávnení žien. Feministická interpretácia vyrastá z reakcie proti tradičnému judaizmu a kresťanstvu. *Umiernený feminizmus* vystupuje proti patriarchálnemu systému v Biblii. Čokoľvek v Biblii je povedané o Adamovi ako o mužovi, týka sa aj Evy ako

² Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : 1999, s. 311-319.

³ Porov.: POLIAKOVÁ, M.: *Židovské mesiášske predstavy v literatúre a tradícii z kresťanského pohľadu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta : Prešov, 2008, s. 9.

ženy (Gn 1, 27; 2, 23). Genéza muža by potom mala byť od Evy. V náboženskom jazyku sa má vypustiť mužský a ženský rod. Tento smer hlása, že keď ženy budú mať na zemi nadvládu alebo rovnoprávnosť, nastane na zemi raj, demokracia, sloboda, spravodlivosť. *Extrémny feminizmus* hlása primát ženského sveta. Tu sa hlása, že prvotný hriech spočíva na tom, že mužský svet ovládol ženský. „On bude panovať na tebou“ (Gn 3, 16) sa vysvetľuje, že „ona (žena) bude panovať nad tebou. Vykúpenie spočíva na vyslobodení žien. Boh sa má predstavovať ako ženskosť, nemáme potom Boha Otca, ale Bohyňu Matku, nie Božieho Syna, ale dcéru Bohyne.⁴

Teologický pohľad na manželstvo

Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu... Preto muž zanechá otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele. Toto tajomstvo je veľké; ja hovorím o Kristovi a Cirkvi (porov. Ef 5, 25-33).

Manželskú zmluvu, ktorou muž a žena vytvárajú medzi sebou celoživotné spoločenstvo, zamerané svojou prirodzenou povahou na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí, povýšil Kristus Pán medzi pokrstenými na hodnosť sviatosti. Podľa latinskej tradície si manželia ako vysluhovatelia Kristovej milosti navzájom udeľujú sviatosť manželstva, že pred Cirkvou vyjadria svoj súhlas. Na Východe sú svedkami prejavu vzájomného súhlasu manželov biskupi a kňazi, ale pre platnosť manželstva je potrebné ich požehnanie.⁵

Manželstvo pochádza z ustanovenia Stvoriteľa, je zväzkom medzi mužom a ženou (nemôže byť uzatvo-

⁴ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolícka*. Lublin : 1999, s. 311-319.

⁵ Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998, čl. 1601-1666.

rené medzi osobami toho istého pohlavia, je to monogamický zväzok). Matériou nie je ľudské telo. Skutočnosť muža a ženy vytvárajú manželstvo. Bližšou matériou sú vlastnosti, ktoré sa týkajú manželského života. Z cirkevnej stránky kandidáti na manželstvo musia byť pokrstení, musia chcieť prijať manželstvo. Formálnou príčinou je vzájomná zhoda, ktorá sa vyjadruje navonok. V katolíckej dogmatike sa diskutuje, kto vysluhuje manželstvo. Jedni tvrdia, že je to Cirkev a druhí, že manželia. Záleží od toho, či tajomstvo manželstva je len sakralizáciou prirodzenej inštitúcie v Kristovi (Ef 5, 31-32), alebo či je v kresťanstve dielom Božej milosti. Tiež môžeme povedať, že vysluhovateľmi sú manželia, ale v lone Cirkvi. Základným cieľom manželstva je spoločné dobro manželov. Dalším cieľom je plodenie a výchova detí (Gn 2, 24 ; Mt 19, 6; Ef 5, 25-31).⁶ U pravoslávnych kresťanov je kňaz «vysluhovateľom» manželstva.⁷

Byzantská teológia manželstva

Sväté tajomstvo korunovania

Manželstvo kresťanov je vo svojej vonkajšej forme podobné iným manželstvám. No kresťanské manželstvo je samo v sebe liturgickým aktom oslavy Boha v Ježišovi Kristovi. ⁸V kresťanskom manželstve dve osoby (muž a žena) nadväzujú spoločne neobyčajný vzťah so zmŕtvychvstalým a kraľujúcim Kristom. V manželstve kresťanskí manželia objavujú, že skutočná láska je ukrižovanou láskou. Láska Svätej Trojice obnovuje manželskú lásku. Vtelená láska, Kristus, obohacuje ich osobovú a sexuálnu lásku. Manželstvo je

⁶ Porov.: BARTNIK, S. CZ: *Sakramentologia społeczna*. Lublin : Standruk, 2000, s. 455-460.

⁷ Porov.: MEYENDORFF, J.: *Malżeństwo w prawosławiu*. Lublin : 1995, s. 29.

⁸ Poro.: PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2004, s. 123.

niečo viac ako spoločenské a náboženské potvrdenie biologickej skutočnosti.⁹

Bohatosť byzantskej teológie nachádzame v liturgických modlitbách. Všetky pravoslávne katechizmy a teologické príručky nazývajú manželstvo sviatosťou alebo tajomstvom Cirkvi. Podľa pravoslávneho teológa Meyendorffa význam manželstva ako sviatosti sa dá pochopiť len vo vzťahu k Božskej eucharistickej liturgii.¹⁰ Aj pravoslávni nazývajú sviatosť korunovania sviatosťou manželstva. Pri slávení manželstva nachádzame tie prvky ako pri slávení tajomstva krstu a eucharistie: obetovanie, anamnéza (pamiatka – vďačné spomínanie Božích zázrakov voči manželstvu), epikléza (privolávanie Svätého Ducha, aby uskutočnil to, čo konštatuje anamnéza) a spoločenstvo (lat. *communio*, gr. *koinonia* – spoločná účasť manželského páru na živote Kráľovstva).

Obetovanie

Počas eucharistie Cirkev obetuje Bohu chlieb a víno; počas slávania manželstva Cirkev obetuje Bohu snúbenicu a snúbenca a oni sa obetujú sebe navzájom a spoločne sa obetujú Bohu. To vyjadruje sľub vernosti, ktorí si snúbenci sľubujú a celý obrad zasnúbenia, keď si vymieňajú prstene ako znak tejto vernosti.¹¹ O tom náš Malý trebník nič nehovorí.¹² Na konci knihy Meyendorffa *Malzeństwo w prawosławiu* nachádzame obrad zasnúbenia, keď kňaz má požehnať snúbencov. Trikrát má požehnať znakom kríža prsteňom snúbenca snúbenicu a prsteňom snúbenice snúbenca. Kňaz vloží

⁹ Porov.: CALIVAS, C. A.: *Zycie sakramentalne*. In. LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J.: *Prawosławie*. Lublin : 1999, s. 198-199.

¹⁰ Porov.: MEYENDORFF, J.: *Malzeństwo w prawosławiu*. Lublin : 1995, s. 13.

¹¹ Porov.: *Katechizm Kościoła prawosławnego*. Kraków : WAM, 2001, s. 375-379.

¹² Porov.: *Malý trebník* I. Prešov : Petra, 2006, s. 59.

im prstene na prst pravej ruky. Zasnúbení si potom vymenia prstene.¹³

Anamnéza

Počas slávenia eucharistie je anamnéza sprítomňovaním celého spásneho Kristovho diela. Počas celebrácie manželstva je anamnéza pripomínaním si zázrakov, ktoré Boh uskutočnil pre sväté manželstva, ktoré od Abraháma a Sáro až po Joachima a Annu pripravili narodenie Panny Márie, skrze ktorú prišiel k nám Boží Syn. Je to tiež spomienka na zasnúbenie Krista a Cirkvi, mystickej jednoty muža a ženy. Je to tiež spomienka na svadbu v Káne Galilejskej, kde Kristus uskutočnil svoj prvý zázrak. Boh sa stal človekom, aby všetko premenil.¹⁴ Niektorí kriticky hodnotia preklad niektorých slov v *Malom trebníku* gréckokatolíkov. V našom *Malom trebníku* začíname anamnézu na veľké Božie skutky s manželstvom oslovením Boha „Prečistý Bože“.¹⁵ Nie je lepší pravoslávny preklad „Bože, prameň čistoty“?¹⁶ Čo dnes hovorí kresťanom „prečistý Bože“? Alebo „obidvoch si urobil jedným údom“. Ako si vysvetliť „jeden úd“? Súhlasíme s prekladom pravoslávnych kresťanov v Poľsku, že sa malo preložiť „obidvoch si zjednotil v jedno telo“.

Epikléza

Počas slávenia eucharistie epikléza je prosbou k Otcovi o zoslanie Svätého Ducha na chlieb a víno, aby Svätý Duch ich premenil na telo a krv Ježiša Krista. Tajomstvo eucharistie sa vykonáva zo Stvoriteľovho

¹³ Porov.: MEYENDORFF, J.: *Malżeństwo w prawosławiu*. Lublin : 1995, s. 126-127.

¹⁴ Porov.: *Katechizm Kościoła prawosławnego*. Kraków : WAM, 2001, s. 376.

¹⁵ Porov.: *Malý trebník I*. Prešov : Petra, 2006, s. 66.

¹⁶ Porov.: MEYENDORFF, J.: *Malżeństwo w prawosławiu*. Lublin : 1995, s. 132.

slova a zo sily Svätého Ducha.¹⁷ Epikléza pri slávení manželstva je prosbou k Otcovi o zoslanie Svätého Ducha na muža a ženu, aby ich korunoval chválou a dôstojnosťou (tu vkladá kňaz koruny na ich hlavy), aby ich premenil na živý úd Kristovho tela. Svätý Duch prichádza, korunuje ich lásku, aby ich pripútal k Božej láske. Svätý Duch umožňuje manželom, aby sa stali Božím obrazom, aby dvaja sa stali jedným. Po korunovaní nastáva výbuch radosti, ktorý sa vyjadruje akoby v tanci okolo evanjeliára, ktorý predstavuje Krista (Slávnostná procesia radosti, Izaiášov tanec – v Malom trebníku sa nenachádza)¹⁸, pri ktorých sa privoláva Izaiáša a sv. mučeníkov. Izaiáš sa má tešiť, lebo jeho proroctvo sa naplnilo v Panne. Aj nový manželský pár bol korunovaný a posvätený a prijal Božie Slovo, Emanuela a stal sa malou Cirkvou. Vyzývajú sa mučeníci, aby pomohli mladomanželom dobre obstáť v zápase, ktorá bude korunovaná na konci ich života. Manželstvo sa porovnáva s mučenictvom.¹⁹

Spoločenstvo

Eucharistia vovádza do spoločenstva, podobne manželstvo. Muž a žena zjednotení Svätým Duchom, zjednocujú sa v Kristovi, stávajú sa spoločne členmi Kristovho tela, do ktorého sú včlenení eucharistickým prijímaním. Obrad manželstva s prijímaním vopred posvätených darov sa používal v Pravoslávnej cirkvi do 15. storočia. Spoločná čaša vína, ktorá sa nenachádza v Malom trebníku, z ktorej pijú mladomanželia po modlitbe „Otče náš“, je dôkazom o tomto zvyku. Man-

¹⁷ Porov.: SLODIČKOVÁ, M.: *Eucharistia v Teologickej sume Tomáša Akvinského (1225-1274) II. časť*. In. Duchovný pastier – Roč. 89, č. 2 (2008), s. 94.

¹⁸ Porov.: CALIVAS, C. A.: *Zycie sakramentalne*. In. LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J.: *Prawosławie*. Lublin : 1999, s. 205

¹⁹ Porov.: *Katechizm Kościoła prawosławnego*. Kraków : WAM, 2001, s. 377.

želia tým, že každú nedeľu prijímajú eucharistiu, realizujú cieľ manželstva – vstup celej budúcej rodiny do Kristovho tajomstva lásky. Láska je tvoriaca a jednota muža a ženy smeruje skrze ich lásku k počatiu a narodeniu detí, kde Boh je Stvoriteľom. Deti sa Božím požehnaním a o tento dar sa vrúcne prosí počas slávania manželstva. Sviatosť manželstva je založením domácej Cirkvi. Svätý Duch posväcuje sviatosťou manželstva manželskú lásku.²⁰

Manželstvo a eucharistia

V *Malom trebníku* sa spomína, že manželstvo sa slávi až po božskej liturgii.²¹ No iné poradie nachádzame u sv. Simeon zo Solúna (+1420), ktorý poukazuje v svojom spise, že kňaz po modlitbe „Otče náš“ berie svätá čašu s vopred posvätenými darmi a zvolá „najsvätejšie dary pre svätých“ a všetci odpovedajú „Jediný je svätý, jediný je Pán“, lebo len Pán je posvätením, pokojom a jednotou svojich služobníkov, ktorí uzatvárajú manželský zväzok. Potom kňaz udeľuje eucharistické prijímanie mladomanželom, keď sú toho hodní. Manželia musia byť pripravení prijať eucharistiu, aby ich korunovanie bolo dôstojné a hodné. Musia byť pripravení prijať eucharistiu, lebo sväté prijímanie je korunovaním každej sviatosti a pečatou každého tajomstva.

Cirkev pripravuje Božské dary pre vykúpenie a požehnanie manželského páru. Kristus nám dal tieto Dary a on sám je v nich prítomný. Kristus prišiel do Kány na svadbu, aby priniesol plnosť pokoja, jednoty. Potom kňaz dáva mladomanželom piť zo spoločnej čaše a spieva sa hymnus „Vezmem čašu spasenia“ v kontexte Najsvätejších darov. Ktorí uzatvárajú manželstvo po

²⁰ Porov.: *Katechizm Kościoła prawosławnego*. Kraków : WAM, 2001, s. 378-379.

²¹ Porov.: *Malý trebník* I. Prešov : Petra, 2006, s. 57.

druhýkrát, neprijímajú Božské dary, ale len spoločnú čašu ako čiastočné posvätenie a ako znak spoločenstva a jednoty s Božím požehnaním.

Keď sa v manželstve žena a muž stávajú jedným telom, a keď sú súčasne údmi Kristovho tela, tak ich zväzok pečatuje Svätý Duch, ktorý žije v každom z nich. Eucharistia ich činí údmi Kristovho tela. Zväzok medzi manželstvom a eucharistiou vidíme už v rozprávaní o svadbe v Káne (Jn 2, 1-11). Toto čítanie nachádzame tiež v obrade korunovanie. Podľa Cullmana aj tento text poukazuje na krst a eucharistiu. Ako voda sa premieňa na víno, tak sa premieňa hriešny život človeka vďaka Kristovej prítomnosti na novú skutočnosť Kráľovstva. Ranokresťanskí spisovatelia uznávali platnosť civilného manželstva a tvrdili, že eucharistia mu dáva zvláštny kresťanský význam.

Podľa Tertuliána je manželstvo ustanovené Cirkvou, potvrdené obetou (eucharistiou), pečatené požehnaním a zapísané anjelmi (*Ad uxorem*). Civilné uzatvorenie manželstva kresťanskí manželia doplnili účasťou na nedeľnej liturgii a v spoločnosti lokálnej Cirkvi prijali biskupské požehnanie. Ich civilné „áno“ získalo sviatosťnú moc. V Kristovi sa manželstvo stalo večným spoločenstvom. Sv. Ignác Antiochijský napísal, že uzatvárajúc manželský zväzok, manželia musia byť zjednotení so súhlasom biskupa, aby manželstvo sa mohlo zhodovať s úmyslom Pána a nie podľa ľudskej žiadosti. Veľký pravoslávny mystik a teológ 14. storočia sv. Mikuláš Kabasilas konštatoval, že eucharistia je doplnením ostatných sviatostí. Samotná eucharistia je svadobným sviatkom.

V prvotnej Cirkvi sa krst udeľoval počas Božskej liturgie, tak isto aj svätenia diakona, presbytera a biskupa. Niekedy aj manželstvo sa udeľovalo počas eucharistie. U pravoslávnych kňaz „vysluhuje“ manželstvo. Pravoslávni kritizujú rímskokatolícke chápanie manželstva, že manželia si vysluhujú manželstvo, no

súhlasia, že rímskokatolíci si zachovali starodávnu kresťanskú tradíciu so svojím liturgickým poriadkom, lebo manželstvo dvoch rímskokatolíkov sa uzatvára mnohokrát so svätou omšou.

Cirkev až do 9. storočia nepoznala špeciálny obrad manželstva mimo liturgie. Mnohokrát po prijatí civilného manželstva kresťanský pár sa zúčastnil na liturgii a prijal eucharistiu. Od 4. storočia korunovanie bolo súčasťou eucharistickej liturgie. Podľa sv. Jána Zlatoústeho koruny symbolizujú víťazstvo nad vášňami, lebo kresťanské manželstvo, sviatosť večnosti, nie je uzatvárané podľa tela. Z listu sv. Teodora Studitu (+826) sa dozvedáme, že korunovanie bolo spojené s krátkou modlitbou počas eucharistickej liturgie.

O tom, že manželstvo je úzko spojené s eucharistiou, svedčia mnohé skutočnosti. Ako božská liturgia, aj korunovanie manželov obsahuje „Požehnané kráľovstvo Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov. Amen“. Prijímanie požehnaného vína z čaše predchádza modlitba „Otče náš“. Eucharistia je pravdivou pečaťou krstu. Hoci grécky euchologion a slovanský trebník vyžadujú, aby manželstvo bolo slávené po božskej liturgii, tak aj medzi pravoslávnyimi sa ozývajú hlasy, aby bolo slávené aj počas liturgie, ako to bolo zvykom aj v Prešovskej eparchii.²² Spájanie manželstva a eucharistie je charakteristickým znakom byzantskej teológie. Veríme, že aj v dnešnej dobe kresťanskí manželia svojou zbožným eucharistickým prijímaním sa otvoria Božej láske, naplnia sa láskou k Bohu, k sebe navzájom a k druhým bratom a sestrám. Na to poukázal súčasný pápež Benedikt XVI. v posynodál-

²² Porov.: MEYENDORFF, J.: *Malżeństwo w prawosławiu*. Lublin : 1995, s. 26-36.51-52. Porov.: CALIVAS, C. A.: *Życie sakramentalne*. In: LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J.: *Prawosławie*. Lublin : 1999, s. 204-205. Calivas tvrdí, že obrad korunovania sa slávil počas Liturgie vopred posvätených darov.

nej apoštolskej exhortácii *Sacramentum caritatis*.²³ Aj táto analýza prináša potvrdenie konštatovania, že základné hodnoty sú skutočne spojené s kresťanstvom.²⁴

Zoznam použitej literatúry

- BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : 1999
- BARTNIK, S. CZ: *Sakramentologia społeczna*. Lublin : Standruk, 2000.
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007.
- Katechizm Kościoła prawosławnego*. Kraków : WAM, 2001.
- CALIVAS, C. A.: *Zycie sakramentalne*. In. LEŚNIEWSKI, K. – LEŚNIEWSKA, J.: *Prawosławie*. Lublin : 1999.
- KARDIS, K.: *Základné hodnoty a ich funkcie v spoločnosti a štáte*. In. Theologos – Roč. 9, č. 1 (2007).
- Katechizm Kościoła prawosławnego*. Kraków : WAM, 2001.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998.
- Malý trebník I*. Prešov : Petra, 2006.
- MEYENDORFF, J.: *Malżeństwo w prawosławiu*. Lublin : 1995.
- PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2004.
- POLIAKOVÁ, M.: *Židovské mesiášske predstavy v literatúre a tradícii z kresťanského pohľadu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta : Prešov, 2008.

²³ Porov.: BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2007, čl. 27-29.

²⁴ Porov.: KARDIS, K.: *Základné hodnoty a ich funkcie v spoločnosti a štáte*. In. Theologos – Roč. 9, č. 1 (2007), s. 55.

SLODIČKOVÁ, M.: *Eucharistia v Teologickej sume Tomáša Akvinského (1225-1274) II. časť.* In. Duchovný pastier – Roč. 89, č. 2 (2008).

Význam osvietenstva, Davida Huma a romantizmu pre vznik religionistiky

Andrej Slodička

Religionistika ako samostatný vedný odbor mohla vzniknúť len vtedy, keď sa začalo s racionálnym kritickým výskumom náboženstva, a keď sa začalo náboženstvo analyzovať nezaujate. To sa v Európe uskutočnilo v dobe osvietenstva. Predstavitelia osvietenstva zdôrazňovali, že okrem kresťanstva existujú aj iné náboženstvá s úctyhodnou mravnou úrovňou a starou tradíciou. Takéto konštatovanie viedlo k otázke, aký je základ a podstata všetkých náboženstiev.¹ Základnou charakteristikou osvietenstva je racionalizmus. V kontexte religionistiky je racionalista ten, kto sa pozerá na náboženstvo z hľadiska pojmovej alebo racionálnej platnosti. Racionalizmus vychádza z presvedčenia, že jediným platným zdrojom poznatkov o svete je rozum.²

Osvietenstvo

Osvietenstvo má význam pre religionistiku, leto tu nachádzame kritiku náboženstva. Niektorí z osvietencov považujú náboženstvo za prekážku pokroku. Keď analyzujeme význam osvietenstva pre religionistiku, je potrebné spomenúť zvlášť deizmus a na druhej strane koncepciu prirodzeného náboženstva.³ Predstavitelia

¹ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 51.

² Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 30.

³ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 18.

osvietenstva prišli k záveru, že na počiatku ľudstva existovalo prirodzené náboženstvo (lat. *religio naturalis*), ktoré sa neskôr druhotne úpadkovým zdogmatizovaním pretvorilo na súčasné náboženské systémy. Je potrebné, podľa osvietenstva, obnoviť prirodzené náboženstvo, treba zanechať všetky dogmy a ľudia sa majú sústrediť len na tri hlavné pravdy, ktoré sú základom prirodzeného náboženstva: existencia Boha, duša a nesmrteľnosť.⁴

Môžeme konštatovať, že osvietenstvo sa snaží nielen založiť náboženstvo na rozume, ale chce vytvoriť rozumové náboženstvo. V Anglicku tento myšlienkový prúd má súvis s náboženským hnutím tzv. deizmom. Tak sa označuje názor, ktorý síce uznáva boha za prázaklad sveta, ale odmieta možnosť Božieho zasahovania do existencie sveta. Len rozum, nie zjavenie, je vlastným prameňom náboženskej pravdy.⁵

Deizmus je jednou z foriem racionalizmu. Filozofia deizmu stojí na pol ceste medzi postojom náboženstva a vedy. Deisti spochybnili vieru v zázraky a nadprirodzené vysvetlenie ako vyjadrenie bigotnej obmedzenosti, no na druhej strane verili vo vyšší princíp poriadku sveta, teda Boha (lat. *Deus*, od toho odvodený etymologicky deizmus), lebo toto tvrdenie sa im zdalo rozumné.⁶ Termín deizmus nie je jednoznačne vymedzený. Vznikal ako opozičný jav voči ateizmu, neskôr získaval význam racionalistického monoteistického učenia o Bohu a o náboženstve. Deizmus odmietal pozitívne zjavenie, zavrhol myšlienku o permanentnom pôsobení Boha v dejinách (zvlášť skrze zázraky), niekedy uplatňoval výklad náboženstva ako mýticky založenej etiky.

⁴ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 51.

⁵ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 272.

⁶ Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 31.

Deizmus siaha svojimi koreňmi do filozofických sústav R. Descarta (1569-1650) a J. Locka (1632-1704), anglického filozofa osvietenstva⁷. Descartes oddelil oblasť racionality, ktorá sa vyznačuje kritickou metódou skepsy, od sféry náboženskej viery, ktorej sa nedotýka kritika, a preto nemôže byť uznaná za oblasť overeného, istého poznania. Základy deizmu stoja na náboženskej filozofii Johna Locka. U Locka nachádzame myšlienky náboženskej tolerancie, na ktorú je potrebné pozeráť v kontexte vzájomných vzťahov medzi kresťanskými vyznaniami.

Lock svoju pozíciu vysvetľuje v diele *O rozumnosti kresťanstva* (ang. *The Reasonableness of Christianity*). Analyzuje tu rozpor medzi rozumom a vierou. Lock zastáva názor, existencia Boha a poznania jeho vlastností sú pre rozum nedostupné. Samotná viera, ktorá nie je založená na rozumových dôvodoch, je iracionálna. Pre Locka sú nerozumné teologické konštatovanie vieroučných dogmatických formulácií, ktoré znemožňujú vzájomné tolerantné spolužitie medzi ľuďmi. Nerozumnosť je vlastnosťou teológie, ktorá svojimi spornými interpretáciami kresťanstva vrhá rôzne konfesie do nekonečných konfrontácií. Deizmus čerpal s filozofie J. Locka rozličné názory. Podľa deizmu náboženská viera by mala byť podriadená rozumovým dôvodom. Náboženstvo možno redukovať na morálku a prirodzené právo.⁸

Z anglického deizmu chceme spomenúť J. Tolanda (1670-1731), A. Collinsa (1676-1729) a M. Tindala

⁷ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 271-272.

⁸ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 18-19. John Lock požadoval, aby náboženstvo bolo založené na rozume, a aby rozum posudzoval aj zjavenie, ale je názoru, že správne chápané kresťanstvo sa zo všetkých náboženstiev najviac zhoduje s rozumom. Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 272.

(1653-1733). Toland dokazoval, že v náboženstvách neexistuje nič nadrozumové. To, čo sa pokladá za nadprirodzené a superracionálne, je len obyčajný nástroj záujmu kňazov o moc a svetovládu. Collins konštatoval, že ani teológia sa nezaobíde bez výsledkov vedeckého výskumu. M. Tindal je považovaný za autora tzv. biblie deistov. Tindal spracoval systematicky dejinnú koncepciu náboženstva, v ktorej na prvé miesto postavil prirodzené náboženstvo. Boh ľuďom v náboženstve predkladá mravný zákon, ktorý je rozumovo poznateľný. Tindal zdôvodňoval všeobecný ľudský rozum, ktorý umožňuje poznať aj náboženské pravdy. V pozitívnych náboženstvách sa stretávame s poverčivosťou, ktorých konkrétne normy nie sú v súlade s ľudskou prirodzenosťou a nemôžu byť rozumné. Tindal spomína rímsky katolicizmus a konkrétne menuje kult svätých, spovednú prax a udeľovanie sviatostí. Anglickí deisti rozlišovali prirodzené rozumové náboženstvo od konkrétnych historických foriem (zjavené náboženstvá). Tu bol položený základ pre kritický výskum biblických spisov, ale i posvätných textov iných náboženstiev. Otvorila sa cesta ku kritickému poznávaniu mimoeurópskych náboženstiev. Podľa deistov všetky náboženstvá sú rovnocenné a vysvetľujú sa ako úpadkové formy prirodzeného náboženstva. Ich rozdielnosť sa hodnotí podľa toho, či príčinou úpadku bol kult kňazov alebo rozvoj určitých dogiem.⁹

Vo Francúzsku sa stal deizmus a koncepcia prirodzeného náboženstva východiskom osvietenskej kritiky náboženstva. Myšlienky anglického osvietenstva sa preniesli tiež do Francúzska.¹⁰ V 17. a 18. storočí sa o dejinách náboženstva uvažuje v rámci filozofickej koncepcie. Z francúzskeho deizmu chceme spomenúť naj-

⁹ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 19-20.

¹⁰ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 274.

mã Francois Marie Aroueta (Voltaire). Voltaire agresívne napadal Cirkev, ale súčasne nábožensky zmýšľal. Náboženstvo v kontexte deizmu vysvetľoval ako systém morálnych noriem. Náboženstvo možno akceptovať dovtedy, dokedy je zlučiteľné s morálkou. Znakom falošnosti kresťanstva je roztrieštenosť kresťanstva. Pravé, rozumové náboženstvo je len jedno. Prototypom prirodzeného náboženstva by podľa Voltaira mohla byť Čína. Na druhej strane Voltaire bol nepriateľom ateizmu, ktorý síce považoval za menej nebezpečný ako náboženský fanatizmus. Voltaire odsudzoval ateizmus z morálneho hľadiska. V kontexte zachovania morálky, spravodlivosti a zachovania spoločenského poriadku Voltaire odporúčal rozumovú vieru v najvyššiu bytosť. Dejiny náboženstva sa vo Francúzsku dostávali pod tlak racionalistických interpretačných kritérií.¹¹

Voltaire rozlišoval medzi poverou a náboženstvom. Nadšenými slovami chválil Ježiša a učenie kázania na hore. Opisoval Ježiša, ktorý prelieva slzy nad zločinmi, ktoré sa spáchali v jeho mene. V svojom *Filozofickom slovníku* konštatuje, že podľa teistu náboženstvo nespočíva v názoroch nezrozumiteľnej metafyziky ani v prázdnej okázalosti, ale v uctievaní Boha a v spravodlivosti. Jeho náboženskou praxou je konať dobro. Teistu definoval ako toho, kto je presvedčený o existencii dobrej a mocnej vyššej bytosti, ktorá stvorila celý svet.¹²

Obhajujú sa tu názory, že náboženstvo vzniklo z túžby po poznaní. Podľa evolucionistov možno chápať náboženstvo ako nedostatočný, ale plne rozumový pokus archaického človeka o pochopenie a vysvetlenie

¹¹ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 21-23.

¹² Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 280.

sveta. Napr. Charles de Brosses (1709-1777) učinil z fetišizmu prvotnú náboženskú formu.¹³

V Nemecku osvietenstvo sa najviac priblížili k predpokladom samostatnej religionistiky. Po náboženskom mieri v Augsburgu v roku 1555 sa v Nemecku nekritizovala Cirkev, ale kritici sa začali sústrediť na kritickú analýzu biblických textov. O rozvoj kritického čítania Biblie sa zaslúžil J. S. Semler (1725-1791), H. S. Reimarus (1694-1768) a G. E. Lessing (1729-1781).

Semler, evanjelický teológ (1725-1791), bol stúpencom kritickej teológie. Rozlišoval teológiu a náboženstvo a zaistil výskumu náboženstva plnú vedeckú slobodu od teologických postulátov. Semler diferencoval súkromné a verejné náboženstvo. Semler kritizoval nielen oblasť cirkevných dejín, ale aj kánon biblických kníh. Ukázal, že kánon vznikol postupne, bez božskej inšpirácie, a že v dejinách kresťanstva nikdy neexistoval absolútny doktrínálny systém.¹⁴¹⁵

Semler bol vychovaný v pietizme a neskôr sa stal zástancom kritickej teológie. Semler postuloval, aby kresťanstvo malo vedúce postavenie v živote národa, preto sa snažil dokazovať jeho vnútornú zhodu so zdravým rozumom. Rozlišoval teológiu a náboženstvo. Semler rozlišoval Písmo a Božie slovo. Písmo je ľudsko-dejinné svedectvo Božieho zjavenia, preto nemožno preberať jeho tvrdenia ako dogmatické výpovede. Zjavenie nie je podľa Semlera čarodejnicky akt, ale oznámenie právd, ktoré majú morálny vzťah k prijímateľovi.¹⁶

¹³ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 21-23.

¹⁴ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 23-25.

¹⁵ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 23-24.

¹⁶ Porov.: HOHLWEIN, H.: *Semler*. In. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V. Tübingen : 1961, s. 1696-1697.

Reimarus (1694-1768), teológ a filozof, patrí k najvýznamnejšiemu predstaviteľovi nemeckého deizmu a prirodzeného náboženstva. Najprv bol Reimarus zbožným kresťanom, neskôr sa stal obhajcom prirodzeného náboženstva. Reimarus vysvetľoval začiatky kresťanstva čisto prirodzene.¹⁷ Odmietal prítomnosť zjavenia v náboženstvách a poukazoval na to, že všetky náboženstvá majú prirodzený pôvod. Podľa Reimara kresťanstvo vzniklo podvodom učeníkov, ktorí mali ukradnúť Ježišove ostatky a rozšírili zvesť o vzkriesení. Nemecký filozof odmietal historickosť vzkriesenia. Reimarus odmietal každé pozitívne náboženstvo. Podľa Reimara jediné množné a rozumovo zdôvodniteľné zjavenie je to, že Boh múdro usporiadal vesmír pri stvorení. Stvorenie je jediným možným zázrakom o sebe a v jeho centre stojí človek.¹⁸ Reimarus odmietol historickosť Krista a tvrdil, že Kristus je obyčajnou mytologizáciou podoby akéhosi Ježiša.¹⁹

G. E. Lessing ignoroval cirkevné teologické poučky a odmietal nábožensko-filozofický dogmatizmus. Zdôrazňoval náboženskú toleranciu a právo porovnávať rozličné náboženstvá. K deizmu sa Lessing prihlásil svojím dielom *O vzniku zjaveného náboženstva* (nem. *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion*). Lessing tu predkladá možnosť rozumového poznania Boha. Podľa Lessinga všetky zjavené náboženstvá sú rovnako pravdivé, lebo sú všade spoločensky nutné. Ich pravda je relatívna, lebo vzhľadom k prirodzenému náboženstvu sú pozitívne náboženstvá opäť zásadne nepravdivé. Lessing požadoval radikálnu biblickú kritiku. Poukazoval na vnútorné rozpory zvlášť novozákonných textov (vzkriesenie) a snažil sa ukázať, že

¹⁷ Porov.: HOHLWEIN, H.: *Reimarus*. In. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V. Tübingen : 1961, s. 937-938.

¹⁸ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 24.

¹⁹ Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka Katolicka*. Lublin : 1999, s. 536.

vnútorná pravda kresťanstva nie je závislá na textoch Písma. Podľa Lessinga učeníci pretvorili pôvodné Ježišovo učenie do podoby, ktorá viac zodpovedala sklamaniu prvotných kresťanských cirkví z omeškanej parúzie. Za zdroj evanjelia považoval hypotetické protoevanjelium (nem. *Urevangelium*) a skúmal rozdiely medzi synoptickými evanjeliami a evanjeliom Jána. V spise *Výchova ľudského rodu* Lessing prvé štádium detstva ľudstva stotožňuje s monoteizmom Starého zákona. Druhé štádium identifikuje s Novým zákonom a tretie štádium spája Lessing s rozumovým poznaním Boha.²⁰ Podľa Lessinga každé náboženstvo podlieha zákonu prirodzeného vývoja. Dejiny náboženstva poukazujú na vývoj k náboženstvu rozumu, ktorého základom je súbor všeobecných práv o Bohu a svete a to všetko stojí v službe výchovy ľudstva. Podľa Lessinga je prirodzené náboženstvo cieľom vývoja.²¹

Lessing bojoval proti neslobode a neznášanlivosti. Poukazoval na zlo, ktoré v dejinách národov napáchala v mene náboženstva nenávisť a fanatizmus. Napriek deprimujúcim faktom hľadal Lessing nejaký zmysel v ľudských dejinách. To, čomu učili ľudstvo veľkí zakladatelia náboženstva, to je potrebné ako symbolickú pravdu krok za krokom začleňovať do ľudského poznania. Náboženstvo a politika musia človeka postupne očisťovať a vychovávať k vláde rozumu a lásky.²²

Osvietenstvo znamená hlboký zlom v pohľade na náboženstvo. Východiskovým bodom už nie je Božie zjavenie, ale pojmy ako ľudská prirodzenosť (lat. *natura*), ktorá je v podstate dobrá a rozum (lat. *ratio*), ktorý dokáže sám všetko dobre preskúmať, preto už, podľa

²⁰ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 24-25.

²¹ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 35.

²² Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 290.

osvietencov, nie je potrebný Boh a jeho zjavenie. Podľa osvietencov je človek v podstate dobrý, a potom prirodzené nezjavené náboženstvo je dobré. Toto prirodzené náboženstvo pokazili vládychtiví kňazi, ktoré ho zafažili obradmi a poverami. Ježiš obnovil prirodzené základy pravého náboženstva. Podľa iných Ježiš vytvoril prirodzené náboženstvo, lebo poukázal na Božie otcovstvo všetkých ľudí.

Podľa osvietencov je dobré a správne to, čo sa spontánne rodí v ľudskej duši a rastie z ľudskej prirodzenosti. Všetky náboženstvá na celom svete potom obsahujú kúsok pravdy a odlišujú sa v nepodstatných veciach. Náboženstvá sa zhodujú v tom, že existuje dobrý Boh a cesta k nemu vedie cestou mravného sebazdokonaľovania. Podľa osvietencov ľudská duša je nesmrteľná. V náboženstvách sa nehovorí o Božom sebadarovaní človekovi, ale o ľudskej poznávanie toho, čo je božské v človekovi a v prírode.²³

David Hume

Podľa Padena hlavným predstaviteľom racionalizmu bol škótsky filozof D. Hume (1711- 1776)²⁴, ktorý vo filozofii náboženstva kritizoval deistov, podľa ktorých rozumom možno dokázať existenciu Boha a v svojej filozofii mal inšpiráciu v Lockovi²⁵. Podľa Huma viera v Boha a náboženské presvedčenie sa zakladajú na individuálnej psychickej konštitúcii človeka, na jeho citoch a sklonochoch, nikdy nie na rozumovom nahliadnutí. Prínos Huma pre religionistiku vidíme v tom, že predstaviteľ empirizmu oddelil uvažovanie o pravde náboženstva od výskumu náboženstva. Otázku ro-

²³ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 34-35.

²⁴ Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 31.

²⁵ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 269.

zumnosti náboženstva analyzuje škótsky filozof v *Dialógoch*. V diele *Prirodzené dejiny náboženstva* autor analyzoval dejiny náboženstva. Keby ľudia prichádzali k pojmu Boha rozumovými dôvodmi, museli by podľa Huma dospieť všade na svete k predstave jedinej božskej bytosti. Podľa Huma dejiny náboženstva ukazujú opak. Najprv na počiatku stojí polyteizmus. Takéto tvrdenia boli útokom proti deistom. Podľa Huma prvé náboženské predstavy nevznikli z pozorovania diel prírody, ale zo starosti o každodenné prežitie. V kontexte antických náboženstiev bohovia sú obyčajným vyjadrením neznámych príčin vecí. Monoteizmus vzniká postupnou koncentráciou ľudských iracionálnych emocionálnych stavov na jedno božstvo, ktorému sa dostáva výlučné postavenie. Podľa Huma polyteizmus je principiálne znášateľnejšia forma náboženskosti, monoteizmus nesie so sebou intoleranciu, agresiu a útlak.²⁶ Podľa Huma náboženstvo pramení z mylných, nepodložených záverov o pravých príčinách sveta. Filozofia Huma odmietala uprednostňovať stránky náboženského myslenia a mala ďalekosiahly vplyv, ktorý pôsobí až do súčasnosti.²⁷ Vznik náboženstva chápe Hume v prirodzenom kontexte. Náboženstvo nevzniklo z rozumového poznania, ale z emocionálnej situácie strachu, z túžby po šťastí.²⁸

Podľa Huma k mravnému správaniu nepotrebuje samostatne mysliači človek nijaké zvláštne náboženské motívy. Podnet k mravnému konaniu pochádza z rozumu. Nesamostatne mysliači ľudia, podľa Huma, potrebujú, aby podnety k mravnému konaniu posilňovalo náboženstvo, ale títo ľudia sú neschopní chápať ani

²⁶ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 26-28.

²⁷ Porov.: PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 31.

²⁸ Porov.: DELIUS, H.: *Hume*. In. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*. Tübingen : 1959, s. 488-489.

čisto náboženské myšlienky. Buď existuje čisto rozumové náboženstvo, a potom nie je potrebné iné náboženstvo, alebo prakticko-etická stránka náboženstva je totožná s mravnosťou, ktorá má rozumový základ²⁹. Alebo náboženstvo sa mieša s fanatizmom a poverou – to je u prostého ľudu nevyhnutné, ale potom je jeho etické pôsobenie dosť problematické. Do popredia sa dostáva pachtenia za ničomnými zásluhami, pokrytecká a vonkajšia zbožnosť, prenasledovanie inovercov v mene náboženstva. V týchto Humových myšlienkach sa zrkadlia zmätky náboženských vojen, ktoré pustošili Anglicko.³⁰ Na chápanie náboženstva u Huma mal vplyv psychologizmus. Pretože Hume bol empirikom, odmietal tradičnú metafyziku.³¹

Romantizmus

Ťažisko výskumu náboženstva sa v 19. storočí presunulo z Francúzska do Nemecka. Znamenalo to súčasne nový vzťah k svetovým náboženstvám a k európskej náboženskej tradícii. Romantizmus je apoteózou subjektívneho náboženského prežívania a hľadá inšpiráciu v rôznych náboženských kultúrach. Do Európy prichádza okúzlenie Východu, záujem o indické náboženstvá a spolu s tým aj prekladateľská práca. Súčasne začína i výskum mytológie. Uskutočňuje sa aj histo-

²⁹ Dnes mnohí sociológovia základné hodnoty spájajú s kresťanstvom. Porov.: KARDIS, K.: *Základné hodnoty a ich funkcie v spoločnosti a štáte*. In. Theologos – Roč. 9, č. 1 (2007), s. 55. Podobne ako iní dávajú do súvisu napr. krízu v manželstve a s krízou náboženstva. Porov.: PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námes-tovo : Tlačiareň Kubík, 2004, s. 35.

³⁰ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dejiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladateľstvi, 2000, s. 272-273. Konflikty medzi náboženstvami prináša aj Stará zmluva. Porov.: POLIAKOVÁ, M.: *Židovské mesiášske predstavy v literatúre a tradícii z kresťanského pohľadu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2008, s. 16-17.

³¹ Porov.: HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie II*. Freiburg im Breisgau : Herder, s. 241-242.

rický výskum gréckych mystérijných náboženstiev.³² Pre romantizmus je charakteristický synkretizmus (miešanie). Spisovatelia miešajú prvky z kresťanskej tradície s prvkami novej filozofie alebo s prvkami predkresťanských náboženstiev vlastného národa. Dôraz sa kladie na zážitok (skúsenosť), nie na obsah viery.³³

K predstaviteľom romantizmu patrí v prvom rade Johann Gottfried Herder (1744-1803), syn kantora a učiteľa, superintendent vo Weimare.³⁴ Herder dohoduje vplyv historických náboženstiev na rozvoj človeka a kultúry. Herder vo svojom výskume upozorňoval na rozdiel medzi Východom a Západom (dôležité tvrdenie pre religionistiku). Podľa Herdera európsky duch je chudobný, dehumanizovaný. Podnety k humanizácii môžu priniesť všetky náboženské tradície ľudstva, preto je nevyhnutné študovať dejiny náboženstva. Úlohou dejín náboženstva je ukázať, ako vznikli jednotlivé druhy a formy náboženstva a aký vplyv mali historické náboženstvá na myslenie národov a na spôsob ich konania. Herderov vplyv smeroval k vzniku Göttingenského krúžku. Tomuto krúžku sa podľa niektorých prisudzuje prvé použitie slova religionistika (nem. *Religionswissenschaft*).³⁵

³² Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 28-32.

³³ Porov.: HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004, s. 36.

³⁴ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 335.

³⁵ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 29-30. Herder zbieral a prekladal ľudovú poéziu Grékov a Rimanov, orientálnych a európskych národov. Vždy dokázal vystihnúť individuálnu odlišnosť a ducha národa. Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 335.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) v svojej *Reči o náboženstve*³⁶ poukázal na to, že tradične sa učilo, že miesto náboženstva a jeho centrum spočíva v metafyzike (ľudské myslenie pretavené do podoby transcendentálnej filozofie). Podľa Schleiermachera podstatou náboženstva nie je myslenie, ani konanie, ale nazera-
nie a cit. Pluralita náboženstiev je vyjadrením rôznosti zmyslu pre nekonečno. So Schleiermacherom vstupuje do výkladu dejín náboženstva citová, intuitívna zložka, Individuum so svojím citom závislosti na božskom sa stáva nositeľom religiozity. Romantické okúžlenie orientalizmom poukázalo, že Európa nie je jedinou kultúrou, ktorá sa zapísala do dejín. V roku 1771 bola preložená *Avesta*. V kontexte romantiky je potrebné spomenúť bratov Schlegelovcov, od ktorých čerpal M. Müller, zakladateľ religionistiky, základné podnety.³⁷ Schleiermacher považoval pocit závislosti za podstatný. Prehlbenie a očista pocitu závislosti majú ukázať ľudstvu pravú cestu do budúcnosti.³⁸ Schleiermachera možno považovať za pokračovateľa Kanta. Propagoval oddeľovanie vedenia a viery, hoci sám to v svojej osobe a v svojom diele spojoval. Chcel, aby viera nebola na prekážku bádaniu a bádanie aby neprekážalo viere.³⁹

³⁶ V tomto diele prináša Schleiermacher aj dôležité impulzy pre novú orientáciu teológie v časoch po osvietenstve. Porov.: MECKENSTOCK, G.: *Schleiermacher*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9. Freiburg im Breisgau : Herder, 2000, s. 158-159.

³⁷ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 30-32.

³⁸ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Georgetown, 1997, s. 25. Pocit závislosti, podľa Schleiermachera, nám prináša istotu Božej existencie. A s týmto pocitom sú potom dogmy, Sväté písmo a viera v osobnú nesmrteľnosť bez významu. Aj v konaní by malo všetko spočívať na náboženskom cítení. Schleiermacher významným spôsobom ovplyvnil smerovanie nemeckého protestantizmu v 19. storočí. Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 336.

³⁹ Porov.: STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000, s. 336.

Viera nespočíva v informácii a v teoretických poznatkoch o Bohu a o svete, v tom sa zhoduje Schleiermacher s Kantom. Vieru nemožno zredukovať na morálku. Tu Schleiermacher odmieta Kanta. Viera je čistým pocitom (nem. *reines Gefühl*), pocitom absolútnej závislosti (nem. *das Gefühl schlechthinnigen Abhängigkeit*).⁴⁰

Kým na jednej strane reformácia a osvietenstvo zavrhli mýty, na druhej strane posolstvo mýtov objavil romantizmus, ktorý protestoval proti racionalistickej nivelizácii myslenia, práve v tom čase sa zrodila veda o mýtoch. Romantizmus hľadal v mýtoch symbolické vyjadrenia starobylej múdrosti. Niektorí začali vysvetľovať mýty ako symbolické vysvetlenie ľudskej skúsenosti s prírodnými silami.⁴¹

Priekopníkom v tejto oblasti bol indológ M. Müller (1823-1900), spoluzakladateľ religionistiky. Mytológia ako vedný odbor predchádzala vznik religionistiky o viac ako pol storočie. Prvá polovica 19. storočia bola presýtená záujmom o mýtus a štúdie k dejinám náboženstva boli prakticky štúdiami k dejinám mýtov a ku komparatívnej mytológii. V tejto orientácii možno vidieť doznievajúcu vplyv romantiky. Hlavnými predstaviteľmi mytológie boli Georg F. Creuzer (1771-1858), Gottfried Hermann (1772-1848), Joseph von Görres (1776-1848), ktorý vyhlásil Indiu za kolísku humanizmu a kultúrnosti ľudstva. Proti takejto interpretácii sa postavili Christian G. Heyne (1729-1812) a Carl O. Müller (1797-1840), podľa ktorých sú mýty svedectvom z dôb, keď sa prírodné javy a historické udalosti divinizovali. Gréckou mytológiou sa zaoberal G. Welcker

⁴⁰ Porov.: HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie II*. Freiburg im Breisgau : Herder, s. 398-399.

⁴¹ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblížka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 116. Porov.: BÜRKLE, H.: *Mythos, Mythologie – Begriff, Religionsgeschichte*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 7*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1998, s. 597-600.

(1784-1868), podľa ktorého grécky mýty majú vyšší a výlučný charakter a mali vplyv na špecifickosť európskej civilizácie.⁴² Max Müller (1823-1900) výskumy mýtov založil na jazykovede a porovnávajúcich jazykových výskumov a nezaoberal sa teologickou interpretáciou mýtov.⁴³ Poukazoval na priamy vzťah, ktorý existuje medzi mýtickými výrazmi a jazykom. Vznik mýtov je, podľa neho, výsledkom nesprávneho použitia reči, ktoré spredmetňuje a zbožštuje slová. No neskôr filológia a kultúrna antropológia prispeli ku konštatovaniu, že mýty sú omnoho viac než len číre rozprávanie. M. Horkheimer a T. W. Adorno skúmali „moderné technické mýty“. Aj ideológie modernej doby sú mýtické svojou formou a obsahom. Mýty s pojené s rituálmi umožňujú upevnenie vzťahov v rámci konkrétneho spoločenstva. A hlbinná psychológia ukázala, že aj pre moderného človeka majú niektoré mytologémy veľký význam.⁴⁴

Kritika náboženstva sa stala výzvou študovať konkrétne náboženstvá. Kritika náboženstva v osvietenstve a romantike i kritický pohľad Davida Huma prispel k vzniku religionistiky ako vedeckej disciplíny.

Zoznam použitej literatúry

- BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka Katolicka*. Lublin : 1999.
BÜRKLE, H.: *Mythos, Mythologie – Begriff, Religionsgeschichte*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Freiburg im Breisgau : Herder, 1998.

⁴² Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc 2001, s. 39.

⁴³ Porov.: HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc 2001, s. 39-40.

⁴⁴ Porov.: WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : Nakladatelství Georgentown, 1997, s. 116.

- DELIUS, H.: *Hume*. In. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*. Tübingen : 1959.
- HELLER, J. – MRÁZEK, M.: *Nástin religionistiky*. Praha : Kalich, 2004.
- HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie II*. Freiburg im Breisgau : Herder.
- HOHLWEIN, H.: *Reimarus*. In. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V*. Tübingen : 1961, s. 937-938.
- HOHLWEIN, H.: *Semler*. In. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V*. Tübingen : 1961.
- HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Dějiny religionistiky*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2001.
- KARDIS, K.: *Základné hodnoty a ich funkcie v spoločnosti a štáte*. In. *Theologos – Roč. 9, č. 1* (2007).
- MECKENSTOCK, G.: *Schleiermacher*. In. KASPER, W. a kol.: *Lexikon für Theologie und Kirche 9*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2000.
- PADEN, E. W.: *Bádání o posvátnu*. Brno : Masarykova univerzita, 2002.
- PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2004.
- POLIAKOVÁ, M.: *Židovské mesiášske predstavy v literatúre a tradícii z kresťanského pohľadu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2008.
- STÖRIG, J. H.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000.
- WAARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno : George-town, 1997.

Nový zákon ako nádej rastúca zo starozákonných prisľúbení

Mária Poliaková

Jer 31; 31 – 33

*31. „Hľa prídu dni -
tak znie Pánov výrok -
že s domom Izraela a s domom Júdu
uzavriem novú zmluvu.*

*32. Nebude to zmluva, akú som uzavrel s ich otcami
v deň, keď som ich mocne chytil za ruku,
aby som ich vyviedol z Egypta;
zmluva, ktorú porušili,
hoci som mal panovnícke právo na nich.
Tak znie slovo Pánovo!*

*... Svoj zákon vložím do ich vnútra
a zapíšem im ho do srdca.
Budem ich Boh
a oni budú môj ľud.“*

Na Sinaji sa uzavrela Zmluva medzi Bohom a ľuďmi. Odvtedy nemal Izrael nič svätejšieho a nič väčšieho než tento dohovor, ktorý ho urobil vyvoleným ľuďom, vlastným Bohu, privilegovaným národom Starého sveta. Pre Izrael nebolo väčšieho hriechu, ako pochybovať o tejto Zmluve, alebo posudzovať ju. Teda dať najavo, hoci len náznakom, že spásny poriadok na Sinaji nie je definitívny, a že bude mať pokračovanie v dokonalejšej forme si vyžadovalo nepredstaviteľnú odvahu a silu. Z tohto pohľadu môžeme usúdiť akým novátorom bol

prorok Jeremiáš. „On nielen tíško naznačil, že sinajská Zmluva azda predsa len nie je večná a absolútna“,¹ ale dokonca naisto tvrdil slovami, že Sinajská zmluva raz stratí platnosť, raz bude nahradená dokonalejšou, svätejšou Zmluvou. Toto je pre novozákonný ľud jedinečne významné miesto, kde Starý zákon popiera seba samého, kde hovorí o tom, ako človek bude hľadať a nachádzať Boha po uzatvorení Novej zmluvy.

Jeremiášove proroctvo o Novej zmluve v 31. kapitole jeho knihy sa delí na tri úseky:

- verše 31 – 34 uvádzajú charakteristiku Novej zmluvy,
- verše 35 – 37 hovoria o večnej platnosti Novej zmluvy a
- verše 38 – 40 o jej hlavných účinkoch o jej všetko očisťujúcej a všetko posväcujúcej sile, o jej víťaznej a nepremožiteľnej moci.

Z kresťanského pohľadu z veršov proroka Jeremiáša môžeme vyvodiť, že tu sa „Starý zákon slávnostne a výslovne zrieka seba samého a – osvietený Božím Duchom – začína hovoriť o tom ako človek Nového zákona bol od vekov v idei Božej.

Rozdvojení bratia – dom Izraelov a dom Júdov – sa znovu zjednotia, a to pôsobením Božieho milosrdenstva. Príde nová zmluva (Jer 31, 31) a základy izraelského náboženstva budú otrasené a obnovené. Novozákonní ľudia budú veľkými, privilegovanými synmi nového Božieho kráľovstva, ktoré sa nezakladá na Sinajskej zmluve, lež na novej, ktorá bude iná.

Verš 33: *„Lebo taká bude zmluva, ktorú po oných dňoch uzavriem s domom Izraela – tak znie Pánov výrok:*

*Svoj zákon vložím do ich vnútra
a zapíšem im ho do srdca.*

¹ Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 148 - 152

Budem ich Boh

a oni budú môj ľud.“ (Jer 31, 33)

Tu už máme názorný obraz Novej zmluvy. Aj Nový zákon bude spísaný, avšak už nie na studený kameň, ale na tabuľky, ktorými budú živé ľudské srdcia. Teda nová zmluva nebude stavom bezzákonnosti.

K tomu pristupuje veľké prisľúbenie: „*Budem ich Boh*“. Boh vyhlasuje seba za vlastníctvo ľudí, a oni budú Božím ľudom. Ľudia vnútorne celkom oddaní, ktorým „patrí Božie bohatstvo“, to sú podľa predstáv proroka ľudia novej zmluvy. Musíme tu však pamätať na to, že prorokovým zámerom je podať porovnanie zachycujúce rozdiel vo vtedajších a budúcich pomeroch. Jeremiáš vidí modloslužbu vo svete, ktorý ho obklopuje a porovnáva s ňou čarovný obraz budúcnosti, ktorý mu Pán črtá na ľudoch novej zmluvy.

V 34 verši sa dočítame: „*Lebo ich vinu im odpustím a ich hriech nebudem spomínať.*“

Podľa toho „Nová zmluva je Božím kráľovstvom, ktoré premáha hriech“,² v ktorom Boh nad každou ľudskou vinou vyslovuje svoje božské milosrdné „Odpustil som, zabudol som“.

V týchto ľudoch bude premožený Boží nepriateľ, hriech, a v čistých ľudoch môže Boh zapísať svoj Zákon do živých tabúľ, takže zákony ľudského srdca ukazujú cestu k Bohu. Prekonávanie hriechu je jednou z najväčších výsad budúcich ctiteľov Boha.

Akúkoľvek nadzemskú ohromnú silu mala Sinajská zmluva, jednako je iba prípravou, je časovo ohraňovaná, nemá konečnú platnosť, raz prestane, a to práve vtedy, keď povstane, „prorok sprostredkovateľ zmluvy ako Mojžiš“, aby splnil čo tu Jeremiáš prorokuje.

² Closen Gustav, *Mystérium Svätého písma*, Dobrá kniha, Trnava 1994, str. 148

„Milostivý poriadok novozákonného človeka má večnú platnosť. Pisatelia novozákonných textov sa zhodujú v tom, že sa dovolávajú Starého zákona ako autority, ako niečoho, čo má pôvod od Boha a v Bohu, a čo je bezpodmienečne smerodajné. Rozdiely začínajú až tam, kde Starý zákon vykladajú. „Epištoly Starý zákon nielen citujú, ale i vykladajú, a to rôznymi metódami: raz alegoricky (Ga 4, 22 – 31), inokedy typologicky (1 Kor 10, 1 – 11 Žid – celá), alebo jednoducho niektoré texty z neho pripomínajú niečo, čo je stále platné.“³

Ako sa teda díva Nový zákon na starozákonné svedectvá o Ježišovi Kristovi?

Ježiš hovorí (Jn 5, 39), že Písma (samozrejme Starý zákon) o ňom vydávajú svedectvá. Vzťah Zákona a Krista hlboko rozoberá apoštol Pavol, a jeho výklad ústi do záveru, že zákon bol „mostíkom“ ku Kristovi (Gal 3, 24).

Gal 3, 24: *„A tak bol zákon naším vychovávateľom pre Krista, aby sme boli ospravedlnení z viery.“*

Môžeme teda povedať, že Nový zákon celkom jednoznačne hovorí, že Starý zákon o Kristovi svedčí (Lk 24, 25 – 27, Sk 8, 27 – 35), nehovorí však presnejšie, kde a ako. Teda z toho vyplýva, že Novému zákonu nemôžeme bez Starého porozumieť do hĺbky a správne, pretože na Starý zákon sústavne nadväzuje.

Archeologické dôkazy, ktoré svedčia o novozákonných udalostiach (rybník Bethesda opísaný v Jn 5,2, vykopávky v Korinte) môžu byť málokedy presne určené, pretože Jeruzalem bol v roku 70 po Kr. celkom zničený a na jeho troskách bolo založené nové pohanské mesto v r. 135 po Kr.

Ranné židovské spisy (Mišna, Gemara), obsahujú zmienky o kresťanstve a sú väčšinou nepriateľské.

³ Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994, str. 26 - 32

„Tieto zmienky však ukazujú, že nebola ani najmenšia pochybnosť o Ježišovi ako historickej postave.“⁴

Bez historických spisov Jespha Flávia („Židovská vojna“, „Starožitnosti“, „Životopis“, „Proti Apinovi“) napriek ich nedokonalostiam, by boli pramene našich informácií o histórii Palestíny v novozákonnej dobe neuveriteľne chudobnejšie. Tento židovský historik nám podáva správy o Ježišovi v ktorých nám dosvedčuje čas jeho života, jeho povesť divotvorcu, jeho ukrižovanie z podnetu židovských vládcov, jeho mesiášsky nárok a že je zakladateľom kmeňa kresťanov a vieru v jeho zmŕtvychvstanie.

J. Flávius: Starožitnosti XVII 3,3

„A v tom čase povstal Ježiš, múdry človek, ak ho vôbec môžeme nazývať človekom. Bol činiteľom zázračných skutkov a učiteľom ľudí, ktorí prijímajú pravdu s potešením. Odviedol mnoho Židov a tiež mnoho Grékov. Tento muž bol Kristom. A keď ho Pilát po obžalobe našich popredných mužov odsúdil na kríž, tí ktorí ho milovali sa nenechali odradiť, pretože on sa im zjavil opäť živý tretieho dňa, ako o ňom svätí proroci predpovedali spolu s tisícami iných prekvapujúcich vecí. A dodnes kmeň kresťanov po ňom pomenovaný nevymrel.“

Tento Fláviiov text sa zmieňuje o kresťanoch vcelku pozitívne. (Aj keď u ostatných Židov zrejme nebol príliš obľúbený, pre jeho styky s rímskym cisárskym dvorom).

Máme viacero vysvetlení:

Pretože tento Fláviiov text bol podávaný kresťanmi a nie Židmi, predpokladáme, že správa o Ježišovi Kristovi získala kresťanské zafarbenie.

- možno Jesephus písal ironicky.

- ide o záznam toho, čo tvrdili kresťania.

⁴ Bruce F. F., Věrohodnost Nového zákona, Eelac, Praha 1992, str. 72

- že slovo „takzvaný“ bolo vynechané pred slovom Kristus.

Z pohanských spisovateľov nám podávajú správy predovšetkým Thallus, Bar – Serapion, cisár Maximim, Cornelius Tacitus, Suetonius, Plinius mladší a iní.

Správa, ktorú nám zanechal Cornelius Tacitus:

„Aby umlčal tieto povesti, označil Nero za vinníkov triedu ľudí nenávidených pre ich zlé skutky, ktorým sa hovorilo kresťania a potrestal ich s krutou vypočítavosťou. Kristus, po ktorom majú meno bol popravený podľa rozsudku prokurátora Pontia Piláta za vlády cisára Tiberia. Nebezpečná povera bola na krátky čas zastavená, aby znovu prepukla nielen v Judsku, kolíske tejto nákazy, ale i v samotnom Ríme, kde sa hrozné a hanebné veci z celého sveta stretávajú a zapúšťajú korene.“

Zo stanoviska cisárskeho Ríma bolo kresťanstvo v prvom storočí svojej existencie záhadnou, vulgárnou poverou z Východu, preto správa, ktorú nám zanechal Tacitus, je voči kresťanom ladená takto negatívne. Pokiaľ sa dostali nejaké zmienky do úradných správ boli to asi všetko iba policajné správy, ktoré však zmizli. Toto je hlavný dôvod nedostatku správ o kresťanstve v starovekej literatúre prvého storočia.

Kresťanské poňatie a prístup k Biblii, ktorý sa riadi schémou Starého zákona, ktorý je zasľúbenie a Nový zákon, ktorý je naplnenie – je v základe dobre biblický, pokiaľ sa však používa s mierou, neznásilňuje sa v ňom ani Starý zákon Novým, ani Nový Starým.

Bedlivý čitateľ Starého zákona rozpozná, že je plný zasľúbení, ktoré ho presahujú a poukazujú ďalej, nad neho vyššie. V tomto storočí tento fakt zdôrazňujú zvlášť Wilhelm Vischer a Gerhard von Rad.

Hlavnými ohlasovateľmi zasľúbenia sú proroci. Upozorňujú a poukazujú na hriechy ľudu, na zlyhanie Izraela vo svojom poslaní. Je potrebné, aby Boh sám znova zasiahol, očistil a obnovil „svoj“ Izrael a tak ho

znovu uspôsobil k novým úlohám. Ba ešte viac, aby mu daroval to, čo preňho prichystal. „Boh pride, skloní sa, zostúpi, prelomí väzby hriechu a vyvedie si svoj ľud do novej slobody, do pokoja a radosti nového veku.“

Gerhard von Rad poukazuje na skutočnosť, že dejinné zlyhávanie tejto nádeje nevedlo v Izraeli k zúfalstvu, ale k novému rastu nádeje a k novej upätosti do ďalšej budúcnosti. Z hľadiska bežnej skúsenosti je to ťažko pochopiteľné, pretože obyčajne zlyhanie nádeje vedie k frustrácii, depresii, sklamaniu. Ako je to možné, že sa to v prípade Izraela nestalo, alebo ak, tak len dočasne a okrajovo? Pretože Izrael vedel, že od Boha možno aj v najväčšej biede ešte očakávať niečo dobrého. To je viera. A viera nie je len záležitosť citov, ale je to chcenie, teda záležitosť vôle. Teda môžeme povedať, že prorocké zasľúbenia Starého zákona nie sú iba výmyslom, výtvorom ľudských túžob a ilúzií, ale rástli zo skutočnej viery v Boha.

Nový zákon je nádejou rastúcou zo zasľúbení a zasľúbenia vidí uskutočnené v príchode a diele Ježiša Krista. Evanjeliá často opakujú slová *„Toto všetko sa stalo, aby sa naplnilo slovo Písma“* v rôznych podobách. Tiež apoštoli vo svojich listoch sa často opierajú práve o Starý zákon ako o jedinečnú autoritu, ako o prejav autority Božej.

Avšak z novozákonných odkazov na Starý zákon rastie aj problematika tohto postupu. Kresťania si totiž často vykladali Starý zákon už iba ako zasľúbenia, čím Starý zákon strácal svoju samostatnosť a staval sa iba akousi „predhrou“ Nového zákona. Pokúšali sa jednotlivé starozákonné výpovede spojiť s celkom určitými miestami Nového zákona a vkladali do citovaných miest obsah, ktorý pôvodne nemali. Hlavný problém bol v tom, že sa neuspokojili s konštatovaním, že Starý

zákon ukazuje pred seba ďalej, alebo, že „tiahne ku Kristovi“. ⁵

Rozhodujúce teda je, ako túto schému „zasľúbenie – naplnenie“ chápeme, ako ju používame. Ak Starému zákonu rozumieme ako jedinému veľkému zasľúbeniu, že Boh ešte zasiahne a dokoná svoje dielo, potom je to pohľad viery, ktorý síce mnohí odmietajú, ale je to pohľad ucelený, konzistentný, logický, pretože potom nemusíme prevádzať v Starom zákone výber vhodných miest a nemusíme ku Kristovi vzťahovať i také starozákonné miesta, ktorých obsah je prinajmenšom exegeticky sporný.

V pojme Zmluva sú však určité nebezpečenstvá. Zmluva mohla byť totiž pochopenná príliš pozemsky, právnym spôsobom, (starší proroci-spisovatelia sa toľmuto pojmu takmer vyhýbali) ako záväzok rovnomerne ponímajúci obe strany. Niektoré výroky Žalmov by bolo možné pochopiť tak, akoby človek chcel vymáhať, aby Boh plnil svoju stránku Zmluvy (Ž 74,20: "*Zhliadni na svoju zmluvu, veď násilníci si rozložili stany po celej krajine*"). Avšak prorocké zvesti nás uisťujú, že také ľudské nároky sú neopodstatnené, pretože Božie vyvolenie Izraela je milostivé rozhodnutie, ktoré vyvolenému ľudu nedáva žiadne výsady, ale stavia ho do prvej rady tých, ktorí sú vystavení Božiemu súdu (Am 3,2). Ďalším úskalím pojmu Zmluva bolo, že mohlo zvädzať k zákoníckej predstave, že celý obsah a zmysel Zmluvy možno "vmestiť" do dosiek Zákona, že ľudské záväzky možno vyjadriť iba pevne formulovanými ustanoveniami⁶. Snáď preto sú starší proroci v používaní tohto pojmu zdržanliví.

Zmluva abrahámovská, novšia sinajská, Zmluva dávidovská, Nová zmluva o ktorej hovorí Jeremiáš -

⁵ Daněk Slavomil, Cirkev, revoluční útvar náboženské společnosti, (ze zborníku – Kristus – revoluce), Praha 1932, str. 9

⁶ Novotný Adolf, Biblický slovník, Kalich, Praha 1995, str. 923

túto mnohopočetnosť zmlúv možno považovať za prejav istej "neuspokojivosti" zmluvy v Starom zákone.

V gréckom preklade Starého zákona v Septuaginte je hebrejské berit prekladané slovom diathéké znamená skôr "poslednú vôľu" ako dojednanie sa. Zrejme grécky prekladatelia Starého zákona týmto chceli naznačiť nezameniteľnú jednosmernosť, iniciatívu a zvrchovanosť Božieho rozhodnutia, čo tvoria výraz berit v zmysle teologickej zmluvy.

Texty Nového zákona hovoria o obriezke ako o "pečati" Božieho daru spravodlivosti. Obriezka je teda znamením Božieho diela milosti, ktorým si Pán volí a označuje ľudí pre seba.

Zmluva obriezky s Abrahámom pôsobí na princípe duchovnej jednoty pospolitosti s jej hlavou, poukazuje na status človeka pred Bohom a predznamenanie Božej milosti. Zmluva existuje *"medzi mnou a tebou i tvojším potomstvom"* (Gn 17,7).

"Od tých, ktorí sa stali účastníkmi Zmluvy sa očakávalo, že v tom sa prejaví i vonkajšia poslušnosť Božiemu zákonu, ako to Pán povedal vo všeobecnej forme Abramovi *"Chod' stále predo mnou, buď' bezúhonný"*⁷ (Gn 17,1). Teda vzťah medzi obriezku a poslušnosťou zostáva biblickou konštantou. V tom zmysle obriezka obsahuje myšlienku zasvätenia sa Bohu, ale netvorí jej podstatu. Obriezka stelesňuje zasľúbenia zmluvy a vyzýva k životu, v ktorom sa plnia jej ustanovenia. Krv preliata pri obriezke vyjadruje vzácny nárok Boha na tých, ktorých si takto povoláva a označuje znamením svojej zmluvy. Avšak ako viem z dejín vyvoleného národa, táto poslušná odozva sa vždy nedostavila.

Starý zákon však varuje že toto znamenie nemá žiadny význam ak chýba pravá podstata (Jer 9,24) a prorokuje, že Pán obreže srdce Izraela (Dt 30,6) a Nový

⁷ Nový biblický slovník, Návrat domú, Praha 1996, str. 690

zákon hovorí jednoznačne, že bez poslušnosti sa obriezka stáva neobriezku (Rim 2,25-29).

Podľa novozákonných textov vonkajšie znamenie stráca význam v porovnaní so skutočnosťou dodržiavania prikázaní, s vierou preukazovanou láskou a s novým stvorením (Ga 6,15).

"Napriek tomu však kresťan nesmie povýšene opovrhovať znamením. Pokiaľ však vyjadruje spasenie zo skutkov Zákona, má sa mu kresťan vyhýbať⁸. Zmluvný sľub daný Abrahámovi sa navzdory Sárinej nedôvere i nevydarenému pokusu zaistiť si potomstvo opätovne potvrdil. Rok po príkaze Pána obrezávať mužských potomkov sa Sára narodil syn Izák.

Láska predstavuje neodmysliteľnú súčasť podstaty Božej osobnosti. Je neporovnateľne hlbšia než láska matky k dieťaťu: *"Či zabudne žena na svoje nemluvňa a nemá zľutovania nad plodom svojho lona? I keby ona zabudla, ja nezabudnem na teba"* (Iz 49,15). Veľmi zreteľne to zaznieva u proroka Ozeáša, ktorý sobášom s prostitútkou ilustruje, že Božia Zmluva je založená na niečom hlbšom, než je právny vzťah, totiž na láske, ktorá dokáže trpieť. Láskou Boha k človeku nemôže otriastať ani hnev, neodvráti sa od človeka kvôli neposlušnosti (Oz 11,1-4, 7-9) *"... vzal som ich na ramená, no nezbadali, že ich opatrujem. Povrazmi ľudskosti som ich tiahol, lanami lásky, ... Srdce sa vo mne obracia budú sa moje zľutovanie. Nevylejem svoj rozpálený hnev, neznivočím zase Efraim."* V tejto časti sme najbližšie tvrdeniu, že *"Boh je láska"*. Nemôže ju ovplyvniť nič, ani nevera vyvoleného ľudu, pretože *"som ťa miloval odvekou láskou"* (Jer 31,3). Hrozbu *"lásku im už znova nepreukážem"* najlepšie vysvetlíme ako odmietnutie byť ich Bohom⁹. Tieto texty nám dovoľujú správne chápať Božie rodičovské, neskonale milujúce srdce. Počas tých

⁸ Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha 1996, str. 690

⁹ Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha 1996, str. 546

dlhých hriešnych rokov, počnúc dejinami patriarchov, Egyptom a celými dejinami vyvoleného národa Izrael, napriek všetkému čo Boh pre nich vykonal zavrhol Božiu lásku *"Keď bol Izrael mladý, miloval som ho... a modlám páliť kadidlo"* (Iz 11,1-2).

Národ si nezasluhuje milosrdenstvo, Boh ich však nechce zničiť. No medzi láskou a spravodlivosťou je bolestné rozhodovanie, Boh nemôže ani jedno poprieť (On berie v Kristovom kríži túto bolesť na seba).

Ľudia žijúci z Božieho milosrdenstva sú povinní dbať na Boží zákon, rešpektovať Božie požiadavky odpustenie, zmierenie a lásku. Lásku, ktorá má svoj jediný zdroj v láske Božej¹⁰.

Predovšetkým kniha Deuteronómium vychádza z toho, že vzťahu Zmluvy medzi Bohom a Izraelom predchádzala Božia láska. Jediný Boh na rozdiel od bohov ostatných národov, ktoré boli vytvorené ľuďmi z prírodných a zemepisných dôvodov, Jahve sa chopil iniciatívy a vyvolil si Izrael, pretože ho miloval. *"Nie preto, že by ste boli početnejší ako ostatné národy prilipol k vám Pán a vyvolil si vás, veď ste najmenší zo všetkých národov. Ale preto, že vás mal rád a že chcel zachovať prísahu, ktorú urobil vašim otcom... A ty poznáš, že Pán tvoj Boh, je Boh mocný a verný, ktorý zachováva svoju zmluvu a svoju láskavosť na tisíce pokolení k tým čo ho milujú a zachovávajú jeho prikázania."* (Dt 7,6). *"Táto láska je spontánna, nevzniká vďaka nejakej vnútornej hodnote jej objektu, skôr túto hodnotu tvorí"*.¹¹

Izrael patrí Bohu, jedine jemu, je jeho zvláštnym vlastníctvom, a preto musí byť ľuďom svätým, pretože i Boh je svätý. Byť ľuďom svätým vyžaduje tiež odvahu, pretože Izrael je národ malý. Vyžaduje sa však bezpodmienečná poslušnosť, ktorá pramení z lásky k

¹⁰ Výklady ke Starému zákonu, Praha 1991, str. 378

¹¹ Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha 1996, str. 546

svojmu Bohu. Tým, ktorí jeho vôľu neplnia ohlasuje odvetu.¹²

"Na počiatku je Božie rozhodnutie, vyvolenie a povolanie človeka. Boh si povoláva človeka, pretože sám chce. Na našej ľudskej strane k tomu nie sú žiadne predpoklady. Počiatok a cieľ všetkého je v Bohu. Človek však musí toto povolanie prijať. Činí tak poslušnú vieru ako Abrahám.¹³ "

Láska k človeku je teda vyjadrením našej lásky k Bohu. Je to zároveň našou povinnosťou vzhľadom k dodržiavaniu požiadaviek Boha. Zmluva, ktorú uzavrel Boh s Abrahámom má dosah na nás všetkých ako na Abrahámove deti.

Za zmienku tu stojí príkaz "*Budeš milovať svojho blížneho ako seba samého*" (Lv 19,18) - tu židovská tradícia nie je jednomyseľná. Talmud hovorí, že vlastný život má prednosť pred životom blížneho. Ale blízni sú niekedy zlí a ak je láska cit, nemôže byť nariadená. Ak je láska súcitiť s druhým, ľudská bytosť sa môže zrútiť pod bremenom univerzálneho súcitu. Ako teda môže niekto milovať blížneho ako seba samého? Židovská tradícia tu núka niekoľko odpovedí:

- že máme milovať blížneho iba vtedy ak je dobrý, ale ak je blížny zlý, máme poslúchať verš "*Vy ktorí milujete Pána, majte v nenávisti zlo*" (Ž 97,10)

- iní tvrdia, že milovať blížneho nie je ani tak záležitosť skutkov, ako postoja. Verš nás teda nabáda, aby sme priali blížnemu všetko dobré, čo prajeme sami sebe, pretože druhý je ako ty sám t. j. stvorený na obraz Boží. Prinajmenšom nemal by si mu robiť to, čo by si nechcel, aby on robil tebe. Táto negatívna formulácia je

¹² Váklady ke Starému zákonu, Praha 1991, str. 513

¹³ Doležalová M, Kochová M., Trusina J., Cesta Božího lidu, Praha 1991, str. 24

výhodná v tom, že je uskutočniteľná a konkrétna. Má svoju vlastnú vnútornú logiku¹⁴.

Druhý verš znie: "*Budeš milovať Pána svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou*" (Dt 6,5). Zo hľadiska židovskej interpretácie je tu niekoľko problémov:

- ako možno prikazovať lásku. Ako by sme mali milovať Boha? Sú nejaké zvláštne činnosti, ktoré sú definované ako láska k Bohu? Opäť sa núka niekoľko odpovedí

- milovať Boha znamená plniť jeho prikázania so silným zmyslom pre Božiu prítomnosť (kavana-t.j. oddanosť)

- milovať Boha znamená zasvätenie všetkých telesných síl Bohu a ak je potrebné i materiálneho bohatstva

- milovať Boha znamená odovzdať dušu i vôľu Bohu

- milovať Boha znamená extázu

- milovať Boha znamená kontemplácia Božích ciest v stvorení, prozreteľnosti a Tóre.¹⁵

Časť hebrejského pojmu "ahava" má zrejme paralelu v kresťanstve, výraz "chesed" ako ontologická láska Stvoriteľa k svojmu dielu sa zdá byť paralelná k pojmu "milovať", rovnako ako výraz rachamím (morálna láska) Otca k svojim deťom. "Cedek" (spravodlivosť) ako motív morálnej spravodlivosti, ktorý vyvoláva oprávnenú lásku Božiu má paralelu iba v ranných kresťanských prameňoch.

Nový zákon používa termín agapé, ktorý je prekladom hebrejského ahava. "láska" (iné grécke termíny "eros"- zmyslová láska a "filia" - láska medzi členmi rodiny). Agapé znamená nesebeckú lásku, je to úplný,

¹⁴ Slovník židovsko-kresťanského dialógu, Oikoymen, Praha 1994, str. 74

¹⁵ Slovník židovsko-kresťanského dialógu, Oikoymen, Praha 1994, str. 74

bezpodmienečný dar seba samého, nesebecké obdarovanie. Tento význam pojmu agapé sa chápe ako zvláštne poňatie kresťanskej tradície vôbec.

Jedným z najvýznamnejších príkladov agapé v Novom zákone je Pavlov list Korinťanom (13,1-13). Je to priam lyrický chválospev na lásku k blížnemu, ktorej žriedlom je Boh - láska¹⁶. Tu sv. Pavol stvárňuje svoju predstavu lásky, vedome, či nevedome vykresľuje portrét samotného Boha - Ježiša Krista. On sám je stelesnením tejto "vrúcnej, dlhotrpiacej, sebaobetavej, na seba zabúdajúcej lásky"¹⁷. Lásku popisuje ako základ všetkých čností, ako bytostný kresťanský rys, bez ktorého všetky ostatné dary postrádajú zmysel.

"Keby som hovoril ľudskými jazykmi aj anjelskými a lásky by som nemal, bol by som ako cvendžiaci kov a zuniaci cimbal... Láska je trpezlivá, dobrotivá, nezávidí, nevypína sa, nevystatuje sa, nie je nehanebná, nie je sebecká, nerozčuľuje sa, nemyslí na zlé, neteší sa z nepravosti, ale raduje sa z pravdy..." (1 Kor 13). Teda agapé nie je len cnosť, je to "definícia" Boha. Podobne sv. Ján nám radí: *"Milovaní, milujme sa navzájom, lebo láska je z Boha a každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska"* (1 Jn 4,7-8). Sv. Ján hovorí tiež o poznaní, ktoré máme o Bohu, ako o ekvivalente lásky k Bohu, pretože ten kto miluje už pozná Boha, pretože Boh je láska".¹⁸

Dôkaz, že máme skutočne podiel na života a prirodzenosti Ježiša Krista je láska, ktorú prejavujeme iným. *"... Ak niekto povie: "Milujem Boha" a nenávidí svojho brata je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí. A toto prikázanie máme od neho: aby ten, kto miluje Boha, miloval*

¹⁶ Sväté písmo, Trnava 1996, str. 2410

¹⁷ Ilustrovaná príručka Biblie, Bratislava 2001, str. 702

¹⁸ Slovník židovsko-kresťanského dialógu, Oikoyomen, Praha 1994, str. 75

aj svojho brata (1 Jn 4,20-21). Láska a poslušnosť sú teda navzájom prepojené!

Agapé v textoch Nového zákona je tiež druh lásky, ktorou Boh miluje ľudstvo. Ježiš Kristus je vtelenie, pravá inkarnácia Božej lásky vo svete. Vo svojom učení Ježiš Kristus nabádal svojich učeníkov, aby sa navzájom milovali. "Táto láska nemala mať hranice: mala zahŕňať dokonca i nepriateľov" (Mt 5,43) a mala ísť za obvyklú definíciu lásky k blížnemu.

Ježiš vo svojom učení jedinečne spája lásku k Bohu s láskou k blížnemu. Kresťanská tradícia, podobne ako židovská vidí v prikázaní lásky hlavne pozvanie k nasledovaniu Boha v jeho láske ku všetkým národom keď *"dážď zosiela na spravodlivých i nespravodlivých"*. Kresťania sa pokúšajú napodobniť spôsob, akým žil Ježiš prikázanie lásky, zvlášť v pripravenosti položiť život za svojich priateľov a ochotne slúžiť iným (Jn 13). Úplné vydanie seba samého je neredukovateľným vzorom toho, čo je základom kresťanského života. *"A kto bude chcieť byť medzi vami prvý, bude sluhom všetkých. Lebo ani Syn človeka neprišiel, aby sa dal obsluhovať, ale aby slúžil a položil svoj život ako výkupné za mnohých"* (Mt 10,44-45).

Agapé - láska je pojem prijateľný pre židovsko-kresťanský dialóg z niekoľkých hľadísk.

a) je možnosť ďalej skúmať množstvo paralel a súhlasných vyjadrení prikázaní lásky v hebrejských pís-mach a v Novom zákone. Je nesprávne chápať Boha Starého zákona ako Boha hnevu a zloby, ako protiklad Boha milosrdenstva a lásky v Novom zákone. Toto hlbšie pochopenie pojmov agapé, chesed a iných hebrejských pojmov by nám mohlo pomôcť zbaviť sa tohto nesprávneho dojmu.

b) kresťania potrebujú zo židovskej strany počuť, že o spojení medzi láskou k Bohu a láskou k blížnemu, ktoré bolo načrtnuté už v hebrejských Písmach.

c) židovská "poslušnosť zákonu" môže byť i vyjadrením lásky k Bohu vôbec nie jej protikladom. Mýtus o "zákonickom Židovi" by sa tak ľahšie mohol rozplynúť.¹⁹

Vzájomná láska, rovnako v Starom zákone ako aj v Novom zákone má byť ideálnym vzťahom medzi ľuďmi. Ježiš vtedajšie židovské myslenie opravil v dvoch smeroch:

1. učí nás, že prikázanie lásky k blížnemu nepredstavuje ustanovenie, ktoré by človeka obmedzovalo. Na otázku "Kto je môj blížny?" odpovedá podobenstvom, ktoré vedie k otázke "Komu si ty blížny?" Prikázanie lásky skôr znamená, že objektom lásky má byť blížny, pretože je najbližšie.

2. Ježiš rozšíril požiadavku lásky na nepriateľov a prenasledovateľov. Tento nový postoj je celkom vzdialený sentimentálnemu utopizmu, pretože musí vyústiť do praktickej pomoci núdzným (Lk 10,33). Nejedná sa ani o nejakú povrchnú cnosť, pretože vyžaduje zásadnú odpoveď srdca (1 Kor 13) na predchádzajúcu lásku Božiu a prijatie diela Ducha svätého v človeku.²⁰

Charakteristickou formou tejto lásky v Novom zákone by mala byť láska k ostatným kresťanom i láska k tým, ktorí stoja mimo a ktorá sa vyjadruje evanjelizačný úsilím, príkladným životom a znášaním protivenstiev. Kresťan i Žid by mal milovať blížneho

- aby napodobil Božiu lásku
- pretože v druhom vidí Božie stvorenie
- pretože je poslušný Božiemu zákonu

¹⁹ Slovník židovsko-křesťanského dialógu, Oikoymen, Praha 1994, str. 75

²⁰ Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha 1996, str. 547

Zoznam použitej literatúry

- Bruce F. F., Věrohodnosť Nového zákona, Eelac, Praha 1992
- Closen Gustav, Mystérium Svätého písma, Dobrá kniha, Trnava 1994
- Daněk Slavomil, Cirkev, revoluční útvar náboženské společnosti, (ze zborníku – Kristus – revoluce), Praha 1932
- Doležalová M, Kochová M., Trusina J., Cesta Božího lidu, Praha 1991
- Heller Jan, Bůh sestupující, Kalich, Praha 1994
- Ilustrovaná příručka Biblie, Bratislava 2001
- Novotný Adolf, Biblický slovník, Kalich, Praha 1995
- Nový biblický slovník, Návrat domů, Praha 1996
- Slovník židovsko-křesťanského dialógu, Oikoymen, Praha 1994
- Sväté písmo, Trnava 1996
- Výklady ke Starému zákonu, Praha 1991

Otázka základných hodnôt a princípov v kontexte multikultúrneho dialógu

Kamil Kardis

„V procese súčasnej transformácie by sa Európa mala predovšetkým usilovať znovu nadobudnúť svoju pravú totožnosť. Musí si totiž vybudovať, aj keď predstavuje v súčasnosti veľmi mnohotvárnú skutočnosť, nový model jednoty v mnohosti, aby vytvárala spoločenstvo zmierených národov, otvorené pre iné svetadiely a zapojené do súčasného globalizačného procesu. Aby dala vlastným dejinám nový rozmach, musí „s tvorivou vernosťou uznať a znova si osvojiť základné hodnoty, ktoré prijímala s rozhodujúcim príspevom kresťanstva a ktoré sa dajú vyjadriť ako potvrdenie transcendentnej dôstojnosti ľudskej osoby, hodnoty rozumu, slobody, demokracie, právneho štátu a odlišenia politiky od náboženstva.“¹

Hlavným cieľom tohto článku je odpoveď na otázku: čo to sú základne hodnoty a princípy, ako sú interpretované a aké funkcie plnia v živote jednotlivca, spoločnosti, národa, štátu a predovšetkým v procese zblížovania sa kultúr? V tejto práci bude použitá metóda analýzy súčasných sociologických definícií základných hodnôt a ich syntézy s poukázaním na ich funkcie. Najprv však sa pokúsime odpovedať na otázku čím sú hodnoty a aké je ich miesto v živote jednotlivca a spoločnosti s pohľadu sociológie?

¹ <http://www.kbs.sk/?cid=1117289696> (06.09.2008).

Hodnoty a ich funkcie v spoločnosti

Prvú sociologickú definíciu hodnôt nachádzame u W. I. Thomasa a F. Znanieckiego. Pod pojmom hodnota chápu oni každý fakt, ktorý ma empirický obsah dostupný členom sociálnej skupiny a tiež význam, z ohľadu na ktorý je on, alebo môže sa stať predmetom činnosti. Takto chápané hodnoty majú charakter objektívny, vonkajší vo vzťahu k jednotlivcovi ktorý ich pociťuje ako predmety orientácie. V tomto prípade môžeme povedať, že sú to činitele, ktoré veľmi často rozhodujú o správaní človeka, o tom čo si vyberie ako predmet svojej orientácie a správania. Týmito predmetmi orientácie môžu byť tak elementy prirodzeného prostredia ako aj umelecké diela, náboženské presvedčenia, technické výrobky a tiež vedecké teórie.²

Jednou z najviac rozšírených a populárnych v sociológii je definícia C. Kluckhohna. Podľa neho hodnota je precíznou koncepciou toho, čo je požadované, charakteristickou pre skupiny a jednotlivcov, a zohráva dôležitú úlohu a význam pri voľbe prostriedkov a cieľov správania. Z tejto definícií môžeme vykoncipovať trojitý aspekt hodnôt: emotívny – to čo je žiaduce, kognitívny (koncepcia) a volitívny (voľba, rozhodnutie). Hodnoty sú objektmi záujmov človeka a pre jeho vedomie majú úlohu každodenných orientačných bodov v sociálnej skutočnosti.³

Známy poľsky sociológ Jan Szczepański analyzuje hodnoty v kontexte vplyvu kultúry na sociálny život, a preto hodnotou, podľa neho je každý predmet materiálny alebo ideálny, ideu alebo inštitúciu, predmet

² THOMAS, W. I., ZNANIECKI, F.: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa, 1976, s. 54-63. Porov. *Valore sociale*. In. Dizionario di sociologia. Ed. L. Gallino. Torino, 1978, s. 739.

³ KLUCKHOHN, C.: *Values and Value Orientation in the Theory of Action*. In: *Toward a general theory of action*. Ed. E. E. Shills. Cambridge, 1959, s. 395.

skutočný alebo vymyslený, imaginárny, vo vzťahu, ku ktorému jednotlivci alebo kolektív prijímajú postoj účty, pripisujú mu veľmi dôležitú ulohu a rolu vo svojom živote a snažia sa na jeho základe orientovať v konkrétnom správaní. Podľa tohto autora hodnotami sú tie predmety a fakty, idey, ktoré zaručujú jednotlivcom a skupinám psychickú rovnováhu, dávajú pocit príjemnosti a spokojnosti, ich dosahovanie alebo dosiahnutie prináša pocit dobré splnených povinností. Z druhej strany sú to hodnoty, ktoré sú nevyhnutné pre udržanie vnútornej spojitosti a väzby skupiny, jej sily a významu spomedzi iných skupín alebo v porovnaní z inými skupinami. Sú oné nevyhnutné tak pre jednotlivcov ako aj širších sociálnych skupín. Preto majú dvojitý aspekt alebo charakter: individuálny a kolektívny (sociálny).⁴ V každej spoločnosti ma miesto alebo existuje hierarchia hodnôt. To znamená, že niektoré hodnoty nachádzajú širšie uznanie, nadobúdajú väčší význam u väčšiny spoločnosti a vtedy môžeme je nazvať sociálnymi hodnotami. Tieto hodnoty môžu byť v rôznych krajinách a spoločnostiach iné, ale môžu byť tiež podobné alebo rovnaké. V tomto prípade môžeme hovoriť o hodnotách všeobecno ľudských. Sociálne hodnoty sú kolektívnym výtvorom, formujú sa, vytvárajú sa postupne prostredníctvom dlhotrvajúcich procesov a sú následkom kolektívnych skúseností. Sú následné prijímané, internalizované v procese socializácie.

Dôležitou skupinou definícií hodnôt tvoria autori, ktorý poukazujú na hodnoty ako vzor alebo kritérium voľby, výberu určitej orientácie. Jednou z najpoužívanejších, v tom kontexte je definícia M. Rokeacha, ktorý definuje hodnoty ako štandardy, ktoré riadia chovaním a zinternalizované (prisvojené) stavajú sa kritérium

⁴ TUROWSKI, J.: *Makrosocjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994 s. 68-69.

alebo štandardom v riadení správaním, pre vývoj a udržiavanie postojov voči podstatným objektom a situáciám, pre ospravedlňovanie správania atď. Hodnoty rozhodujú tým samým o správaní jednotlivca a skupiny, o ich postojoch voči dôležitým objektom a iným osobám.⁵

Tieto štandardy (modely, vzory) sú prijímané v procese primárnej a sekundárnej socializácie. Narastajú spontánne behom historický – kultúrneho vývoja v určitej spoločnosti. Vždy sú podmienené časom a priestorom. Môžu sa stať hodnotami sociálnymi v prípade, keď náberu význam a uznanie, akceptáciu v sociálnej a spoločenskej úrovni. Preto niesu to len jedine hodnoty jednotlivcov, ale širších sociálnych skupín alebo tiež celého spoločenstva, spoločnosti, alebo ešte širšie viacerých spoločností (napríklad ľudské práva sú akceptované ako základné hodnoty v celej európskej únii). Veľmi dôležitú úlohu zohráva v tom prípade sociálno – historický kontext, pretože vplýva on na charakter a sociálny význam hodnôt.⁶

Štandardy správania, modely, vzory správania sa týkajú troch oblastí, sfér: prvá sféra sú to sociálne fakty a ich konštalácia. Sú to predmety vonkajšie voči jednotlivcovi. Podliehajú oni hodnoteniu a klasifikácii (náboženstvo, strana, práca, voľný čas), druhá sféra sú to názory a presvedčenia, pri pomoci ktorých sociálne podmety (jednotlivec alebo sociálna skupina) hodnotia sociálne fakty a ich konštelácie (napríklad patriotizmus je dobrý atď.). Tretia oblasť zahŕňa zásady správania. Jednotlivec uznáva predmet alebo objekt za žiaduci, dobrý a snaží sa ho dosiahnuť ho a k nemu prispôso-

⁵ ROKEACH, M.: *Beliefs, Atitudes and Values*, San Francisko, 1976, s. 156-157. Porov. ROKEACH M.: *The Nature of Human Values*, New York 1973, s. 3-25.

⁶ PIWOWARSKI, W.: *Młodzież a wartości podstawowe*. In.: *Religia w dobie przełomu w Polsce*. Ed. L. Adamczuk. Warszawa, 1991 s. 106-134.

biť. Preto hodnoty, chápané ako štandardy správania slúžia ako kritérium hodnotenia a preferencie sociálnych faktov, presvedčení, názorov a zásad správania. Hodnoty určujú smer voľby a rozhodovania jednotlivca alebo sociálnej skupiny na ten a ne iný fakt, objekt, ideu alebo presvedčenie.⁷

Sumarizujúc spomínané definície, môžeme poukázať na to, že hodnota, zo sociologického hľadiska je vedomou alebo nevedomou predstavou o tom, čo je žiaduce. Vystupuje v niekoľkých významoch: 1. ako objekt, nejake cenené dobro, statok, 2. Postoj k objektu (objekt tento je považovaný za dobrý, správny alebo bezcenný), 3. merítko pre rozhodovanie a správanie. V tomto význame v sociológii je dôležitým prameňom záujmu, preto že v mnohých situáciách vytvára kritéria pre posudzovanie správnosti konania, správania a miera záväznosti hodnôt umožňujú posúdiť mieru integrácie spoločnosti. Sú aj iné významy hodnôt, ktoré pre nás v tejto chvíli nie sú zaujímavé.

Základné hodnoty a ich význam v spoločnosti

Známy sociológ Stanisław Ossowski klasifikoval hodnoty na hodnoty pociťované (cítené), tj. atraktívne pre jednotlivca v emocionálnom zmysle (význame), a na hodnoty uznávané, tj. predmety, voči ktorým máme presvedčenie, že majú nejakú hodnotu objektívnu. Ossowski rozlišuje ešte hodnoty slávnostné a hodnoty každodenné. Dôležitejšie rozlíšenie je na hodnoty autotelické, samé v sebe (ako dobro, krásno, spravodlivosť), sú nazývané tiež ako základné hodnoty a hodnoty inštrumentálne, prostriedky, ktoré vedú do dosiahnutia základných hodnôt. Základné hodnoty sú v konečnom

⁷ RYCZAN, K.: *Wartości katolików*, Lublin, s. 25-26.

dôsledku kritériami hodnotenia a základnými cieľmi ľudských snáh a správania.⁸

Preto môžeme všeobecne rozlíšiť dva druhy hodnôt: osobne, individuálne hodnoty a sociálne hodnoty. Spomedzi individuálnych môžeme ešte poukázať na hodnoty každodenne a konečné, v zmysle že stanovia cieľ nejakej osoby alebo jednotlivca. Druhy typ hodnôt stanovia sociálne hodnoty. To sú tie hodnoty, ktoré majú veľký a dôležitý význam pre spoločnosť. To sú hodnoty, ktoré sociálny poriadok, súlad tvoria, udržujú a podporujú. V prípade, že tieto hodnoty získajú širšiu alebo aj všeobecnú zhodu, konsenzu, súlad, stavajú sa základnými hodnotami. V základných hodnotách zmysel a identifikáciu hľadá spoločnosť a štát, v individuálnych hodnotách každý individuálny človek.⁹

Otázka základných hodnôt je aktuálna v kontexte modernej, postindustrialnej pluralitnej spoločnosti. Definoval ju D. Bell. Základnou črtou tejto spoločnosti je technický stav vytváraných materiálnych dohier – hodnôt a služieb. Tento technický stav je založený na rozšírenej automatizácii, to znamená, že zahŕňa vyšší stupeň mechanizácie vo výrobe, službách a spracovávaní informácii. Výrobne procesy prebiehajú samostatne podľa plánov a postupov prevedených do elektronickej alebo mechanickej podoby. Tieto procesy môžu tiež kontrolovať sami seba, riešiť niektoré problémy a udržiavať systém v činnosti. Výsledky automatizácie sú spojené z jednej strany z menším počtom pracovníkov a vyššiu efektivitu a z druhej strany spojené je to z potrebou veľmi nákladných niekedy rekvalifikácii, stratou práce a vyšším stupňom odcudzenia, alienácie pracovníka od produktu. Tieto zmeny v technike a technológii výroby sprevádzajú zmeny v štruktúre pro-

⁸ TUROWSKI J.: *Makrosocjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin 1994 s. 69.

⁹ TUROWSKI J.: *Makrosocjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin 1994, s. 69.

fesii a tiež stratifikačných systémoch. Prudko vzrastá zamestnanosť w treťom sektore, tj. v službách. Spoločensko-hospodárske zmeny sa odrážajú aj v procese urbanizácii, ktoré zmenili štruktúru obyvateľstva na veľkomestské spoločnosti. V postindustriálnej spoločnosti zaniká deľba na vidiek a mesto a taktiež ich opozícia. Postindustriálna spoločnosť sa stáva masovou spoločnosťou v trojakom slova zmysle: v zmysle ekonomickom, v zmysle sociálnom a kultúrnom. Otázka základných hodnôt získala na význame v kontexte nových technologických a vedeckých možnosti a výskumov. Ide o rôzne problémy z oblasti genetickej techniky, jadrovej energie, alebo tiež umelého oplodnenia.¹⁰

Podľa sociológov základné hodnoty sú to hodnoty centrálné, okolo ktorých (prevláda) vládne všeobecný konsenzus a zhoda, súlad v určitej sociálnej skupine.¹¹ Pod pojmom základné hodnoty sa chápe menší alebo väčší súhrn hodnôt akceptovaných všetkými alebo pri najmenšom väčšinou členov spoločnosti, na základe ktorých dochádzajú oni k konsenzu, dialógu a začínajú pozitívnu spoluprácu a kooperáciu pre spoločne dobro. Sú to také hodnoty ako: dôstojnosť človeka, ľudské práva, život, sloboda, pravda, rovnosť, spravodlivosť, pluralizmus, národ, demokracia, solidarita, mier, láska. V tejto definícii sa klade dôraz na integračnú funkciu základných hodnôt. V tomto prípade sú základom budovania konsenzu u väčšej časti spoločnosti. Tento konsenzus je budovaný prostredníctvom dialógu. Jeho

¹⁰ TUROWSKI, J.: *Makrosocjologia*. Lublin, s. 69-89. Porov. Baumann, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha 2002, s. 115-120. KELLER, J.: *Úvod so sociologie*. Praha 2005, s. 194-195.

¹¹ STYK, J.: *Chłopskie wartosci podstawowe*. In.: *Wartości a struktura społeczna*. Ed. S. Marczuk, Rzeszów 1990, s. 138.

cieľom je spoločné, všeobecné dobro všetkých členov spoločnosti.¹²

Z druhej strany základne hodnoty spájajú sa z otázkou legitimacy štátnej moci, ktorá musí sa nachádzať v zhode a súlade so systémom základných hodnôt uznávaných v danej spoločnosti alebo vo väčšine politických, náboženských skupín alebo tiež rôznych sociálnych vrstiev, z akých sa spoločnosť skladá, so systémom hodnôt určitého národa. Preto základne hodnoty sa stavajú fundamentom vzájomného porozumenia medzi všetkými silami spoločnosti. Takto chápané základné hodnoty môžu byť prítomné jedine v štátoch úplne demokratických a pluralistických.¹³ Počas panovania totalitného systému v komunistických štátoch boli prítomné dva systémy základných hodnôt: jeden bol nanútený štátnou mocou (ateistická koncepcia človeka, úzko chápaný pokrok, sociálna spravodlivosť, rovnosť, vládnuca strana atď.). Z druhej strany faktický existujúci systém základných hodnôt, vyplývajúci z národných tradícií a kultúry. Boli to hodnoty hlboko zakotvené v tradícii a kultúre určitého národa alebo spoločnosti, často spojené z kresťanstvom (sloboda, demokracia, náboženstvo, patriotizmus, tolerancia, samostatnosť, nezávislosť, dôstojnosť človeka, ľudské práva atď.). Formovali oni celé storočia kultúru a identitu národa a spoločnosti. Zohrávali veľmi dôležitú úlohu v zachraňovaní národnej a kultúrnej identity. Tento pojem ma charakter univerzálny a tyká sa všetkých ľudí a národov, spoločnosti, čiže majú rovnaký význam pre všetkých ľudí. Sú hlboko zakorenené, zakotvené v ľudskej prirodzenosti a tam majú svoj zdroj, pôvod. Cirkev z dôvodu svojej misii, poslanca chráni

¹² PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, Lublin, s. 243. Porov. LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa 1994, s. 148.

¹³ TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, s. 115-117.

tieto hodnoty a zdôrazňuje potrebu ich uskutočňovania a realizovania. V kontexte kresťanstva tieto hodnoty naberajú hlbší význam a zdôvodnenie. Sú oni objektívne a nezáležia od preferencii alebo záujmov jednotlivých skupín alebo inštitúcii, jednotlivcov. Vymedzuje on nasledovné hodnoty: dôstojnosť ľudskej osoby, život, pravda, láska, spravodlivosť, solidarita, vernosť, mier.¹⁴

V súčasnosti sa veľa hovorí o ľudských právach, živote, spravodlivosti, solidarite atď. Keď ide o teoretickú rovinu, tak tam nieje problém. Všetci sa zhodujú, okolo takých hodnôt ako sme spomenuli. Ale zároveň tieto štáty a spoločnosti hovoriac o hodnotách, z druhej strany, sami tieto hodnoty ničia a odmietajú. Mame tu príklad z hodnotou života. Z jednej strany cela medzinárodná spoločnosť, vrátane Európskej Únie zdôrazňuje život a potrebu jeho ochrany, ale z druhej strany v demokratických krajinách legalizované sú potraty a eutanazie. Podobne to je aj z manželstvom a rodinou. Všetci sa zhodujú, že rodina je základom spoločnosti, národu a štátu ale z druhej strany súčasne sa legalizujú homosexuálne zväzky a manželstva, atď.¹⁵

Multikulturalita a základne hodnoty

V pluralistických spoločnostiach, v ktorých spolu žijú katolíci a protestanti, kresťania a nekresťania, základné hodnoty stanovia spoločnú bazu, fundament vzájomného sociálneho porozumenia, bez ktorého nieje možné vzájomné poznávanie sa, dialóg a konsenzus. Pluralizmus znamená viac ako prirodze-

¹⁴ PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, Lublin, s. 241. Porov. PIWOWARSKI W.: *Podstawowe wartosci spoleczenstwa polskiego*. In: *Religie i Koscioly w spoleczenstwach postkomunistycznych*. Ed. I. Borowik, A. Szyjewski, Krakow 1993, s. 26.

¹⁵ RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, s. 5-7. Porov. NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Spółeczeństwo 10: 2000*, č. 2, s. 239.

nú skutočnosť, že spoločnosť sa skladá z mnohých jednotlivcov a skupín. Znamená skôr, že jednotlivci a skupiny principiálne konajú samostatne a rovnoprávne a navzájom si konkurujú. Preto sa pluralizmus stále viac rozvíja vo všetkých oblastiach a aktivitách spoločnosti: ako ekonomicky a sociálny pluralizmus v konkurencii podnikov, zamestnanecký skupín a ich zväzov, ako kultúrny a vedecký pluralizmus, náboženský a svetonázorový pluralizmus, politický pluralizmus strán atď. Z druhej strany slobodný, demokratický ústavný štát alebo politická forma usporiadania spoločnosti, musí byť spojená z určitými hodnotami. Z tohto dôvodu, že parlamentná väčšina a vláda nemôžu ľubovoľne rozhodovať v každej otázke ale sú spojené zo základnými právami a zásadami ústavy. V tomto smere sociológovia vidia potrebu a význam etického podkladu, základu politiky, ktorý spočíva na základných hodnotách. Pluralistická spoločnosť je odkázaná na hľadanie konsenzu v základných hodnotách, čo je nevyhnutnou podmienkou existencii a fungovania rôznych sociálnych, kultúrnych a hospodárskych skupín.¹⁶

Z hľadiska kresťanského učenia o spoločnosti je ústrednou základnou hodnotou spoločnosti dôstojnosť ľudskej osoby. Je najzákladnejšou pre spoločný poriadok ľudského spolunažívania. V nej sú zakotvené ľudské práva ako vyjadrenie práva osoby na slobodný rozvoj svojich možností v spoločnosti. Pretože tento rozvoj i ľudská realizácia hodnôt sú možné len v spolunažívaní, majú osobná dôstojnosť a ľudské práva sociálnu a inštitucionálnu dimenziu. K základným hodnotám patrí teda inštitúcia manželstva a rodiny a politický poriadok, ktorý je schopný zaručiť základné hodnoty

¹⁶ SUTOR, B.: *Politická etyka*, Trnava 1999, s. 184-185

spoločného dobra, konkrétne slobodu, sociálnu spravodlivosť a mier.¹⁷

V literatúre sú zdôraznené základne princípy vyplývajúce z vyššie uvedených hodnôt. Všeobecne sa prijíma, že sociálne princípy nesú len zbožným tvrdením alebo deklaráciou ale predovšetkým nevyhnutným predpokladom existencie modernej spoločnosti a prirodzenou právnou normou. V literatúre hovorí sa najmä o štyroch princípoch: princíp personality, princíp spoločného dobra, princíp subsidiarity a princíp solidarity.¹⁸

Človek ako osoba má svoju nedotknuteľnú dôstojnosť, ktorú treba rešpektovať, chrániť a zveľaďovať. Pápež Ján XXIII tvrdí, že človek je tvorcom a cieľom všetkých sociálnych snáh (Mater et magistra, č. 219). Pius XII. v rozhlasovom posolstve r. 1944 povedal, že človek bol dlho v sociálnom živote pasívnou zložkou, musí sa však stať v spoločnosti subjektom, základom a cieľom. Dôstojnosť ľudskej osoby má svoj hlboký základ v pravde o jeho stvorení na obraz a podobnosť Boha, z ktorej vyplýva povolanie nielen k životu na tejto zemi ale aj povolanie k nadprirodzenému životu, ktorý prevyšuje pozemský život. Človek ako bytosť obdarená rozumom a slobodnou vôľou a ako subjekt práv a povinností predstavuje prvú základnú hodnotu sociálnej náuky Cirkvi, je srdcom a dušou tejto náuky (Gaudium et spes, č. 12-22). Ľudská osoba je svojou antropologickou závažnosťou zdrojom pre ostatné princípy.¹⁹

¹⁷ SUTOR, B.: *Politická etyka*, s. 188.

¹⁸ PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1993 s. 130-131. Por. J. Höffner. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Warszawa 1999 s. 46-59. STRZESZEWSKI, CZ.: *Katolicka nauka społeczna* s. 512-513. HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Kraków 1999 s. 67-97.

¹⁹ golem.corinex.com/gregi/fmk/rocnik2004-2005/KS/soc.nauka.doc. (19. 05. 2008).

Princíp spoločného dobra týka sa spolupráce medzi rôznymi podmetmi sociálneho, politického a ekonomického života. Spoločne dobro je chápané ako: „súhrn podmienok spoločenského života, ktoré umožňujú tak spoločenstvám ako i jednotlivým členom dosiahnuť plným a optimalnejším spôsobom svoju dokonalosť“. Sú to materiálne, civilizačné a sociálno – kultúrne podmienky, ktoré umožňujú človekovi dosiahnuť plný vývoj a realizáciu.²⁰ V kontexte úvah o modernej spoločnosti, spoločne dobro ma dôležitý význam. V pluralistickej, modernej spoločnosti, kde medzi sebou konkurujú rôzne záujmové skupiny a podmety politického, národného a ekonomického života nasmerovanie často odlišných záujmov jednotlivcov a skupín na spoločne dobro je nevyhnutné pre budovanie existencie spoločnosti na trvalom a silnom fundamente, základe, ktorý obsahuje z jednej strany hospodársky, sociálny, politický a morálny aspekt, z druhej však strany spoločný právny poriadok.²¹

Jedným z najdôležitejších princípov modernej spoločnosti, založenom na idey slobody a úcty voči ľudskej osobe a jej dôstojnosti, je princíp subsidiarity. Zakladá sa na tom, že štát, spoločnosť ako aj medzinárodné inštitúcie len vtedy sú povinne poskytnúť pomoc, tzn. ingerovať, zasahovať do oblasti právomoci, kompetencií menších skupín, spoločenstiev (rodina), keď tie nesú schopne vlastnými silami vyriešiť vzniknuté problémy a ťažkosti. Ide o to, aby štát alebo inštitúcie nepreberali všetky kompetencie

Princíp subsidiarity alebo vzájomnej podpory (od lat. *subsidium* rezerva, záloha), podobne ako aj princíp spoločného dobra, solidarity a personality, vyplýva z kresťanskej koncepcie ľudskej osoby. Princíp tento

²⁰ TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin 1994 s. 111. PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej* s. 41.

²¹ POSSENTI, V.: *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*. Kraków 2000 s. 295-296.

chráni ľudskú osobu, organizácie a miestne spoločenstvá pred nebezpečenstvom straty svojej vlastnej oprávnenej autonómie. Zdôrazňuje právo a povinnosť vlastnej zodpovednosti a svojpomoci. Čo si môže nižšia jednotka zabezpečiť sama, urobí to. Na vyššiu sa obracia iba vtedy, keď to sama nedokáže. Predstavuje všeobecné pravidlo, poriadok, podľa ktorého pomoc a podpora môže a má vychádzať od vyššieho smerom k nižšiemu, t. j. od spoločenstva (štátu) k jednotlivcovi a k čiastkovým komunitám. Formuloval ho Pius XI. v QA. Neguje tak individualizmus, ako aj kolektivismus.²² Základným predpokladom tohto princípu je tvrdenie, že všetko, čo môže jednotlivý občan (a združenia, ktoré utvoril – od rodiny až po firmu) podniknúť, nesmie byť nikdy prevzaté štátom. Princíp subsidiarity je tak centrálnym princípom slobodného a ľudskú dôstojnosť rešpektujúceho štátneho usporiadania. Zaväzuje štát a iné inštitúcie pomáhať podriadeným menším spoločenstvám s cieľom zlepšiť ich pozíciu, jednotlivým občanom k rozvoju dôstojného života, a v dôsledku toho pomáhať osobnej existencii človeka. Zároveň sa štátu nepripúšťa zasahovať do oblastí života a úloh týchto spoločenstiev, ak sú samy schopné samostatne ich usmerňovať alebo naplňovať. Princíp subsidiarity sa zakladá na antropologickom poznaní, že úspech ľudského života závisí na prvom mieste od ochoty a schopnosti človeka chopiť sa príležitosti, ísť do rizika, byť vytrvalý v pracovitosti a podávať výkony.²³

Princíp solidarity podčiarkuje ústredný význam solidarity pre politiku, ktorá je v súlade s dôstojnosťou človeka. Solidarita je vedomie vzájomnosti a zmyslu

²² www.kbd.sk/Ucebne_osnovy/Ludske_spolocenstvo.doc. (15. 05. 2008). PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej* s.198-199. HÖFFNER, J.: *Chrześcijańska nauka społeczna* s.56-57. STRZESZEWSKI, CZ.: *Katolicka nauka społeczna* s. 512-513.

²³ <http://www.postoy.sk/node/418>. (15. 05. 2008). HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej* s. 69.

pre zodpovednosť, ktoré vychádza z personalistického chápania človeka. Či už v rodine, spoločnosti, v obchode alebo ekonomike, v štáte alebo v medzinárodných vzťahoch, bez solidarity je spolužitie s inými ľuďmi nemožné. Solidarita je jednak cnosť, ale zároveň je to štrukturálny princíp štátneho usporiadania. Je to schopnosť a pripravenosť jednotlivca priznať dôstojnosť a práva blízkych, a toto priznanie vyjadriť vo svojom životnom štýle a činnosti.²⁴ Praktizovanie solidarity vo vnútri spoločnosti je vtedy účinné, ak sa jej jednotliví členovia navzájom rešpektujú ako osoby. Ľudia sú nevyhnutne odkázaní jedni na druhých a jedni od druhých rozličným spôsobom závisia. Túto závislosť musia však správne uskutočňovať pre dobro jednotlivcov, ako aj celku a nieť zodpovednosť za druhých a za celé spoločenstvo, ale aj opačne, spoločenstvo za jednotlivcov. Cirkev zvlášť uprednostňuje chudobných.²⁵ Zásada tato je aktuálna najmä v kontexte zmien uskutočňujúcich sa v Európskom Spoločenstve a postmodernej spoločnosti, narastajúceho sociálno – politického a ekonomického pluralizmu. Spolu z narastajúcou individualizáciou máme do činenia s postupným uvoľňovaním sa, oslabovaním solidarity medzi národmi a ľuďmi. V konečnom dôsledku, napriek tomu, že netrpia materiálnou chudobou, čoraz viac sa cítia byť osamotení a opustení.²⁶

V kontexte súčasnej doby, ktorá čoraz viac je charakteristická narastaním sociálnej a ekonomickej nerovnosti vo svete (kontrast medzi bohatými a chudob-

²⁴<http://www.postoy.sk/node/418>. (15. 05. 2008). HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej* s. 69. STRZESZEWSKI, CZ.: *Katolicka nauka społeczna* s. 524-525 83-89

²⁵Jan Paweł II. *Kościół w Europie*. nr 8, 87. In: <http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696> (07.05.07). www.kbd.sk/Ucebne_osnovy/Ludske_spolocenstvo.doc. (15. 05. 2008).

²⁶ Jan Paweł II. *Kościół w Europie*. nr 8. W: <http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696> (07.05.07).

nými krajinami, sociálne rozdiely vo vnútri krajín) pr-
vou a základnou hodnotou ma byť solidarita, ktorá ma
byť spojená z ďalšou hodnotou, sociálnou spravodli-
vosťou, ktorá neje len dávaním chudobným z toho, čo
sa zvýšilo ale predovšetkým pomoc v oblasti aktívneho
zapájania sa do procesu civilizačného a hospodárskeho
vývoja.²⁷

Vzniká otázka, či je vôbec možná spolupráca rôz-
nych sociálnych, politických, kultúrnych a multina-
rodných spoločnosti v súčasnej pluralitnej realite kaž-
dodenného života. Odpoveď na tuto otázku je potrebné
hľadať v oblasti základných hodnôt. Sú základom pre
vytváranie konsenzu rôznych síl okolo hodnôt ktoré sú
univerzálne, spoločne všetkým ľuďom, ich realizácia
nezáleží od etnickej príslušnosti, náboženstva, pohla-
via, kultúry alebo rasy. Sú zakódované, zapísané do
prirodzenosti človeka, sú spoločne všetkým ľuďom. Pre
kresťanov ich zdrojom je Boh²⁸.

Ján Pavol II. spája pojem základných hodnôt s kul-
túrou. Najprv poukazuje na mnohosť, zložitosť a rôzno-
rodosť ľudských kultúr. Každá z nich sa odlišuje svo-
jou vlastnou, špecifickou históriou a sformovanými v
priebehu dejín charakteristickými črtami a vlastnos-
ťami, ktoré určujú ich jedinečnosť. Vo všetkých kultú-
rach je možné vymedziť spoločné a nemenné elementy.
A to sú základné hodnoty spoločné pre všetky kultúry
a zakotvené v prirodzenosti človeka. V týchto hodno-
tách ľudstvo vyjadruje svoje najdôležitejšie črty a

²⁷ Jan Paweł II. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*. Społeczeństwo 11: 2000 nr 1 s. 132-138 PIWOWARSKI, W.: *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 1994 s. 327-328, 337. Proces ten jest możliwy nie tylko dzięki wykorzystaniu istniejących w nadmiarze dóbr, ale przede wszystkim dzięki zmianie stylu życia, modelu produkcji i konsumpcji, utrwalaonych struktur władzy, na których są oparte współczesne społeczeństwa.

²⁸ PATER, D.: *Praca ludzka jako naturalny sakrament*, Warszawa 2006, s. 48.

vlastnosti.²⁹ Vymedzuje on nasledovné hodnoty: dôstojnosť človeka, rodina, spoločné dobro, sloboda, spravodlivosť, láska, mier, demokracia. Základom všetkých je však ľudská osoba ako hodnota najviac fundamentálna.³⁰ V kontexte pluralistickej multikultúrnej Európy Ján Pavol II. varuje pred redukovaním vízie zjednotenej Európy výlučne do jej ekonomických a politických aspektov. Zároveň povzbudzuje k budovaniu novej trvácnej jednoty Európy na fundamente základných hodnôt, ktoré boli jej formujúcim činiteľom, s povšimnutím bohatstva a rôznorodosti kultúr a jednotlivých národov. Okrem ekonomických a politických cieľov zjednotenej Európy najdôležitejším cieľom je potvrdenie, obhajoba a preukazovanie duchovných hodnôt, ktoré sa nachádzali pri začiatku jej existencie a stali jej základ.³¹ Pápež vo svojej Posynodálnej apoštolskej exhortácii *Cirkev v Európe* zdôrazňuje nevyhnutnosť budovania multikultúrneho dialógu na základe univerzálnych hodnôt. Integrácia si vyžaduje neupadať do ľahostajnosti voči univerzálnym ľudským hodnotám a zachovávať osobitné kultúrne dedičstvo každého národa. Pokojné spolunažívanie a recipročná výmena vnútorných bohatstiev umožní budovať takú novú Európu, ktorá vie byť spoločným domovom, ktorá vie každého prijať, v ktorej nikto nebude diskriminovaný a v ktorej sa všetci budú posudzovať a zodpovedne žiť ako členovia jednej veľkej rodiny.³²

Benedikt XVI vo svojom posolstve k svetovému dňu pokoja 1 januára 2007 zdôraznil nevyhnutnosť a potrebu vynaloženia úsilia o oživenie ľudskej ekológie,

²⁹ JAN PAVOL II.: *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości pokoju*. In: *Spółeczeństwo* 11: 2000, č. 1, s. 132-138.

³⁰ L'Osservatore Romano, 10: 1989, č. 9, s. 26.

³¹ IRMLER, K., STRÓŻYŃSKI, J.: *Integracja europejska jako wyzwanie*. In: *Spółeczeństwo*. Warszawa 1999, s. 16-19. Porov. LAUBIER de P.: *Myśl społeczna Kościoła katolickiego*. Kraków, 1988, s. 79. Porov. JAN PAVOL II.: *O Państwie*. Kraków 2001, s. 71.

³² Porov. <http://www.kbs.sk/?cid=1117289696> (06. 09. 2008).

podporujúcej rast „stromu pokoja“. Keď sa chceme pokúsiť o podobnú úlohu, musíme sa nechať inšpirovať obrazom človeka, ktorý nie je pokrivený ideologickými a kultúrnymi predsudkami alebo politickými a ekonomickými záujmami, podnecujúcimi k nenávisti a násiliu. Je pochopiteľné, že obraz človeka je v rôznych kultúrach odlišný. Avšak nie je prípustné, aby sa rozvíjali také antropologické koncepcie, ktoré samy v sebe nesú zárodok protirečenia a násilia. Rovnako neprijateľné sú také koncepcie Boha, ktoré podporujú neznášanlivosť voči bližným a nabádajú k násiliu voči nim. Toto treba jasne zdôrazniť: vojna v mene Boha nie je nikdy prijateľná! Ak je istý spôsob ponímania Boha základom pre kriminálne činy, je to znamenie, že sa toto ponímanie už premenilo na ideológiu.³³

V tomto kontexte otázka základných hodnôt sa úzko spája z multikultúrnou výchovou a multikulturalitou, multikulturalizmom. Multikulturalita zahŕňa otázky a problémy súvisiace so spolužitím rozličných kultúr v rámci jednej spoločnosti. Z uvedeného teda vyplýva, že multikultúrnosť znamená rôznorodosť kultúr, ich hodnôt, noriem a prejavov správania. Ide o existenciu odlišných kultúr, ktoré majú vlastné tradície a špecifiká. A samozrejme neide len o rôznorodosť kultúr, ale predovšetkým o hľadanie spoločných prístupov, toleranciu a akceptovanie jednotlivých kultúr. Je to spôsob, ktorý sa usiluje o pozitívne riešenie rôznych kultúrnych situácií a vzorov správania sa človeka, ktorý sa usiluje predísť konfliktom a nedorozumeniam medzi jednotlivému kultúrami.³⁴

Multikultúrna výchova je základným predpokladom vzájomného spoznávania a rešpektovania kultúr. Zahŕňa dve základne koncepcie:

³³ *Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k Svetovému dnu pokoja. 1. január 2007 č. 10*

³⁴ KOMINAREC, I.: *Multikulturalita a edukácia*. Prešov 2005, s. 27.

- Ako proces ktorý vedie k vytváraniu dispozícií k pozitívnemu vnímaniu a hodnoteniu odlišných kultúr ako je vlastná kultúra.
- Ako konkrétny vzdelávací program, ktorý zabezpečuje žiakom z etnických, rasových, náboženských a iných minorít také vzdelávacie prostredie a také programy vyučovania, ktoré sú prispôsobené ich špecifickým jazykovým, kultúrnym a iným potrebám.³⁵

Zoznam použitej literatúry

- BAUMANN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha, 2002.
golem.corinex.com/gregi/fmk/rocnik2004-2005/KS/soc.nauka.doc. (19. 05. 2008).
- HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Kraków, 1999.
- HÖFFNER, J.: *Chrześcijańska nauka społeczna*. Warszawa, 1999.
<http://www.kbs.sk/?cid=1117289696> (06.09.2008).
<http://www.postoy.sk/node/418>. (15. 05. 2008).
- IRMLER, K., STRÓŻYŃSKI, J.: *Integracja europejska jako wyzwanie*. In: *Spółeczeństwo*. Warszawa, 1999.
- JAN PAVOL II.: *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości pokoju*. In: *Spółeczeństwo* 11: 2000, č. 1.
- JAN PAVOL II.: *O Państwie*. Kraków, 2001.
- Jan Paweł II. *Kościół w Europie*. nr 8, 87. In: <http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696> (07.05.07).
www.kbd.sk/Ucebne_osnovy/Ludske_spolocenstvo.doc. (15. 05. 2008).

³⁵ Průcha, J.: *Multikulturní výchova*. Praha 2000, s. 137. Porov. KOMINAREC, I.: *Multikulturalita a edukácia*. 2005, s. 27.

- KELLER, J.: *Úvod so sociologie*. Praha, 2005.
- KLUCKHOHN, C.: *Values and Value Orientation in the Theory of Action*. In: *Toward a general theory of action*. Ed. E. E- Shills. Cambridge, 1959.
- KOMINAREC, I.: *Multikulturalita a edukácia*. Prešov, 2005.
- Ł Osservatore Romano, 10: 1989, č. 9.
- LAUBIER de P.: *Myśl społeczna Kościoła katolickiego*. Kraków, 1988.
- LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa, 1994.
- NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: *Spółczesność* 10: 2000, č. 2.
- PATER, D.: *Praca ludzka jako naturalny sakrament*, Warszawa 2006.
- PIWOWARSKI W.: *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*. In. *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*. Ed. I. Borowik, A. Szyjewski, Krakow, 1993.
- PIWOWARSKI, W.: *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 1994.
- PIWOWARSKI, W.: *Młodzież a wartości podstawowe*. In.: *Religia w dobie przełomu w Polsce*. Ed. L. Adamczuk. Warszawa, 1991 s. 106-134.
- PIWOWARSKI, W.: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Warszawa, 1993.
- PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*, Lublin, 1996.
- Porov. <http://www.kbs.sk/?cid=1117289696> (06. 09. 2008).
- Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k Svetovému dnu pokoja. 1. január 2007 č. 10.*
- POSSENTI, V.: *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*. Kraków, 2000.
- PRUCHA, J.: *Multikulturní výchova*. Praha, 2000.
- RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, 1974.
- ROKEACH, M.: *Beliefs, Atitudes and Values*, San Francisco, 1976.

- ROKEACH M.: *The Nature of Human Values*, New York 1973, s. 3-25.
- RYCZAN, K.: *Wartości katolików*, Lublin, 1993.
- STRZESZEWSKI, CZ.: *Katolicka nauka społeczna*. Lublin, 1994.
- STYK, J.: *Chłopskie wartości podstawowe*. In.: *Wartości a struktura społeczna*. Ed. S. Marczuk, Rzeszów, 1990.
- SUTOR, B.: *Politická etika*, Trnava, 1999.
- THOMAS, W. I., ZNANIECKI, F.: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa, 1976.
- TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin 1994.
- Valore sociale*. In. *Dizionario di sociologia*. Ed. L. Gallino. Torino, 1978.

Hľadanie predpokladov pre Nietzscheho kritiku metafyziky (Nietzscheho videnie sveta)

Dušan Hruška

Na úvod

Kľúčovým predpokladom pre porozumenie celku Nietzscheho myslenia sa ukáže interpretácia primárneho východiska práce *Zrod tragédie z ducha hudby*, ktoré znie – „...bytie a svet je možné raz navždy ospravedlniť iba ako estetický fenomén“¹. Do centra pozornosti sa dostane umenie, ktoré bude mať zvláštny status – ako upozorňuje Nietzsche v predslove² – „...ešte vždy však môže prekvapiť, že estetický problém sa berie tak vážne, najmä ak umenie nie sú schopní vidieť inak, než niečo zábavné a druhoradé, a nie sú v ňom schopní spoznať nič viac než nepotrebnú zvonkohru, ktorá sprevádza „vážnosť života“³.

Umenie sa pre Nietzscheho stane kľúčom k podstate sveta – „...umenie je najvyššou úlohou a pôvodnou

¹ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 38.

² Ide o *Predslov* venovaný *Richardovi Wagnerovi* (porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 25).

³ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 25.

metafyzickou činnosťou života⁴.⁵ - a najhlbším prístupom ku skutočnosti. Úlohu Zrodu tragédie z ducha hudby teda Nietzsche vidí takto - „...pozrieť sa na vedu cez umelcovu optiku, ale na umenie cez optiku života.“⁶ Je to nevyhnutné, pretože, ako upozorňuje Nietzsche, - „...problém vedy nemožno pochopiť na vedeckej pôde.“⁷ Primárnou ľudskou potrebou potom nebude vytváranie pojmov, ale vytváranie metafor, teda v podstate činnosť umelecká. O vzťahoch medzi vedou a umením Nietzsche píše už v spise *Homér a klasická filológia* (pôvodne ide o Nietzscheho nástupnú profesorskú prednášku *O Homérovej osobnosti*, ktorú neskôr nechal vydať vlastným nákladom pre najbližší okruh priateľov už pod názvom *Homér a klasická filológia*⁸ - „Veda má s umením spoločné to, že sa jej tie najvšednejšie veci javia ako celkom nové a lákavé...“⁹ Upozorňuje však aj na principiálnu odlišnosť pohľadov umenia a vedy - „Život stojí za to, aby bol žitý, hovorí umenie, tá najkrajšia zvodkyňa; život stojí za to, aby bol poznávaný, hovorí veda.“¹⁰ Samozrejme, v *Zrode tragédie z ducha hudby* sa už Nietzsche postaví plne na stranu umenia. Oproti človeku rozumovému sa v kultúrnych útvaroch postaví človek intuitívny. Ak intui-

⁴ Aj keď v *predslove* Nietzsche takto formulovanú „definíciu“ umenia (ku ktorej sa v čase *Zrodu tragédie z ducha hudby* hlási) zdieľa (podľa vlastných slov) s Richardom Wagnerom, je zrejme, že „inšpiráciu“ čerpá od Schopenhauera (v *Ecce Homo* sa k tomu nakoniec prihlási - porov. NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha, Naše vojsko 1993, s. 120).

⁵ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 25.

⁶ Tamže, s. 18.

⁷ Tamže.

⁸ Blížšie pozri NIETZSCHE, F.: *My filológové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2005, s. 142.

⁹ Tamže, s. 9.

¹⁰ Tamže.

tívny človek zvíťazí, bude možná nadvláda umenia nad životom.

(Tragické) umenie

Vo svojej prvotine *Zrod tragédie z ducha hudby* Nietzsche postuluje esteticko-ontologický obraz sveta ako tragična.¹¹ Eugen Fink upozorňuje na to, že už toto počiatkové chápanie jadra sveta bude svojou podstatou pre Nietzscheho v protiklade k metafyzickému poňatiu sveta: „V tragickom svete nie je vykúpenie – ako záchrana konečného jestvujúceho v jeho konečnosti, tu vládne iba neúprosný zákon zániku všetkého, čo vystúpilo zo základu bytia do izolovanej existencie, čo sa odtrhlo od plynúcej skutočnosti, v tragickom pohľade na svet sú život a smrť, vznik a zánik všetkého konečného navzájom prepletené a pohlcujú sa.“¹² Ako sme videli vyššie, Nietzsche síce v *Zrode tragédie z ducha hudby* pre definíciu umenia použije termín metafyzika, je ale potrebné pamätať na schopenhauerovský kontext používania pojmov – v *Ecce Homo* Nietzsche napíše – „[*Zrod tragédie z ducha hudby* – D.H.] ...zaváňa pohoršlivo hegeliansky, len v niektorých formulách [je – D.H.] zaťažený Schopenhauerovským funebráckym parfémom.“¹³ Na druhej strane ale píše – „„Idea“ – protiklad dionýzovského a apolónskeho – preložená do metafyziky; samotné dejiny ako vývoj tejto „idey“; v tragédii prekonaný protiklad jednotou; v tejto optike veci, ktoré si ešte nikdy nepozreli z tváre do tváre, sú, nie náhodou, postavené proti sebe, vzájomne osvetlené a prijímané...“¹⁴ Je zrejmé, že Fink akcentuje práve tento moment. Je zaujímavé si všimnúť ešte je-

¹¹ Porov. FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1960, s. 17.

¹² Tamže.

¹³ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha, Naše vojsko 1993, s. 120.

¹⁴ Tamže.

den rozmer – rozmer dialektický – Nietzsche síce nepoužije termín *dialektika*, ale použije pohoršujúcu narážku na *hegelianizmus*. V tejto súvislosti Deleuze upozorňuje, že v „...*Zrodení tragédie* zreteľne vidíme, že Nietzsche tu nie je dialektikom, ale skôr Schopenhauerovým žiakom.“¹⁵ Pripomína tiež, že vtedajší spôsob Nietzscheho myslenia, v čase *Zrodu tragédie z ducha hudby* silne pod Schopenhauerovým vplyvom, sa od (hegelovskej) dialektiky odlišuje spôsobom, akým bude Nietzsche chápať rozpor a hlavne jeho riešenie.¹⁶ „Antihegelianizmus prestupuje Nietzscheho dielom ako vlákno agresivity.“¹⁷ – ako neskôr uvidíme, Deleuze presne postrehol antihegelovský charakter Nietzscheho filozofie.

Nietzsche pôsobí ako na univerzite v Bazileji, od 25. marca roku 1869 má udelený doktorát na základe jeho dovtedy publikovaných štúdií¹⁸ bez nutnosti predloženia a obhájenia doktorskej dizertácie, 28. mája 1869 24-ročný Nietzsche predniesol svoju nástupnú profesorskú prednášku *O Homérovej osobnosti*¹⁹ a konečne 4. apríla 1870 je menovaný ako riadny profesor. Po svojom menovaní Nietzsche publikuje odborné state v centre jeho výskumu je *Diogenes Laertios* a antický spis *Certamen Homeri et Hesiodi*.²⁰

V období písania svojej prvotiny sa Nietzsche in-

¹⁵ DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 24.

¹⁶ Porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 24.

¹⁷ Tamže, s. 20.

¹⁸ Bližšie pozri NIETZSCHE, F.: *My filologové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2005, s. 140.

¹⁹ Bližšie pozri NIETZSCHE, F.: *My filologové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2005, s. 142.

²⁰ Porov. NIETZSCHE, F.: *My filologové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2005, s. 143.

tenzívne venuje filologickej, ale aj filozofickej²¹ recepcii gréckej kultúry. Grécku kultúru postuluje na piedestál svojho filozofického prístupu ku skutočnosti. V *Zrode tragédie z ducha hudby* sa fundamentom antického spoločenstva stáva bytostný rozdiel človeka slobodného a človeka zotročeného. Mentálny aspekt otrockého porozumenia svetu spočíva v plytkom optimizme: „Ak vôbec možno hovoriť o gréckej veselosti je to veselost' otroka, ktorého neťažá zodpovednosť, nemusí sa usilovať o nič veľké, nevie si vážiť nič minulé, ani nič budúce väčšie než prítomné“²²

Duchovný svet slobodného človeka naopak vyrastá z tragického poňatia života a vstupnou bránou sa stane múdrosť lesného boha Siléna²³, podľa dávnej legendy šepkanou do ucha kráľa Midasa²⁴, a neskôr vyslovenou Sofoklovým chórom – „... nenarodiť sa, nebyť, ničím nebyť. Najvhodnejšie pre teba je – rýchlo umrieť“²⁵ Tým do Nietzscheho tvorby vstupuje okrem estetického rozmeru ďalší fenomén – pesimizmus. V Nietzscheho chápaní však pesimizmus bude plniť špecifickú úlohu, ktorej bude zodpovedať špecifická definícia – „Je pesimizmus *nevyhnutne* znamením zániku, poklesnutosti, bezradnosti, unavených a ochabnutých inštinktov?“ – pýta sa v Nietzsche v neskoršom pred-

²¹ V roku 1872 vychádza *Zrod tragédie z ducha hudby*, práca (filozoficky) presahujúca Nietzscheho snahu filologickú. Po zdrvivúcej kritike zo strany filologickej obce (bližšie pozri [13], 144 - 147) na vianoce 1872 posla Nietzsche

²² NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípád Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 55.

²³ Silén – spoločník boha Dionýza (pozri tiež NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípád Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 31).

²⁴ Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípád Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 32.

²⁵ Tamže.

hovore²⁶ k *Zrodu tragédie z ducha hudby* a pokračuje – „Existuje pesimizmus sily? Intelektuálna náklonnosť ku všetkému tvrdému, desivému, zlému, k problematickosti existencie – ktorá pramení z pocitu zdravia, dokonca z prekypujúceho prúdu zdravia, z plnosti života?“²⁷ Práve umenie - ako tragické umenie – sa stane záchranou a vykupiteľom zo Silénovho konštatovania – tragické chápanie života a sveta²⁸ sa stane pesimizmom sily. „Grék poznal a precítoval hrôzu a príšernosť

²⁶ Práca *Zrod tragédie z ducha hudby* vychádza s týmto názvom až v druhom (čiastočne revidovanom) vydaní v roku 1874. Pôvodne vychádza v roku 1871 v súkromnom vydaní práca *Sokrates a grécka tragédia*, ktorá sa v roku 1872 stáva súčasťou traktátu *Zrod tragédie alebo Grécko a pesimizmus*. K práci *Zrod tragédie z ducha hudby* pripojil Nietzsche v roku 1886 predhovor s nadpisom *Pokus o sebakritiku*. (porov. FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčková. Praha, Mladá fronta 1995, s. 57). Sice v predhovore píše – „...išlo o dielo začiatočníka v každom, najmä v negatívnom zmysle slova, hoci šlo o problém natoľko starecký.“ – v podstate si ale aj s odstupom času (v roku 1886 už Nietzsche pracuje na tematickom okruhu *Vôľa k moci*) za *Zrodom tragédie z ducha hudby* stojí – „Na druhej strane, ak beriem do úvahy úspech knihy... – bola to kniha *vierohodná*... Hoci tu leží po šestnástich rokoch ako cudzia – pred mojím starším, stokrát rozmaznanejším, ale vonkoncom nie bezcitnejším okom, nespreneverila sa úplne úlohe, ktorej sa chopila ako prvá.“ (NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípád Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 18). Aj z týchto údajov je zrejmé, že práca *Zrod tragédie z ducha hudby* zaujíma v Nietzscheho bibliografii jedno z kľúčových miest.

²⁷ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípád Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 17.

²⁸ V *Ecce Homo* pri spätnej reflexii *Zrodu tragédie z ducha hudby* Nietzsche (ovplyvnený rozchodom s Richardom Wagnerom tesne po napísaní *Zrodu tragédie z ducha hudby*) navrhuje revidovať názov *Zrod tragédie z ducha hudby* na *Helénstvo a pesimizmus* (porov. NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha, Naše vojsko 1993, s. 120) z dôvodu, aby neostalo prepočuté, čo malo byť jeho hlavnou ambíciou – „...ako prvé poučenie, ako sa Gréci vyrovnali s pesimizmom – čím ho *prekonali*...“ a dodáva – „Práve tragédia je dôkazom toho, že Gréci neboli *žiadnymi* pesimistami.“ (Tamže).

bytia²⁹, ale – a v tom tkvie veľkosť antického sveta – pritakal životu a pochopil život ako produktívnu úlohu a tvorivý vzostup – „Bohovia ospravedlňujú ľudský život tak, že ho sami žijú – to je teodicea, ktorá si vystačí sama osebe“³⁰

V tejto súvislosti môže Antonín Mokrejš konštatovať to, čo Nietzscheho premýšľaniu dodá ďalší podstatný rozmer: „Práve stretnutie s antickým svetom priviedlo mladého Nietzscheho k rozlíšeniu dvojakeho pesimizmu – pesimizmu úpadku, degenerácie, ochabnutých životných inštinktov³¹, a pesimizmu sily, kde práve zdravie a vitalita zakladajú odvahu vysporiadať sa so všetkými tvrdými, zlými, desivými stránkami života^{32“33}

Pesimizmus tragického umenia

Schopnosť prekonať pesimizmus (vybudovaná práve na základoch Zrodu tragédie z ducha hudby), bude pre ďalšie Nietzscheho myslenie motív mimoriadne silný a dôležitý a stane sa jedným z fundamentov, resp. leitmotívom celej jeho tvorby – „Teraz už nepomôže žiadna útecha, túžba prekračuje i svet po smrti, mieri vyššie než sú samotné božstvá, popiera bytie i jeho trblietavý odlesk v bohoch alebo v nesmrteľnom inoby-

²⁹ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 32.

³⁰ Tamže.

³¹ Podľa Nietzscheho existujú dva druhy utrpenia a trpiacich – tí, ktorí trpia nedostatočnosťou života a z opojenia robia kľč alebo ochromenie, z utrpenia vyrábajú nástroj obviňovania života, odporovania životu, ale tiež, ako upozorňuje Deleuze – prostriedok pre ospravedlnenie života, vyriešenie rozporu. (porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 33).

³² tí, ktorí trpia prebytočnosťou života, budú z utrpenia robiť potvrdenie života.

³³ MOKREJŠ, A.: *Odvaha vidieť. Friedrich Nietzsche – mysliteľ a filosof*. Jinočany, H&H 1993, s. 15.

tí. S vedomím už raz spoznanej pravdy, človek vidí všade iba príšernosť alebo absurdnosť bytia, už rozumie osudu Ofélie, už poznáva múdrosť lesného boha Siléna: bytie sa mu hnusí. Práve tu, v najväčšom nebezpečenstve vôle, sa približuje ako záchrankyňa hojivá čarodejka – umenie. Iba umenie dokáže premeniť myslenie zhnusené príšerným alebo absurdným bytím na predstavy, s ktorými sa dá žiť: je vznešené ako umelecké skrotenie príšerného a komické ako umelecké vybytie hnusu z absurdného. Satyrský chór dytyrambu je záchranným činom gréckeho umenia; v prostredí sveta týchto dionýzovských sprievodcov sa vyčerpali všetky už vyššie opísané nálady³⁴

Umenie a schopnosť umelecky tvoriť teda umožnia človeku, napriek všetkému hroznému, čo sa vo svete nachádza, žiť intenzívne, čo spočíva v schopnosti prostredníctvom umenia pritakať životu. Hrozné a desivé fenomény a javy umenie ovláda. Robí to prostredníctvom odhalenia a manifestácie ich vznešenosti alebo komickosti. Okrem toho týmto spôsobom rozvíja a kultivuje sféru snenia. Život sa teda prostredníctvom umenia ukazuje ako zdanie; na všetko vrhá nové a prenikavé svetlo a učí človeka hlbšie a presnejšie vidieť.

Tragické umenie ako možnosť (po)rozumenia svetu

Tragický pocit života sa snúbi so životnou silou, vitalitou a nesie so sebou odvahu pozeráť na život bez predsudkov, ilúzií, sebaklamov. Jedným zo základných rysov tohoto postoja k svetu, sa stáva príznačná jed-

³⁴ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 43 – 44.

noduchosť, prirodzenosť, skoro až naivita³⁵. Gréci boli podľa Nietzscheho prostí a spontánni. Spontánnosť ale neznamená pasívne a nečinné poddávame sa samovoľnému chodu vecí. Úcta k fysis, k prirodzenej povahe vecí, predpokladá hlboké nahliadnutie a tomu zodpovedajúcu činnosť. Ako príklad môže slúžiť kult krásy, kult zdravého a plne rozvinutého tela, fyzická zdatnosť. Možno paradoxne, ale práve v takto koncipovanom vzťahu má korene grécka túžba po múdrosti. Múdrosť sa bude niešť v znamení života, nie niečoho, čo je od života oddelené. Múdrosť ako spôsob života, sa bude chápať ako prejav zvrchovanej slobody a bude brániť človeku stať sa otrokom kohokoľvek a čohokoľvek.³⁶

Tragické umenie nebude liečiť ani utišovať bolesť. Tragické bude označovať estetickú formu radosti. Bude spočívať v mnohosti, v diverzite afirmácie³⁷. Antické Grécko teda chápe, že svet a jeho poriadok nepredstavujú nič, čo by existovalo kvôli človeku, čo by človek mohol formovať podľa svojich potrieb a čo by sa podriaďovalo ľudským predstavám o spravodlivosti alebo nespravodlivosti. „Všetko, čo je, je spravodlivé a nespravodlivé a v oboch rovnoprávne. To je tvoj svet! To sa volá svet!“³⁸ V tejto charakteristike, podľa Nietzscheho, spočíva jadro gréckej múdrosti. Svet sa ukazuje ako napätie chaosu a poriadku. Prístup k svetu a jeho chápanie budeme musieť myslieť v pluráli. Takto

³⁵ Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 32 – 33.

³⁶ V tejto súvislosti pozri tiež KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha, Herrmann & synové 1995, s. 75 - 80).

³⁷ Ide o špecifický Deleuzovský termín, ktorým Deleuze naznačuje dôležitý antidialektický a antináboženský rozmer Nietzscheho tragického premýšľania. (porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 34).

³⁸ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 51.

sa ukáže krehkosť a provizórnosť každej ľudskej vízie poriadku.

Záver

Nietzscheho prvotina sa teda pokúša negovať tradičný rozdiel medzi racionálne – filozofickým pojednaním a tvorivo – umeleckým vyjadrením. Táto ambícia sa v Zrodení tragédie z ducha hudby predstaví prostredníctvom objasnenia pôvodu klasickej gréckej tragédie.

V tejto súvislosti môžeme konštatovať, že sa stane svedkami zrodu filozofie z ducha umenia. Bude to skúsenosť antického umenia, ktorá, ako sa ukáže, neskôr umožní Nietzschemu rozlomiť (metafyzicky) jednotný rámec sveta, čo vo filozofickom porozumení predznačí jeho tragický charakter. „V Zrode tragédie z ducha hudby je filozofické a ontologické myslenie zahalené do psychologizujúcej estetiky. Jediný adekvátny prístup k svetu je tragické umenie. Z chaosu, z prazákladu sa rodí svet, tak ako sa zrodilo tragické umenie z hudby, z chóru. Tragično sa chápe ako kozmický princíp“³⁹.

Pre možnosť tragického (po)rozumenia⁴⁰ svetu bude teda umenie nevyhnutné, pretože sa stane možnosťou uchopiť svet ako celok a nestáť sa metafyzickým. Umenie teda nie je doplnkom ani ozdobou života, ale jeho stredom, stane sa našou vlastnou (ne)metafyzickou činnosťou, pretože nám umožní (po)rozumieť celku sveta v jeho dvojznačnej podobe.

³⁹ HRBEK, M.: „Smrt Boha“ v Nietzschevých filosofií. Praha, Academia 1997, s. 25.

⁴⁰ V termíne (po)rozumenie píšem predponu cez zátvorky zámerne, ako neskôr uvidíme, pôjde výsledok snahy uchopiť svet prostredníctvom jednotlivého rámca (tragického) umenia, tj. nie metafyzicky.

Zoznam použitej literatúry

- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004.
- FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1960.
- FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčková. Praha, Mladá fronta 1995.
- HRBEK, M.: „Smrt Boha“ v Nietzschově filosofii. Praha, Academia 1997.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha, Herrmann & synové 1995.
- MOKREJŠ, A.: *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche – myslitel a filosof*. Jinočany, H&H 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha, Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *My filologové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2005.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.

Nietzscheho kritika platónskej metafyziky

Dušan Hruška

Na úvod

„Na svete je viac model ako skutočností“¹ píše v roku 1888 Friedrich Nietzsche v predhovore k svojej práci *Súmrak model*. Táto diagnóza vyjadruje Nietzscheho nespokojnosť hlavne so spôsobom nášho (po)rozumenia svetu, v ktorom platí jednoduchá a naivná predstava o možnosti rozlíšiť jednoznačne medzi pravdivým a nepravdivým, čo je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta. Práve akt „uchopenia“ zmyslu sveta cez jeho pravdivosť umožní vymedziť kontúry sveta ako celku. Nietzscheho diagnóza sa bude chcieť dostať (naj)ďalej – k samotnému základu a orientácii našej duchovnej tradície. Tú podľa neho tvoria platonizmus² a – jeho ľudová podoba – kresťanstvo.³ Dominantným znakom európskej duchovnej tradície je presvedčenie o jednoznačnom rozlíšení medzi pravdivým a nepravdivým. Nietzsche bude

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 4.

² Prijatie platónskeho myslenia ako jedného z fundamentov európskej tradície Nietzsche označuje ako platonizmus; ním je následne infikované celé európske myslenie.

³ V práci *Mimo dobro a zlo* Nietzsche napíše: „Kresťanstvo je platonizmom pre ľud.“ Kresťanstvo podľa Nietzscheho z platonizmu vychádza a implantuje ho do svojich programových téz (Porov. NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998, s. 8).

toto presvedčenie spájať s (platónskou) diferenciou⁴ a práve táto diferencia sa stane podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta, ktorý má takto možnosť ukázať sa (byť uchopený a pochopený) vo svojej celkovosti. Diferencia medzi pravdivým a nepravdivým má aj svoj (praktický) dôsledok – morálku, ktorá vychádza a čerpá z variability praktických postojov, ale cez premyslenie platónskou diferenciou postuluje protikladnosť hodnôt – a týmto pohybom sa stáva metafyzikou. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície je podľa Nietzscheho schopnosť metafyziky teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je podľa neho vybudovaná celá naša duchovná tradícia.

Ak by sme sa teda pokúsili o celkovú charakteristiku Nietzscheho filozofie, môžeme skonštatovať, že ide o kritiku morálky. Kritika morálky predpokladá kritiku metafyziky, teda kritiku nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetú a seba samému. Je zrejmé, že takto formulovaná kritika má potom oveľa hlbší a rozsiahlejší nárok, než len nárok praktický⁵. Završením takto koncipovanej kritiky bude nihilácia

⁴ Nietzsche v tejto súvislosti pracuje s termínom *dialektika* (Porov. NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 23 – 24). Ako sa neskôr ukáže, *platónska diferencia* bude mať svoj začiatok v *sokratovskej dialektike*. Deleuze vo svojej známej práci *Nietzsche a filozofia* v tejto súvislosti upozorňuje na programovú antidialektickosť Nietzscheho filozofie – „...musíme brať vážne rezolútne antidialektický charakter Nietzscheho filozofie. ... Celok Nietzscheho filozofie zostáva abstraktný a málo zrozumiteľný, pokiaľ neodhalíme proti čomu je táto filozofia namierená.“ (Porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filozofie*. Prel. Ć. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004, s. 19).

⁵ U Nietzscheho bude mať pojem morálka špecifický status – nepôjde len o určité spôsoby správania (praxe), pôjde o východiskovú (metafyzickú) optiku chápania celku sveta a v tomto zmysle bude Nietzsche neskôr diferencovať medzi morálkou panskou a morálkou otrockou, ktoré budú znamenať nielen určité formy praxe, ale stanú sa špecifickými spôsobmi rozumenia celku sveta (Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 2002. s. 16 – 40).

platónskeho (teda metafyzického) spôsobu (po)rozume-
nia svetu a interpretácie človeka.

Platónov (metafyzický) problém

Metafyzika bude rezultovať zo skutočnosti, že človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme *vedieť*, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k *vedeniu Sokrates* postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede. Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platónsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že nič neviem. *Sokrates* si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká)⁶. Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, *Sokrates* zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním. Preto môže Nietzsche napísať: „*Sokrates*, dialektický hrdina v platónskej dráme..., ktorý sa musí obhajovať pomocou príčin a protipríčin svojich konaní... Každý, kto chce spoznať *optimistický prvok* v podstate dialektiky, môže oslavovať a jasať pri každom úsudku, môže dýchať ponorený do chladnej jasnosti...“⁷. Túto (skrytú)

⁶ SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), s. 200.

⁷ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998, s. 64.

metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platón.

V Platónovi vidí Nietzsche vrcholného predstaviteľa *Sokratom* začatého teoretického spôsobu uvažovania; jeho myslenie, podobne ako myslenie *Sokrata*, označuje ako dekadenciu. Kritika Platónovho učenia predstavuje moment podstatný a rozhodujúci, pretože platonizmus⁸ tvorí podľa Nietzscheho centrum, okolo ktorého kulminuje doterajšie filozofické myslenie. Platonizmus určuje filozofii smerodiatnú podobu. Platón na svet privádza dva základné objavy, ktoré sa podľa Nietzscheho stanú pre ďalšie myslenie smerodatnými východiskami – *vynález čistého ducha* a *vynález dobra osebe*. „...musíme samozrejme tiež priznať, že najhorší, najhúževnatejší a najnebezpečnejší zo všetkých doterajších omylov bol omyl dogmatikov, totiž Platónov vynález čistého ducha a dobra osebe“⁹.

Platónov vynález čistého ducha

Cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky, bude platónska metafyzika riešiť už v teoretickej odpovedi.¹⁰ Nietzsche to explikuje cez naiivitu Platónovho *objavu čistého ducha*. Táto naiivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platón dostáva k odpovedi, že ide o vec samu (o vec ako takú)¹¹. Takto Platón zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika. Platón túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí*, ako *sveta pravého* a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, do hry uvádzajú

⁸ Prijatie platónskeho myslenia ako jedného z fundamentov európskej tradície Nietzsche označuje ako platonizmus; ním je následne infikované celé európske myslenie, najmä v podobe kresťanstva, ktoré podľa Nietzscheho z platonizmu vychádza a implantuje ho do svojich programových téz.

⁹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998, s. 8.

príznačné predpoklady. Človek rozumie a na základe rozumenia dokáže rozlišovať. Poznanie sa stáva vedomím, ktoré nie je mienením. Odlíšenie pravého sveta od sveta zdanlivého na základe poznania, nám potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka a jeho jedinu možnosť.

K takto postulovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platóna dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet umožňuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platón a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z radikálnej opozície sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným.

Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia. Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania

¹⁰ Pozri: SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), s. 199 – 202; tiež SUVÁK V.: „Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického.“ In: Suvák V. (ed.): *K diferencii teoretického a praktického I*. Filozofický zborník 17. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002, s. 9 – 21.

¹¹ SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), s. 200.

a klamu. Táto diferenciu je v platónskom poňatí teoretickým výkonom *objavená*, nie *zavedená*. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Ako sa pravý svet stal nakoniec bájkou

Domyslieť objav čistého ducha bude pre Platóna znamenať postulovanie sveta ideí ako sveta pravého a skutočného. Svet ideí ako pravý a skutočný svet, sa stane základom sveta javov a umožní tak jeho pochopiteľnosť. Chápanie bude prebiehať ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlišiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Nietzsche upozorňuje, že viditeľnosť a pochopiteľnosť nemáme právo považovať za niečo samozrejmé a neproblematické. Našou vlastnou témou sa musí stať poctivosť v prístupe k tomuto neproblematickému videniu; toto sa musí stať predmetom uvažovania a skúmania. Platón a celá tradícia platonizmu tu vychádza z radikálnej opozície podstatného, skutočného a pravého sveta na strane jednej a sveta javov a zdaní na strane druhej.

Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch, nie je dôležitý, je neistý, nespoľahlivý; podlieha metamorfózam. Pravý svet, tento osobitný svet, do hry uvádzajú priznačné predpoklady. Človek vidí a hlavne rozumie (tradícia Sokrata), a na základe tohoto dokáže rozlišovať.

Samo poznanie, na základe ktorého dokážeme odlišiť svet pravý od sveta zdanlivého, nám potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka a jeho jedinú možnosť. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia. Ale rozum ovplyvňujú a oslepujú ďalšie zložky tvoriace

ľudské bytie, ktoré k človeku neodmysliteľne patria a ktoré nemôžeme diskvalifikovať.

Presvedčením Platóna však je, že rozum má a musí človeku vládnuť, musí byť schopný podriaďiť si všetky ostatné zložky ľudského bytia. Človek je tak vybavený spôsobilosťou vidieť, uznávať dôvody; spôsobilosťou rozumieť svetu; je to niečo božské v človeku. A práve toto božské v človeku je podľa Platóna určujúce. Takto vymedzeným pohybom sa Platón dostáva k (pre takéto spôsoby myslenia nutnej) diferencii. Zmyslový svet, skutočný svet tu na Zemi nachádza svoj zmysel iba cez presvetlenie nadzemským, pravým svetom ideí. Tento svet následne nato automaticky klesá na nižší stupeň existujúceho, je závislý, odvodený a hriešny.

Cesta od Platóna k Nietzschemu je cestou postupného odhaľovania učenia o dvoch svetoch; sebareflexie a následného sebazničenia európskeho idealizmu; je to cesta diagnostikovania doterajšej ontológie pravého sveta - ako bájk, omylu¹². „Ako sa pravý svet stal nakoniec bájkou. Príbeh bludu“¹³.

Prvým obdobím *príbehu bludu* je myslenie samotného Platóna. Pravý svet tu neexistuje nezávisle na človeku. Je dosiahnuteľný, ale nie pre každého. Podmienkou pre jeho dosiahnutie je odpútanie sa od zmyslovosti. Ide o prvé popretie tohoto sveta. Človek ešte úplne nepretrhol svoju spojitosť s touto zemou,

¹² Genézu diskvalifikácie pravého sveta charakterizuje Nietzsche vo svojej slávnej kapitole zo *Súmraku modiel*. Pozri (NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 41 – 43). Cieľom bude ukázať, ako upozorňuje Heidegger v práci *Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*, „...nadzmyslovo, ktoré Platón stanovil ako naozajstné súcno, je nielen presadené z vyššieho miesta na miesto nižšie, ale ako klesá do neskutočnosti a ničotnosti.“ (HEIDEGGER, M.: „Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten.“ In: Jaeger, P. (Hrsg.): *Gesamtausgabe* (Bd. 50). Frankfurt/M, V. Klostermann 1990. s. 234).

¹³ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 41.

nestratil ešte svoju vlastnú tvorivosť. Vytvára už ale medzi svojou vlastnou hodnotou a sebou (nadzmyslovým a zmyslovým) prázdne miesto. „1. Pravý svet, dosiahnuteľný múdremu, zbožnému, cnostnému - ktorý žije v ňom, sám ním je. (Najstarší útvar myšlienky, relatívne rozumnej, prostej, presvedčivej. Opis vety Ja, Platón, som pravda.)“¹⁴.

Práve v druhom období dochádza k premene Platónovho učenia na *platonizmus* a následne na *platonizmus pre ľud* – na *kresťanstvo*. Platonizmus a kresťanstvo prehľbujú rozpor medzi pravým (nadzmyslovým) a trvalým (zmyslovým) svetom. Človek ako syn Zeme ešte celkom nestratil pravý svet zo svojej perspektívy. Dosiahnutie pravého sveta ale ostáva len sľubom, prestáva byť v moci človeka. Začína sa stupňovať závislosť človeka. Namiesto ja chcem – čo je pre človeka vlastné, prijíma cudzí príkaz – musím konať. Duch sa stáva pasívnym, ženským, stráca svoju vlastnú vôľu.

Čím je pravý svet vzdialenejší skutočnej zmyslovej existencii človeka, tým je čistejší, jemnejší, priehľadnejší. Týmto pohybom sa ale stáva aj čoraz neskutočnejším. Kresťanstvo tak človeka rozdeľuje, čo pre Nietzscheho znamená kladenie mimo život. „2. Pravý svet, nedosiahnuteľný teraz, ale sľúbený múdremu, zbožnému, cnostnému (hriešnikovi, konajúcemu pokánie). (Pokrok myšlienky: je jemnejší, úskočnejší, nepochopiteľnejší - stáva sa ženou, stáva sa kresťanským...)“¹⁵.

„3. Pravý svet nedosiahnuteľný, nedokázateľný, neprísľúbený, ale už ako myslený útechou, záväzkom, imperatívom. (Staré slnko v pozadí, presvitajúce však hmlou a skepsou; myšlienka sa stala sublimujúcou, bledou, nordickou, kráľoveckou.)“¹⁶. Ide o analýzu si-

¹⁴ Tamže.

¹⁵ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 41.

¹⁶ Tamže, s. 41 – 42.

tuácie po smrti Boha. Pravý svet mizne definitívne z ľudského obzoru ako niečo, čo môže hovoriť k ľudským zmyslom. Prvýkrát sa v človeku zjavuje vôľa ako imperatív. Ide ale o imperatív cudzí.

O prípustnosti nadzmyslovej reality cestou poznania sa síce kriticky pochybuje, ale iba preto, aby vytvorila miesto viere v požiadavku rozumu. Rozum platonizmu sa takto prvýkrát ukazuje vo svojej pravej podobe ako postulát najvyššieho dobra. Smrť Boha je nasledovaná absolútnou nadvládou jeho tieňa - morálky. Tento tieň ešte nestratil svoju pôsobnosť, jeho zabalenie do kritiky a skepsy tak neznamená iba oslabovanie jeho pôsobnosti, ale i nutné zachovanie, aby mohol trvať starý obraz kresťanského sveta.

„4. Pravý svet - nedosiahnuteľný? Na všetky spôsoby nedosiahnuteľný. A ako nedosiahnuteľný, aj neznámy. Teda tiež netešiaci, neoslobodzujúci, nezaväzujúci: k čomu by nás malo zaväzovať niečo neznáme? ... (Šedý zajtrajšok. Prvé zívanie rozumu. Kotkodákame pozitivizmu.)“¹⁷.

Prichádza pozitivizmus. Znamená prebudenie sa z dlhého spánku ducha, ale tiež nudu. Rovnosť sa kladie medzi nepoznatelnosť a nepoznanosť. Človek sa vracia sám k sebe, pýta sa sám na seba, zaujíma ho len to, čo sa vzťahuje k nemu. Videnie sveta je ale súčasne nazerané iba z hľadiska poznania; zachováva sa nadradenosť sveta nadzmyslového, rozumového, pojmového nad svetom života a inštinktov. Pravý svet nie je odstránený, je iba odsunutý do krajiny ľahostajnosti. Pozitivizmus sa orientuje len vo svete zdanlivom a druhý svet necháva bez povšimnutia. Ľudská závislosť na nadzmyslovosti je odstránená, človek sa vo svojom myslení vracia sám k sebe, ale napriek tomu podľa Nietzscheho ostáva len v krajine nudy, ľahostajnosti, šediviny. S odsunutím do nadzmyslova, do nepozna-

¹⁷ Tamže, s. 42.

teľná prestáva byť práca na ďalšom zjemňovaní pravého sveta zmyslupľná.

Pozitivismus neprekračuje svoje úzko vymedzené hranice. Ľudská vôľa nevytvára nové hodnoty; vo všeobecnej ľahostajnosti platia hodnoty staré. Nietzsche k tomu neskôr napíše v súvislosti so zakladateľom pozitivizmu - „onen najchytrejší jezuita A. Comte, ktorý chcel svojich Francúzov okľukou vedy do viesť do Ríma“¹⁸.

„5. Pravý svet - myšlienka, ktorá už nie je na nič, ani už nezaväzuje - myšlienka, ktorá sa stáva neužitočnou, zbytočnou, teda vyvrátená myšlienka: odstráňme ju! (Jasný deň; raňajky; návrat zdravého rozumu a veselosti; Platónovo červenanie sa hanbou; pekelný hluk všetkých slobodných duchov.)“¹⁹.

Tento moment už vystihuje charakter Nietzscheho cesty za odhalením dvojsvetovej koncepcie ľudského života a sveta. Diagnóza znie - za platonizmus. Pravý svet sa stáva ideou zbytočnou a nepotrebnou; ideou, ktorá už ani nezaväzuje. Z toho vyplýva, že ju treba vyvrátiť, odstrániť. Odstránenie pravého sveta vyplýva teda z jeho nepotrebnosti. Nadzmyslovo, aj jeho tieň musia byť konaním ľudskej vôle zmazané z ľudskej perspektívy. Platonizmus po tisícročiach opúšťa scénu, svet a človek sa oslobodzujú z područia nadzmyslovej reality ako nadprirodzena. Do myslenia vstupujú zmysly, inštinkty, život, radosť.

„6. Pravý svet sme odstránili: aký svet ostal? Snáď zdanlivý? ... Ó nie! S pravým svetom odstránili sme aj svet zdanlivý! (Poludnie; chvíľa najkrajšieho tieňa; koniec najdlhšieho bludu, vrchol ľudstva; INCIPIT ZARATHUSTRA.)“²⁰.

¹⁸ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 101.

¹⁹ Tamže, s. 42.

²⁰ Tamže, s. 43.

Predchádzajúcim pohybom sa predovšetkým nadzmyslové myslenie zmenilo v nezmyslové. Ako nezmyslové bolo vylúčené zo sveta človeka. Prvé vyjadrenie konca platonizmu má teda aj v Nietzscheho filozofii zdanlivo nihilistickú formu: odstránenie obidvoch svetov. Tento nihilizmus však nemieri naspäť, znamená nový začiatok, začiatok prehodnocovania všetkých hodnôt. Bude sa niešť v znamení odstránenie obidvoch (platónskych) svetov – sveta zdanlivého a sveta pravého, zmyslového a nezmyslového, myslenie, určovaného svojím vlastným tieňom, sa ukáže ako ničotné.

Pozemský telesný svet nepozná nijaké rozdelenie na zmyslovosť a nezmyslovosť, pravosť a zdanlivosť. Poznanie, ktoré sa ešte pohybuje v rozdvojenosti medzi rozumovým a zmyslovo-telesným, vyvracia reálno-iluzívne základy života. Vôľa k moci bude chcieť svoju trvalosť a večnosť na spôsob neustáleho prekračovania samej seba. Svoje bytie bude chcieť na spôsob vznika- nia a zanikania, svoj poriadok bude chápať na pozadí chaosu a chaos na pozadí poriadku.

Kritiku Platónovho idealizmu na spôsob vynálezu čistého ducha, nakoniec Nietzsche sumarizuje v štyroch tézach: „Prvá veta. Dôvody, ktorými označujeme tento svet ako zdanlivý, zdôvodňujú skôr jeho skutočnosť - iný druh skutočnosti je absolútne nedokázateľný. Druhá veta. Znak, ktorými je označené pravé súcno veci, sú známkami nesúcna, ničoty - pravý svet bol vybudovaný z odporu ku skutočnému svetu: skutočne zdanlivý svet, pokiaľ je iba morálne-optickým klamom. Tretia veta. Bájiť o inom svete ako o tomto nemá zmysel, iba ak nás ovláda pud ohovárania, zľahčovania, podozrievania života: v tomto prípade sa mstíme na živote fantasmagóriou iného, lepšieho života. Štvrtá veta. Rozlišovať svet na pravý a zdanlivý, či už na spôsob Kanta (úskočného kresťana naposledy-), je iba sugesciou dekadencie, - príznakom chýbajúceho života. - Že umelec si viac cení zdanie než skutočnosť,

nie je námietkou proti tejto vete. Pretože tu zdanie znamená skutočnosť ešte jednu, ale vo výbere, zosilnení, oprave... Tragický umelec nie je pesimista, - on práve pritakáva ku všetkému problematickému a strašnému, je dionýzovský...“²¹.

Prvé, čo však človek musí vytvoriť je on sám. Nietzsche upozorňuje, že nemáme žiaden zmysluplný, oprávnený, vopred určený a už vypracovaný pojem človeka. Požiadavkou na ceste k múdrosti je umenie nedôverovať všetkému, čo sa ponúka a je ľahko dostupné.

„Uplatňujú sa tu dva typy uvažovania. Prvý zisťuje logické a morálne základy zavedených a používaných spôsobov posudzovania a hodnotenia, aby všetko doterajšie dianie urobil tým, čo sa dá prehliadnuť, premyslieť, uchopiť a využiť pri svojom ďalšom konaní. Tento spôsob filozofickej tematizácie sa usiluje zvládnuť minulý a existujúci svet a urobiť z neho východisko a oporu pre budúcnosť. Druhý typ uvažovania sa zakladá na vôli rozhodovať o tom, čo je pre človeka nevyhnutné a užitočné, určuje kam človek smeruje a k čomu mieri. Všetko vedenie tu slúži ako prostriedok k tvorbe. Druhý typ premýšľania je zvlášť osudný, pretože býva sprevádzaný príznačnou a často zámernou slepotou, neschopnosťou vidieť a neochotou nazerať, ako málo nás delí od priepasti a nebezpečia smrteľného pádu.

Platónov (morálny) problém - metafyzika ako morálny výklad sveta alebo Platónov vynález dobra osebe

Prostredníctvom nutného postulovania pravého sveta ako sveta ideí sa Platón dostáva k svojmu druhému objavu – *vynálezu dobra osebe*. Vo svete ideí vládne dobro ako to najvyššie, čo existuje a čo môže

²¹ Tamže, s. 38 - 39.

svet aj človeka viesť. Platónov vynález *čistého ducha* sa tak stáva predpokladom pre postulovanie *vynálezu dobra osebe*. Krok od metafyziky k morálke sa odohrá vo viere spočívajúcej na spoľahlivosti a bezproblémovosti poznania dobra. Vychádza sa tu z predpokladu (ktorý fundovalo teoretické vedenie), že jednotlivé udalosti a činy môžeme poznávať.

Z tejto základnej (teoretickej) situácie potom vyplýva praktická možnosť poznávanie udalosti a činy aj hodnotiť. Hodnotenie sa tak stáva aktom opäť cez myslenie *diferencie*. Z takto koncipovanej bázy môžeme jednotlivé udalosti, ktorým rozumieme, posudzovať na základe *diferencie* (rozdielu) dobra a zla. Z tejto *diferencie* vieme určiť, aký by človek mal byť. U Platóna tak ide o presvedčenie, že pojem dobro, tak ako mu on rozumie, predstavuje *dobro všeobecne, absolútne*. Dobrým sa tak stáva všetko, čo spoločenstvo uznáva, na čom sa spoločenstvo dohodne (čo sa ako pravdivé ukáže v dialógu) a v čom spoločenstvo vidí záruku svojho rozvoja. Toto dobro je potom nutne záväzné pre všetkých.

Metafyzika cez platonizmus vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy. Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a prevádzkovaní odhaľuje Nietzsche sklon vládnúť a rozhodovať; tendenciu nachádzať zákony a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohoto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta.

Tradičnú filozofiu do akcie uvádza úzkosť pred neistým, mnohoznačným, premenlivým, a preto zdôrazňuje a vyzdvihuje ich protiklad – totiž jednoduché. Fascinuje ju všetko, čo zostáva stále rovnaké, čo je isté a spoľahlivé, čo sa dá vypočítať. Chce všetkému rozumieť. Všetko pochopiť.

Platón ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadané. „Dajme tomu, že pravda je žena – ako? Nie je potom oprávnené podozrenie, že všetci filozofi, pokiaľ boli dogmatici, zle rozumeli ženám? ... každá dogmatika dnes vyzerá ponuro a skleslo. ... existujú dobré dôvody k nádeji, že všetko dogmatizovanie vo filozofii, nech sa tváril akokoľvek slávnostne, definitívne a nevyvrátiteľne, bolo len ušľachtilou detinskosťou a začiatočníctvom; a možno nadišiel čas, kedy sa budeme opäť a opäť presviedčať, ako málo už vlastne stačilo ako základný kameň k tým vznešeným a absolútnym filozofickým pravdám, ktoré dogmatici doposiaľ vztyčovali...“²². Takto charakterizovaný prístup ku skutočnosti Nietzsche tematizuje ako *morálny výklad sveta*.

Na záver alebo o kresťanstve v optike Nietzscheho kritiky platonizmu

Kresťanstvo znamená pre Nietzscheho už v období filozofie dopoludnia, teda v období *Zorničky*²³ a najmä v období Radostnej vedy, platonizmus pre ľud.²⁴ Prevrat, ktorý viedol k dekadencii, pripravil Platón postulovaním sveta ideí, ako sveta nadradeného svetu zmyslovému. Túto schému si osvojuje začínajúce kresťanstvo. Svet ideí, nadzmyslový svet, existuje od dôb Platóna ako niečo vyššie a dokonalejšie ako svet, v ktorom vládne zmena, vznik a zánik. Osudným dejinným obratom, s konkrétnymi praktickými dôsledkami, sa stáva príchod kresťanstva a (praktický) spôsob jeho ovládnutia svetovej scény. Od tohto okamihu pre Nietzscheho

²² NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998, s. 7.

²³ Ide o odkaz na Nietzscheho prácu *Ranné zore (Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile)*. V češtine vyšla pod názvom *Ranní červánky* (NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 2004.).

²⁴ Porov. (HRBEK, M.: „Smrt Boha“ v Nietzscheho filosofii. Praha, Academia 1997, s. 93).

začína radikálny úpadok človeka, spočívajúci v jeho postoji k svetu, v jeho poňatí svojho vlastného bytia.

Pre kresťanské porozumenie svetu sa ako kľúčová ukáže kategória nesmrteľnosti. Prostredníctvom tejto kategórie sa ukazujú paralely kresťanstva a platonizmu. Touto charakteristikou ľudského bytia sa zakladá fundamentálne problematický postoj k temporalite. Pre tematizovanie nesmrteľnosti, bude pre Nietzscheho dôležité obrátenie sv. Pavla²⁵: „To bol jeho okamih v Damasku: pochopil, že potrebuje vieru v nesmrteľnosť, aby znehodnotil svet“²⁶.

Práve k problému Nietzscheho reflexie reality na strane jednej a kresťanskej reflexie na strane druhej Fink poznamenáva: „Dionýz a ukrižovaný, ten i onen sú božstvami života. Dionýz je symbolom víťazného života, v ktorom sa utrpenie a ničenie dostávajú do rovnováhy temnou radosťou počatia, vzkriesenia a večného návratu. Kristus je symbolom života, ktorý sa zrieka pozemského sveta, pozýva do záhrobného sveta.“²⁷

Akceptujúc tento dualizmus, Nietzscheho záver znie - Ak hovoríme o kresťanstve, hovoríme o platonizme pre ľud. Ak následne analyzujeme kresťanské

²⁵ V tejto súvislosti je potrebné evidovať rozdiel medzi autentickou (evanjeliovou) postavou Ježiša (ku ktorej Nietzsche na mnohých miestach prechováva sympatie) a Pavlovou teológiou. Dominantným znakom kresťanstva ako platonizmu pre ľud, je Pavlovo učenie o paralelnej existencii dvoch časov – prítomného času (život v tele a hriechu) a času budúceho (Kristove vzkriesenie). Absolútnym zmyslom sa stáva vzkriesený Kristus (vzkriesenie tak ruší čas) a stáva sa (vierou) prijímaným definitívnym zmyslom časovej prítomnosti. Samotné plynutie času (časnosť) odvádza svoj zmysel od niečoho bezčasového a teda večného a nemenného (morálneho). Pavlovské kresťanstvo sa stáva platonizmom. (Porov. KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel 1995, s. 123 – 131).

²⁶ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc, Votobia 1995, s. 80.

²⁷ FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1960, s. 176, 182.

učenie, jeho východisko je naozaj totožné s Platónovým učením o dvoch svetoch. Tieto paralely sú evidentné a Nietzsche má v tomto zmysle pravdu, ak hovorí, že kresťanstvo z platonizmu vychádza.

Prijatie Nietzscheho kritiky kresťanského názoru na svet sa ale stáva otázkou prijatia alebo odmietnutia *transcendentna*. Nietzsche *transcendentno* odmieta ako neprístupné a neexistujúce (vymyslené). Ak je transcendencia nemožná a transcendentný svet vymyslený, ako tvrdí Nietzsche, jeho myslenie sa stáva prínosom par excellence aj so všetkými dôsledkami. Ak ale transcendencia možná je, a transcendentný svet existuje, Nietzscheho myslenie sa ukáže ako dejiny jedného tragického omylu.

Pre mňa osobne sa Nietzscheho myslenie stáva prínosom v oblasti pohybu myšlienok, v oblasti hľadania a skúšania. Práve v tejto oblasti dosahuje nevídaný úspech.

Jeho myslenie ale považujem za prázdne, ak sa jeho závery snažíme uviesť do života do dôsledkov. Prioritne sa tento záver vzťahuje na Nietzscheho recepciu fenoménu kresťanstva. Zdá sa mi, že nedokázal oddeliť morálnu prax svojich súčasníkov od pravých morálnych stimulov kresťanstva. Svet svojej doby evidoval tak, akoby kresťankú morálku privádzal do dôsledkov. Nepostrehol ale, že v skutočnosti z jej normatívov prežívala iba forma. V tomto zmysle naozaj platí Finkova téza: „Bohužiaľ... Nietzsche nepochopil vnútorný pátos kresťanstva...”²⁸

²⁸ ODUJEV, S., F.: *Stezkami Zarathuštry*. Prel. M. Manová. Praha, Svoboda 1976, s. 291.

Zoznam použitej literatúry

- DELEUZE, G.: Nietzsche a filosofie. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2004.
- FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1960.
- FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčkova. Praha, Mladá fronta, 1995.
- HEIDEGGER, M.: „Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten.“ In: Jaeger, P. (Hrsg.): *Gesamtausgabe (Bd. 50)*. Frankfurt/M, V. Klostermann 1990.
- HRBEK, M.: „Smrt Boha“ v Nietzschevě filosofii. Praha, Academia, 1997.
- KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel, 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc, Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora 1998.
- NIETZSCHE, F.: „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.“ Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH, 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel, 1992.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Praha, Votobia, 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum, 1998.
- ODUJEV, S., F.: *Stezkami Zarathuštry*. Prel. M. Manová. Praha, Svoboda 1976.
- SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), s. 199 – 208.
- SUVÁK V.: „Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického.“ In: Suvák V. (ed.): *K diferencii teore-*

tického a praktického I. Filozofický zborník 17. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002, str. 7 – 22.

Problém pojmov hovoriacich o Bohu v ľudskom myslení

Radovan Šoltés

Vymedziť presný dejinný bod vzniku ľudskej reči nie je možné, pretože to súvisí so samotnou podstatou bytia človeka, ku ktorej patrí jazyková skúsenosť a prístup k svetu. Aj keď sa myslitelia zaoberajú touto otázkou zdá sa, ako súdi americký lingvista Edward Sapir, že tento problém je neriešiteľný.¹ Reč o Bohu súvisí v prvom rade s jazykovou schopnosťou človeka vôbec. Preto Sapir, ako aj iní myslitelia, poukazujú na problém transcendentality jazyka, teda na skutočnosť, že vysloviť prvé slovo mohol človek len za predpokladu myslenia v jazyku. Táto skutočnosť je dôležitá pre uvedomenie si problému, pred ktorým stojíme. V bežnom živote sa človek nezaoberá týmto problémom a reč o Bohu odvodzuje zo Zjavenia bez toho, aby si hlbšie uvedomil problém dejinného horizontu, v ktorom sa pri konfrontácii so Zjavením nachádza. Dostávame sa k podstatnému problému, ktorým je relativita nášho jazyka, keď hovoríme o svete skúsenosti. Čo však v prípade, keď chceme hovoriť o Bohu, ktorý totálne transcenduje náš svet skúsenosti? „*Bohu nie je nič nemožné.*“ hovorí Písmo (Jer 32,17; Lk 1,37). Preto teológia chápe reč o Bohu vždy ako dialogickú reflexiu nad Zjavením, cez ktoré Boh prvý vstupuje do života človeka. Potom to už nie je len subjektívna, monologická výpoveď človeka. Na druhej strane, aby sa naša ref-

¹ Porov. SOKOL, J.: *Filosofická antropologie : člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002, s. 68.

lexia nestala iba falošným vedomím, alebo antropomorfnou predstavou vedomého, či nevedomého psychického života, ako to prezentovali Freud, Marx a Feuerbach, musíme si uvedomiť možnosti, ako aj hranice nášho jazyka a našej skúsenosti. Až potom sa môžeme pokúsiť zdôvodniť oprávnenosť ľudskej reči o Bohu.

Jazyk a svet

Svet človeka je v prvom rade svetom, ktorý je sprostredkovaný jazykom. Ako zdôrazňuje Coreth: „Reč nespočíva len v tom, že dodatočne označuje vopred poznané obsahy, ale primárne v tom, že nám sprostredkuje a odhaľuje významové obsahy, teda, že nám najprv otvára prístup k poznaniu a k porozumeniu. Preto neexistuje žiadny ľudský svet porozumenia bez jazyka.“² Jazyk nám teda svet otvára, ale zároveň zahaľuje, pretože nemáme už vopred daný akýsi ideálny jazyk, ktorým môžeme svet skúsenosti uchopiť. Práve naopak jazyk sa vyvíja a svet je podmienkou jeho dynamického vývoja. Takto sa dostávame do neustálej dialektiky medzi skúsenosťou sveta a porozumením svetu, ktoré je skúsenosťou podmienené a zároveň je možnosťou skúsenosti vôbec. Vzťah medzi *Ja* a svetom je vždy vzťahom, ktorý je sprostredkovaný v jazyku. Jazykové porozumenie nie je len záležitosťou subjektu, ale aj výsledkom vplyvu okolitého sveta. Je výsledkom dialektickej jednoty medzi subjektom a svetom.

Z toho vyplýva, že sa nikdy nemôžeme povzniesť nad skúsenostne daný svet a zachytiť ho nepodmienečným jazykom. Nemôžeme hovoriť o akomsi *ideálnom jazyku*, ale vždy len o *konkrétnom jazyku*, ktorým hovoríme o svete skúsenosti. Ako upozorňuje Anzenbacher: „Nemôžeme objaviť ideálnu ríšu čistých významov, ktorá by mala nadčasovú a nadjazykovú platnosť nezávisle na určitých jazykoch. Všetky významy

² CORETH, E.: *Co je člověk?*. Praha : Zvon, 1996, s. 56.

sú významy určitého jazyka.“³ Náš jazyk je vždy ovplyvnený naším dejinným horizontom, ktorý vytvára akési predporozumenie, rámec, v ktorom rozumieme svetu.

Pretože svet, o ktorom hovoríme nie je len prírodným prostredím, ale predovšetkým ľudským, personálnym svetom, jedine v ktorom človek prichádza k sebauvedomeniu, sme ovplyvnení spôsobom myslenia, sociálnym prostredím a kultúrou, v ktorej sa nachádzame. Nemôžeme „preskočiť“ seba samých. Vždy si so sebou prinášame svoj *dejinný horizont predporozumenia*. Práve tento hermeneutický aspekt dejinného predporozumenia zvlášť zdôraznil Heidegger a Gadamer. Jazyk sa teda javí vždy ako niečo, čo je určené spoločensky a dejinne. Uvedomenie si skutočnosti, ktorá odhalila relativitu výpovede človeka o svete otvára aj mnohé otázky týkajúce sa výpovede o Bohu. Rozvoj filozofie jazyka v 20. storočí preto nastolil nové otázky a úlohy nielen pre filozofov, ale aj pre teologickú obec. Hoci niektoré koncepcie znamenali pre teológiu a epistemológiu vytesnenie z filozofického myslenia, išlo o potrebnú reflexiu nad možnosťou a podmienkami myslenia v jazyku. Neraz to bola aj reakcia na príliš zjednodušujúce epistemologické prístupy človeka k svetu a Bohu, ktoré sa opierali o metafyzickú koncepciu Aristotela a jeho interpretátorov.

Obrat k filozofii jazyka a problém teologických pojmov

Dodnes sa stretávame s prístupmi, ktoré zjednodušene vnímajú ľudskú schopnosť vypovedať o svete, Bohu a pravde. Ak sa dôkladne nepreskúmajú podmienky, ktoré sa pokúsil pomenovať už Kant, môže sa stať, že sa človek ocitne v otrockom kruhu vlastnej

³ ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987, s. 150.

podmienitosti, ktorú bude paradoxne považovať za otvorenosť.

Skúsenosť človeka so svetom sa nedá poprieť, ako sa nedá poprieť ani jeho schopnosť ju jazykovo zachytiť. Problém nastáva vtedy, keď sa prehliadnu hranice a podmienky, ktoré našu schopnosť determinujú, a jednotlivé názory sa začnú považovať za vyčerpávajúcu, nespochybniteľnú odpoveď. V tom momente sa na svete rodí ďalšia ideológia, ktorá si nárokuje na definitívnu výpovednú hodnotu ako jedinú alternatívu ľudského myslenia.⁴ Takéto pokušenie neustále sprevádza ako filozofov, tak aj teológov.

Počiatky objektívneho a jednoznačného chápania sveta siahajú k Aristotelovým kategóriám, ktorými človek vypovedá o svete skúsenosti. Pre Aristotela sú kategórie pojmové nástroje, ktorými odhaľujeme a pomenúvame svet našej skúsenosti a to cez akcidity, v ktorých sa nám ukazuje každé súcno. Schopnosť abstrahovania od jednotlivých individuálnych vlastností privádza človeka k odhaľovaniu samotnej podstaty vecí. Kategórie nám pomáhajú túto abstrakciou získanú skúsenosť pretransformovať do všeobecných pojmov, s ktorými môžeme vstúpiť do dialógu s druhým človekom.

Podobne vníma kategórie Kant, pre ktorého sú to však len subjektívne, apriórne formy rozvažovania, ktoré nám pomáhajú vytvárať pojmy pre fenomény, ktoré pochádzajú z našej skúsenosti a zároveň túto skúsenosť umožňujú zachytiť. „Bez názoru (fenoménu) sú prázdne, tak ako názory (fenomény) bez týchto foriem sú slepé.“⁵ Rozvažovanie a zmyslová skúsenosť tak tvoria hranicu nášho poznania. Preto všeobecné pojmy nemôžu nič odhaliť z podstaty vecí, ktorá je ľud-

⁴ Porov. ROULEAU, F.: Ideológia – choroba ducha. In: *Antológia štúdií k sociálnej morálke*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 86.

⁵ ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 143-144.

skému mysleniu v jazyku neprístupná. Kategórie hovoria len o tom, ako sa nám veci *javia*. Takto stoja Aristotelove kategórie medzi dvoma spolu hovoriacimi osobami a Kantove kategórie medzi človekom a „vecou o sebe“⁶.

Na Aristotela sa odvolávajúca metafyzika stratila Kantovou kritikou možnosti ľudského poznania nekritickú istotu a ocitla sa pred novými úlohami čeliť problémom súvisiacim s ľudskou epistemologickou ohraničenosťou. Kantov „koperníkovský obrát“ k subjektu poukázal na hranice ľudského poznania, ktoré tvoria neprekonateľné mantinely medzi podstatou vecí a transcendentálnou človeka. Reč o Bohu sa stáva filozoficky neudržateľná a Kant vidí jej zmysel len v etickom kontexte.

Podobne sa upriamili na skúmanie podmienok mysliteľa, ktorí sa zaoberali analýzou hraníc jazyka. Tento prístup bol do istej miery podceňovaný alebo prehliadaný a preto s vlnou prístupu k možnosti ľudského poznania, ktoré sa uskutočňuje výlučne v jazyku, sa otvorili výzvy pre zhodnotenie a zdôvodnenie reči o Bohu.

Logický pozitivizmus sa voči týmto výpovediam postavil kriticky a požadoval prehodnotenie jazykových významov v kontexte *verifikácie*. „Zmyslupnosť každého výroku teda závisí na tom, či ho je alebo nie je možné previesť na takú základnú formu, ktorú je možné (najlepšie empiricky) verifikovať. Zmysluplné sú len verifikovateľné výroky.“⁷ Preto slová ako *Boh*, *absolútne*, *nič*... sú pre člena tzv. *Viedenského kruhu* Rudolfa Carnapa nezmysluplné, lebo prekračujú možnosti verifikácie. Ako uvádza na príklade: „Niektorí používajú ako predikát slovo „bobakový“ (slovo zjavne úplne bez

⁶ Porov. RÁDL, E.: *Dějiny filosofie – starověk a středověk*. Praha : Votobia, 1998, s. 202.

⁷ BLECHA, I.: *Filosofie*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004, s. 131.

zmyslu) a delí veci na bobakové a ne-bobakové. Ak sa ho opýtame za akých podmienok je možné o niektorej veci povedať, že je bobaková, odpovie, že to nemôže povedať, pretože bobakovosť je vlastnosť metafyzická.⁸ Podľa Carnapa pre metafyzické pojmy neexistuje žiadna metóda verifikácie, preto aj vety, v ktorých sa vyskytuje slovo „Boh“ sú nezmysluplné.

Vysloviť vetu „*Boh stvoril svet.*“ je pozitivistickými kritikmi považovaná za nezmysluplnú, pretože „označuje udalosť, ale zároveň popiera podmienky, ktoré musia byť splnené, ak má byť popis udalosti zmysluplný; hovoria totiž o udalosti, ktorá nespadá do času, a užíva predikát („stvoril“), o ktorom sa nedá uviesť, čo znamená, ak je použitý v zmysle, ktorý je kvalitatívne odlišný od všetkého príčinného pôsobenia, ktoré poznávame vo svete.“⁹

Rovnako, vo svojom prvom období, zdôrazňoval Wittgenstein, že zmysel jazyka je len v tom čo je možné verifikovať a zodpovedá *faktom* skúsenosti. Jazyk dostáva výlučne znakový charakter a veta sa stáva obrazom skutočnosti. Metafyzika preto prekračuje možnosti jazyka. Výslovne zdôrazňuje, že Boha nie je možné nájsť vo vnútri viditeľnej skutočnosti. „Boh sa vo svete nezjavuje“, ale je mimosvetovým zmyslom sveta.¹⁰ Wittgenstein poukazuje na skutočnosť, že naše myslenie, ktoré sa prejavuje v konkrétnom jazyku, ovplyvnenom skúsenosťou, nemôže prekročiť samé seba a zdôvodniteľne hovoriť o transcencii. Preto zaznieva jeho známy výrok: „O čom sa nedá hovoriť, o tom sa musí mlčať.“¹¹

⁸ ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 59.

⁹ SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha : Academia, 2003, s. 106.

¹⁰ Porov. WEISCHEDEL, W.: *Zadní schodiště filosofie*. Olomouc : Votobia, 1995, s. 256.

¹¹ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. In: BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 225.

Obmedzenie jazyka na znakový charakter, popisujúci fakty, sa stal neudržateľný a samotný Wittgenstein musel pristúpiť k prehodnoteniu. Ukázalo sa, že jazyk vo svojej funkcii nie je len zrkadlovým odrazom skúsenosti, ale ju aj prekračuje. Do hry vstupujú okolnosti života a predporozumenie, ktoré dodávajú slovám špecifický význam, na ktorý poukázal Austin v rečových aktoch, keď zdôrazňuje: „Reč totiž používame v mnohých funkciách či mnohými spôsobmi a pre akt chápaný v istom zmysle je práve veľmi dôležité ako a v akom *zmysle* sme v danej situácii reč „použili.“¹² V tomto zmysle veta „*Zajtra prídem!*“ dostáva iný zmysel, keď ju vyslovuje milienka svojmu milencovi alebo policajt podozrivému.¹³ To priviedlo Wittgensteina k reflexii, ktorá odhalila širšie súvislosti jazyka.

Umelý jazyk požadovaný tzv. *Viedenským kruhom* sa stal neudržateľný. Mnohoznačnosť jazyka si vyžiadala obrat vo Wittgensteinovom myslení a odhalila skutočnosť, že význam slov sa mení podľa okolností. Výsledkom bolo jeho konštatovanie, že „význam slov je daný jeho použitím v jazyku“¹⁴, ktorý odráža rôzne oblasti ľudského života. Wittgenstein ich nazýva „*jazykové hry*“. Potom už úlohou filozofie „nie je vytvoriť ideálny jazyk, ale objasniť používanie existujúceho jazyka.“¹⁵

V tomto kontexte sa otvára priestor aj pre teologický jazyk, ktorý už nepatrí do oblasti nezmysluplných významov. Je však podľa Wittgensteina uzavretý v paradigme vlastnej jazykovej hry, ktorá je pre neveriacich neprístupná, pretože „jazyková hra sa musí „hrať“, aby človek pochopil význam jednotlivých vyjadrení, a tomu, kto to ešte nerobí, nie je možné žiadnymi tvrdeniami

¹² AUSTIN, J. L.: Jak Udělat něco slovy. In: BLECHA, I.: *Filosofická čítanka*, s. 245.

¹³ Porov. BLECHA, I.: *Filosofie*, s. 135.

¹⁴ WEISCHEDEL, W.: *Zadní schodiště filosofie*, s. 257.

¹⁵ ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 64.

sprístupniť, o čo pri tom ide.¹⁶ Wittgenstein to obrazne vysvetľuje na šachovej hre, ktorá má zmysel len vtedy, keď rozumieme pravidlám hry. Podobne je to aj s našim používaním jazyka. Tak ako pravidlá hry vymedzujú miesto a funkciu figúrky, tak aj pravidlá jazykových hier vymedzujú význam požitia jednotlivých slov. Ako sám hovorí: „Čím sa odlišuje syntax jazyka od šachovej hry?, odpoviem: len a len svojím použitím. [...] Podstatné sú pravidlá, ktoré pre tieto útvary platia, lepšie povedané „podstatné“ je to, čo ma na nich zaujíma.“¹⁷ Z toho vyplýva, že „rozumenie významom nie je nejaká udalosť v mysli, ale je to čosi ako „ovládnutie určitej techniky“.“¹⁸ Omyly a nezmysly vo filozofickom myslení podľa Wittgensteina vznikajú preto, lebo sa slová nesprávne používajú v jazykovej hre.

Výpovede o Bohu sa tak dostávajú do uzavretého jazykového sveta, ktorý sa druhých jazykových svetov netýka. Ostáva však stále otvorená otázka o nároku na pravdu, ktorý je pri výpovediach o Bohu kľúčovým a nárokuje si na celú skúsenosť človeka. Ten nepripúšťa, aby bol chápaný len výlučne vo vnútri vlastnej jazykovej hry.¹⁹ To je však pre opisný spôsob filozofie jazyka ideologická, nezdôvodniteľná snaha.

Napriek tomu mala Wittgensteinova teória jazykových hier svoje uplatnenie aj v exegetickom skúmaní, ktoré zdôrazňovalo hermeneutický aspekt dejinného horizontu. Ten vytvára určitý jazykový priestor, v ktorom autor píše ovplyvňovaný prostredím, kultúrou, jazykovým chápaním spoločnosti. Wittgenstein sa však odlišuje tým, že „hru“ uzatvára do vlastnej oblasti, v ktorej je síce autonómna, ale zvonku neprístupná.

¹⁶ SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 108.

¹⁷ Zdroj: FÜRSTOVÁ, M.; TRINKS, J.: *Filozofia*. Bratislava : SPN, 2006, s. 196.

¹⁸ PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997, s. 147.

¹⁹ Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 109.

Tým vzniká rovnaká situácia ako na konci *Traktátu*: „O čom sa nedá hovoriť, o tom sa musí mlčať.“

Kritika teórie o relativizácii náboženského jazyka a hľadanie riešenia

Na tradíciu filozofie prirodzeného jazyka neskôr nadviazali hermeneutické prístupy zdôrazňujúce dejinný problém predporozumenia, ktorý nás uzatvára do hermeneutického kruhu a takto požaduje kritické preskúmanie objektívnosti jazyka. Jazyk sa ukazuje ako spoločenský konštrukt. Jednotlivé prístupy poukázali na relatívnosť jazykových výpovedí. Už sa nenachádzame pred svetom skúsenosti nezávisle a už sa ho vôbec nezmocňujeme objektívne, ale naše myslenie je determinované vplyvmi, ktoré vytvárajú rôzne svetónázorové prístupy k životu, človeku a svetu. Otázka však stojí, či je náš jazyk uzavretý iba v tejto podmienenosti, alebo je otvoreným pre možnosť poznania pravdy o realite sveta a Bohu.

Wittgensteinové jazykové hry uzavreli náboženstvo a náboženské zmýšľanie do vlastného sveta, čím ho v podstate odsunuli do súkromnej oblasti alebo uzavretej komunity a takto ho izolovali od verejného života. Pre neveriaceho sa totiž viera druhých bude javiť ako nezrozumiteľná *hra*, pretože nepozná jej pravidlá. Aby sa naučil pravidlá hry, musel by sa stať veriacim, čo vytvára akýsi „hermeneutický kruh“. Palmer na túto skutočnosť reagoval tézou, že porozumenie nie je len dôsledkom viery, ale i jej predpokladom: „Z náboženských dôvodov pociťujem ľútosť nad každou tendenciou, ktorej cieľom je vyčleniť náboženstvo z ostatných foriem života, ako by bolo nezávisle a sebestačné, imúnne voči kritike a neschopné evanjelizovať. Nechcel by som sa zúčastniť nejakej ezoterickej hry, ku ktorej zásadne nie sú pripustení žiadni diváci. Pre večnú spásu ako veriacich, tak i neveriacich sa mi zdá dôležité, že o teologických náukách je možné diskutovať, že

existuje pravá konfrontácia medzi tvrdeniami veriacich a námietkami neveriacich.²⁰ Ukazuje sa, že pre porozumenie náboženskej reči nestačí byť zúčastnený jazykovej hry. Schaeffler zdôrazňuje skutočnosť, že i veriaci musia vždy *počúvať nanovo* slovo evanjelia, čo podmieňuje, aby sa stávali kresťanmi v plnom slova zmysle.²¹ Viera nie je len intelektuálny postoj, ale predovšetkým spôsob života prejavujúci sa v konkrétnej praxi. To si vyžaduje neustále prehlbovanie vzťahu s Bohom, čo je aj pre veriaceho človeka dynamický proces zasahujúci ako prax, tak aj intelektuálne poznanie.

Na jednej strane musíme uznať, že naše poznanie a výpovede sa uskutočňujú vždy v konkrétnom jazyku, ktorým a v ktorom žijeme. A pretože je vždy niečím, čo je spoločensky a dejinne podmienené, musíme uznať fundamentálnu relativitu nášho poznania.²² V tomto kontexte musíme uznať aj relativitu pojmov vypovedajúcich o Bohu. Medzi človekom a transcendentiou nie je priami vzťah. Ak chceme hovoriť o vzťahu s Bohom vždy pôjde o vzťah sprostredkovaný našim jazykovým chápaním. Preto aj výpovede o Bohu musia zohľadňovať jeho tajomstvo, a ak sa nemajú stať modlou, musia byť neustále reflektované a transcendované.²³

Túto dôležitú úlohu zdôrazňuje aj Schmaus v súvislosti s teológiou. Aj keď teológia je reflexiou nad zjaveným Božím slovom, vždy sa deje v ľudskej reči a v ľudskom myslení. Preto aj teológia musí byť otvorenou pre neustálu transcendentiu. Boh je absolútny a konečný človek ho nikdy nemôže uchopiť, iba sa k nemu „približovať“. Dogmatické vyhlásenia sa neustále interpretujú a dogmatická teológia, ako píše Schmaus: „...môže vytvoriť vždy len otvorený celok chápania viery tým, že vyvíja základný aspekt, ktorý všetko zahrňuje,

²⁰ SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 110.

²¹ Porov. SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*, s. 110.

²² Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filosofie*, s. 152.

²³ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 192.

a v jeho svetle robí všetky svoje výpovede [...] Je to kristologicko-eschatologický pohľad. Túto úlohu dogmatika nikdy neskončí. Musí stále nanovo začínať. Dogmatik sa nesmie vzdať pred úlohou, ktorá je vždy a podstatne nedokončiteľná. Čo ostáva v dejinách nevyhnutne neskončené, nájde svoje zavŕšenie, keď sa Kristus ukáže vo svojom oslávenom živote [...] Dogmatika nie je len vedou o spásonosnej ceste, ale je aj vedou na ceste.“²⁴

Na druhej strane musíme upozorniť aj na transcendentálny aspekt jazyka. Hoci je naša jazyková schopnosť ohraničená, nie je táto ohraničenosť daná definitívne ako neprekonateľná hranica. Vyplýva to zo samotnej antropologickej štruktúry človeka. Človek svojím myslením prekračuje akúkoľvek hranicu, ktorá tvorí horizont jeho porozumenia. Zaiste je toto posúvanie horizontov vždy v konkrétnom dejinnom jazyku, ale samotný akt upozorňuje, že to nie je jazyk statický. Obmedzenie jazyka len na odraz faktov skúsenosti alebo popis by viedlo k istej forme animalizácie.²⁵ Práve nepopierateľnou funkciou jazyka a vôbec podmienkou, ktorá ho umožňuje je *sloboda*, v ktorej je myslenie a jazyk vždy otvorené. Pri každom obmedzení si totiž môžeme položiť aspoň otázku na jeho hranice, čím sa ho snažíme prekročiť. To otvára možnosť hovoriť o duchovnosti človeka, ktorý, ako na to upozornil Scheler, vystupuje ako bytosť, ktorá „nie je viazaná pudmi a prostredím, ale je slobodná od prostredia a je *otvorená svetu*“²⁶ Jeho sloboda sa prejavuje v tom, že dokáže zaujať odstup od okolia, aj od seba samého, od svojich pudov a sklonov a pozrieť sa na seba a svoj život v reflexii akoby „zhora“. Vie povedať „áno“ aj „nie“.

²⁴ SCHMAUS, M.: *Božie zjavenie*. Rím : Slov. ústav sv. Cyrila a Metoda, 1988, s. 491-492.

²⁵ Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 151.

²⁶ SCHELER, M.: *Miesto človeka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 67.

Táto sloboda sa týka v prvom rade myslenia a jazyka. Preto v nej môžeme hľadať zdôvodnenie takých jazykových pojmov, ktoré prekračujú našu empirickú skúsenosť.

Analogická reč o Bohu ako odpoveď

Karl Rahner hovorí o možnosti presahu k transcendentnému horizontu, len na základe možnosti otvorenosti jazyka. Je to vždy konkrétny, ale otvorený jazyk. Preto je schopný nielen popisovať, ale aj presahovať skúsenosť. Slovo „Boh“ je zaiste v konkrétnom jazyku, ale jeho význam odkazuje na transcendentný horizont, ktorému človek síce nemôže porozumieť tematický, ale ontologicky. Ako hovorí: „Slovo „Boh“ totiž kladie v otázku celý svet jazyka, v ktorom je pre nás prítomná skutočnosť, tým, že sa pýta na skutočnosť ako celok v jej pôvodnom základe.“²⁷

Bolo by naivné chcieť tento jazyk metafyzických výpovedí podrobiť kritériám verifikovateľnosti podľa empirických vied. To nie je možné. V tomto zmysle bude reč o Bohu vždy vystavená protestu Wittgensteina, ktorý prikazuje mlčať o tom, o čom sa nedá jasne hovoriť.²⁸ Vždy pôjde o konkrétnu jazykovú výpoveď, ktorá si však nárokuje otvorenosť, a zároveň túto otvorenosť potvrdzuje tým, že si uvedomuje svoje ohraničenie. Táto reflexia nad vedomím vlastnej ohraničenosti je znakom, síce netematického predpoznania transcendentných horizontov, ktoré sa však snaží o bližšie tematické, jazykové vyjadrenie.²⁹ Z toho je zrejmé, že reč o Bohu významovo konkrétny jazyk prekračuje a tým ho relativizuje. Na druhej strane ho obohacuje a rozvíja.

²⁷ RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 98.

²⁸ Porov. RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 99-100.

²⁹ Porov. CORETH, E.: *Metafyzika*. Bratislava : TF TU, 1999, s. 48.

Relativita jazyka pri pojmoch hovoriacich o transcendentných horizontoch bola známa už v starovekej filozofii. Poukázal na ňu Platón a hlbšie ju rozpracoval Aristoteles. Filozofická tradícia sa snažila tento logicko-sémantický problém vyriešiť teóriou *analógie*.

Rahner upozorňuje na problém príliš ľahkovážneho narábania s touto teóriou: „Slovo „analógia“ nesmieme chápať ako nejaký hybrid medzi jednoznačnosťou a mnohoznačnosťou. [...] V školskej filozofii sa tzv. *analogia entis* často podáva tak, ako by bola niečím tretím medzi jednoznačnosťou a mnohoznačnosťou; ako by sme museli povedať niečo o Bohu a potom by sme nahliadli, že vlastne nemôžeme, pretože pôvodný obsah pojmov takejto výpovede pochádza odinakiaľ, od nejakej veci, ktorá s Bohom príliš nesúvisí. Preto sme vraj nútení vytvárať pojmy analogické, ktoré sú niečo medzi tým, čo je jednoznačné, a tým, čo je mnohoznačné.“³⁰ Tento spôsob výpovede o Bohu práve kritizovala analytická filozofia jazyka. Ak chceme hovoriť o tom, čo je nám neznáme, na základe toho, čo je nám známe, odkiaľ vieme o neznámom? Ak o ňom predsa len niečo vieme, tak len v jazyku, ktorý je zakorenený v našej skúsenosti. Dostávame sa do uzavretého lingvistického kruhu.

Na druhej strane iný jazyk nemáme a preto musíme hovoriť o Bohu len v ňom. Ako však interpretovať a zdôvodniť tieto jazykové výpovede? Anzenbacher hovorí o analógii ako o *nenáhodnej mnohoznačnosti* na základe podmienenosti toho, čo je konečné voči tomu, čo ho presahuje a je jeho základom ako dôvod jeho bytia. Preto aj my môžeme hovoriť o Bohu ako o základe len v ohraničenom, konečnom jazyku, no zároveň si uvedomujeme, že význam našich slov sa nielen mení, ale aj relativizuje.³¹

³⁰ RAHNER, K.: *Základy kresťanskej viery*, s. 125.

³¹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 277.

Náhodná mnohoznačnosť sa týka pojmov, ktoré síce foneticky znejú rovnako, ale ich význam je odlišný. Táto významová odlišnosť je však náhodná. Napríklad slovo *zima* pre označenie ročného obdobia alebo pocitu. Náhodná mnohoznačnosť však už nemusí platiť v cudzom jazyku. V anglickom jazyku slovenské slovo *zima* pre ročné obdobie vyjadruje slovo *winter* a pre pocit *could*. Rovnako sa to týka rovnakoznejúcich slov v anglickom jazyku a ich významoch v slovenskom jazyku.

Aj pri nenáhodnej mnohoznačnosti znenie slova v konkrétnom jazyku ostáva rovnaké, ale *význam sa nemení náhodne* alebo mechanicky, ale zámerne. Začíname skúsenosťou, ktorej pripisujeme jednoznačný význam, ale výrazy, ktoré v prvom rade označujú to, čo je nám známe prenášame na základe vzťahu podmienitosti na to, čo je nám neznáme.³² Ak hovoríme na základe toho, čo nám je známe, o neznámom, musíme si uvedomiť, že ide o neznáme „*par excellence*“ a preto analógia nie je len rozšírenie významu. To čo kritizuje Rahner, je hľadanie akoby tretej cesty medzi známym a neznámym. Hovoriť o *neznámom* nie je vôbec možné bez predchádzajúceho *predporozumenia*, ktoré by bolo vhodné skôr vyjadriť ako spôsob zamerania sa a otvorenosti pre transcendentne neznáme.

Preto Rahner hovorí o analógii ako o transcendentálnom pohybe, ktorý umožňuje prekročenie k neobmedzenému horizontu: „Transcendencia je v porovnaní s kategoriálnymi, jednoznačnými pojmami pôvodnejšia, pretože transcendencia, t. j. toto presahovanie k neobmedzenému horizontu celého nášho duchovného pohybu, je predsa práve podmienkou, horizontom, nosným základom, ktorým vzájomne porovnávame jednotlivé predmety skúsenosti a zaraďujeme ich do

³² Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 277.

kategórii.“³³ Preto analógia nie je len snahou vytvoriť pojem niekde medzi jednoznačným a mnohoznačným, ale je to spôsob sebatranscendovania v jazyku práve preto, že „sami existujeme analogicky tým, že sme založení vo svätom tajomstve.“³⁴

Transcendentálne predporozumenie transcendujúceho horizontu nemôžeme poprieť. Ide skôr o spôsob akým ho interpretujeme. Kant toto predporozumenie pripísal regulatívnej schopnosti rozumu, ale napriek tomu ostala nezodpovedaná otázka o zmysle takejto orientácie, ktorú odsunul do oblasti etiky.

Predporozumenie totálneho horizontu vyjadrené v analogických jazykových pojmoch nie je len možnosťou hovoriť o Bohu, ale možnosťou vôbec položiť si otázku, ktorá totálne presahuje empirickú skúsenosť. Preto empirické vedy túto reč nemôžu podrobiť metóde verifikácie. Otvára sa tu širšia antropologická rovina ktorá odkazuje na ľudského ducha. Ten sa nie tematický, ale reflexívne objavuje v ľudskom myslení a slobode. Ľudská duchovnosť nie je akýmsi dejinným produktom jednotlivca, či spoločenských štruktúr, ale tým, čo je základom slobody a podstaty človeka vôbec. Len vďaka tomu je človek človekom a nielen animálnou bytosťou, hoci aj na najvyššom stupni vývoja v živočíšnej ríši.

Reč o Bohu je teda možná na základe skúsenosti so slobodou, v ktorej je náš duch *otvorený* pre nepodmienený horizont a o svojej otvorenosti môže vedieť aj napriek tomu, že ju odmieta alebo popiera.

Táto cesta k Bohu v jazyku preto nebude nikdy ukončená a vyčerpaná. Bude to nestále prekračovanie horizontov na základe metafyzického vzťahu k nepodmienenému horizontu, ktorý sa odкрýva a zároveň zahŕňa v našom myslení. V tomto kontexte je otázka o

³³ RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 125.

³⁴ RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*, s. 126.

Bohu nielen možná, ale má svoje legitímne postavenie v jazyku človeka.

Zoznam použitej literatúry

- Antológia štúdií k sociálnej morálke.* Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- ANZENBACHER, Arno: *Úvod do filozofie.* Praha, 1987.
- BLECHA, Ivan: *Filosofická čítanka.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002.
- BLECHA, Ivan: *Filosofie.* Olomouc : Nakladatelství Olomouc s.r.o., 2004.
- CORETH, Emerich: *Co je člověk?.* Praha : Zvon, 1996.
- CORETH, Emerich: *Metafyzika.* Bratislava : TF TU, 1999.
- FÜRSTOVÁ, M.; TRINKS, J.: *Filozofia.* Bratislava : SPN, 2006.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filozofie.* Praha : Herrmann & synové, 1997.
- RAHNER, Karl: *Základy křesťanské víry.* Svitavy : Trinitas, 2004.
- Sväté Písmo Starého i Nového zákona.* Rím : Slov. ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.
- SCHAEFFLER, Richard: *Filosofie náboženství.* Praha : Academia, 2003.
- SCHELER, Max: *Místo člověka v kosmu.* Praha : Academia, 1968.
- SCHMAUS, Michael: *Božie zjavenie.* Rím : Slov. ústav sv. Cyrila a Metoda, 1988.
- SOKOL, Jan: *Filosofická antropologie : člověk jako osoba.* Praha : Portál, 2002.
- WEISCHEDEL, Wilhelm: *Zadní schodiště filosofie.* Olomouc : Votobia, 1995.

Komparácia sviatkov Chanuka a Vianoce

Martina Tomanová

Úvod

V mesiaci december je možné z amerických médií často počuť pranie: „*Merry Christmas and Happy Chanukah*“. Globalizmus, komercializmus a aj náboženský synkretizmus priniesli so sebou fenomén ako sú „chanukové stromčeky“ – vianočné stromčeky s modrou stuhou a šesťcípou Dávidovou hviezdou. Chanukové sviatky však vonkoncom nie sú „židovskými Vianocami“. V mesiaci december sa slávia nezávisle od seba dva sviatky - židovská Chanuka a kresťanské Vianoce. Majú medzi sebou nejaký vzťah? Ide o celkom nezávislé sviatky, alebo jestvuje medzi nimi nejaká súvislosť? Napriek tomu, že je možné si všimnúť isté paralely medzi posolstvami, ktoré sa obe sviatky snažia odovzdať, predsa len každý z týchto sviatkov má svoj vlastný historický a duchovný obsah.¹

Sviatok Chanuka

Čo je Chanuka? Túto otázku si prekvapivo kladie aj Talmud: „*Mai Chanuka?*“ – „*Čo je Chanuka?*“ V hebrejskom Pisme označuje zasvätenie, požehnanie a slávnostné otvorenie Jeruzalemského chrámu, sprevádzané obetami, procesiou a hudbou. Neskôr, v čase Makabejcov, očistenie a znovu posvätenie chrámu. Odtiaľ pochádza aj označenie sviatku Chanuka. Chanuka

¹ Porov.: *História Chanuka*.

<http://www.vianocesik.ic.cz/Historiachanuka.htm> (15. 12. 2007).

znamená vysvätenie, a tak sa mu hovorí tiež sviatok vysvätenia alebo sviatok svetiel. Je to post-biblický sviatok², ktorý pripomína víťazstvo Makabejcov nad Sýrčanmi v r. 165 pred n. l. a znovuposvätenie Jeruzalemského chrámu, ktorý bol znesvätený. Patrí medzi menšie židovské sviatky, a hoci jeho pôvod nie je biblický, ale historický, je začlenený do židovského kalendára. „*Osemdenný sviatok svetiel začína 25. kisleva a trvá do 2. teveta.*“³ Sviatok sa začína prvým dňom pred západom slnka a končí sa posledným dňom po západe slnka. V židovskom roku 5768, teda v roku 2007, sa tento sviatok slávil 4. – 12. decembra a v roku 5769 pripadne na 21. – 29. decembra 2008.

Historické pozadie sviatku

Keď Alexander Veľký počas svojich víťazných výbojov obsadzoval veľké kráľovstvá, dostal sa i do Izraela a dobyl mesto Akko. Odtiaľ chcel zaútočiť na Jeruzalem. V tú noc však mal sen o akomsi bielo oblečenom starcovi. Držal v ruke meč a ohrozoval ním Alexandra Veľkého. Predstavil sa mu, že je jeho anjel, ktorý s ním stále chodí a pomáha mu víťaziť, ale teraz ho varoval, že v boji proti Židom mu nepomôže. Alexander Veľký si na druhý deň na sen už ani nespomenul, kým neprišiel k Jeruzalemu s úmyslom dobyť ho. Vtedy mu vyšiel oproti veľkňaz Šimon s kňazmi. Keď Alexander zbadal starca s bielou bradou, spomenul si na svoj sen a padol pred Šimona. Po tomto znamení sa podarilo Šimonovi s Alexandrom Veľkým vyjednať, aby so Židmi a ich náboženstvom nebojoval. Na oplátku dostal Ale-

² Tento sviatok nie je zaznačený v hebrejskej Biblii. Keďže kráľovská dynastia Hasmoneovcov, s ktorou tento sviatok bezprostredne súvisí, pochádzala z kmeňa Lévi, a nie z Júdovho kmeňa ako tá, ktorú založil kráľ Dávid, židovskí učenici nezaradili Makabejcov a ich hrdinské činy do biblického kánonu ani do Talmudu.

³ KIRSTE, R.: *Svátky světových náboženství*, Praha : Vyšehrad, 2002, s. 23.

xander Jeruzalem mierovou cestou a pre Jeruzalem to bol radostný deň. Spoločne uzavreli priateľstvo a mier a veľkňaz sľúbil, že pokiaľ sa v tomto roku nejakému kňazovi narodí syn, tak dostane meno Alexander.⁴

Alexandrova ríša trvala krátko, po jeho predčasnej smrti sa rozpadla na viacero štátov. Dynastia stojace na čele nových štátov založili generáli Alexandrovej armády známi ako diadochovia. Z hľadiska kultúry a jazyka boli novovytvorené štáty grécke. Územie, na ktorom žili Židia, sa ocitlo medzi dvoma veľmocami. Na jednej strane boli egyptskí Ptolemaiovci, na druhej strane sýrski Seleukovci. Židia spočiatku patrili pod nadvládu Ptolemaiovcov, ale od r. 198 pred n. l., po víťazstve kráľa Antiocha III. nad Egyptom, pod Seleukovcov. Počas vlády Antiocha III. nedochádzalo v židovskej spoločnosti k prejavom nespokojnosti voči cudzej vláde. Dane sa pravidelne odvádzali, ale cudzia moc neobmedzovala chod náboženského života a lokálnych zvyklostí. V týchto časoch bola gréčtina bežným komunikačným prostriedkom Stredného východu. Hovorili ňou na kráľovských dvoroch, používala sa v administratíve, v armáde, aj medzi jednoduchými ľuďmi. Niekde ako druhý jazyk a niekde ako jediný. Značná časť Židov v druhom storočí pred n. l. už neovládala (rovnako ako dnes) svoj „materinský“ hebrejský či aramejský jazyk. Najvýznamnejšia a najpočetnejšia židovská diaspóra sídlila v egyptskej Alexandrii a jej príslušníci hovorili zväčša len grécky. Na objednávku alexandrijských Židov vznikol najznámejší preklad Tóry a ďalších posvätných židovských textov do gréčtiny – tzv. Septuaginta.⁵ Grécka kultúra tvorí až do súčasnosti jeden z pilierov západnej civilizácie.

⁴ Porov.: STERN, M.: *Svátky v živote Židů*, Praha : Vyšehrad, 2002, s. 130.

⁵ Grécka Septuaginta je oficiálnou katolíckou verziou Starého zákona.

Značná časť židovskej spoločnosti sa stavala ku gréckej kultúrnej ponuke so sympatiou. Židovská mládež študovala na gymnáziách, venovala sa športu na štadiónoch, využívala dobrodenie kúpeľov, navštevovala divadelné hry usporadúvané v amfiteátroch, čítala Homéra a iných klasikov. Vplyv globálnej gréckej civilizácie sa vo väčšej miere presadil v aristokratickom a kňazskom prostredí, „jednoduchí“ ľudia mu podliehali menej. Gréci a Židia sa vo vzdelanosti ovplyvňovali v oboch smeroch.⁶ Gréci a Židia sa v mnohom zhodli. Alexander mal empatiu k židovskej tradícii a po dobytí Jeruzalemu sa nesnažil vstúpiť do chrámových priestorov, poslal tam len svoje dary.⁷

Charakter sviatku

Pozitívne židovsko-grécke spolužitie sa však radikálne zmenilo za vlády kráľa Antiocha IV., ktorý sa na židovských poddaných pozeral ako na zaostalých nevedomcov. Antiochos IV. Epifanes bol jedným z najväčších protizidovských a proti Bohu zameraných vodcov v histórii. Bolo niekoľko sýrskych kráľov menom Antiochos. Tento si však vybral na odlišenie titul Epifanes – čo v gréčtine znamená „zjavený Boh“. To naznačuje jeho aroganciu voči jedinému Bohu Biblie. Antiochovi protivníci ho pre jeho nesmiernu krutosť posmešne prezývali Epimanes – čo znamená šialenec, pomätený.⁸ Proces asimilácie chcel Antiochos IV. Epifanes rázne

⁶ Boli to farizeji, ktorí prevzali od Grékov racionálny výklad posvätných textov. Saduceji, ktorí mali oporu medzi kňazmi a v prostredí chrámu, sa im posmievali slovami, že „farizeji považujú Homéra za dôležitejšieho ako Tóru“. Gréci zasa vyjadrovali svoj obdiv k textom Tóry, ale robili to na báze intelektuálnej a umeleckej, nie náboženskej. Podľa Grékov boli texty Tóry skvelé, ale nesmeli sa brať príliš vážne.

⁷ Porov.: FRANEK, J.: *Tisíc slov o Chanuke*.

<http://www.tyzden.sk/sk/archiv.php?idart=4649&idiss=50&w=art> (9. 1. 2008).

⁸ Porov.: WAGNER, C.: *Chanuka – Boží zázrak svetla*, Žilina : Chevra, 2002, s. 8.

ukončiť úplným vyhubením judaizmu násilnou helenizáciou. Vydal kráľovské nariadenie, ktorým postavil židovské náboženstvo mimo zákona. Zakázal svätenie šabat, dodržiavanie rituálnych zákonov, obriezky, zakázal obrady v Jeruzalemskom chráme a prikázal ich nahradiť prinášaním obetí gréckemu bohovi Diovi. Taktiež sa v chráme museli prinášať obeť aj jeho „božskej“ osobe. Zakázal študovať Tóru, v Jeruzaleme zbudoval telocvičňu, kde boli židovskí mladíci nútení športovať nahí na spôsob gréckej kultúry a vydal aj rozkaz, že židovské dievčatá musia byť pred svadbou znásilnené gréckym veľmožom. A keďže nenávidel Židov a chcel úplne pokoriť ich náboženstvo, znesvätil Jeruzalemský chrám – najposvätnšie miesto Židov. Vstúpil do svätyne svätých, vzal poklady ktoré sa v nej nachádzali, svietniky, aj zlatý oltár. Keď Chrám úplne vykradol a vyraboval, dal tam postaviť sochu boha Dia. Na oltári obetoval prasa a ošípané nechal pobehovať po chrámovom nádvorí. Zaviedol ceremóniu obetovania prasiat, ktorá sa vysmievala židovským praktikám a bola Židom odporná. Nútil Židov zriecť sa ich náboženstva, prikazoval klaňať sa gréckym bohom a jesť bravčové mäso pod trestom smrti.⁹ Historik Josephus z 1. stor. o osude tých, ktorí sa odvážili vzoprieť kráľovským nariadeniam v snahe zachovať si svoju vieru, hovorí: *„...Každý deň mali veľké problémy a znášali horké utrpenie – boli bičovaní a z ich tiel im boli vytrhávané kúsky mäsa, a keď boli ešte stále nažive a dýchali, boli križovaní. Ich obrezaných synov im potom vešali na krk. Ženy škrtili.“*¹⁰ Bol to čas veľkej fyzickej a aj duchovnej temnoty v Izraeli.

⁹ O týchto rôznych perzekúciách Židov pojednáva viac Prvá a Druhá kniha Machabejcov, ktorá patrí do kánonu katolíckej Biblie. V protestantských Bibliách sa tieto knihy považujú za deuterokánonické a hebrejská Biblia ich neprijala do kánonu.

¹⁰ WAGNER, C.: *Chanuka – Boží zázrak svetla*, 2002, s. 11.

Martýrstvo však poslúžilo k spojeniu rozdielnych skupín židovskej komunity a k odporu voči tyranovi. Do čela odboja sa postavil kňaz Matatiáš a jeho päť synov - Jochanan Gadi, Šimon Tharsi, Juda Makabi, Eleazár Chavran a Jonathan Chopus. Odmietli zabiť obetné prasa, čím začali odboj v dedine Modiin – neďaleko od Jeruzalema, blízko terajšieho letiska Ben Gurion. Takto on, jeho synovia a ich prívrženci utiekli do hôr, kde sa stali partizánskymi bojovníkmi. Matatiáš zomrel počas prvého roku vzbury a bol nahradený svojím synom Júdom, zvaným Makabej, čo sa prekladá ako kladivo. Meno naznačuje jeho silu a vytrvalosť, alebo údery, ktoré rozdal Sýrčanom. Môže to byť tiež zdôraznením nápisu na jeho bojovnom transporte: *„Mi kamkha ba – elim Adonai – Kto je tebe podobný medzi silnými, ó Hospodine“*. V histórii bola táto rodina známa ako Hasmoneovci a tiež ako Makabejci.

Po dlhoročných bojoch so Sýrčanmi Makabejci napokon zvíťazili, obsadili Jeruzalem a išli vyčistiť poškvrnený chrám. Stalo sa to práve 25. dňa mesiaca kislev v r. 165 pred n. l. – teda presne tri roky potom, čo bol chrám znesvätený Antiochom, bol znova Makabejcami vysvätený so spevmi za zvuku citár, hárfa a cimbalov. Keď však prišiel čas zapáliť menoru, našli iba jednu malú fľašu čistého oleja, ktorý bol použiteľný. Na nádobe bola veľkňazova pečať, čo sa považovalo za záruku čistoty oleja. Avšak takéto množstvo oleja by sotva stačilo na jeden deň svietenia chrámovým svietnikom. Pamätali však na Božie nariadenie: *„Prikáž synom Izraelovým, aby nadonášali k tebe čistého oleja olivového, získaného tlačením, na svetlo, postaviť lampu, ktorá by vždycky horela“* (porov. Lv 24,1 – 4). Židia teda urobili tento krok viery a zapálili svietnik. Makabejci potom z chrámu odišli, pretože sa dotýkali mŕtvych tiel vojakov, a preto boli nečistí. Keď sa po ôsmich dňoch znova vrátili do chrámu s čerstvo vylisovaným novým olejom (toľko totižto trvala jeho príprava), zistili,

že olej, ktorý by sotva vydržal svietiť jeden deň, zázračne vystačil na osem dní. Takto spoznali, že pôvodcom zázraku je samotný Boh a stanovili, že tieto dni budú sviatočné. Hospodin sa priznal k svojmu ľudu a nechal menoru svietiť celých osem dní, než bol vyrobený nový olej. Chrám bol očistený a znovu zasvätený jedinému Bohu. Sviatok Chanuka sa preto nazýva aj *sviatok svetiel* – *chag ha-urim*, a preto trvá osem dní. Židia však majú oslavovať zázrak svetla, a nie boje a víťazstvo Makabejských, pretože ich následkom došlo často k mnohým vraždám.¹¹ „Zvlášť nenábožensky založený Židia slávia sviatok svetiel, pretože dnes nestojí v popredí náboženský aspekt Božieho zázraku, ale skôr úspech národného povstania proti cudzej nadvláde a útlaku a obnovenie židovskej štátnosti.“¹²

Počas sviatku Chanuka sa používa špeciálny svietnik zvaný chanukia, na ktorom je deväť sviečok.¹³ Prostredná sviečka sa nazýva šamaš alebo pomocník a používa sa na zapálenie ostatných sviečok. Sviečky sa na svietnik umiestňujú z pravej strany smerom doľava (tak ako sa v hebrejčine číta), ale zapaľujú sa zľava doprava po zotmení slnka postupne po jednotlivých dňoch.¹⁴ Po východe prvej hviezdy sa zhromaždí celá

¹¹ Porov.: STERN, M.: *Svátky v živote Židů*, 2002, s. 129-130.

¹² SPIEGEL, P.: *Kdo jsou Židé?*, Brno : Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, 2007, s. 183.

¹³ Hovorí sa, že Johann Hinrich Wichern, zakladateľ „Hrubého domu“ – ústavu pre chudobných mladistvých a evanjelickej „Vnútornej misie“ v Hamburgu, keď sa zoznámil so židovským zvykom chanukových svetiel, v nadväznosti na ne zaviedol do kresťanskej tradície adventný veniec a sviece.

¹⁴ Dvaja významní učitelia, Hilel a Šamaj, mali spor akým spôsobom sa majú zapaľovať chanukové svetlá. Je lepšie začínať s ôsmymi sviečkami a ďalšie dni uberať vždy jednu sviečku až ku jednej v posledný deň, alebo začínať s jednou a pridávať až do ôsmich sviečok v posledný deň? Prvý názor – Šamajov, vychádza z predpokladu, že počiatok sviatku, prvý deň, je najdôležitejší. Druhý názor, Hilelov, považuje za rozhodujúce hľadisko pre hodnotenie akcie jej dokončenie. Tento druhý spôsob sa v tradícii presadil. Podľa Hilelovej školy boj proti zlu vo svete nespočíva v konfrontácii (so zlom), ale v zvyšovaní nášho posvätenia

rodina. Najprv sa zapáli pomocná svieca – šamaš, drží sa v ruke a hovorí sa táto beraka: *„Požehnaný si, Hospodine, Bože náš, Kráľu sveta, ktorý si nás posvätil svojimi príkazmi a nariadil nám rozsvecovať svetlo chanuky. Požehnaný si, Hospodine, Bože náš, Kráľu sveta, ktorý si preukazoval divy našim otcom až do tejto doby.“* V prvý večer sa ešte hovorí: *„Požehnaný si, Hospodine, Bože náš, Kráľu sveta, ktorý nás zachoval pri živote a uchoval nás a dal nám dočkať sa tohto času.“* Prvá svieca sa zapáľuje na pravej strane; na ďalší deň sa začína zapáľovať vždy to svetlo, ktoré je nové. Pri zažatí prvého svetla sa hovorí táto modlitba: *„Tieto svetlá zažívame za divy a zázraky, za pomoc i zásahy, ktoré si konal pre našich otcov v dňoch tej doby skrze svojich posvätených kňazov (makabejských). A po všetkých osem dní chanuky, tieto svetlá sú posvätné a nie je nám dovolené používať ich, len sa na ne pozeráť, aby sme ďakovali a spievali chválu tvojmu veľkému menu za tvoje divy, zázraky a za tvoju pomoc.“* Po zapálení svetiel majú sefardskí Židia vo zvyku recitovať žalm 30, zatiaľ čo aškenázski Židia spievajú pieseň Maoz Tsur, v ktorej je vzdaná chvála Bohu za Jeho moc a ochranu nad obyvateľmi Izraela.¹⁵ Čítajú sa aj žalmy 113 – 118, veľký Hallel a prednášané sú špeciálne žehnania za zázraky. Sviece by mali horieť každý večer aspoň pol hodiny. Ak je viacej svietnikov, každý si môže zapáliť vlastný. Aj dieťa môže prednášať modlitby pri zapáľovaní sviec. Je zvykom dávať chanukový svietnik do okien, prípadne sa umiestňuje vedľa dverí na ľavej

životom podľa Tóry. To môže na nás vidieť celý svet a napodobňovať nás. Úspešnejším spôsobom ako odstrániť temnotu je zväčšovaním svetla Tóry, nie „pálením zla“, ale skôr zvyšovaním nášho svetla medzi národmi. Poznaním a porozumením Tóry sa stávame svetlom medzi národmi a odstraňujeme temnotu zla medzi nimi. Dôvodom zapálenia chanukie je vlastne rozdúchanie svetla v nás samotných ako triumfu víťazstva nad temnotou. Svetlo sviece zažaté každú noc znamená, že každý deň je jedinečným zázrakom.

¹⁵ Porov.: STERN, M.: *Svátky v živote Židů*, 2002, s. 142.

strane. Tento zvyk je verejným priznaním sa k židovskej viere. Rozsvietené svetlá chanukie sú symbolom znovuzasvätenia Božieho chrámu a obnovenia jeho pôvodnej nádhery. Toto znovuposvätenie je skôr darom Boha, než dielom Makabejcom, ako o tom hovorí aj legenda Talmudu. Tak, ako sa na chanukiji postupne rozsvetujú svetlá, tak aj Boží zázrak zo dňa na deň rastie.

Sviatočné zvyky

Chanukové svetlá sa nesmú používať k čítaniu ani počítaniu peňazí, ale len na pozeranie sa „do duší“. Je zvykom, že pokiaľ svietia, rodina prežíva chvíle vzájomnej jednoty a pohody. Spieva sa, rozpráva sa a hrajú sa hry – známa je hra dreidel.¹⁶ Týchto hier sa zúčastňujú aj dievčatá a ženy, pretože v rôznych chanukových zázrakoch hrali aktívnu úlohu a majú privilégiум oslobodenia od všetkých prác, kým horia tieto svetlá. Chanuka je rodinný sviatok. Počas sviatku dostávajú deti každý večer rôzne dary, aj peňažné. Je zvykom dávať peňažné dary aj rabínom. Je to radostný sviatok, pôst i žalospevy za mŕtvych sú zakázané. Ľudia sa navzájom navštevujú a obdarúvajú sa. Na Chanuku sa jedia špeciálne jedlá smažené na oleji, čo má pripomínať zázračný olej, ktorý horel osem dní. Sú to napríklad tzv. *latkes* – zemiakové palacinky alebo sladké *sufganiot* – šišky plnené džemom a posypané práškovým cukrom. V Izraeli je aj tradícia, že mladí štafetoví bežci nosia horiacu pochodeň z územia, kde Makabejci žili – z Modiínu do asi 25 km vzdialeného Jeruza-

¹⁶ Pri tejto hre sa používa nástroj na roztočenie, na ktorého štyroch stenách sú napísané 4 hebrejské písmená – nun נ, gimel ג, hé ה a šin ש. Tieto písmená predstavujú začiatkové písmená slov vo fráze: Nes Gadol Hayah Šam, čo znamená – Stal sa tam veľký zázrak (v Izraeli sa používa Nes Gadol Hayah Po – Stal sa tu veľký zázrak). Nástroj sa roztočí a ide o to, ktoré písmeno sa ukáže na vrchnej strane. Víťaz dostáva dohodnutú odmenu na spriemnenie večera.

lema, kde je potom zapálená veľká chanukija v sídle prezidenta. Taktiež pri Múre nárekov sa v tom čase nachádza obrovská horiaca chanukia, ako aj v mnohých synagógach.¹⁷ Sviatok Chanuky je symbolom neustáleho zápasu proti modlám, cudzím kultúram, asimilácii, ako aj víťazstvom ducha nad hmotou.

Aj Ježiš ako pravý Žid slávil tento sviatok: „...v Jeruzaleme boli práve sviatky Posvätenia chrámu. Bola zima. Ježiš sa prechádzal v chráme v Šalamúnovom stĺporadí. Obstúpili ho Židia a hovorili mu: „Dokedy nás chceš držať v neistote?! Ak si Mesiáš, povedz nám to otvorene!“ (Jn 10, 22 – 24). Hebrejský ľud sa v časoch Ježiša nachádzal pod nadvládou Rimanov, podobne ako v časoch Machabejcov sa ľud nachádzal pod nadvládou Grékov. Celkom prirodzene teda národ očakával takého Mesiáša, ktorý by ich ako Júda Machabejský zázračne vyslobodil z rúk nepriateľa. Ten istý chrám ktorého posvätenie za Makabejcov Židia slávia, očistil aj Ježiš, keď na Veľkú noc prišiel do Jeruzalema.¹⁸ Ježiš však učil, že pre vieru nie je až tak dôležitý chrám, ako jej symbol, ale viera v Toho, kto stvoril tento svet ako svoj chrám. Jeruzalemský chrám bol aj druhýkrát zničený, ale Boh je stály a večný. Len jemu by mal človek odovzdať svoje srdce, ktoré by sa malo stať „chrámom živého Boha“ (porov. 2 Kor 6, 16b).

¹⁷ MÁTEL, A.: *Chanuka*. <http://www.andrejmatel.info/> (3. 12. 2007).

¹⁸ „V chráme našiel predavačov dobytky, oviec a holubov i peňazomencov, čo tam sedeli. Urobil si z povrázkov bič a všetkých vyhnal z chrámu, aj ovce a dobytok. Peňazomencom rozhádzal peniaze a poprevracal stoly a predavačom holubov povedal: „Odneste to odtiaľto! Nerobte z domu môjho otca tržnicu!“ Jeho učeníci si spomenuli, že je napísané: „Strávi ma horlivosť za tvoj dom.“ Židia sa ho opýtali: „Aké znamenie nám ukážeš, že môžeš toto urobiť?“ Ježiš im odpovedal: „Zborte tento chrám a za tri dni ho postavím.“ Židia povedali „Štyridsaťšesť rokov stavali tento chrám a ty ho postavíš za tri dni?“ Ale on hovoril o chráme svojho tela.“ (Jn, 2,14-21)

Sviatok Vianoce

Slovo Vianoce pochádza z nemeckého slova Weihnacht, čiže Svätá noc, v ktorej sa zjavil Mesiáš a Vykupiteľ. V prvých troch storočiach kresťanstva sa sviatok Narodenia Pána nazýval sviatkom Zjavenia Pána. Na východe ho oslavovali 6. januára, na západe 25. decembra.¹⁹

Historické pozadie sviatku

Nevie sa však naisto, kedy sa Ježiš narodil. Biblia to neuvádza. Pomocou tvrdenia, že pastieri strážili svoje stáda, je možné konštatovať, že to mohlo byť v období medzi marcom a novembrom. V 2. a 3. storočí sa kresťania nezaujímalí o dátum narodenia Ježiša Krista. V myslení raného kresťanstva bol celý rok výsostne korunovaný slávením centrálneho tajomstva kresťanského života - Kristovho zmŕtvychvstania. *„Kresťanov zaujímalo hlavne narodenie pre nebo, čiže smrť a nie pozemské narodenie. Slávili sa teda „narodeniny“ mučeníkov pre nebo a nevenovala sa pozornosť dátumu ich narodenín. Veľký teológ 3. storočia Origenes dokonca protestuje proti oslave narodenín, tvrdiac, že iba pohania, alebo hriešnici, ako Faraón a Herodes mohli sláviť svoje narodeniny.“*²⁰ Je teda pochopiteľné, že sa Cirkev za takýchto okolností príliš nezaujímalá o dátum narodenia Krista.

Po prvý raz zaviedol sviatok Vianoc biskup Telesfor v roku 138.²¹ V 2. a 3. storočí sa začali objavovať teologické bludy, ktoré začali popierať človečenstvo alebo

¹⁹Porov.: Farský lis t- 19.12.2004.

<http://www.farskylist.sk/view.php?cislocclanku=2004121901> (10. 12. 2007).

²⁰ VERBOVSKÝ, A.: *Ako vznikli sviatky Vianoc.*

<http://www.zoe.sk/?citaren&id=23> (10. 1. 2008).

²¹ *Ako na to...How to do*

it...<http://www.shipka45.webgarden.cz/vianoce/adventne-obdobie.html> (4. 12. 2007).

synovstvo Ježiša Krista.²² V dôsledku toho v 2. storočí v Egypte vznikol v gnostických kruhoch sviatok Epifánia – Bohozjavenie, ktorý sa slávil 6. januára spolu so sviatkom gréckeho boha zemskej plodnosti a vína – Dionýzusa, kedy vody Nilu naberali magickú moc. Bol to súčasne deň narodenia sa jedného z bohov. Takto nastal synkretizmus, ktorý je typickým znakom pre heretické kruhy v 2. storočí – spojili spolu Dionýzusa, krst, zjavenie Krista a sväté vody Nilu.

V 3. storočí sa začali ostré teologické spory, ktoré sa týkali Božstva a človečenstva Ježiša Krista.²³ To malo za následok zdôrazňovanie vtelenia Krista, čo zase poukazovalo na jeho narodenie. Cirkev tu uplatnila postup, ktorý veľakrát použila v dejinách: nemeniac dátum, dáva jestvujúcemu pohanskému sviatku novú, kresťanskú formu. Cirkev prijíma sviatok Zjavenia Pána a spája ho so spomienkou narodenia Krista, zdôrazňujúc týmto spôsobom Jeho pravdivé človečenstvo v deň Zjavenia sa Jeho Božstva. Teda, z 5. na 6. januára sa oslávilo narodenie Krista a 6. januára, cez deň – Jeho zjavenie.²⁴ Sviatok 6. januára sa veľmi rýchlo rozšíril po celom kresťanskom Východe.

Svätý Hipolit, grécky spisovateľ pôsobiaci v Ríme, už začiatkom 3. storočia ako prvý hovorí o narodení Krista 25. decembra. Avšak prvou istou a písomne doloženou zmienkou o slávení sviatku Narodenia Pána

²² Docketizmus tvrdil, že Kristus nebol skutočným človekom, ale iba Bohom. Božstvo sa nemohlo poškrvniť matériou a nám sa iba zdalo, že On je človek. Adopcianizmus zase hlásal, že Kristus bol iba Bohom adoptovaný človek a ako Boh sa zjavil v deň svojho krstu.

²³ Arianizmus popieral božstvo Ježiša Krista. Nestorianizmus oddeľoval božstvo a človečenstvo Ježiša Krista natoľko, že tvrdil, že išlo o dve osoby. Neskorší monofyzitizmus popieral ľudskú prirodzenosť Krista a vyzdvihoval iba jeho božskú prirodzenosť. Monoteletizmus tvrdil, že Kristus má len božskú vôľu a monoenergizmus zase tvrdil, že v Kristovi sa prejavovala iba božská činnosť. Apolinarizmus hlásal, že ľudskú dušu v Kristovi nahradil samotný Logos – Boh.

²⁴ Porov.: VERBOVSKÝ, A.: *Ako vznikli sviatky Vianoc*. <http://www.zoe.sk/?citaren&id=23> (10. 1. 2008).

25. decembra je správa z rímskeho prostredia z roku 354 v kalendárnych záznamoch *Depositio episcoporum* et *Depositio martyrum*. Deň 25. december sa tam označuje ako *festum solis „natalis invicti“* podľa rímskeho kalendára. V *Depositio martyrum* sa spomína: „*VIII kal. jan. natus est Christus in Bethlehem Judaeae.*“ Ďalej je tu zmienka o slávení vianočných sviatkov v Ríme okolo rokov 335 - 337. Slávili sa zvlášť v konštantínovskej bazilike. Autorom týchto zmienok je rímsky chronograf F. D. Filocalus.²⁵

Nakoľko nepoznáme skutočný deň Kristovho narodenia a už vôbec nie hodinu²⁶, jestvujú minimálne dve hypotézy, prečo sa Vianoce začali sláviť 25. decembra. Prvou je *hypotéza vypočítateľnosti*. Sviatok Zvestovania Pána, keď archanjel Gabriel zvestoval Márii, že sa stane matkou Mesiáša, sa slávil 25. marca. Ak k tomu prirátame deväť mesiacov potrebných pre vývin dieťaťa v tele matky, získame symbolický deň narodenia Pána pripadajúci práve na 25. december.²⁷ Túto hypotézu zastávajú hlavne L. Duchesne, H. Engberding, L. Fendt, A. Strobel, T. H. Talley a i. Ťažkosti predstavenej hypotézy spočívajú hlavne v nedostatku dostupných prameňov ohľadom presného počítania týchto kalendárnych dní roka, nejednotnosť a ťažšia historická interpretovateľnosť. Napriek tomu sa však v latinskej Cirkvi ujal zvyk sláviť sviatok Vianoc v tento deň. Omnoho väčšiu pravdepodobnosť má však *dejinnáboženská hypotéza*, ktorú zastávajú hlavne autori F. J. Dölger, B. Botte, J. A. Jungmann, O. Cullmann, H. Frank a i. Tí tvrdia, že dátum Vianoc stano-

²⁵ Porov.: CABAN, P.: *Vianoce a ich okruh slávania*.

http://www.studentske.sk/web.php?sk=Vianoce_aich_okruh_slavenia_liturgia.html&pred=ostatne (7. 1. 2008).

²⁶ Neudialo sa to presne 25. decembra o polnoci, ale narodenie Krista je nepopierateľne historickým faktom.

²⁷ Toto datovanie sa však postupne diferencovalo a nastávali aj tu niektoré odchýlky.

vený na 25. december sa odvádza od rímskeho sviatku narodenia slnka, ktorý bol nariadený pre Rímske impérium ako sviatok práve na 25. december. Stalo sa tak v roku 275 cisárom Aureliánom na počesť boha Slnka z Emes. Kresťania použili tento pohanský sviatok zimného slnovratu *Natalis Solis invicti* a nanovo ho interpretovali v kresťanskom duchu. Slnko predstavovalo Krista, čo je znázornené aj na starokresťanských náhrobkoch. Rímski kresťania tento štátny sviatok Slnka začali sláviť ako vlastný sviatok narodenia Krista - ako Slnka na základe biblických citátov: „*Kristus ako Slnko spravodlivosti*“ - *Sol iustitiae* (porov. Mal 3,20), „*Kristus - Svetlo sveta*“ - *Lux mundi* (porov. Jn 8,12), „...*pravé svetlo, ktoré osvecuje každého človeka, prišlo na svet...*“ (Jn 1,9).

Kristus je teda predstavený ako Pravé Slnko Pravdy. Z Ríma sa slávenie narodenia Ježiša Krista rozšírilo do ostatných krajín sveta. Prijatie tohto sviatku však nebolo jednoduché, lebo sa stretávalo s odporom pohanov i kresťanov, čo potvrdzujú kázne troch kapadóckych Otcov – Bazila Veľkého, Gregora Naziánskeho, Gregora Nyského, a tiež aj Jána Zlatoústeho. Kazatelia proti pohanským zvykom, ktoré zväčša pretrvávali pri slávení týchto sviatkov, museli bojovať ešte i v 6. storočí. Ale aj kresťania zvyknutí na sviatok Zjavenia Pána nemali veľkú ochotu prijať rímsku inováciu. V Arménsku sa dodnes oslavuje iba sviatok Zjavenia Pána a väčšina pravoslávnych cirkví slávi narodenie Krista 6. januára.²⁸

Charakter sviatku

Napriek tomu, že udalosti, ktoré sa odohrali pri narodení Krista, sú pomerne stručné, nechýba im cha-

²⁸ Porov.: CABAN, P.: *Vianoce a ich okruh slávenia*.

http://www.studentske.sk/web.php?sk=Vianoce_aich_okruh_slavenia_liturgia.html&pred=ostatne (7. 1. 2008).

rakter pokoja, radosti, ako aj dramatizácie pri záchra-
ne života novonarodeného Dieťaťa. Panna Mária, ktorá
počala Ježiša zo Svätého Ducha a bola v požehnanom
stave, išla so svojim manželom Jozefom z Dávidovho
rodu zapísať sa do Dávidovho mesta – Betlehema, pre-
tože v tom čase vyšiel rozkaz od cisára Augusta vyko-
nať súpis ľudu po celom svete. Tu jej nadišiel čas pô-
rodu. Keďže pre nich nebolo miesta v hostinci, narodil
sa Ježiš v chudobnej maštali, bol zabalený do plienok
a uložený do jasiel. Hoci sa na prvý pohľad zdá, že
Kristus sa narodil na tom najhoršom možnom mieste,
nie je to celkom tak. Hostince v tom čase boli veľmi
rušné a hlučné, bez súkromia, a keďže maštale bývali
väčšinou v jaskyni, bolo tam teplo a sucho, a čo je naj-
dôležitejšie, mali tam súkromie. Pre Máriu v jej stave to
bolo po ubytovaní v súkromnom dome druhé najlepšie
miesto.²⁹ Prečo sa ale Pán a Tvorca celého sveta naro-
dil v takýchto chudobných, skromných podmienkach?
Odpoveď ponúka sv. apoštol Pavol: „*Veď poznáte mi-
losť nášho Pána Ježiša Krista, že hoci bol bohatý, stal
sa pre vás chudobným, aby ste sa vy jeho chudobou
obohatili*“ (2 Kor 8, 9).

Anjeli túto radostnú zvesť ohlásili pastierom, ktorí
v blízkom okolí pásli svoje stáda, že v Betleheme sa
narodil Mesiáš a Spasiteľ, chváliac Boha slovami: „*Slá-
va Bohu na výsostiach a na zemi pokoj ľuďom dobrej
vôle*“. Je zaujímavé, že Boh vesmíru sa rozhodol ozná-
miť narodenie tak dlho očakávaného Mesiáša obyčaj-
ným pastierom. Nevybral si starostu Betlehema, ani
bohatých obchodníkov, či najučenejších rabínov
v meste. Príbeh pastierov znova potvrdzuje, že Boh sa
pozerá na srdce, a nie na zovňajšok a že si pre svoje
plány vyberá to, čo je „*jednoduché, neurodzené
a opovrhnuté, aby zahanbil múdrych*“ (porov. 1 Kor 1,

²⁹ Porov.: WAGNER, C.: *Vianoce – nový pohľad na starý príbeh*, Žilina :
Chevra, 2002, s. 8.

27-31). Boh hľadá ochotné srdce, aby vykonalo Jeho vôľu, a tak aj pastieri sa rozhodli, že uveria anjelskému zjaveniu. Šli do mesta hľadať dieťaťko, a keď ho našli, klaňali sa mu, chválili ho a rozpovedali celému mestu, čo sa stalo. Taktiež starec Simeon a prorokyňa Anna, v čase obetovania Ježiša v chráme, spoznali v ňom Mesiáša Izraela a chválili Boha za tú milosť, že ho smeli vidieť na vlastné oči. Títo dvaja starí ľudia taktiež nepatrili medzi kľúčových predstaviteľov alebo dôležitých hodnostárov ani v meste, ani v chráme. Napriek tomu rozumeli Božiemu Slovu a verili sľubom, ktoré im Boh dal. Ich srdcia boli otvorené, a keď nastala tá správna chvíľa, ihneď Mesiáša spoznali. Nie je však žiadna zmienka o tom, že by tomu všetkému, čo sa v chráme odohrávalo, aspoň jeden z učeních kňazov venoval akúkoľvek pozornosť. Títo muži istotne poznali Písmo, ale pravdepodobne boli takí zaneprázdnení „Božími vecami“, že si ani nevšimli, čo sa odohrávalo rovno pred ich očami. Aj traja mudrci z Východu, ktorí boli pravdepodobne Peržania,³⁰ poznali židovské Písma a chápali proroctvá, preto prišli pred kráľa Herodesa s otázkou: „*Kde je ten novonarodený židovský kráľ?*“³¹ Videli hviezdu a prišli sa mu pokloniť, prinesúc mu hodnotné dary – zlato ako Kráľovi, kadidlo ako Kňazovi a myrhu Nesmrteľnému. Títo traja mudrci, keďže boli pohanovia, nedostali také jasné zjavenie, aké bolo dané Židom. Pohanom sa Boh zjavil prostredníctvom prírody – dostávajú zjavenie skrze hviezdu, ktorá im prináša dobrú správu o spáse. Ide však o nedokonalé zjavenie, pretože i keď im hovorí o narodení, už nehovorí o tom, kde tohto židovského kráľa môžu nájsť. Pohanovia sa prišli pokloniť, ale od Židov sa musia naučiť dejiny

³⁰ Keď v r. 614 po Kr. do Betlehema vpadli Peržania, mozaiky na fasáde kostola, zobrazujúcej Troch kráľov z východu, sa podarilo prežiť. Vojaci spoznali odev svojich krajanov a hoci vyplienili ostatné kostoly v regióne, nad týmto sa zľutovali.

³¹ Porov.: WAGNER, C.: *Vianoce – nový pohľad na starý príbeh*, s. 9-10.

spásky. „Príchod mudrcov do Jeruzalema s cieľom pokloniť sa židovskému kráľovi ukazuje, že v mesiášskom svetle Dávidovej hviezdy³² hľadajú v Izraeli toho, ktorý bude kráľom národov. Ich príchod znamená, že pohania môžu objaviť Ježiša a klaňať sa mu ako Božiemu Synovi a Spasiteľovi sveta, len ak sa obrátia k Židom a prijmú od nich mesiášske prisľúbenie, ako sa nachádza v Starom zákone“ (KKC 528). Paradoxne tí, ktorí majú Písma, odmietajú Ježiša, zatiaľ čo pohania prichádzajú a za pomoci Písma ho nachádzajú a klaňajú sa mu.³³

Napriek tomu, že malému Ježišovi usiloval o život kráľ Herodes, hnaný vlastnými ambíciami, neistotou a strachom zo straty kráľovského trónu, Boh ochránil svojho Syna. Skrze sny upozornil mudrcov, aby nešli naspäť k Herodesovi, ktorý chcel Dieťa zahubiť, a tak tiež varoval sv. Jozefa pred blížiacim sa nebezpečenstvom. Zatiaľ čo dal Herodes vo svojej paranoji vyvraždiť v Betleheme a na jeho okolí všetkých chlapcov od dvoch rokov nadol, svätá rodina už bola na úteku do Egypta, kde žila až do Herodesovej smrti. Po návrate do Izraela sa usadili v meste Nazaret.

Od roku Kristovho narodenia sa počíta kresťanský letopočet, ktorý sa používa v podstate na celom svete. Dnes je už isté, že pri výpočte roku narodenia Ježiša sa stala chyba. Podľa moderných výpočtov je narodenie Ježiša určené do r. 7 pred n. l. Je to podporené historickými udalosťami, vládou cisára Augusta a sčítaním ľudu Rímskej ríše, teda historickými udalosťami, ktoré popisuje aj biblické rozprávanie. Poukazuje na to aj astronomický úkaz známy ako Betlehemska hviezda.

³² Dávidova hviezda – túto hviezdu predstavuje samotný Ježiš Kristus. „Hviezda vychádza z Jakuba, žezlo sa zdvíha z Izraela“ (Nm 24, 17). „Ja, Ježiš, poslal som svojho anjela, aby vám toto dosvedčil o cirkvách. Ja som Koreň a Rod Dávidov, Žiarivá ranná hviezda“ (Zjv 22, 16).

³³ Porov.: BROWN, R.: *Kristus na Vianoce*, Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 17.

Astronómovia sa domnievajú, že išlo o prekryvanie Jupiteru a Saturnu.³⁴

Odkiaľ sa vlastne dozvedáme o narodení Krista? Evanjelista Matúš v celej prvej a druhej kapitole opisuje Ježišovo narodenie a detstvo, a tiež aj evanjelista Lukáš venuje druhú kapitolu tejto problematike. Najstaršie Markovo evanjelium sa ňou nezaobrá, mnoho informácií je však možné nájsť aj v apokryfnom evanjeliu sv. Tomáša. Vianoce sú teda biblickým sviatkom, vychádzajúcim z Nového zákona, no zároveň sú naplnením piatich prorociev Starého zákona: panenské Ježišovo narodenie je realizáciou Izaiášovho prorocstva,³⁵ narodenie Mesiáša v krajine Judea, v meste Betleheme predpovedal prorok Micheáš,³⁶ útek do Egypta je vyplnením Ozeášovho prorocstva,³⁷ hrozná predpoveď o vyvraždení nevinných detí je naplnením slov proroka Jeremiáša³⁸ a napokon návrat do rodného Nazaretu je splnením predpovedí prorokov: „Budú ho volať Nazaretský“.³⁹

V čom vlastne spočíva tajomstvo Vianoc? Prečo sa Ježiš – Boží Syn vôbec narodil a prišiel na tento svet? Veľmi jednoducho a stručne povedané – Boh sa stal človekom preto, aby sa človek mohol stať Bohom. Boh sa stáva človekom, aby zbožštil človeka – berie na seba

³⁴ Porov.: *Etická výchova*.

<http://www.infovek.sk/predmety/etika/tradicie/vianoce/001vianoce/001vianoce.php> (7. 12. 2007).

³⁵ „Preto vám sám Pán dá znamenie: Hľa, panna počne a porodí syna a dá mu meno Emanuel!“ (Iz 7, 14)

³⁶ „A ty, Betlehem, Efrata, primalý si medzi tisícami Júdu; z teba mi vyjde ten, čo má vládnuť v Izraeli a jeho pôvod je odpradávná, odo dní večnosti.“ (Mich 5, 1)

³⁷ „...z Egypta som povolal svojho syna.“ (Oz 11, 1)

³⁸ „Čuj, v Ráme počuť vzdychanie, prehorký plač, Ráchel narieka nad svojimi deťmi, nedá sa potešiť nad deťmi, pretože ich niet.“ (Jer 31, 15)

³⁹ Tento poukaz na prorocké slovo sa zakladá pravdepodobne na podobnosti slov Nazaret (i Nazara) a „nezer“. „Nezer“ sa vyskytuje u proroka Izaiáša (11,1) a znamená ratolesť, ktorá vyrastie z koreňa rodu Jesseho. Tento výhonok alebo ratolesť označuje Mesiáša.

našu ľudskú prirodzenosť, aby nám dal za výmenu svoje božstvo. Takto sa vyjadrovali Irenej, Atanáz, Gregor Naziánsky, Maxim Vyznavač a mnohí ďalší. Podmienkou na vstup do Božieho kráľovstva je „stať sa dieťaťom“ vo vzťahu k Bohu. Je potrebné sa ponížiť, stať sa maličkým, ba dokonca „znova sa narodiť“ (por. Jn 3, 7), narodiť sa z Boha a stať sa „Božími deťmi“ (por. Jn 1, 12). Tajomstvo Vianoc sa uskutočňuje vtedy, keď sa v človeku utvára Kristus. Vianoce sú tajomstvom tejto obdivuhodnej výmeny: *„Stvoriteľ ľudského pokolenia si vzal ľudskú dušu i telo a narodil sa z Panny; bez pričinenia človeka sa stal človekom a dal nám účasť na svojom božstve.“* (KKC 526).

Hoci sa otázka, prečo sa Boh stal človekom, stala v dejinách katolíckej teológie predmetom ohnivých diskusií,⁴⁰ to, čo sa hovorí o Ježišovej smrti, je potrebné povedať aj o jeho narodení: Boh nás miluje, a preto sa stal človekom, aby nás spasil. *„Boh tak miloval svet, že poslal svojho jednorodeného Syna, aby každý, kto v neho verí, nezomrel...“* (Jn 3, 16). Boh tak miloval svet, že dal svojho Syna.⁴¹ Tým najväčším a najvzácnejším darom od Boha Otca pre ľudstvo je samotná osoba Ježiša Krista ako Spasiteľa sveta. Keďže Boh takto prejavil človeku svoju veľkú lásku a štedrosť, aj traja mudrci prejavili svoju štedrosť voči novorodeniatku, keď mu priniesli hodnotné dary. Preto je namieste zvyk počas Vianoc byť k sebe navzájom obzvlášť štedrý a obdarovávať sa, pretože samotný Boh je vzorom tejto štedrosti a nezištne dávajúcej sa lásky. Avšak je po-

⁴⁰ Na túto otázku sa v priebehu storočí kresťanstva dávali dve základné odpovede. Jedna kládla na prvé miesto spásu človeka a druhá kládla na prvé miesto Božiu slávu. Nasledovníci sv. Tomáša Akvinského bránili motív vykúpenia z hriechu a nasledovníci Dunska Scota bránili motívy Božej slávy. Vtelenie je síce kvôli Božej sláve, ale táto sláva nespočíva v ničom inom ako v láske k človeku, pretože slávou Boha je žijúci, spasený človek.

⁴¹ CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo narodenia*, Bratislava : Serafín, 1999, s. 51-55.

trebné odolávať materialistickému tlaku, ktorý sa snaží nanútiť človeku myšlienku, že Vianoce spočívajú v najdrahších a najmodernejších materiálnych daroch a o preplnených stoloch, hostinách a večierkoch, a hoci v kruhu blízkych a rodiny, no častokrát míňajúc ten základný element Vianoc – Krista – Lásku, ktorá prišla na tento svet, a ktorá túži prísť aj do našich srdiec, aby sa mohla rozdávať ďalej. A láska nemusí byť vyjadrená len spôsobom hmotného daru, veď mnohokrát oveľa väčšiu cenu má úsmev, rozhovor, prijatie, skutočný záujem a čas pre toho druhého.... Parafrázované slovami sv. Pavla: *„Ak by som rozdal celý svoj majetok, nakúpil tie najdrahšie dary pre svoju rodinu, podporil všetky dobročinné vianočné akcie, ba dokonca i kostol navštívil, ale nemal by som lásku k Bohu, ku svojej rodine i ku všetkým ľuďom, nič by mi to neosožilo“* (por. 1 Kor 13,3).

Sviatočné zvyky

Dary teda patria k Vianociam, presne tak ako aj vianočný stromček, betlehemčeky s jasličkami, ako aj sviatočné vianočné jedlá. Podľa tradície, prebratej zo židovstva, slávia kresťania veľké sviatky už večer pred ich skutočným termínom.⁴² Preto je Štedrý večer 24. decembra a polnočná bohoslužba v noci z 24. na 25. decembra. K slávnostne prestretému stolu si ľudia zvyčajne sadajú podľa starého zvyku po objavení sa prvej hviezdy na oblohe.⁴³ Na Slovensku sa jedálne lístky síce rôznia v horských a nížinatých oblastiach, v ovocinárskych, vinohradníckych a pastierskych regiónoch, v meste a na dedine, avšak mnoho prvkov je spoločných: *oblátky, med, cesnak, huby, kyslá kapus-*

⁴² V židovstve sa nový deň začína nie ráno, ale už večer, po západe Slnka.

⁴³ *Ako na to...How to do*

it...<http://www.shipka45.webgarden.cz/vianoce/adventne-obdobie.html> (4. 12. 2007).

ta, *ryby*... Pred večerou sa na vrchný tanier každému kladie oblátka obliata medom a obielený strúčik cesnaku. Vianočná polievka môže byť rybacia, šošovicová, hubová alebo kapustová. Na východnom Slovensku je zvyk jesť opekance rôzneho druhu – kapustové, makové, tvarohové, orechové, prípadne aj iné cestoviny. Posledným chodom štedrovečernej večere zvyčajne býva ryba so zemiakovým šalátom. Môže to byť kapor, pstruh alebo iná ryba. Ryba je zároveň symbolom kresťanstva, odvodeným z doby starovekých prenasledovaní. Grécke slovo *ichthys* – *ryba* znamenalo v tajnej reči kresťanov „*Ježiš Kristus Syn Boží Spasiteľ – Iesus Christos Then Hyois Soter*“.⁴⁴

K dokresleniu vianočnej atmosféry patrí vianočný stromček, ako aj stavanie betlehemov s jasličkami, postavami svätej rodiny, troch mudrcov, pastierov a anjelov. Tieto betlehemy síce neplnia nijakú liturgickú funkciu, ale hlbšie vovádzajú do prežívania vianočných sviatkov. Prvé drevené jasličky boli pravdepodobne postavené už v 7. storočí v bazilike Santa Maria Maggiore v Ríme. Známe je postavenie jasličiek od Františka Assiského v roku 1223.⁴⁵ Prvá zmienka o ozdobenom vianočnom stromčeku pochádza z roku 1570 z brémskej kroniky.⁴⁶ Tieto ozdobené stromčeky sa objavili hlavne v Nemecku, odkiaľ sa postupne rozšírili do sveta. Vianočný stromček si spočiatku mohli dovoliť len bohatšie rodiny, chudobní si ho nahrádzali vázou s vetvičkami. Podstatnejšia je však symbolika stromče-

⁴⁴ Porov.: Ako na to...*How to do it*...<http://www.shipka45.webgarden.cz/vianoce/adventne-obdobie.html> (4. 12. 2007).

⁴⁵ Porov.: *História Vianoc*. <http://summer.blog.cz/0612/historia-vianoc> (12. 12. 2007).

⁴⁶ Vo svete koluje legenda o vianočnom stromčeku z roku 573. Vo Francúzsku v tom čase vraj pôsobil írsky mních Kolumbán, ktorý sa pokúšal prilákať ľudí na svoje kázne. Pri oslavách slnovratu si všimol, že ľudia majú v úcte jedľu. Ozdobil ju horiacimi faklami v tvare kríža, čím prilákal celý dav poslucháčov.

ka. „*Istá legenda hovorí o vianočnom stromčeku, (mal pravdaže trojuholníkový tvar ako dnešné stromčeky), ktorý predstavoval a predstavuje Svätú Trojicu.*“⁴⁷ Stromček má v rámci kresťanstva bohatú symboliku. Znázorňuje strom z raja. Boh zakázal Adamovi a Eve jesť zo stromu “poznania dobra a zla” a človek sa porušením tohto zákazu pripravil o večný život. Preto musel Boh poslať na svet svojho Syna, aby priniesol ľudstvu vykúpenie a spásu. Stromček alebo vetva zavesená v domoch pripomína aj strom zlyhania Adama a Evy. Zastupuje stratený prvotný raj, a na dreve stromu zomrel aj Kristus, aby ľudia do tohto strateného raja mohli znovu prísť.⁴⁸ Celý vianočný stromček je symbolom Pána Ježiša. Zelená farba symbolizuje nádej a večný život. Sviečky pripomínajú, že Ježiš je svetlom sveta, ktorý priniesol svetlo pravdy a života všetkým ľuďom. Ježiš je stromom života. On dáva veľa darov, hlavne svoje Telo vo svätej Eucharistii ako chlieb pre večný život. Sklenené gule, salónky a ostatné ozdoby sú akoby ovocím života – skutkami na tomto stromčeku. Pre kresťana by teda celý vianočný stromček mal byť symbolom Pána Ježiša, a nie iba peknou ozdobou bytu na Vianoce.⁴⁹

⁴⁷ SMOLNICKÁ, M.: *História - Prečo zdobíme vianočné stromčeky...* <http://www.cassovia.sk/korzar/archiv/clanok.php3?sub=20.12.2000/14621&title=HIST%D3RIA%20%20Pre%E8o%20zdob%EDme%20viano%E8n%E9%20strom%E8eky...%0D%0A> (8. 1. 2008).

⁴⁸ Porov.: *Ako na to...How to do it...* <http://www.shipka45.webgarden.cz/vianoce/adventne-obdobie.html> (4. 12. 2007).

⁴⁹ Porov.: *Farský list – 19. 12. 2004.* <http://www.farskylist.sk/view.php?cislocianku=2004121901> (10. 12. 2007).

„Zdobenie vianočných stromčekov spočiatku prijímali viac protestanti ako katolíci. Katolícka cirkev považovala tento zvyk za pohanský.“⁵⁰

Komparácia týchto sviatkov

V čom sa teda židovská Chanuka a kresťanské Vianoce odlišujú a v čom sú si napriek svojim jedinečnostiam podobné? Historické pozadie oboch sviatkov je odlišné. Chanuka je sviatkom znovuposvätenia Jeruzalemského chrámu po víťazstve židovských Makabejcov proti sýrskemu tyranovi Antiochovi IV. Išlo nábožensko-vojenské víťazstvo nad nepriateľom. Vianoce sú sviatkom narodenia sa Mesiáša, ktorý neprišiel v moci, ale v úplnej chudobe, do biednej maštale. Táto navonok možno nepatrná skutočnosť však zmenila históriu a beh dejín, keďže od jeho narodenia sa dodnes všeobecne používa kresťanský letopočet. Sviatok Chanuka sa v židovskom kalendári vždy začína 25. kislea. Deň 25. december pre slávenie sviatku Narodenia Pána je len dohodnutým termínom medzi kresťanmi, nakoľko presný deň Ježišovho narodenia nie je známy.⁵¹

Spoločnou črtou oboch sviatkov je sila viery v časoch útlaku. Keď Antiochos IV. Epifanes chcel násilnou helenizáciou zničiť vieru židovského národa, narázil na silu, s ktorou nepočítal. Bol ňou živý a mocný Boh Izraela, ktorý sa postavil za svoj ľud. Nábožen-

⁵⁰ *Vianočný stromček.*

http://sk.wikipedia.org/wiki/Viano%C4%8Dn%C3%BD_strom%C4%8Dek. Niektoré súvislosti so zdobením zelených vetiev môžeme nájsť v predkresťanskej dobe. Starovekí pohania spájali kult bohyně matky s kultom vždy zelených stromov. V dobe osláv svätých nocí organizovali slávnosti v prírode medzi zelenými stromami, neskôr prenášali stromy do svojich príbytkov. Ozdobené stromčeky sa totiž spájali s germánskymi kmeňmi, ktoré týmto spôsobom uctievali boha Wotana. Kelti vraj podobne oslavovali boha Slnka a jeho večný život.

⁵¹ Porov.: MÁTEL, A.: *Chanuka a Vianoce*.

<http://matel.blog.sme.sk/c/73608/Chanuka-a-Vianoce.html> (1. 12. 2007).

ským útlakom sa začalo aj narodenie Ježiša, ktorý bol prenasledovaný mocným a žiarlivým Herodesom. Aj tu sa mocný Boh Izraela postavil za svojho Syna. Náboženský útlak je spoločnou skúsenosťou veriacich Židov aj kresťanov v priebehu spoločných dejín. V oboch sviatkoch je spoločným znakom záchrana. Sviatok Chanuka pripomína záchranu židovského národa pred sýrskym tyranom, Vianoce sú pre kresťanov začiatkom záchrany, ktorú Boh daroval celému svetu prostredníctvom Ježiša Krista.

Charakter oboch sviatkov je tiež odlišný. Slávnosť Chanuka je úzko spätá s legendou Talmudu o zázračnom rozmnožení oleja, ktorý horel osem dní, preto sa na chanukiji postupne zapáľuje až osem svetiel. Vianoce sú pre kresťanov sviatkom jediného Svetla – Ježiša Krista, ktorý povedal: „*Ja som svetlo sveta...*“ (Jn 8, 12). V oboch sviatkoch je však prítomné svetlo a prítomnosť zázraku. Na židovskom rodinnom stole je osemramenná chanukija, ktorej sviece sa po západe slnka postupne zapáľujú. Podľa beraky tento zázrak nie je minulosťou, ale aktuálnou prítomnosťou uprostred každej židovskej rodiny. Na vianočnom rodinnom stole v kresťanskej rodine je tradične prítomné betlehenské svetlo. Mesiáš, ktorý sa pred dvoma tisícami rokov narodil v Betleheme a skrze ktorého aj mnohí pohanovia objavili Boha Izraela, je prítomný uprostred spoločenstva ako „svetlo sveta“.

Chanuka aj Vianoce sú sviatkami, kedy sa každý veriaci človek môže zastaviť uprostred zhonu súčasného sveta, aby si uvedomil prítomnosť „Božieho svetla“ a znovu nadobudol vnímavosť nového zázraku, ktoré On koná pre svoj ľud. Osem sviec Chanuky predstavuje zázrak, ktorý prichádza z iného sveta, a ktorý zo dňa na deň rastie. Pre kresťanov ôsmy deň predstavuje nedeľu, deň zmŕtvychvstania ukrižovaného Mesiáša. Ježišovo narodenie – to že s nami na zemi prebýval pravý Boh, je skutočný zázrak, a taktiež aj jeho vzkriesenie je

zázrakom prichádzajúcim z iného sveta. Ježiš z Nazareta sa rozhodol postaviť násiliu cestou lásky. Podľa Hilelovej školy boj proti zlu vo svete nespočíva v konfrontácii, ale vo zväčšovaní svetla Tóry, zvyšovaním posvätenia života podľa nej.⁵²

Hoci svetlá Chanuky a svetlo Vianoc majú odlišný charakter, spoločnou vlastnosťou svetla je premáhanie tmy. Jestvujú rozličné spôsoby ako premôcť zlo a temnotu vo svete, ale Židia s kresťanmi môžu v tomto zápase spojiť svoje sily, aby svetlo, mier a pokoj zvíťazili na každom mieste sveta. Aby mohli Židia a kresťania plniť svoje osobité poslanie vo svete, musia sa postaviť komerčným tlakom, ktoré vyprázdňujú ich pôvodný hlboký duchovný význam.

Spoločným rozmerom oboch sviatkov je rodinný aspekt a potreba dávania. Pokiaľ svietia chanukové svetlá, židovská rodina prežíva chvíle vzájomnosti a jednoty, deti s rodičmi komunikujú, spievajú, hrajú sa a ľudia sa navzájom obdarovávajú. Podobne Vianoce sú pre kresťanov sviatkami rodiny a obdarovávania. Spoločné slávnostné stolovanie štedrej večere, na ktorej nemôže chýbať vyprázaná ryba, vianočné koledy a rozdávanie darčiekov, majú byť vyjadrením radosti, ktorá rozdávaním rastie. Obdarovávame sa, lebo sme boli obdarovaní samotným Bohom. Kresťania slávia sviatky Narodenia Pána hlavne vo svojich chrámoch a zhromaždeniach, pre Židov je ústredným miestom pre liturgiu zapaľovania chanukových sviec domov a rodina, prípadne aj synagóga.

Záver

Prvé Vianoce nastali v Betleheme, prvá Chanuka sa však odohrala v Jeruzaleme. A hoci je medzi týmito izraelskými mestami vzdialenosť sotva osem kilomet-

⁵² Porov.: MÁTEL, A.: *Spoločné znaky Chanuky a Vianoc*. <http://www.andrejmatel.info/> (4. 12. 2007).

rov, v priebehu dejín sa vzdialenosť medzi judaizmom a kresťanstvom čoraz viac zväčšovala a priepasť narastala.⁵³ V súčasnom kresťanko-židovskom dialógu je preto potrebné budovať mosty, ktoré by túto priepasť preklenuli, pretože Židia a kresťania majú spoločné povolanie, ako aj zodpovednosť prinášať svetlo do temnôt tohto sveta a byť pre tento svet požehnaním. Najprv sa však Židia a kresťania musia stať požehnaním pre seba navzájom, aby sa už nikdy neopakovala katastrofa, kedy kresťania a Žida obracali zbrane proti sebe.

Dospieť k takémuto postoju je však možné len v Duchu, a to v Duchu toho istého Boha, spoločného pre obe náboženstvá: „...*Nie silou a nie mocou, ale mojím duchom! - hovorí Pán zástupov*“ (Zach 4, 6). „Chanuka a Vianoce, dva prístupy k objavovaniu Božieho svetla, dve cesty k jednému Stvoriteľovi, nech sú znamením zázraku viery, ktorú Židia a kresťania nosia vo svojich srdciach.“⁵⁴

Zoznam použitej literatúry

Ako na to...How to do

it...<http://www.shipka45.webgarden.cz/vianoce/a-dventne-obdobie.html> (4. 12. 2007).

BROWN, R.: *Kristus na Vianoce*, Trnava : Dobrá kniha, 2000, 56 s., ISBN 80-7141-317-8.

CABAN, P.: *Vianoce a ich okruh slávenia*.

http://www.studentske.sk/web.php?sk=Vianoce_a_ich_okruh_slavenia_liturgia.html&pred=ostatne (7. 1. 2008).

⁵³ Porov.: MÁTEL, A.: *Chanuka a Vianoce*.

<http://matel.blog.sme.sk/c/73608/Chanuka-a-Vianoce.html> (1. 12. 2007).

⁵⁴ MÁTEL, A.: *Spoločné znaky Chanuky a Vianoc*.

<http://www.andrejmatel.info/> (4. 12. 2007).

CANTALAMESSA, R.: *Tajomstvo narodenia*, Bratislava : Serafin, 1999, 139 s., ISBN 80-8 8944-05-8

Etická výchova.

<http://www.infovek.sk/predmety/etika/tradicie/vianoce/001vianoce/001vianoce.php> (7. 12. 2007).

FARRINGTONOVÁ, K.: *Svätá zem*, Bratislava : SPN – Mladé letá, 2006, 192 s., ISBN 80-1 0-00938-5.

Farský list farnosti Dunajská Streda – 19. 12. 2004.

<http://www.farskylist.sk/view.php?cislocclanku=2004121901> (10. 12. 2007).

FRANEK, J.: *Tisíc slov o Chanuke.*

<http://www.tyzden.sk/sk/archiv.php?idart=4649&idiss=50&w=art> (9. 1. 2008).

História Chanuka.

<http://www.vianoces.sk.cz/Historiachanuka.htm> (15. 12. 2007).

História Vianoc. <http://summer.blog.cz/0612/historia-vianoc> (12. 12. 2007).

Katechizmus katolíckej cirkvi, Trnava : SSV, 1999, 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

KIRSTE, R.: *Svátky svetových náboženství*, Praha : Vyšehrad, 2002, 123 s., ISBN 80-7021-5 88-7.

MÁTEL, A.: *Chanuka a Vianoce.*

<http://matel.blog.sme.sk/c/73608/Chanuka-a-Vianoce.html> (1. 12. 2007).

MÁTEL, A.: *Chanuka.* <http://www.andrejmatel.info/> (3. 12. 2007).

MÁTEL, A.: *Spoločné znaky Chanuky a Vianoc.*

<http://www.andrejmatel.info/> (4. 12. 2007).

SMOLNICKÁ, M.: *História - Prečo zdobíme vianočné stromčeky...*

<http://www.cassovia.sk/korzar/archiv/clanok.php3?sub=20.12.2000/14621&title=HIST%D3RIA%20%20Pre%E8o%20zdo%E8me%20viano%E8n%E9%20strom%E8eky...%0D%0A> (8. 1. 2008).

- SPIEGEL, P.: *Kdo jsou Židé?*, Brno : Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal, 2007, 228 s., ISBN 978-80-87029-07-7.
- STERN, M.: *Svátky v životě Židů*, Praha : Vyšehrad, 2002, 247 s., ISBN 80-7021-551-8.
- Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*, Trnava : SSV, 2000, 2623 s. ISBN 80-7162-326-1.
- VERBOVSKÝ, A.: *Ako vznikli sviatky Vianoc*.
<http://www.zoe.sk/?citaren&id=23> (10. 1. 2008).
Vianočný stromček.
http://sk.wikipedia.org/wiki/Viano%C4%8Dn%C3%BD_strom%C4%8Dek (10. 1. 2008).
- WAGNER, C.: *Chanuka – Boží zázrak světla*, Žilina : Chevra, 2002, 19 s., ISBN 80-968791-4-6.
- WAGNER, C.: *Vianoce – nový pohľad na starý príbeh*, Žilina : Chevra, 2002, 16 s., ISBN 80-968791-2-X.

Smrť a posmrtný život v podobenstve o boháčovi a Lazarovi

Csaba Beke

Človek sa odjakživa pýtal, čo je po smrti, a všetky filozofie a náboženstvá sa snažili dať na to odpoveď. Mlčanie kresťanstva je v tomto ohľade odpoveďou a veľkým učením zároveň. Tým, ktorí žiadajú znamenia (Matúš 12, 39), sa tieto častokrát dajú, buď aby boli privedení k viere, alebo aby svoju vieru upevnili.

Ako vieme, smrť je dôsledkom dedičného hriechu. Boh nestvoril smrť, ale smrť sa objavuje ako dôsledok prvotného hriechu a vzdialenia sa človeka od Boha. Existuje smrť telesná a smrť duševná. Duševná smrť je vzdialením sa Božej milosti od duše a telesná smrť je vzdialenie sa duše od tela.

Ježiš, nový Adam, je tým, ktorý celému svetu zvestuje, že on je **cesta** k tvorcovi vesmíru, **pravda**, v ktorú majú uveriť všetci ľudia, a **život**, dar otca, v ktorom a pre ktorý majú žiť všetci.

Jedným z najúžasnejších Ježišových podobenstiev je podobenstvo o boháčovi a Lazarovi. Toto podobenstvo je asi najlepším pomocníkom pri téme života po smrti. To, čo nasleduje, je analýzou tohto podobenstva. Cieľom tejto štúdie je uviesť nás do učenia cirkvi o posmrtnom živote.

Ježišovo podobenstvo má dva plány: prvý poznáme zo všedného života a druhý je ten, ktorý nasleduje v živote po smrti. Dôraz je na tom, čo nasleduje po smrti, pretože to je súčasťou večnosti.

Podobenstvo o boháčovi a Lazárovi

Bol istý bohatý človek. Obliekal sa do purpuru a kmentu a deň čo deň prepychovo hodoval. Pri jeho bráne líhal akýsi žobrák, menom Lazár, plný vredov. Túžil nasýtiť sa z toho, čo padalo z boháčovho stola, a len psy prichádzali a lízali mu vredy.

Keď žobrák umrel, anjeli ho zanesli do Abrahámovho lona. Zomrel aj boháč a pochovali ho. A keď v pekle v mukách pozdvihol oči, zďaleka videl Abraháma a Lazára v jeho lone. I zvolal: »Otec Abrahám, zľutuj sa nado mnou a pošli Lazára, nech si namočí aspoň koniec prsta vo vode a zvlaží mi jazyk, lebo sa hrozne trápim v tomto plameni!« No Abrahám povedal: »Synu, spomeň si, že si dostal všetko dobré za svojho života a Lazár zasa iba zlé. Teraz sa on tu teší a ty sa trápiš. A okrem toho je medzi nami a vami veľká priepasť, takže nik - čo ako by chcel - nemôže prejsť odtiaľto k vám ani odtiaľ prekročiť k nám.« Tu povedal: »Prosím ťa, Otče, pošli ho do domu môjho otca. Mám totiž piatich bratov; nech ich zaprisahá, aby sa nedostali aj oni na toto miesto múk.« Abrahám mu odpovedal: »Majú Mojžiša a Prorokov, nech ich počúvajú.« Ale on vravel: »Nie, otec Abrahám. Ak príde k nim niekto z mŕtvych, budú robiť pokánie.« Odpovedal mu: »Ak nepočúvajú Mojžiša a Prorokov neuveria, ani keby niekto z mŕtvych vstal.« (Lk. 16,19-31)

Pri skúmaní tohto podobenstva si môžeme všimnúť viac vecí. Podobenstvo sa dá interpretovať cez prizmu sociálnych dimenzií, ale môžeme vyvodiť aj niektoré morálne závery. Teraz si ho však budeme všímať z perspektívy života po smrti, tvoriac pritom eschatologickú analýzu tejto problematiky.¹

Z podobenstva vyplýva, že smrť je „fenoménom“, ktorý skôr či neskôr postretne každého človeka. Smrť reprezentuje oddelenie sa duše od tela. Zároveň repre-

¹ Viď Hierotheos de Nafpaktos, Aghios Vlasios, *Viața după moarte*, Ed. Bunavestire, 2000, p. 16-17

zentuje prechod z fyzického, materiálneho sveta do sveta večného, duchovného.

„Tento stav môžeme nazvať „spánkom“, pretože smrť bola zbavená svojej sily zmŕtvychvstaním Ježiša Krista. (...) Fakt, že smrť nie je len „spánkom“, čiže stavom dočasným, vyplýva zo spôsobu, akým, majú nádej v Krista, umierajú svätci, ako vidieť z ich pozostatkov neporušených časom.“²

Lazar reprezentuje „tisícky Lazarov“, ktorí sedia pri bránach boháčov, zavalení biedou, chorobami a nemohúcnosťou. Sú úbohými vyvrheľmi tohto sveta, žijúcimi v nedostatku a biede. Ale viac ako tieto podmienky Lazar reprezentuje duchovný postoj, ktorý presahuje chudobu a týka sa všetkých kresťanov: On prijíma tento stav dobrovoľne, žijúc a trpezlivo znášajúc ťarchy ako opravdivý atlét viery. Čím väčšie sú jeho utrpenie a smútok v tomto živote, tým väčšia bude jeho radosť v živote večnom.

Čo sa týka boháča, on je reprezentantom „boháčov“, tej kategórie ľudí, ktorí, žijúc za stráženými bránami, si hodia v luxuse a zháňajúc poklady, nedbajú na chudobných, pričom celý ich život sa sústreďuje iba na telesné pôžitky.

Podobenstvo hovorí: *„žobrák umrel,... Zomrel aj boháč a pochovali ho... (Lk. 16, 22)* Takto smrť je najväčším demokratom. Nerobí žiadne rozdiely. Prišla si po oboch a spravila ich rovnými. A tu nastáva rozuzlenie príbehu.

Potom čo duša opustila Lazarovo telo, bola prijatá anjelmi a odnesená do Abrahámovho lona. Týmto faktom je demonštrovaná existencia anjelov (ako aj to, že každý z nás má vlastného anjela strážcu), ktorí prijímajú duše spravodlivých a privádzajú ich k Bohu.

Lazar sa dostal do Abrahámovho lona. Lazar je tu paradigmou veriaceho, ktorý bol spojený s Abrahá-

² Ibidem, p. 17

mom, „*otcom všetkých veriacich*“ (Rim. 4, 11). Vziať si niekoho do lona a privinúť si ho k sebe je významom blízkosti. Dieťa na prsiach matky je zahrňnané nielen jej starostlivosťou, ale aj jej láskou. A v prsiach sa nachádza srdce človeka, ktoré je zdrojom biologického života, ale najmä lásky. A o čo väčšia je láska, o to väčšie je aj poznanie, pretože poznanie je spojené s láskou. Samozrejme, že láska znamená súdržnosť a jednotu. A tak byť v lone niekoho znamená byť spojený s milovanou osobou, naplno spojený. A navyše cítiš sa ochránený a v bezpečí.

Tak raj, ako aj Abrahámovo lono sú metafory v biblickom jazyku. Byť v Abrahámovom lone znamená byť vlastne v spoločenstve s Bohom. Táto skutočnosť je veľmi dôležitá, pretože to znamená, že osoba (ipostaza) aj napriek oddeleniu duše od tela sa netratí. Duša a telo sú naraz stvorené, a tak vzniká osoba ako celok.³ V deň súdu duša sa znova spojí s telom a tak vzkriesenie z mŕtvych je daromtak pre spravodlivých, ako aj pre hriešnikov.

Lazar nevidí peklo, a preto ho neznepokojujú muky, v ktorých sa nachádza boháč. On žije v svetle Božom, ktoré je tak vznešené a oslnivé, že ho robí neschopným vidieť ešte niečo iné. Lazarova duša je tak pohrúžená do tejto skutočnosti, že je neschopná vrátiť sa naspäť. Ale nemilosrdný boháč vidí Lazara. Vidí Lazarovu slávu, na ktorej on nemá účasť. Hlavná myšlienka, ktorá vyplýva z tejto skutočnosti je, že v posmrtnom živote všetcividia Božiu slávu, ale len niektorí budú mať účasť na nej. Príbeh boháča je výstražný, pokiaľ Lazarov príbeh je plný prisľúbenia. Zdôrazňuje sa tu zmena osudov v posmrtnom živote.

Vidiac miesto, kde sa ten druhý nachádza, *boháč prestáva opovrhovať Lazarom, ponúka mu priateľstvo*

³ Ibidem, p. 19

*a prial by si žiť ako vydedenci tohto sveta.*⁴ Proší Abraháma, aby si Lazar namáčal prst vo vode, pretože „*sa hrozne trápim v tomto plameni...*“ (Lk 16,24) Zdôrazňuje sa tu pekle a nie večné muky, pretože tieto nastanú až po druhom Ježišovom príchode. Mohlo by sa dokonca predpokladať, že oheň, v ktorom boháč horel, bol vlastne očistcom.

Pojem očistca sa objavuje v scholastickej teológii XIII. storočia v dokumentoch pápeža Inocenta IV. z roku 1254. Ako článok viery sa pripomína na koncile v Lyone (1274) a Florencii (1439) a sformulovaný je na Tridentском concile v roku 1553.

*Pod očistcom sa rozumie stav očisťovania sa alebo očisťovanie pokáním pre tých, ktorí v hodine smrti sú spasení a v posväcujúcej milosti, ale ktorí ešte nezadosťučinili celý trest za hriechy. Očistec sa javí akoby tretie miesto medzi nebom a peklom, miestom očisťovania, prechodu cez materiálny stvorený oheň, muky ktorého prinášajú zadosťučinenie hriechov.*⁵

Ak za pozemského života boháč nehľadoval a nežíznil, teraz žiada Lazara „*nech si namočí aspoň koniec prsta vo vode a zvlaží mi jazyk*“ (Lk 16,24) Nežiada veľké množstvo vody – aj keď by to potreboval pre zvláženie celého tela - len kvapku na zvláženie jazyka. Rozumie sa pod tým boháčove pokánie; aj keď oneskorene, uznáva chyby, ktorých sa dopustil v pozemskom živote a cíti sa nehodným žiadať viac ako kvapku vody.

Ak v pozemskom (fyzickom) živote boháč si vôbec nevšimnal chudáka, teraz zrazu spoznáva Lazara a dokonca si spomína aj na jeho meno. Ten, ktorý bol nemilosrdný celý život, došiel prostredníctvom Lazara nato, aby žiadal milosť u otca Abraháma. Ale Abrahám odmieta.

⁴ Monique Alexandre, *Sabia de foc și heruvimii*, Ed. Anastasia & Symposion, București, 2003, p. 337

⁵ Pr. Dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Multimedia, Arad, 2000, p. 183

Verš „*Synu, spomeň si, že si dostal všetko dobré za svojho života a Lazár zasa iba zlé. Teraz sa on tu teší a ty sa trápiš*“ (Lk 16,25) nadobúda plný zmysel v histórii ľudstva. Božia prozreteľnosť pripravila človeku dobro nepomiešané so zlom. Po prvotnom hriechu človek bude mať postupne účasť tak na ťažkostiach, ako aj na radoostiach. Záleží v ktorom živote, pozemskom či posmrtnom.

V podobenstve sa zdôrazňuje, že medzi nebom a peklom je „veľká priepasť“.

Nemyslí sa tu nevyhnutne na konkrétne miesta, ale skôr na rôzne spôsoby života.

„Talenty,“ ktoré sme od Boha dostali, robia nás odlišných jedných od druhých. V pozemskom živote sa pripravujeme na posmrtný život. Zbližovanie či vzdďaľovanie sa od Boha robí častokrát medzi ľuďmi nepriestupnú priepasť. Vo svete nebo alebo peklo sú v nás. Od nás záleží, čo si vyberieme. Boh miluje všetkých bez rozdielu – dobrých i zlých – a k tomu pobáda aj nás. Avšak Božiu lásku pociťuje každý ináč podľa duševného stavu, v ktorom sa nachádza.

Boháč, ustarostený o svojich bratov, nalieha a žiada Abraháma, aby poslal Lazara varovať ich. Aj keď duša už opustila tento svet, je si vedomí, že môže existovať komunikácia medzi duchovným a fyzickým svetom. Táto skutočnosť ako aj iné sú dôkazom toho, že podobenstvo sa netýka posledného súdu, ale života do tej chvíle. Ide o medzi stav duši.⁶

Abrahám nevyhovie boháčovej prosbe, aby Lazar šiel na zem a nabádal jeho bratov k pokániu. Svoj postoj odôvodnil tým, že „*ak nepočúvajú Mojžiša a Prorokov, neuveria, ani keby niekto z mŕtvych vstal.*“ (Lk 16,27)

Mojžiš je ten, ktorý dal ľuďom Desatoro a ním ustanovil tak vzťah medzi človekom a Bohom, ako aj

⁶ Hierotheos de Nafpaktos, Aghios Vlasios, *Viața după moarte*, p. 22

vzťah medzi človekom a človekom. On dostal poslanie viesť vyvolený národ do zaslúbenej zeme, ako aj brániť chudobných, siroty a vdovy.

Prorok, obdarený Božou milosťou, je ten, ktorý zvestuje budúce tajomstvá a ktorý už žije v nebeskom kráľovstve. Proroci boli tak v Starom, ako aj v Novom zákone. Im boli zjavené tajomstvá Božieho kráľovstva a oni ich zvestovali ľuďom. Môžu byť identifikovaní ako naozajstní doboví teológovia. Usmerňovali a povzbudzovali ľudí k lepšiemu a nábožnejšiemu životu. Duchovné vedenie niekoho je spojené s jeho duchovným znovuzrozením.

Telesný človek nerád robí pokánie, aj keby videl akokoľvek veľa zázrakov v pozemskom živote. Žije ako-by v smrteľnom spánku. Ak je sloboda človeka málo cenená, tak pokánie je nemožné. Všetko sa deje cez vôľu Božiu a spoluprácu človeka.

Najvýznamnejšie udalosti v histórii ľudstva sú vtelenie, smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista. Ak tieto výnimočné udalosti človeka neovplyvnia, ak človeka neovplyvnia ani svedectvá toľkých svätých, tak ho neovplyvní žiadny zázrak. Človek sa sám rozhodne pre Boha alebo proti nemu. Byť presvedčený o posmrtnom živote je vecou duševnej senzibility.

Aj keby niektorí vstali z mŕtvych, niektorí by povedali, že ide len o videnie.

Hocikto by čítal toto podobenstvo, bude sa v hĺbke svojej duše pýtať, na ktorej strane sa on sám nachádza. Na strane Lazara či boháča. V podobenstve vidíme dva kontrasty: na jednej strane je v prepychu sa prežierajúci, ktorý celé dni hoduje, a na druhej strane vidíme chudáka, ktorý sa dňom i nocou zdržiava pri bráne boháča dúfajúc, že sa mu podá kúsok chleba. Jeho prítomnosť nikoho neznepokojovala, len psi prichádzali a lízali mu rany.

Avšak život človeka je krátky a situácia sa po smrti zmení. Boháč bol určite pompézne pochovaný, pokiaľ

Lazar bol možno hodený do skalnatého údolia na juh od Jeruzalema, na miesto, kde sa hádzal odpad i tí, čo boli popravení, ako aj zvyšky krvi z chrámových obetí. To údolie sa volalo *Gheena*. Bol to obraz podsvetia, kde sa oheň stále udržiaval, aby odháňal muchy a aby zmierňoval silný zápach. Takýto bol pozemský koniec týchto dvoch osobností.

Lenže človek má aj dušu, čím sa podobá Bohu. Po smrti nasleduje Božia spravodlivosť. Boháč sa dostáva do múk ohňa, zatiaľ čo Lazar do raja. Dovtedy Lazar túžil aspoň po odrobinách, čo padali z boháčovho stola, aby utišil svoj hlad a teraz boháč túži aspoň po kvapke vody z Lazarovho prsta, aby si utišil svoj smäd. Teraz boháč apeluje na chudáka, ale Abrahám mu odpovedá: *Synu, spomeň si, že si dostal všetko dobré za svojho života a Lazár zasa iba zlé. Teraz sa on tu teší a ty sa trápiš (Lk 16,25)*

Svätý Ján Zlatoústý hovorí: *Boháč nie je mučený tým, že bol bohatý, ale tým, že bol nemilosrdný. Z podobenstva je vidieť, že chudák nielenže vedel, čo je chudoba, ale ju aj pokorne znášal. Nie každá chudoba je svätá, ako ani nie každé bohatstvo je vinné a hriešne. Hriechom je, keď je bohatstvo negatívne využívané a robí človeka svojím otrokom, zanedbávajúc núdzneho. Aj keď boháč daruje, daruje málo a chudák nie je schopný si s tým pomôcť. Ježiš žiada od kresťanov cnosť milosrdenstva a lásku k blížnemu: Podľa toho ako milujete, budete súdení.*

Týmto podobenstvom Ježiš napomína bohatých nielen nato, aby boli milostiví, ale aj nato, aby viedli stále dobrý, vyrovnaný kresťanský život. Život bohatých je ako reťaz zložená zo slabosti a hriechov. Sú príliš zaujatí, aby mysleli aj na duchovné veci, alebo si na ne spomenú príliš neskoro.

Chudobní, vo svojej biede sú viac disponovaní pozdvihnúť svoj zrak k Bohu a žiadať ho o pomoc. Pomáhaním núdznym pripomíname si Spasiteľove slová:

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

Zoznam použitej literatúry

BIBLIA, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001
Monique Alexandre, Sabia de foc și heruvimii, Ed. Anastasia & Symposion, București, 2003
Mitropolitul Hierotheos de Nafpaktos și Aghios Vasios, Viața după moarte, Bunavestire, 2000
Pr. Dr. Ioan Tulcan, Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică, Ed. Multimedia, Arad, 2000
www.crestinortodox.ro

ADRESÁR PRISPIEVATELOV

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov
pdancak@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov
andrejslg@unipo.sk

Mgr. Mária Poliaková, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov
mpoliakova@unipo.sk

Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov
kkardis@unipo.sk

PhDr. Dušan HRUŠKA

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, Prešov
hruska@unipo.sk

ThLic. Radovan ŠOLTÉS

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
rsoltes@unipo.sk

Mgr. Martina Tomanová

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
mtoman@unipo.sk

Csaba Beke

Department of Oradea
University Babeş – Boylai Oradea
The Faculty of Greek-Catholic Theology
str. Universitatii nr. 1
zip code 410087 Oradea
România