

DRÁMA KREŠŤANSTVA V EURÓPSKEJ KULTÚRE

KAROL NANDRÁSKY, Slovenská evanjelická bohoslovecká fakulta UK, Bratislava

Dejiny kresťanstva tvoria jeden súvislý celok. Aby sme ich tak vnímali, zvolil som si k ich stručnému zobrazeniu metaforu „drámy“, ktorá má svoje „dejstvá“ a „výstupy“ či „obrazy“ a „scény“, jednako však tvorí jeden súvislý dej, ktorý sa v nej rozvíja prostredníctvom jej hrdinov od „začiatku“ do „konca“. Chápať a vidieť dejiny Cirkvi ako jednu súvislú drámu je vhodné aj preto, lebo všetci sme do tejto drámy nejako zapletení. Aj tí, ktorí cirkev obhajujú, aj tí, ktorí ju dávno pochovali. Práve preto zahľadiť a započúvať sa čo len na chvíľu do dejstiev tejto drámy znamená dozvedieť sa niečo o súvislostiach „dneška“ a „včerajška“, ako aj o neviditeľných siločiarach kultúrneho ovzdušia, v ktorých sa v súčasnosti ideovo pohybujeme. Má to však nemalý význam aj pre odhad toho, kam smerujeme.

1. **Začalo to Ježišom z Nazaretu.** Na začiatku, od ktorého sa odvíja dráma cirkevných dejín, stojí Ježiš, nazývaný už v Biblii podľa miesta, kde vyrástol, „Nazaretský“. V súvislosti s týmto označením aj prvých kresťanov pohrdlivo nazývali „nazaretskou sektou“ (Skutky apoštolov, 24,5). Nazaret Ježišovej doby patril k severnej časti Palestíny, ktorá niesla meno Galilea, a preto Ježiša nazývali aj Ježišom „Galilejským“ (Mat 26,69). Galileu oddeľovala od vlastnej židovskej provincie (Judey) polopohanská Samária. Bádateľia, ktorí sa bližšie zaoberali Ježišovým galilejským domovom (W. Bauer, G. Bertram), zhromaždili doklady o tom, že v Galilei Ježišovej doby vládol silný vplyv helenizmu. Možno preto predpokladať, že Galilejčania rástli bez prísnej farizejsko-zákonníckej výchovy, ktorá vládla v Judei. Napriek tomu treba jednoznačne povedať, že Ježiš vyšiel zo židovstva a predstavuje požehnaný plod ideového stromu biblického Izraela.

Následkom stáročného duchovného úpadku bolo židovstvo Ježišovej doby duchovne značne degenerované. Svedčia o tom náboženské predstavy židovstva, keď ich porovnáme s predstavami biblických prorokov. Kým u starozmluvných prorokov veriť v Boha znamenalo nespoľiehať sa na veci predmetného sveta, ale dôverovať nepredmetnému svetu, aktuálne zvestovanému „Božiemu slovu“, v židovstve sa z viery stala poslušnosť Zákonu. Išlo o kazuistický kódex príkazov a zákazov, ktorý sa osvojoval teologicko-juristickým štúdiom. V prítomnosti zbavenej dynamiky času aj viera stratila svoj dynamický charakter a stala sa stvrdnutou formou vedomia. Predstava o „inšpirácii Písma“ obmedzila pôsobenie Ducha na minulosť, a tým sa aj Božie konanie obmedzilo na dianie minulosti. Aj v tejto viere zostal síce moment nádeje na Božie konanie, ale išlo o nádej jednostranne sústredenú na „zázrak“. Z obzoru sa vytratila dimenzia dejín. Nádej sa upriamovala na oblasť mimo dejín, na nadprirodzené eschatologické dianie. Zo súdu, ktorý proroci chápali ako dejinný proces, sa stal individualizovaný, eschatologický súdny akt. Ani spása sa už nechápala tak, že na nej budú participovať generácie budúcnosti, ale tak, že bude podielom „verných“ a „zbožných“. Tak sa viera v budúcnosť zmenila na vieru v individuálnu odplatu a stala sa zásluhou vierou.

Ježiš Nazaretský videl úpadkovosť a degenerovanosť náboženského spoločenstva židovstva a ako poslanie od Boha chápal svoje úsilie o jeho obnovu, regeneráciu a bohumilú transformáciu.

So všetkou rozhodnosťou sa obrátil proti farizejsko-zákonníckemu spôsobu chápania Božej vôle, ktoré ju rozdrobilo na tisíce kazuistických prikázanií a predpisy Zákona postavilo medzi Boha a ľudí. Ježiš zhrnul prikázania do prikázania lásky a miesto predpisov rituálnej čistoty položil dôraz na čistotu srdca (Marek 7,1 a n.). Po vzore starozmluvných prorokov prevolával duchovným vodcom židovstva, zákonníkom a farizejom ako pokrytom svoje „beda“ (Mat 23,13 a n.), nazýval ich „slepými vodcami“ (Mat 15,14) a prirovnával ich k „obieľným hrobom, ktoré sa zvonku zdajú krásne, ale vnútri sú plné umrličích kostí a všelijakej nečistoty“ (Mat 23,27). To vyvolalo u predstavených židovstva nepriateľstvo, ktoré sa stupňovalo až do tej miery, že volali: „My máme zákon a podľa zákona musí zomrieť...“ (Ján 19,7). V súvislosti s tým sa vynára otázka, aký „boh“ hýbal mysľou týchto ľudí, keď v mene zákona žiadali smrť Božieho posla? Pri jednom spore, keď Ježiš vyčítal nepriateľsky zameraným židom, že ho chcú zabiť, a oni tvrdili, že ich jediným otcom je Boh, Ježiš im vrhol do tváre: „Vy ste z otca diabla a žiadosti svojho otca chcete robiť“ (Ján 8,44).

Ježiš sa dištancoval aj od židovskej apokalyptiky, ktorá hlásala katastrofický „koniec sveta“, súd nad „nepriateľmi“, zničenie zla, vzkriesenie mŕtvych a konečný stav spásy. Kým proroci Starej zmluvy očakávali, že dejiny dôjdu svojho cieľa v podobe zavŕšenia Božieho diela, keď sa Božia vôľa a tým kráľovstvo Božie uskutoční v živote ľudí i v medzinárodných vzťahoch a nastane doba spásy v podobe celosvetového mieru a sociálnej spravodlivosti (Izaiáš 2,4; 11,6 a n.), židovská apokalyptika v pocite duchovnej bezmocnosti prenechávala svet napospas silám záhuby, lebo očakávala vznik totálne nového sveta. Ježiš Kristus nielen obnovil a radikalizoval zvest' prorokov, ale zvestoval, že jeho životným zápasom doba spásy už začala. Obraznou rečou podobenstiev zvestoval kráľovstvo Božie ako aktuálnu záležitosť a vyzýval ľudí k „pokániu“ v zmysle zmeny myslenia a postojov. Ježiš vedel o biede a hriechoch sveta, ale neponechával svet jeho biede. Porážal „sily tmy“ a išlo mu o uvoľnenie uzdravujúcich síl procesu lásky, odpúšťania a zmierenia. Tí, ktorí Ježiša stretali, uzreli v jeho spôsobe existencie Boží život, ktorý si ich podmaňoval ako uzdravujúci proces spásy. Ježiš nesený Božou láskou pôsobil uzdravujúco a spásonosne. Následkom tohto „božieho života“ (spôsobu existencie) bol Ježiš klasifikovaný ako „Syn Boží“. Ním začal nový „vek“ a v tom zmysle zvestoval Ježiš „koniec sveta“ aj aktuálne a akútne ako koniec sveta židovstva s Jeruzalemom uprostred, pretože nepoznal „deň“ svojej záchrany a spásy (Luk 19,41). Z Ježišovej zvesti jasne vyplývalo, že Bohu nejde o úzkoprseé záujmy židovstva, ale o presadenie jeho kraľovania vo svete. Preto hlásal, že keď „vyvolený národ“ sklame, kráľovstvo Božie prejde k iným národom „a synovia kráľovstva budú vyhodení von do tmy, kde bude plač a škripanie zubov“ (Mat 8,11; Marek 12,1-12, ako aj Mat 22,1-14). Ježiš anticipoval skazu Jeruzalema (Luk 23,38) a učeníkom, ktorí obdivovali stavbu chrámu, povedal: „veru vám hovorím, že nezostane tu kameň na kameni, ktorý by nebol zborený“ (Mat 24,2).

Ježiš sa nedištancoval iba od farizejsko-zákonníckej zbožnosti a židovskej apokalyptiky, ale aj od politických horlivcov, tzv. „zelótov“, ktorí v snahe o ukončenie pohanskej nadvlády a uskutočnenia Božej vlády neváhali používať aj násilie. Niektorí bádatelia sa domnievajú, že ich ideové korene súviseli s apokalyptikou. Podľa J. Meiera apokalyptik v akútnej fáze svojej apokalyptiky je vždy zelótom ([1], 53). Zelóti miešali v sebe degenerovaný mesianizmus s politickým radikalizmom. Ich fanatická nenávisť, ktorú prechovávali k pohanskej nadvláde, vyústila nakoniec do židovského povstania proti Rímu a bola bezprostrednou príčinou skazy Jeruzalema. Po prvom povstaní ho dobyl v r. 70 Vespaziánov syn Titus a po porážke povstania vedeného Bar-Kochbom v rokoch 132-135 za rímskeho cisára Hadriána (117-138) dal cisár na troskách Jeruzalema postaviť pohanské mesto Aelia Capitolina a na územie bývalého Jeruzalema nesmeli židia ani vstúpiť.

2. Tisícročný výstup k zenitu. Aj v povstaní vedenom Bar-Bachom židia bojovali v presvedčení, že bojujú za „Božiu vec“. Nevideli, že front Božej veci prebiehal vtedy už tam, kde

sa tvorili prvé kresťanské zbory. Dialo sa tak už počas prvých misijných ciest apoštola Pavla v rokoch 47-58, keď kresťanstvo prekročilo hranice židovstva a vstúpilo do kultúrneho sveta helenizmu. Bol to apoštol Pavel, ktorý koniec starého a začiatok nového veku zvestoval slovami, že „noc sa pominula, deň sa priblížil“ (Rim 13,12) a žiadal odkladať skutky tmy a obliekať sa do výzbroje svetla. On klasifikoval nasledovníkov Ježiša Krista ako „nové stvorenie“ (KAINÉ KΤΙΣΙΣ), ktoré ako „nová zeleň“ tvorilo novú duchovnú (kultúrnu) jar.

Rodiaca sa cirkev formulovala svoju zvesť pomocou reči a zvesti Starej zmluvy, ktorá je plodom hebrejského duchovného sveta. Za pomoci jej textov a predstáv dávala Ježišov život do súvisu s dejinami Izraela, aby tak svedčila o tom, že Ježiš Nazaretský je zasľúbený Mesiáš. Keď Cirkev prekročila hranice židovstva, vstúpila na pôdu sveta helenistickej kultúry, v ktorom dominovala gréčtina. Preto pri prechode do sveta helenizmu hrala dôležitú úlohu zmena reči, do ktorej musela Cirkev „preobliekať“ svoju kázeň grécky hovoriacemu kultúrnemu svetu, v ktorom vládli jemu vlastné náboženské predstavy a rôzne mystériá. Pretože používané výrazy určitého jazyka majú svoje konotácie v kultúre, ktorá jazyk vytvorila, a iba z nej im možno správne rozumieť, pri preklade a transponovaní určitej zvesti z jednej reči do druhej sa tieto konotácie strácajú alebo vznikajú nové, následkom čoho dochádza k rušivým „šumom“ a neraz aj k posunom zmyslu prekladaného posolstva. Okrem toho každá reč úzko súvisí so spôsobom myslenia a nazerania spoločenského subjektu, ktorý ju vytvoril.

Aj Cirkev bola nútená zohľadniť odlišnosť helénskeho kultúrneho sveta a to viedlo k určitému prispôsobovaniu pri transponovaní jej zvesti do myšlienkových schém, ktorých domovom nebola Jeruzalemská cirkev. Napr. kým jeruzalemské kresťanstvo interpretovalo Ježiša dejinnou schémou „zasľúbenie a naplnenie“, helenistické kresťanstvo ho interpretovalo ako toho, ktorý zostúpil do kozmu, aby spasil ľudí a potom bol povýšený a vrátil sa na miesto svojho pôvodu. To znamená, že v palestínskom kresťanstve (ktoré vzniklo zo židovstva) bola dominantnou dimenzia času, kým v chápaní helenistického kresťanstva (ktoré vzniklo z pohanstva) prevládala vertikálna schéma zostupu a výstupu, a tým dimenzia priestoru. Dochádzalo však aj k spájaniu oboch nazeraní tak, že zostup sa udial v stanovený čas, čím sa mýtická (kozmozologická) schéma historizovala a historický Ježiš sa kozmologizoval ([2], 87).

Tendencia prispôbiť Ježiša helenistickým mýtom pokračovala aj v stretnutí kresťanstva s gnosticizmom, s ktorým v 1. a 2. storočí Cirkev zvädzala neľahký boj. Mnohí kresťania v ňom podľahli, ale hlavný prúd zachoval jadro pôvodného posolstva. V 2. storočí došlo v niektorých kresťanských zboroch aj k recidíve Ježišom prekonaných predstáv židovskej apokalyptiky, ako o tom svedčí spis s názvom *Druhý list Petrov* (Käsemann).

V súvislosti s preberaním pojmoslovía gréckej filozofie došlo k obliekaniu kresťanstva do jeho rúcha. Vznikli dogmy, a tým dogmatické kresťanstvo, ktoré podľa jedného z veľkých bádateľov dejín dogiem, Adolfa Harnacka, „v svojej koncepcii i prevedení je dielom gréckeho ducha na pôde evanjelia“ ([3], 3). To znamená, že v spôsobe myslenia a vyjadrovania dochádzalo k helenizácii kresťanstva, a to napriek odmietavým výrokom jednotlivcov, akým bol napr. Tertulián, ktorý vo vedomí rozdielu medzi biblickým (hebrejským) duchovným svetom a gréckym kultúrnym svetom volal: „Čo majú Atény spoločné s Jeruzalemom?“

Pri formulovaní cirkevného učenia a dogiem sa síce čoraz viac používali pojmy gréckej filozofie, ale hlavný prúd duchovného vývoja tvorili kázne a tie vznikali na základe „figurálneho“ výkladu biblických textov, ako na to v súvislosti s patristickou literatúrou poukázal aj E. Auerbach. Figurálna interpretácia chápala podanie textov Starej zmluvy ako „predobrazy“, ktoré majú byť naplnené v dejinách Cirkvi. Figurálny výklad neodtrhol text od jeho vzťahu k dejinám, ako to robila alegorická exegéza, podľa ktorej text „hovorí iné“ (ALLA AGOREUEI) ako jeho doslovné znenie. Na rozdiel od gréckeho sveta figurálna interpretácia vyrástla z biblických predpokladov a mimo kresťanstva sa ani zrodiť nemohla, pretože žiadne grécke mýty nemajú charakter (potenciu) „slova“ (textu), ktoré by sa v dejinách „naplňovalo“, t. j. svojím zmyslom „zopakovalo“. Figurálna interpretácia interpretovala svetové dejiny

ako proces zameraný na určitý cieľ, ktorý má zmysel, a takou perspektívou si podmaňovala myseľ, city i fantáziu miliónov. Ona viedla k tvorbe „duchovnej inteligencie“, ktorá ideovo vldá ešte aj v 11. storočí, ako to zobrazuje A. Dempť v diele *Sacrum imperium*.

To znamená, že napriek prekážkam a ťažkostiam Cirkev rástla pred Bohom i ľudmi a stávala sa košatým stromom, ako to anticiľoval Ježiš Kristus (Mat 13,31 a n.).

3. Zauzlenie drámy života Cirkvi. Cirkev dospievala a dospela do obdobia, keď sa v kolektívnej podobe malo naplniť Pavlovo: „Viem komu som uveril“ (2Tim 1,12). Cirkev sa dostala do epochy, kedy mala dozrieť do plnosti svojej racionality a pochopiť svoje tisícročné túžby, sny a očakávania zamerané na príchod Božieho kráľovstva. Proces racionalizácie a intelektualizácie v živote Cirkvi dokumentuje historický fakt scholastiky, ktorej začiatky spadajú do 11. storočia a jej zavŕšenie do 13. storočia.

Božím úmyslom bolo, aby si „Nevesta Kristova“ (Cirkev) v dobe, keď sa naplnil čas jej dospelosti, aj racionálne uvedomila to, po čom túžila a čomu dovtedy srdcom verila. Keď Cirkev zachvátila žiadostivosť po racionalite, Boh ponechal jej vodcom slobodnú voľbu pri procese racionalizácie. V imperatívoch svojho slova im ukazoval cestu vedenia dobrého, ale súčasne ich uviedol do pookušenia, keď dovolil, aby sa v záhrade európskej kultúry objavila dávno zmiznutá helénska kultúra v podobe rozširovania spisov gréckeho filozofa Aristotela, ktoré propagovali arabskí a židovskí intelektuáli. Boh to dobre mienil, ale katolícki intelektuáli jeho vôľu zle splnili, keď nedokázali z vlastných biblických fondov postaviť chrám kresťanskej teológie v štýle adekvátnom biblickému posolstvu, ale siahli po ovocí pohanského helénskeho vedenia a ich snahy vyústili v diele Tomáša Akvinského (1225-1274) *Summa theologica*, ktorá predstavuje spojenie Biblie s Aristotelom. V jeho filozoficko-teologickom systéme, ktorý vybudoval pomocou Aristotela v štýle metafyzického realizmu, sa uplatnil statický proces zastavujúci, a tým zneživotňujúci spôsob myslenia, ktorý totálne odporuje procesuálnemu a dejinnému mysleniu sveta Biblie, a preto vôbec nie je vhodný na to, aby mohol adekvátne vyjadriť posolstvo Biblie. Myslením v samých rozporoch Akvinský v nazeraní „odsunul“ Boha, jeho kráľovstvo a tým celý duchovný svet do nedohľadných diaľav kozmických sfér aristotelcky chápanej kozmológie a zem sa stala „údolím plaču“. V rozpore s Bibliou oddeľoval telo a ducha a naopak, vytváral syntézu medzi životom a smrťou, ktoré Biblia stavia do protikladu. „Doctor angelicus“ – ako rímsko-katolícka cirkev Tomáša nazýva – „spájal evanjelium a Aristotela, zjavenie a metafyziku a nikdy nepočítal, že snád ide o veci nezlučiteľné“, píše E. Rádl vo svojich *Dějínách filozofie* ([4], 415).

Z uvedeného vyplýva, že Cirkev zhrešila pri strome vedenia v záhrade európskej kultúry, a preto kresťania, vyživovaní „ovocím“, ktoré má charakter ideových kameňov, umierali a zomreli. Išlo o vedenie, ktoré bolo v rozpore so životom organizmu Cirkvi a s Božím slovom, ktoré sa malo do nej vteľovať. Cirkev, zasnúbená Kristovi, tomistickou interpretáciou sa oddala ako vedeckému ženichovi Aristotelovi, čím sa dopustila cudzoložstva, keď zaristotelizovaný rozum normovo a usmerňovo chcejúce a citiace srdcia kresťanov tak, že ich usmrcoval. Tomistická interpretácia kresťanstva zmarila veľké túžby a nádeje mesianizmu, ktorým žila Cirkev prvého tisícročia. Namiesto veľkého vysvetlenia prišlo veľké zatmenie. Fideizmus nedospelosti sa nepremenil na vedenie dospelosti, ale na zhelenizovaný fideizmus a pavdu tomistickej metafyziky.

I keď aristotelizmus od začiatku 13. storočia zaplavoval európske univerzity, cesta k svadbe Aristotela s Cirkvou nebola taká priama a jednoduchá, ako sa na prvý pohľad zdá. Na začiatku 13. storočia Cirkev ešte zakazovala čítať Aristotelove spisy. Ešte aj v r. 1270 a 1277 bol aristotelizmus v Paríži odsúdený a sám Tomáš Akvinský musel v r. 1272 opustiť Paríž, prenasledovaný františkánmi ako „heretik“ ([5], 161). Prívŕzenci biblickej teológie sa stávali na odpor, ale márne. „Zákazy pápežov a biskupov nezmožili nič proti jedu, ktorý si cirkev sama pripravila“ ([4], 411). Zápas protichodných tendencií bol Tomášom rozhodnutý tak, že

palmu víťazstva dostal Aristoteles. Akvinského interpretácia kresťanstva bola postavená na oltár Cirkvi, Tomáš bol vyhlásený za svätého (1323) a v roku 1366 pápežskí legáti žiadali už pre dosiahnutie hodnosti licenciátu znalosť všetkých Aristotelových diel. Pápež Leo XIII. v r. 1879 encyklikou *Aeterni Patris* vyhlásil Tomášovu filozofickú teológiu za oficiálnu náuku katolíckej cirkvi a v r. 1950 to potvrdila aj encyklika *Humani generis* Pia XII.

G. Howe konštatoval, že „vrcholný stredovek napriek veľkolepým výkonom nedokázal zvládnuť rozhodujúcu úlohu, ktorú mal pred sebou, kontréne zápas s gréckou logikou, ktorý koniec koncov bol zápasom s gréckymi bohmi“ ([6], 108). Tomistickou realistico-metafyzickou interpretáciou Cirkve vpustila do svojich hradieb „trójskeho koňa“ a s ním smrť a stáročné umieranie vtiahli do kresťanských záhrad. Preto tomisticko-aristoteliskú interpretáciu kresťanstva v štýle metafyzického realizmu treba klasifikovať ako historický omyl kresťanstva.

4. Októbrové babie leto Reformácie. Reformátor Martin Luther podnikol radikálny zápas proti tomistickej scholastike a Aristotelovi. V liste Trutfetterovi napísal: „Som presvedčený, že nemožno reformovať cirkev, ak sa úplne nevykorení cirkevné právo, scholastická teológia, filozofia a logika, ako sa oni teraz pestujú, a nebude ich miesto nahradené iným bádáním ([7], 170, 33 a n.). Luther bytostne protestoval proti tomu, že na univerzitách „nevládne Kristus, ale slepý pohanský majster, Aristoteles“ ([7], 226, 14 a n.). Luther navrhoval reformu univerzít svojej doby a v súvislosti s tým napísal: „Mojou radou by bolo, aby Aristotelove knihy *Fyzika*, *Metafyziky*, *O duši*, *Etika*, ktoré sa dosiaľ pokladali na najlepšie, boli celkom odstránené... Môžem povedať, že jeden hrnčiar má viac znalostí o prirodzených veciach, ako stojí v týchto knihách. Bolí ma srdce, že ten prekliaty, namyslený, chytrácky pohan svojimi falošnými slovami také množstvo najlepších kresťanov zvedol a pobláznil“ (Berlínske vydanie 1, 274). Luther energicky odporoval vládnucej mienke, že bez Aristotela sa nemožno stať teológom, a naopak tvrdil, že sa nik nestane teológom, ak sa ním nestane bez Aristotela“ ([7], 226, 14 a n.). To znamená, že Luther nielen spoznal v tomistickej scholastike spojenie dvoch odporujúcich si duchovných svetov, ale sa pustil aj do zápasu proti tejto skazonosnej syntéze.

Filozoficky Luthera ovplyvnil nominalizmus, ktorý neuprednostňoval všeobecné pred konkrétnym, a preto Luther spoznal, že substancializujúci spôsob myslenia aristotelizmu je špekulatívnym intelektualizmom, ktorý kristianizmus (autentické kresťanstvo) gniavi a usmrčuje.

F. Nietzsche zostavil celý rad Lutherových kritických výrokov o Aristotelovi. Nazýva ho „komediantom, diablom, falošným a bezbožným pokrytcom“. Hovorí o ňom, že je „Proteom“ (starovekým bohom mora, ktorý mal schopnosť meniť svoju podobu), trojhlavým Cerberom (pes, ktorý v gréckej mytológii strážil brány podsvetia), Géryónom (obrom), ktorý klame duchov, sykofantom (donášačom), nerestným klamárom atď. Luther spoznal, že aristotelizmus sprostredkovaný v stredoveku zohral úlohu hada v záhrade európskej kultúry, ktorý zvedol Cirkev pri strome vedenia, a preto Aristotela tak ostro kritizoval. Z téz Lutherovej dišputácie proti scholastike vyplýva, že Lutherov útok proti Aristotelovi tvoril integrovanú časť jeho boja proti scholastike, pretože podľa neho Aristoteles a teológia sú absolútne nezlučiteľné. Lutherovi nešlo o zmenu v chápaní niektorých statí dogmatiky, ale chcel odstrániť celý základ, na ktorom scholastická teológia budovala ([8], 149). Nešlo mu o jednotlivé články viery, ale o falošný prístup, ktorý podľa neho nemôže viesť k teológii, ale iba k pseudoteológii. Preto obnovu cirkvi a teológie Luther videl v odaristotelizovaní teológie a v tom zmysle bol jeho zápas zápasom za odhelenizovanie aristotelisky zhelenizovaného kresťanstva.

Luther spoznal, že spôsob myslenia a vyjadrovania apoštolov je v rozpore s metafyzickým spôsobom vyjadrovania ([7], 56, 334, 14). Pod vplyvom Biblie presadzoval procesualný spôsob videnia javov a sám dynamicky interpretoval chápanie človeka [9], ako aj náuku o stvorení, keď ju interpretoval ako Božiu stvoriteľskú činnosť, ktorá neprestala, ale pokračuje, smerujúc

k zavŕšeniu Božieho diela [10]. Ani Luther si však nemohol zo dňa na deň vytvoriť celkom novú reč, tým menej novú cirkev alebo nový svet. Zotrvál na viacerých dogmatických formuláciách, ktoré boli plodom stredovekej metafyziky, a tak aj v jeho myšlienkovom svete možno nájsť aj to, proti čomu bojoval. To však nič nemení na skutočnosti, že začal veľký zápas proti aristotelskej podstavbe teológie, a tým za obnovu biblickej teológie. Žiaľ, jeho zápas nebol dokonaný, ale naopak, zmarený.

Peter Petersen, ktorý napísal vyše päťstostranovú monografiu o dejinách aristotelskej filozofie v protestantskom Nemecku, ukázal, ako už Lutherov spolupracovník a prvý dogmatik Lutherovej reformácie Filip Melanchthon postupne menil a zmenil svoj postoj k Aristotelovi, a to od negatívneho k celkom pozitívnemu postoj. P. Petersen presvedčivo dokázal vplyv aristotelizmu v Melanchthonovom diele. Platí to tak o jeho spôsobe myslenia, ako aj o jeho teológii. Preto na základe dokladov možno povedať, že Melanchthon podstatnou mierou prispel k tomu, že Aristoteles, porázaný Lutherom, už v prvom polstoročí šírenia reformácie „stále plnšími plachtami vplával do novej cirkvi“ (Petersen). V reformačnom úsilí došlo tak k zmene kurzu, ktorý znamenal návrat k starým horizontom. Aj L. Gieseler v svojich *Dejinách dogiem* konštatoval, že sa reformácii 16. storočia nepodaril návrat kresťanských pojmov k ich pôvodnému obsahu. Práve preto reformácia 16. storočia predstavuje iba „babie leto“, kedy sa slnko Božieho Slova na kultúrnej oblohe európskych dejín ešte raz usmialo, aby potom prudko zapadlo.

5. Peripetie stáročného ústupu. Priestorový dualizmus neba a zeme vytvorený metafyzickým realizmom scholastiky odsunul nebo do diaľav priestoru, resp. do záhrobia alebo na koniec dejín. Boli to diaľky, ktoré sa nepribližujú, ale zostávajú v nedohľadne, a preto sa nemožno diviť, keď sa od nich unavené zraky ľudí nakoniec odvracajú a začnú sa zaujímať o svet okolo seba. Tak sa to stalo aj v renesancii a humanizme 15. a 16. storočia, ktoré sa ako jesenná mračná zjavili nad záhradami cirkvi. Privial ich záujem o antickú kultúru. Ak v Akvinskom dochádzalo filozoficky k preporodzovaniu sa do antiky, tak v renesancii dochádzalo k tomu v spôsobe života. Na rozdiel od stredovekého človeka, ktorý bol zahľadený „hore“, v renesancii sa opúšťa macošský postoj k zemi a začína sa obnovovať zmysel človeka pre krásu a hodnoty každodenného života. Tak sa začal rodiť novoveký človek.

Reformácia neotvorila biblické pramene do tej miery, aby dokázala posvätiť ideový vietor renesancie a humanizmu. Sýtla sa z iného prameňa ako humanizmus, a preto reformácia a humanizmus si v niečom pomáhali, v niečom odporovali. Spájali ich záujem o pôvodné pramene, ale kým Reformácia zdôrazňovala autoritu Biblie, humanizmus staval na autorite človeka.

Poreformačná ortodoxia kráčala cestou hluchého intelektualizmu stredovekej scholastiky, predznačenej Melanchthonom. Používala jej spôsob myslenia a „v zjavnej miere znamenala rekatolizáciu“ (F. Lau v RGG 3.V. IV. 1722). Nie div, že vyústila do tzv. „mŕtvej ortodoxie“, ktorej dogmatické učenie ako suché raždie sa stalo lákavou potravou pre oheň osvietenského racionalizmu, ktorý vyšľahol v európskej kultúre na prelome 18. storočia. Racionalizmus osvietenstva v spôsobe myslenia bol príbuzný racionalizmu ortodoxie, ale ako humanizmus staval na autorite človeka. Rozbíjal ztročenosť a spútanosť dogmatikou, keď normou všetkého urobil svetlo prirodzeného rozumu. Všetko (aj náboženstvo) sa malo podrobiť kritike intronizovaného rozumu človeka. Pojem „kritiky“ je preto najvhodnejší pre interpretáciu osvietenstva, ktorému – ako výstižne povedal C. F. Weizsäcker – katolíci odporovali a protestanti podľahli, ale ani jedni, ani druhí nerozumeli.

E. Kant definoval osvietenstvo ako východisko človeka z nedospelosti zavinennej sebou samým. Túto nezrelosť si človek zaviňuje sám vtedy, keď ona nie je príčinou nedostatku rozumu, ale nedostatku odvahy používať rozum bez usmerňovania inými. Podľa Kanta lenivosť a zbabelosť sú príčinou toho, že veľká časť ľudí zostáva celý život nedospelá. Je pohodl-

né byť nedospelým, a preto je len málo jednotlivcov, ktorým sa podarilo prácou vlastného ducha oslobodiť sa od nezrelosti a napriek tomu vykročiť pevnou chôdzou (Kant).

Osvietenstvom sme začali zo stavu nezrelosti vstupovať do novej epochy ľudstva, v ktorej sa človek stáva dospelým. Doba „osvietenstva“ chápe seba (a tak jej rozumel aj Kant) ako dobu prechodu do epochy skutočných dejín ľudstva, v ktorej sa má uplatniť autonómia ľudského rozumu. Osvietenstvo je teda proces, ktorý sa týka celého dejinného bytia človeka. V náboženskej oblasti sa prejavuje ako „vzbura svedomia a rozumu proti nadvláde kňazov a ortodoxii, ako boj za toleranciu a proti poverám a inkvizícii a vo filozofii ako boj proti dogmatizmu a metafyzike“ (G. Picht). V *Kritike čistého rozumu* Kant písal o svojej dobe ako o dobe osvietenstva a kritiky, ktorej ak sa chce niečo vyhnúť, padá do podozrenia a nemôže si nárokovať také uznanie ako tí, čo prešli ohňom kritiky. Kritika je totiž tým procesom, ktorý oslobodzuje myslenie človeka z jeho nezrelosti.

Ten, kto je oblečený do kritizovaných dogmatických formuliek a systémov, pociťuje kritiku ako niečo nepriateľské a ohrozujúce. Tak pociťovali osvietenstvo katolíci, a preto mu odporovali. Oheň kritiky však mal i má slúžiť obnove čistoty náboženstva. Zdanlivo negatívna kritika mala teda pozitívny zmysel a význam. Zámerom Boha ako Dramaturga a Režiséra veľkej drámy dejín bolo, aby sa odlíšila škvára od zlata, umŕtvujúce (nekrogenetické) od životodarného (biogenetického). Práve preto ani protestanti neporozumeli osvietenstvu, keď mu podľahli tak, že sa sami stali ohňom, a v Biblii, ktorá sa tiež stala predmetom kritiky, nakoniec žiadne zlato nenachádzali. Ich teológovia vytvorili dvesto rokov trvajúcú vládu historicko-kritickej metódy interpretácie Biblie, ktorá podmiňovala historickú hodnotu Písma. To síce malo i má pôsobiť oslobodzujúco, pretože hodnota Biblie skutočne nie je v tom, či v nej rozprávané deje sa „historicky“ odohrali tak, ako sú podávané, ale vytvorená historicko-kritická metóda interpretácie, žiaľ, nedokázala a ani nevie preklenúť dobovú priepasť medzi textom a súčasnosťou, a preto jej výsledkom boli len spálené stránne dolín historických cirkví protestantizmu.

Z osvietenského racionalizmu sa zrodila protestantská liberálna teológia 19. storočia, ktorá sa neoslobodzovala len od dogmatizmu cirkvi, ale nakoniec aj od Božieho slova, keď jej prekážalo medzi prstami a zostalo jej len množstvo nezaručených konštatovaní. Snažila sa dokázať, že Ježišov život, ako ho máme v evanjeliách, je len „mýtom“ a „výtvorom“ fantázie pisateľov evanjelií, ktorí obliekali Ježišov život do starozmluvných „mýtov“ a „predobrazov“. Tak to dokazoval D. F. Strauss v diele *Ježišov život, kriticky spracovaný*, ktoré vyšlo v r. 1835. Ježišove životopisy, ktoré v 19. storočí vznikali po Straussovi, vyzliekali Ježiša z čarovného rúcha krásy a dobroty a usilovali sa o „nahú“ pravdu „nahej“ skutočnosti, aby tak odhalili „historickú“ pravdu. Evanjeliové „telo“ Ježišovho života, oblečeného do kmentového rúcha dobroty a krásy, začali vyhlasovať za lož a klam, kým v handry a zdrapy oblečené umučené telo, premenené na nepoznanie, prehlásili za „historickú pravdu“. Trpiac predsudkom voči predsudkom nevideli, že si počínajú ako ten, čo by chcel hovoriť o strome nezávisle od zákonitostí optiky a svetla, v ktorom sa každý vnímateľný strom nachádza (Guardini).

Počas novovekého vývoja v podobe konfliktu viery (náboženstva) a vedy sa spor o Boha stal ústrednou témou euroamerickéj kultúry. Pretože klasická metafyzika nedokázala dať reálny význam dimenzii času, a teda ani procesualnosti a dejinám, v procesuálnom obraze sveta novoveku, keď sa čas dostal znova do povedomia, pád starej metafyziky bol nevyhnutný. Jej koniec ako vyhasnutie vplyvu tzv. „nadprirodzeného“ sveta hlásal aj Nietzscheho „šialenec“, ktorý na poludnie s lampášom v ruke, hľadajúc Boha, kričal: „Boh je mŕtvý!“ Ozveny tohto výroku sa dosiaľ odrážajú od okeníc myslí a sŕdc ľudí našej kultúry.

Liberálna teológia popri reštauračnej teológii tvorila hlavný teologický smer protestantizmu 19. storočia. Pre narastajúcu priepasť medzi cirkvou a európskou kultúrou predstavovala stále neschodnejší most, ktorú sa na prechode do nášho storočia úplne zrútil a zostala len priepasť, ktorá sa stále rozširuje a prehlbuje.

6. Odsúdenie katolíckeho modernizmu. Katolícky modernizmus predstavuje najzaujímavejší jav dramaticky zauzleneného života cirkvi, ktorý sa zjavil ako „nádejný plod“ na konári katolicizmu, zostarnutého stromu kresťanstva euroamerickej kultúry. Jeho korene siahajú až do „utopického“ (kresťanského) socializmu, ktorého predstaviteľia (R. Owen, Ch. Fourier, H. de Saint-Simon) usilovali o obnovu a o nové kresťanstvo. Vo Francúzsku sa už od začiatku 19. stor. objavil duch „renovácie“ (Riviére), predovšetkým u Lamienasa (1782-1854) a jeho školy, a počas 19. stor. (najmä v jeho druhej polovici) a na prelome nášho storočia predstavoval katolícky modernizmus hnutie, ktoré malo svojich predstaviteľov vo všetkých vyspelých štátoch Európy, ako aj na americkom kontinente.

Boh ako Dramaturg a Režisér euroamerických kultúrnych dejín vzbudil ducha liberalizmu aj v záhrade katolicizmu. Mnohé z tých pozostatkov, ktoré dovtedy trpeli pod jarmom katolíckeho metafyzicko-realistického dogmatizmu, dostali odvahu zhodiť zo seba ideové putá a vzoprieť sa katolíckym farizejským konzervatívcom, ktorí sa stále viac a viac zatvrdzovali vo svojej neomylnosti, nezmeniteľnosti a nenapraviteľnosti.

Katolícki modernisti, reprezentovaní vo Francúzsku najmä A. Loysim, M. Labertonierom, M. Hébertom, Le Royom a M. Blondelom, v Taliansku R. Murrim, G. Semeriom, M. Minocchim, E. Buonaiutim a Fogazarrom (známy modernistickým románom *Il Santo*), v Nemecku F. X. Krausom, K. Gennertom a v Anglicku hlavne G. Tyrrelom, chceli modernizovať, t. j. všetko staré chceli urobiť novým a mladým. Ešte aj predstaviteľ katolíckej ortodoxie J. Riviére hodnotil katolícky modernizmus ako hnutie s generálnou tendenciou k modernej koncepcii viery a náboženského života v lone cirkvi a protestantský historik P. Sabatier písal o modernizme ako o „duchovnej jari, ktorá všetko preniká, oživuje a omladzuje“.

Kresťanstvo ako metafyzicko-realisticky koncipovaný systém myšlienok bolo úplne otraseené kritikou osvietenstva. Až do minulého storočia v katolicizme vládol dogmatizmus. Práve tento dogmatizmus sa stal v minulom storočí aj pre mnohých katolíkov otáznym. Na jednej strane kantovský kritizmus a na druhej strane pozitívizmus rozhlodali jeho základy. Ako sa stával konflikt medzi vedeckými koncepciami a tradičnými vierami zjavnejším, rozšírila sa túžba po „adaptácii“ medzi veriacimi vo všetkých teológiách a náboženstvách. Popri „protestantskej infiltrácii“ pokladajú katolícki neotomistickí tradicionalisti za živnú pôdu, ktorá zrodila katolícky modernizmus, predovšetkým kantovstvo.

Katolícki modernisti si spočiatku robili nádej, že sa im podarí presvedčiť o nutnosti adaptácie a modernizácie katolicizmu. Vynaložili na tento cieľ veľa úsilia, ale tí uvedomejší nakoniec prišli k záveru, že tento ideový organizmus je neopraviteľný, nedomodernizovateľný a neadaptovateľný. Príkladom je skúsenosť anglického jezuitu Georga Tyrrella (1861-1909), ktorý sa javí ako jeden z najuvedomejších modernistov a ktorý svojmu modernizmu vtisol apoštolský charakter. V r. 1903 napísal svojim čitateľom list, ktorý putoval z rúk do rúk. Tyrrell v ňom napísal, že to, čo v cirkvi uráža osvietených duchov, je len výtvarom obmedzeného ducha, a že to treba chápať iba ako „prechodnú epizódu cirkvi“, „opakovanie tej zaslepenosti, ktorá zavrela uši ľudským voči Kristovi a jeho herézii“. Podľa Tyrrella judaizmus mal žiť slávnym životom, vzkrieseným v kristianizme, a v súvislosti s tým Tyrrell kládol otázky: „Nemôže sa história opakovať? Nie je možné, že teológovia majú pravdu v celkom inom zmysle, ako sa domnievajú? Či rameno hospodinovo nie je dosť veľké, aby mohlo z kameňov vzbudiť deti Abrahámovi? Nie je možné, že katolicizmus má zomrieť ako judaizmus, aby vstal k životu bohatšiemu a vznešenejšiemu?“ (J. Riviére). Jeden katolícky denník v USA Tyrrellov súkromný list v r. 1905 denuncoval a Tyrrell bol v r. 1906 vylúčený z jezuitského rádu.

Situácia v Cirkvi súvisela s celkovou kultúrnou situáciou na prelome 19. a 20. storočia, ktorý celý kultúrny svet prežíval ako dejinný obrat a aj mnohí veriaci mali pocit, že žijú uprostred prelomu, ktorým začína niečo nové. V súvislosti s tým rástlo nadšenie pre adaptáciu katolicizmu a táto tendencia sa objavovala v celej katolíckej cirkvi. E. Buonaiuti písal o ná-

dejách, ktoré na prelome nášho storočia zachvacovali katolícke semináre, ako o „očakávaní rannej hviezdy Božieho kráľovstva“ a protestant M. Gout hovorí o nadšení veľkého prúdu modernizmu, ktorý „žiaril na slnku ako zlato a spieval svoju nádej v ráne radosti“. Súdobý reformovaný cirkevný historik P. Sabatier videl v katolíckom modernizme „kličenie nového života v lone starej cirkvi“ a v „mladých“, ktorí kráčali v Tyrrellových stopách, nachádzal to, čo predstavovalo „dvanásť galilejských rybárov, ktorí kedysi spôsobili ťažkosť Svätému kolégiu oných dôb. A vďaka im stal sa judaizmus prefáciou kristianizmu“.

Modernizmus nebol ani stranou, ani školou, ale orientáciou (P. Sabatier). Išlo o hnutie, ktoré usilovalo o novú interpretáciu kresťanstva, a tým o nový ideový chrám. Katolícki antikvaristi, ustrnutí na tomistických tradíciách, však videli v katolíckom modernizme veľké nebezpečenstvo, ktoré sa rozhodli odstrániť. Pápež Pius X. v r. 1907 encyklikou *Pascendi* odsúdil katolícky modernizmus ako „miešaninu všetkých herézií“. Dodatkom *Motu proprio* vyhlásil encykliku za rozhodnutie „ex katedra“ a nariadil zakázať výkon učiteľského úradu tým, ktorí boli „nakazení omylmi modernizmu“, a odstrániť spisy modernistov. Svoj zničujúci útok na modernizmus zavŕšil v r. 1910 nariadením antimodernistickej prísahy, ktorou ako balvanom privalil hrob odsúdeného modernizmu.

O katolíckom modernizme sa napísalo množstvo literatúry, a to jednak ortodoxnými katolíckmi, ktorí ho odsudzujú do siedmeho pekla, ako aj tými, ktorí s ním sympatizovali a s obdivom hodnotili jeho duchovnú vzburu. Tak podľa ortodoxného pána d' Aléheho „pôvod modernizmu patrí k dejinám vplyvov rozpútaných v tomto svete proti kráľovstvu Ježiša Krista“ a podľa P. Sabatiera autorom hnutia modernizmu „je duch, ktorý kedysi hovoril prostredníctvom patriarchov a prorokov a neskôr skrze Ježiša Krista a Cirkev“. Tieto hodnotenia sú protikladné a vynára sa preto otázka: Bol katolícky modernizmus dielom satana odpútaného z reťazí proti kráľovstvu Ježiša Krista, alebo bol zrodený duchom, ktorý kedysi hovoril skrze Ježiša Krista?

Nejde o jednotlivé osoby katolíckych modernistov, ale o celkový ideový (duchovný) charakter tohto hnutia. Je viac ako pozoruhodné, že v encyklike *Pascendi* nie je spomenutý ani jeden modernista. Pápež Pius X. odsúdil hnutie, ducha katolíckeho modernizmu. Exkomunikoval a popravil samotnú ideu modernizmu, ktorá bola „v žilách a útrobach cirkvi“ a prostredníctvom modernistov – ako sa v encyklike píše – kládla „sekeru nielen ku konárom a ratolestiam, ale k samému koreňu“ cirkvi. Vznikajú otázky: Koho vlastne encyklika odsúdila na smrť? Kto, aký a či duch hýbal hnutím katolíckeho modernizmu? To sú otázky, popri ktorých ani po uplynutí čoskoro celého storočia nemôžu kresťania (a nielen oni) prechádzať nevšímavo, pretože vyúsťujú do jedinej otázky: Neopakuje sa na kresťanstve tragédia židovstva, ako to naznačoval Tyrrell? Nie sme na podobnej križovatke, ako boli Ježišovi učeníci pred dvoma tisícmi rokov? Nezávisí od správnej odpovede na túto otázku celý ďalší údel kresťanstva?

7. Ide o tragédiu, alebo o „Božiu komédiu“? Súdobý svedok Paul Sabatier (1858-1928) napísal, že po odsúdení katolíckeho modernizmu nastalo ticho ako po Ježišom ukrižovaní. Zemetrasenie prvej svetovej vojny zahnilo osvietenský optimizmus novoveku a zhasli svetlá ideí na lodi euro-americkéj kultúry. Kultúrno-historické peripetie po prvej svetovej vojne vyúsťili do tragických pocitov, že žijeme v „apokalyptickom veku“. Strhli sa búrky, ktoré na obzore dejín videl už S. Kierkegaard. Vznikla sekulárna poapokalyptická literatúra, inšpirovaná apokalyptickými víziami, ktoré hlásajú zánik sveta. Sekulárne apokalypsy našej doby zobrazujú otvárajúci sa hrob katastrofického konca, ktorým poukazujú na Božiu nemohúcnosť, keď zničenie Božieho diela má spečatiť, že Boh abdikoval.

Aj kresťania našej doby žijú apokalyptickou vierou. Nejde pritom iba o náboženské spoločnosti zapálených jehovistov alebo adventistov, ktorí už v minulom storočí najmenej dvakrát určili konkrétny deň druhého príchodu Krista, a nevyšlo im to. Apokalyptickou vierou nežijú

len náboženské sekty, v ktorých sa z času na čas niekto vydáva za „Ježiša“, ako sa o nich dozvedáme z rozhlasu a televízie a ktoré sú zjavne dekadentnými prejavmi úpadkového kresťanstva našej doby. Aj „pravoverní“ tradicionalisti tzv. historických cirkví žijú dnes prevažne apokalyptickou vierou a viac ako predtým myslia na apokalyptický koniec sveta. V súvislosti s ním očakávajú druhý príchod Kristov, vzniknutie mŕtvych a prevedenie ľudí do neba alebo do pekla. Rozdiel je len v tom, že kým jehovisti a im podobné sekty v súvislosti s oznamovaným „koncom sveta“ vyzývajú ľudí k pokániu, katolícko-protestantskí tradicionalisti odchovaní metafyzickým realizmom s „dôverou“ očakávajú „koniec sveta“ a k zmene myslenia vyzývajú nanajvyššie ateistov. Oni sami pokánie nepotrebujú, pretože sú „spravodliví“. Oni nepotrebujú žiadnu zmenu, pretože sú zdraví ako niekdajší farizeji židovstva. Netrápi ich ani výrok Kristov, že príde „ako zloděj v noci“, keď všetci spia a nik nečaká; alebo ako potopa, ktorá všetko zachváti. Katolícki i protestantskí antikvaristi sa cítia byť pripravení na druhý príchod Kristov. Sú presvedčení, že ich „onen deň“ neprekvapí. Cítia sa ako Noach v lodi svojej cirkvi, takže ich potopa nemôže prekvapiť. Tá môže prekvapiť iba „hriešnych“, zatiaľ čo oni majú presťahovanie do neba už vopred zaplatené, takže sa neboja ani „posledného súdu“.

Metafyzicko-realistických antikvaristov degenerovaného kresťanstva súčasnosti ani nenaťpadne, že vôbec nemusí ísť o hmotný „koniec sveta“, ale o kultúrny a ideový „koniec sveta“, aký sa odohral pri prvom príchode Ježiša Krista na svet, keď nastal „koniec sveta“ úpadkového židovstva s Jeruzalemom uprostred, ktorý nespoznal „deň“ svoje záchranu a spásy. Katolícko-protestantskí tradicionalisti ani nepomyslia na Ježišovo upozornenie, že jeho slová sú „duch a život“ a že „hmota neprospeje“, a preto ich metafyzicko-realistický rozum nevie pochopiť, že reč Jánovej apokalypsy o príchode Ježiša Krista ako Kráľa na bielom koni (Zjavenie Jána 19, 11) je obraznou rečou vízie a biblickej metaforiky, ktorá duchovné (ideové) procesy magnifikovanej podoby perspektivisticky minifikuje (zmenšuje) do podoby malých obrázkov, aby sme ich mohli pojať do oka (mysle).

Teologické myslenie kresťanských tradicionalistov stojí pod nadvládou klasickej metafyziky gréckej proveniencie, ktorá v podobe tomistickej metafyzicko-realistickej interpretácie tvorí hlavnú zápletku drámy kresťanstva v euroamerickej kultúre. Ona sa stala hrobárom kresťanstva v euroamerickej kultúre. Tu niet miesta poukázať na to, ako svojou statickou a antitetickou logikou umŕtvila živú miazgu duchovných procesov v ideovom Tele kresťanstva, keď sa presadila v jednotlivých oblastiach teologického myslenia, počnúc teológiou ako náukou o Bohu cez substancializovanú kristológiu až po metafyzicky zmaterializovanú eschatológiu, ktorá sa vcelku v ničom nelíši od apokalyptickej eschatológie úpadkového židovstva Ježišovej doby.

Aby sme sa vrátili k biblickému Bohu dejín, je nutné zrušiť nebeskú „nadprirodzenosť“ scholastikov. Stačí na to napríklad prirovnanie Kristovho (Božieho) kráľovstva k viničnému kmeňu, ktorého vinohradníkom je Otec nebeský (Ján 15, 1). Kresťanský kresťanstvom uprostred kultúrnych dejín v podobe kolektívizovaného Krista je ako celkom obyčajný, prirodzený vínný kmeň. Keď príde jar, vínný kmeň vystupuje k nebesiam a oblieka sa do rúcha slávy kvetov a plodov – a to je jeho raj. Keď príde zima, vínný kmeň sa vyzlieka z rúcha slávy a zostupuje do poníženia, keď bez lístia a plodov vystiera svoje nahé ramená k nebesiam – a to je jeho peklo. Tak je to s hmotným vínnym kmeňom, ako aj s ideovým vínnym kmeňom kresťanstva. Vinohradníkom, ktorý sa stará o vínný kmeň kresťanstva, a to až po onú sekeru, priloženú ku koreňom, aby bol vyťatý a hodený na oheň, je Otec nebeský. On vyťal zostarnutý strom (vinič) izraelského kresťanstva a v Kristu zasadil nový; a On hýbe aj pílkami a sekerami, ktoré vytínajú zostarnutý strom katolicizmu a protestantizmu, lebo ako celok nie je schopný obnovy a omladenia.

Veď ako možno modernizovať vinicu? Ako možno starú vinicu urobiť novou a mladou? Ak je schopná omladenia, viničný základ sa zachová a všetko sa zlepší a zdokonalí. Ak nie je

schopná omladenia, pretože už príliš zostarla a spráchnivela, potom sa celá z gruntu vyvráti, preorie a zo zachovaného mladistvého ostatku sa vytvorí nová vinica. Aj strom postačí niekedy osekať a prináša nové ovocie. Keď je však prestarnutý, treba odrezat' aj celý kmeň až ku koreňom a ponechať len nepatrný výhonok. Alebo je možné posledný dobrý a sladký plod spráchniveného a umierajúceho stromu pochovať do zeme, aby tam zomrel a vstal z mŕtvych ako nový výhonok, z ktorého vyrastie nový strom. Všetko to možno nevhodne nazvať „adaptáciou“. Podľa evanjelií v prípade židovstva Ježišovej doby došlo k „adaptácii“ posledným spôsobom. Ježiš Kristus ako posledný dobrorečený plod života stromu izraelského zomrel, bol pochovaný a premenil sa na semeno a výhonok s miazgou kristianizmu. Bol to Boh, ktorý uskutočnil túto „adaptáciu“. Akú „adaptáciu“ zamýšľa urobiť, hľadiac na zostarnutý a obnovy neschopný strom v neomylnosti skostnateného katolicizmu a protestantizmu? Zdá sa, že aj v tom musia Písmo „naplniť“ do posledného slova. Preto vzniká otázka: Nie je katolícky modernizmus posledným požehnaným plodom zostarnutého stromu katolicizmu, ktorý musel zomrieť a byť pochovaný do zeme, aby sa stal semenom nového stromu? To je otázka pre celý kultúrny svet, pretože dráma kresťanstva otriasa celým kultúrnym svetom.

Pri pohľade na drámu kresťanstva a jej peripetie v euroamerických dejinách sa pýtame: Ide o tragédiu, alebo o drámu s happyendom? Ide o tragédiu, alebo o „Božiu komédiu“ s radostným koncom? Kristova smrť v diaľke dejín biblického Izraela predstavuje „dramatický obrat“ v „Božej svetovej komédii“, po ktorej nasledovalo vzkriesenie Ježiša Krista a s ním nová jar kristianizmu. To všetko Kristus anticipoval, ešte keď na neho doliehal Nepriateľ. Preto napriek proroctvám, ktoré predpovedali a predpovedajú tragický a definitívny koniec a zánik kristianizmu v svetovej kultúre, očakávam víťazný finiš kristianizmu v podobe nového ideového vzkriesenia v dejinách svetovej kultúry. Kristianizmus súčasnosti je ako veľké ideové semeno pochované v podsvetí euroamerickej kultúry. V jeho šupke, ktorú tvorí zostarnutá podoba katolicizmu a protestantizmu, prebieha proces rozkladu, ktorý nik nezastaví, ale v jeho jadre sa odohráva proces, ktorý vedie k novému životu do slávy nového Božieho leta, ktoré – dúfajme – už naozaj bude „sviatkom bez konca“. Vzkriesenie kristianizmu zo spánku smrti, v ktorom „neumrel, ale spí“, spočíva predovšetkým v jeho kristovskom precitnutí a uvedomení. Napomáhať tomuto prebudeniu a vzkrieseniu kristianizmu z mŕtvych by sa malo stať radostnou úlohou tých pozosťatkov drámy kresťanstva a okolostojacich, ktorí „majú uši, aby počuli“. A to ide v aktuálnej hodine drámy našich dejín.

LITERATÚRA

- [1] MEIER, J.: Apokalyptik in Judentum. In: Apokalyptik und Eschatologie. Heinz Althaus 1987.
- [2] KECK, L. E.: Historický Ježiš a evanjelium. In: Miscelanea 1979. Praha 1980.
- [3] HARNACK, A.: Dějiny dogmatu. Praha 1908.
- [4] RÁDL, E.: Dějiny filosofie. Sv.1., Praha 1932.
- [5] HEER, F.: Europäische Geistesgeschichte. Stuttgart 1957.
- [6] HOWE, G.: Mensch und Physik. Berlín 1983.
- [7] LUTHER, M.: Werke. Zv.1.
- [8] GRANE, L.: Modus loquendi theologicus. Leiden 1975.
- [9] JOEST, W.: Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967.
- [10] LÖFGREN, D.: Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Göttingen 1960.