

METZ, J. B.:

## REČ O BOHU ZOČI-VOČI UTRPENIU SVETA

*Teológia 20. storočia prichádza s mnohými významnými podnetmi pre svetonázorové a filozofické myslenie. Jedným z najpodnetnejších je určite dielo Johanna Baptistu Metza. Narodil sa v r. 1928 v Auerbachu, v Bavorsku. Je doktorom teológie i filozofie a profesorom fundamentálnej teológie v Münsteri. Najvýznamnejšie práce: Zur Theologie der Welt (K teológii sveta, 1985), Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Viera v dejinách a spoločnosti, 1992), Jenseits bürgerlicher Religion (Z druhej strany občianskeho náboženstva, 1984). Uverejňovaný text je prvým prekladom práce J. B. Metza do slovenčiny.*

I.S.

Pre bližšie objasnenie tejto témy a môjho prístupu k nej chcel by som na začiatku uviesť tri poznámky.

1. Dovoľte mi, aby som začal odkazom na moju teologickú biografiu. Pomaly, len veľmi pomaly som si uvedomil – a toto dlhé váhanie môj nepokoj len zväčšilo – že situácia, v ktorej sa ako teológ pokúšam hovoriť o Bohu, je situáciou „po Osvienčime“. Osvienčim znamenal pre mňa hrôzu, ktorá uniká každej známej teológii. Táto hrôza každú reč o Bohu, ktorá na ňu neprihliada, odhaľuje ako slepú a prázdnu. Jestvuje, pýtal som sa, Boh, ktorého by som mohol uctievať obrátený chrbtom k tejto katastrofe? Môže teológia, zasluhujúca si tento názov, po tejto katastrofe jednoducho pokračovať vo svojej reči o Bohu a ľuďoch, akoby zoči-voči takejto katastrofe nebolo treba preskúmať nevinnosť našich ľudských slov? Nechcem, aby takéto otázky urobili z Osvienčimu „negatívny mýtus“, čím by sa táto katastrofa znova vymkla našej teologickej a historickej zodpovednosti. Išlo mi predovšetkým o znepokojujúcu otázku: prečo sa na dnešnej teológii tak málo – a či vôbec – odráža táto katastrofa a dejiny ľudského utrpenia vôbec? Môže a smie tu teológia hovoriť s podobným odstupom ako (snáď) filozofia? Znepokojila ma očividná apatia teológie, jej zarážajúca chladnokrvnosť voči tejto hrôze. Odborne by som to mohol vyjadriť aj ako jej nedostatočnú citlivosť voči otázke teodícey.

Zoči-voči situácii „po Osvienčime“ vnucovala sa mi otázka Boha v jej najpozoruhodnejšej, najstaršej a najspornejšej podobe, práve v podobe otázky teodícey, a to nie v nejakej existencialistickej, ale do istej miery aj v politickej forme: reč o Bohu ako výkrik na záchranu iných, nespravodlivo trpiacich, obetí a porazených našich dejín. Náhle som si uvedomil, že „po Osvienčime“ už nemožno hľadať vlastnú záchranu a nepýtať sa na tých iných. Reč o Bohu je alebo rečou o vízii a prisľúbení veľkej spravodlivosti, ktorá sa dotýka aj týchto minulých utrpení, alebo je prázdna a bezútešná – aj pre dnešných ľudí. Najvlastnejšou otázkou tejto reči o Bohu je otázka záchrany nespravodlivo trpiacich.

Pri tomto znovunastolení otázok teodícey v teológii mi nejde – ako nám tento výraz či jeho genéza možno napovedá – o pokus oneskoreného a v istom zmysle tvrdohlavého „ospravedlnenia Boha“ za existenciu zla a utrpenia vo svete. Ide skôr – dokonca výlučne – o otázku, ako možno zoči-voči nesmiernemu utrpeniu sveta, „Božieho“ sveta, vôbec hovoriť o Bohu. To je v mojich očiach tá najvlastnejšia otázka, ktorú teológia nesmie ani vylúčiť, ani nesmie na ňu „prlíš“ odpovedať. Je to eschatologická otázka, otázka, na ktorú teológia nemá úplne uspokojivú odpoveď, je to neprestajná otázka namierená voči Bohu.

2. Pred rokmi kolovalo u nás heslo, ktoré odrážalo náladu mnohých, predovšetkým mladých ľudí aj mnohých mladých kresťanov. Znelo: Ježiš áno – cirkev nie. Ak sa smiem odvážiť diagnostikovať situáciu dnešnej teológie, mohol by som ju zhrnúť do hesla: náboženstvo áno – Boh nie. Žijeme v akejsi nábožnej bezbožnosti, v istom zmysle vo veku náboženstva bez Boha.

Tento poznatok sa mi zdá byť dôležitý pre našu tému. Pokiaľ totiž ide o náboženstvo len vo veľmi všeobecnom a neurčitom zmysle, nejedná sa v podstate nijaký problém teodícey. Takéto náboženstvo slúži práve na odstránenie alebo vylúčenie tohto problému. Náboženstvo je potom – ako to presne vyjadril filozof Hermann Lübbe – „prekonaním kontingencie“. S Bohom sa ale vracia do náboženstva riziko a nebezpečenstvo. V každom prípade tie pre nás prístupné a dôverne známe tradície Božej reči pozná aj nezvládnutie kontingencie, odmietanie životného osudu, artikulovanie vzdoru, žaloby, výkrikov: u prorokov, v tradícii exodu, v „múdroslovnej“ literatúre. Tu nejde ani o odmietanie teodícey, ani o úspešnú teodiceu, ale o otázku teodícey ako o najvlastnejšiu eschatologickú otázku. Táto otázka vylučuje transparentnosť stvorenia a stvoriteľskej moci Boha, zabráňuje nám, aby sme stvorenie chápali ako priehľadné v zmysle filozofickej identity, univerzálnych dejín, evolučnej logiky alebo iného úspešného konca. Stará sa o „chudobu v duchu“, eschatológiu chápe ako negatívnu teológiu stvorenia.

3. Odpovede teológie nemajú v prísnom zmysle slova podobu riešenia problémov (tak, ako ani Boh nie je určený jednoducho ako odpoveď na naše otázky). Odpovede, ktoré prináša teológia, neumlčujú ani neodstraňujú otázky. Kto napríklad počúva teologickú reč o zmŕtvychvstaní Krista tak, že v nej zaniká výkrik Ukrižovaného, ten nepočúva teológiu, ale mytológiu. Nepočúva evanjelium, ale mýtus o víťazovi. Medzi teológiou a mytológiou je podstatný rozdiel: mýtus zabúda na otázku. Preto je mýtus aj vhodnejší pre terapiu, účinnejšie zaháňa úzkosť a snáď aj lepšie prekonáva kontingenciu ako kresťanská viera.

## **Zem výkrikov**

Náboženstvo je očividne prafenoménom ľudstva. Dejiny ľudstva boli vždy aj náboženskými dejinami. V slovách Š'ma Izrael – „počuj, Izrael, tvoj Boh je jediný“ (Dtn. 6,4) bolo prvýkrát a jedinečným spôsobom v náboženských dejinách ľudstva Božie meno vyslovené „v spojení s“ ľuďmi. Tu sa vynára vyznanie Boha v dejinách ľudstva, tá reč o Bohu, ku ktorej sa výslovne pripája aj Pavol (porov. 1 Kor 8,4). A predsa, hľa: biblický Izrael sa ukazuje výslovne ako zem teodícey, takrečeno ako ľud so zvláštnou citlivosťou na teodiceu. Lebo zoči-voči utrpeniu zostal tento Izrael vo svojom najhlbšom vnútri pre mýtus a idealizmus nemý. Nepoznal to „bohatstvo v duchu“, ktorým by sa mohol – mytologizáciou a idealizáciou život-

ného osudu, istým druhom kompenzačného myslenia – povzniesť nad vlastné úzkosti, nad cudzotu exilu i nad nové a nové utrpenia a nájsť si útechu. Bol a zostal „chudobný v duchu“. Ani vtedy, keď v kultúrnom a politickom odcudzení importoval množstvo mýtických ponúk a idealizačných konceptov, nemohol v nich nájsť útechu.

Izraelovo nadanie či schopnosť pre Boha (ak je tu toto slovo namieste) prejavovalo sa v jeho zvláštnej neschopnosti, totiž v neschopnosti nechať sa utešiť mýtmí alebo ideami vzdialenými dejinám. Na rozdiel od kvitnúcich vyspelých kultúr tej doby – v Egypte, Perzii, v Grécku – zostal Izrael radšej eschatologickou „zemou výkrikov“, krajinou spomienok a očakávaní, ako ostatne aj rané kresťanstvo, ktorého dejiny sa tiež končia známym výkrikom, teraz už kristologicky zosťreným, ktorý však medzitým väčšinou mýtickým a idealisticko-hermeneutickým výkladom znova onemel. Ani kresťanskej kristológii nechýba eschatologický nepokoj. Nie nejakej vágne, ale vášnive, pochybujúcej otázky patria k tomu Božiemu utrpeniu, v ktorom by si – podľa Pavla – mali kresťania rozumieť so židovskými tradíciami.

Dramatická spásodejinná podoba otázky teodicey ako výsostne eschatologickej otázky: či to nemusí byť i zostať aj vážnou otázkou kresťanskej teológie? Zdá sa však, že už dávno stratila na dôležitosti i nepokoji. Je kresťanské posolstvo samé alebo spôsob, ako sa z neho stala teológia, príčinou toho, že táto eschatologická otázka namierená voči Bohu, tento výkrik v kresťanstve onemel? Viem, takáto ohromujúca a zásadná otázka nám sotva pomôže, ale možno sa jej naozaj vyhnúť? Ak by sme sa ňou zaoberali hlbšie, celkom určite by sme sa priblížili stáročnej diskusii okolo takzvanej helenizácie kresťanstva. Chcem tu uviesť len jednu poznámku: zabudli snáď kresťanskí teológovia, že kresťanstvo gréckemu duchu nielen za veľmi veľa vďačí, ale že na ňom aj vždy znova stroskotávalo? O tomto stroskotaní počujeme už v začiatkoch kresťanstva, v Skutkoch apoštolských. Tie rozprávajú o Pavlovi na Areopágu v Aténach. Pavol sa mohol síce s Grékmi dohodnúť o „neznámom Bohu“, keď im však začal rozprávať o tom, čo kresťanov nerozlučne spája so židovskou tradíciou, keď začal hovoriť o eschatológii a apokalyptike, o Bohu, ktorý vzkriesi mŕtvych, tu – počujeme doslovne – „sa mu jedni začali vysmievať, iní mu povedali: O tom si ťa vypočujeme niekedy inokedy. A tak Pavol odišiel spomedzi nich“ (Sk 17, 32 a n.).

Ak nezastávame názor, že kresťanská viera síce pochádza z Izraela, jeho duch však – výlučne – z Atén, pokiaľ sme ochotní z biblických izraelských tradícií očakávať pre kresťanstvo aj určitú ponuku ducha (a prostredníctvom neho aj pre Európu), potom treba zdôrazniť: vnímanie sveta, teda rozum, ktorý je vlastný biblickým tradíciám, má podobu anamnetického rozumu. Tento rozum vychádza z nerozlučnej spätosti medzi ratio a memoria alebo, v modernom slovníku, zo založenia komunikatívneho rozumu v anamnetickom. Tento anamnetický rozum vzdoruje zabúdaniu aj zabúdaniu zabúdania, ktoré sa udomácnilo vo všetkých formách číreho historizovania minulosti. Historizmus je pre tento rozum osobitnou formou zabúdania. Anamnetický rozum chápe svoju vnímavosť na Božie slovo ako vnímavosť na mlčanie zabudnutých a stratených. Jemu sa to zabudnuté neprepadá do existenciálnej bezvýznamnosti. Poznanie je preň v zásade formou „postrádania“, bez ktorého by sa stratila nielen viera, ale aj človek sám. Takéto vedomie rozpomínania, ktoré sa rozhodlo prenasledovať zabúdanie, vedomie, ktoré – analogicky k starozákonnému zákazu vytvárať si obraz Boha – mieri ku kultúre „postrádania“, by bolo orgánom teológie, ktorá by konfrontovala naše najvyspelejšie a najrozvinutejšie vedo-

mie zo systematicky zabúdanou žalobou a obžalobou toho, čo sa stalo. Umožnilo by nám aj v dnešnom svete rozpoznať obrisy zeme teodícey.

### Augustínova náuka o slobode a jej dôsledky

Tu chcem najprv položiť otázku, ako vlastne došlo v dejinách kresťanstva a teológie k umlčaniu otázky teodícey, k upokojeniu eschatologických otázok smerujúcich k Bohu, vierajúcich z dejín utrpenia sveta? Ten, na kom sa to všetko zvrtilo, je Augustín.

Kresťanstvo od čias jeho založenia sprevádzajú dvojaké rozpaky, ktoré jeho teológiu zvädzali znova a znova k dualistickým riešeniam, k tajnému zväzku medzi teológiou a nedejinnou gnózou – od Marcióna až po idealizmy našich dní. Ide najprv o otázku teodícey, ktorá vyviera z vernosti starozákonnému Bohu stvoriteľovi (ako možno spojiť utrpenie sveta, utrpenie nevinných, s ideou všemohúceho a dobrotivého stvoriteľa?) a potom o vzťah prísľubu spásy a času, ktorý sa vyostřil takzvaným oneskorením parúzie (Prečo neprichádza?). Od začiatku a akoby konštitučne číha tu gnostický dualizmus ako stratégia teologickej argumentácie. Marción s ním prichádza už na úsvite prvotného kresťanstva: proti rozpakom z oneskorujúcej sa parúzie stavia gnostickú axiómu o bez-časovosti spásy a bez-spásnosti času a otvorenú slabinu otázky teodícey, ktorá sprevádza biblickú reč o Bohu v podobe žalôb, výkrikov a neutíchajúceho očakávania, sa pokúša uchrániť gnostickým dualizmom Boha stvoriteľa a Boha vykupiteľa, teda tým, že oddeľuje starozákonnú tradíciu Boha stvoriteľa a novozákonnú reč o vykúpení.

Augustín žil a učil v cirkvi, ktorá – ako to formuloval Adolf von Harnack – bola „vybudovaná proti Marciónovi“. Jeho návrh chápania teodícey treba hľadať predovšetkým v jeho traktáte o slobode, v traktáte *De libero arbitrio*. V ňom kladie Augustín všetku ťarchu zodpovednosti za zlo a utrpenie vo svete na ľudstvo a jeho dejiny viny, ktoré pramenia v „Nie“ voči Bohu. Boh sám, špeciálne Boh stvoriteľ, je teda v otázke teodícey mimo hry. V súvislosti s utrpením sveta nemožno Bohu položiť nijakú eschatologickú otázku, lebo by to viedlo priamo k Marciónovi, k jeho dualizmu stvorenia a vykúpenia.

Augustínovu koncepciu možno chápať len ako protikoncepciu proti manicheizmu a gnóze. Nie Boh, ale previnené ľudstvo samo nesie zodpovednosť za utrpenie, ktoré sužuje stvorenie. Augustínova emfatická náuka o slobode vyviera vlastne z apologetického zámeru, z apológie Boha stvoriteľa. Pritom s prekvapením zisťujeme, že ho táto apológia zviedla k takej nezávislej, priamo bez-božnej autonómii ľudskej slobody, aká je známa vlastne len zo sekularizovanej moderny.

Aj Augustín je prirodzene znepokojený otázkou, nakoľko možno ľudskú slobodu zaťažiť vzhľadom na univerzálne utrpenie ľudstva. S odvolaním sa na *List rímanom* rozvíja známu doktrínu o dedičnom hriechu, ktorý urobil z ľudstva zatratenú masu, „massa damnata“, a náuku o predestinácii, božom vyvolení a predurčení. Tu je Augustín temný, ba v istom zmysle protirečivý. Aj Augustínov prístup k teodíci a vlastne prístup celej augustínovskej teologickej tradície obsahuje preto celý rad apórií. Spomeniem aspoň tie najnápadnejšie:

1. Len ťažko možno protirečiť Hansovi Blumenbergovi, keď sa domnieva, že sa teologický dualizmus Marcióna a gnózy, dualizmus medzi Bohom stvoriteľom a Bohom vykupiteľom u Augustína znova vracia ako antropologický dualizmus: ako dualizmus medzi (menšinou)

vyvolených a zachránených a masou zatratených, ktorá je zodpovedná za všetko zlo vo svete, za skazu dobrého Božieho stvorenia.

2. Augustín s Marciónom vychádzajú zo spoločnej premisy: Boh sám nesmie byť zatiahnutý do tejto otázky. Táto premissa však protirečí zásadám teologickej náuky o slobode. Keďže sloboda človeka nie je autonómna, ale teonómna, to znamená umožnená Bohom, ním ustanovená a prijatá, nemôže na nej ležať posledná zodpovednosť za utrpenie sveta – a tak táto otázka znova smeruje k Bohu a jeho predurčujúcej suverenite. Rozlišovanie medzi pripustením a spôsobením slobodného previnenia, časté v scholastickej teológii, pôsobí tu skôr ako bezmocná apologetická dištinkcia.

3. Božia reč biblickej tradície obsahuje prísľub: prísľub záchrany spojený s prísľubom univerzálnej spravodlivosti, ktorá zahŕňa aj minulé utrpenie. U Augustína sa „záchrana“ chápe výlučne ako „vykúpenie“, ako vykúpenie z viny a hriechu. Utrpenie, ktoré podľa každodennej skúsenosti nemožno pripísať nijakej vine, prípadne dejinám viny, ktoré však vytvára prevažnú časť do neba volajúceho utrpenia sveta, Augustín nevidí. Biblická vízia záchrany, prísľub záchrany obsiahnutý v Božom mene (sotér), sa však nevzťahuje iba na vykúpenie z viny a hriechu, ale aj na záchranu z ľudského utrpenia. U Augustína je otázka Boha, vyvolávaná hladom a smädcom po spravodlivosti, teda eschatologická otázka Božej spravodlivosti, nahradená antropocentrickou otázkou ľudskej viny. Otázka teodícey ako najvlastnejšia eschatologická otázka je umlčaná. To malo svoje dôsledky. Chcel by som vymenovať dva:

1. Pretože teológia nechcela v súvislosti s utrpením sveta pripustiť nijakú otázku namierenú voči Bohu, pretože sa do istej miery postavila pred všemohúceho a dobrotvitého Boha a zodpovednosť za utrpenie sveta položila iba na hriešneho človeka a konečne pretože tým nakoniec vyvolala dojem, že sa chce s Bohom zmieriť a dohodnúť do istej miery za chrbtom nesmierného utrpenia nevinných – práve preto sa človek vzbúril proti tomuto Bohu teológov, práve preto sa otázka teodícey mohla stať koreňom moderného ateizmu.

2. Ako nepriamy dôsledok tejto augustínovskej paradigmy možno chápať extrémne vystupňovanie myšlienky viny, prílišné harmatologické preťaženie človeka, čo možno spolu s Blumenbergom nazvať kresťanským absolutizmom viny. Ten vyvolal pre kresťanstvo a teológiu vážnu protireakciu: sloboda sa stále viac vymaňovala z podozrenia viny. V modernom pojme autonómie sa vina stala doslova protipólom slobody a možnosť viny sa stále menej pociťovala ako vyznačenie, ako dôstojnosť slobody samej. K tomu jestvujú dnes už aj vnútrokresťanské, vnútrocirkevné príklady. Nie je náhoda, že dnes máme práve v kresťanstve konjunktúru (postmodernej) záľuby v mýtoch. Prudká remytizácia a psychologizácia kresťanského posolstva sa presadzovala vďaka svojim snom a predstavám o ľudskej nevine, svojou etikou suspenziou viery. Možno ju pochopiť ako reakciu na hlásanie cirkvi, ktoré vyznieva extrémne moralisticky, ktoré zoči-voči do neba volajúcemu súženiu stvorenia pripomína iba ľudskú vinu a neprípúšťa nijakú eschatologickú otázku namierenú voči Bohu.

## Utrpenie v Bohu?

Teraz sa chcem venovať súčasnej diskusii na túto tému. V dnešnej diskusii o otázke Boha sú očividne v popredí trojičné teologické koncepty. Veď či to nepatrí k typicky kresťanskému vyrovnávaniu sa s otázkou teodícey, ak sa ju pokúšame zodpovedať a zažehnať trojičnými

motívami, vyzdvihnúť ľudské utrpenie až k Bohu samému, do jeho vnútorných trojičných dejín? Od Karla Bartha po Eberharda Jüngela, od Dietricha Bonhoeffera až po Jürgena Moltmanna, na katolíckej strane predovšetkým od Ursa von Balthasara, medzitým už aj náboženskofilozoficky u Petra Koslowského sa hovorí o trpiacom Bohu, o utrpení v Bohu. Ja sa však nemôžem pridať. A uvediem aj moje najvážnejšie výhrady. Či sa tu neozýva priveľa špekulatívneho, gnostického zmierenia sa s Bohom za chrptom ľudského utrpenia? Nemajú práve teológovia chrániť to negatívne mystérium ľudského utrpenia, ktoré nemožno zahľadiť pod žiadnou zámienu? Nie je reč o trpiacom Bohu nakoniec len sublimovaným zdvojením ľudského utrpenia a ľudskej bezmocnosti?

Alebo aj naopak. Nie je reč o solidárnom Bohu, ktorý trpí s nami, len projektívnym zdvojením pod anonymným tlakom vládnuceho spoločenského ideálu solidarity (tak, ako sa kedysi vo feudálnej spoločnosti Boh predstavoval ako neprístupný kráľ a pán...)? Nie je tu porušená klasická náuka o analógii – o maior dissimilitudo medzi Bohom a svetom? Veď či reč o utrpení v Bohu alebo o utrpení medzi Bohom a Bohom nevedie k zvečneniu utrpenia? Nepodlieha tu Boh i človek akejsi mýtickej univerzalizácii utrpenia, ktorá nakoniec ochromuje aj to vzopnutie ducha, ktoré vzdoruje bezpráviu? Nezaznieva v tejto reči o trpiacom Bohu priveľa Hegelovho myslenia, priveľa „prekonania“ negativity utrpenia v prehľadnom samopohybe absolútneho ducha, teda priveľa redukcie utrpenia na jeho pojem? Nedochádza v reči o trpiacom Bohu ku skrytej estetizácii každého utrpenia? Utrpenie, ktoré z nás vyraža výkriky, aby sme nakoniec žalostne zmĺkli, nepozná nijakú vznešenosť, nie je to nič veľké; vo svojej podstate je to čokoľvek iné len nie solidárne spolu-trpenie, nie je to jednoducho znamenie lásky, ale skôr desivé znamenie toho, že tu už nemožno milovať. Je to utrpenie, ktoré vedie do ničoty, ak nie je utrpením z Boha (Leiden an Gott).

Čo to však znamená pre kristológiu? Nemyslím, že kristológia núti alebo aspoň oprávňuje teológiu k tomu, aby hovorila o trpiacom Bohu, prípadne o utrpení v Bohu. Spolu s Karlom Rahnerom sa dôrazne bránim tomu, aby som vedomie synovstva človeka Ježiša z Nazareta voči jeho božskému Otcovi rozumel rovnako ako výpovede o večnom synovi zrodenom z Boha.

Ako však môže teológia hovoriť zoči-voči do neba volajúcemu utrpeniu stvorenia o Bohu stvoriteľovi a vyhnúť sa podozreniu z apatie? Nestojí v Jánovi úplne lapidárne: „Boh je láska“? Ako inak možno zadosťučiniť tejto biblickej vete, ak nie rečou o trpiacom Bohu, o Bohu, ktorý spolu-trpí s ukrižovaným stvorením? Tam kde Božie predikáty spočívajú v nadčasovom pokoji a len akoby dodatočne sa konfrontujú s do neba volajúcou nespravodlivosťou vo svete – akoby si všemohúci Boh zhora obzeral utrpenie sveta –, tam všetko naráža na neriešiteľné rozpory a nakoniec vedie k cynizmu a apatii. Pritom sa zabúda, že v biblickej tradícii majú všetky Božie predikáty – od vlastnej Božej definície z Exodu až po Jánovo slovo „Boh je láska“ – charakter prísľubu, ktorý teológiu oprávňuje a núti hovoriť o stvorení a stvoriteľskej moci Boha formou negatívnej teológie. („Ja budem pre vás ten, ktorý budem“ – „Ukážem sa vám ako láska.“)

Tým táto teológia, citlivá voči teodíci, vôbec neuniká do nejakej prázdnej a v neobmedzenom čase sa strácajúcej eschatológie. Neholduje ani nejakej abstraktnej opozícii medzi eschatológiou a ontológiou. Vychádza iba z toho, že všetky biblické výpovede o bytí majú časový index. Nie u predsokratikov, ale v biblickej eschatologickej tradícii treba hľadať pod-

nety pre epochálnu otázku z Heideggerovho *Sein und Zeit*, pre temporalizáciu metafyziky. Potom by sa dalo aj spoľahlivejšie hovoriť o Božej blízkosti či skrytosti, o jeho transcendentii a jeho „prebývaní“ vo svete, o tom „už“, a predsa „ešte nie“ jeho spásy. A predsa, hoci, ako sme už povedali, majú všetky teologické výpovede o bytí určitý časový index, v teológii je sotva niečo tak málo rozvinuté ako autentické, neprevzaté chápanie času.

### Mystika utrpenia z Boha (Leiden an Gott)

Na záver by som chcel ešte naznačiť, ako chápem skúsenosť Boha a reč o Bohu, ktorá sa neimunizuje voči otázke teodícey. Ešte raz pripomínam „chudobu v duchu“, prvé blahoslavenstvo Ježišovo. Táto „chudoba“ je základom akejkoľvek biblickej skúsenosti Boha. Odlišuje aj biblicky inšpirovanú mystiku od mýtu, ktorý pozná len odpovede, ale nepozná nijaké znepokojujúce otázky. Tu ju pokusne charakterizujem ako mystiku utrpenia z Boha. Stretáme sa s ňou aj, ba predovšetkým, v modlitebnej tradícii Izraela: v žalmoch, v Jóbovi, v nárekoch a nakoniec na mnohých miestach u prorokov. Táto modlitebná reč je sama rečou utrpenia, krízovou rečou, rečou ohrozenia a radikálneho nebezpečenstva, rečou žaloby a obžaloby, rečou výkrikov. Reč tejto Božej mystiky nie je v prvom rade utešujúcou odpoveďou na zakúšané utrpenie, ale skôr vášnivou otázkou vyvierajúcou z utrpenia, otázkou namierenou voči Bohu, plnou napätého očakávania.

K tejto tradícii patrí v zásade aj Ježišova mystika Boha. Táto mystika je jedinečným spôsobom mystikou utrpenia z Boha. Jeho výkrik na kríži je výkrikom Bohom opusteného, ktorý sám Boha nikdy neopustil. To poukazuje, nazdávam sa, neúprosne na Ježišovu mystiku Boha: Ježiš vydrží božskosť Boha; v Božej opustenosti kríža potvrdzuje Boha, ktorý je ešte iný a iným než echom našich želaní, nech by už boli akokoľvek horúce: on je ešte viac a ešte čímsi iným ako odpoveďou na naše otázky, i keby to boli tie najostrejšie a najvášnivejšie otázky – ako u Jóba a nakoniec u Ježiša samého.

Je však takáto mystika ešte utešujúca? A nechce na druhej strane biblický Boh byť predovšetkým útechou: útechou pre tých, ktorí klesajú pod ťarchou utrpenia, upokojením pre tých, ktorých prenasleduje existenciálna úzkosť? Tu veľmi záleží na tom, aby sme biblické utešujúce prísluby nechápali zle. Naša sekularizovaná moderna nemohla túžbu po úteche ani naplniť, ani odstrániť. Preto sa dnes – kvázi postmoderne – ponúkajú mýty a rozprávky ako potenciálne útechy. A citlivosť na ne siaha až do vnútra kresťanstva. Z toho možno vidieť, ako sme seba, ale aj iných nechali v nevedomosti o biblickom zmysle útechy.

Bol snád Izrael niekedy šťastný so svojím Bohom? Bol Ježiš šťastný so svojím Otcom? Prináša náboženstvo šťastie? Robí „zrelým“? Dáva identitu? Domov, náruč, spokojnosť so sebou samým? Zaháňa úzkosť? Odpovedá na otázky? Splňa želania, aspoň tie najhorúcejšie? Pochybujem.

Načo je potom náboženstvo, načo modlitby? Prosiť Boha kvôli Bohu – to je nakoniec Ježišova odpoveď na otázku učeníkov o modlitbe (Lk 11,1-13). Iné útechy v prísnom slova zmysle nepriniesol. Biblická útecha nás však nevedie do mýtického sveta pokojnej harmónie ani k nepochybnému zmiereniu so sebou samým. Evanjelium nie je katalyzátorom sebanájdania človeka. V tom sa mýlili všetci kritici náboženstva – od Feuerbacha až po Freuda. „Chudoba v duchu“, koreň každej útechy, nejestvuje bez mystického nepokoja pochybujúcej otázky

– ani v kresťanstve. Aj kresťanská mystika sa chce chápať ako mystika utrpenia z Boha. Z knihy Eugena Bisera preberám to, čo Walter Dirks rozpráva o svojej návšteve u Romana Guardiniho krátko pred jeho smrťou: „Na poslednom súde nenechám klásť otázky iba mne, ale aj sám sa budem pýtať a dúfam, že mi potom anjel neodmietne správnu odpoveď na otázku, na ktorú mi nedokázala odpovedať nijaká kniha ani samo Písmo, nijaké dogma či učiteľský úrad, nijaká „teodícea“ či teológia, ani tá vlastná: Prečo sú, ó Bože, na ceste k spásu také strašné okluky, utrpenie nevinných, vina?“

Tento mystický nepokoj pochybujúcej otázky nevyviera ale z typicky intelektuálneho kultu pýtania sa, ktorý je práve trpiacemu človeku úplne vzdialený. Nie vágne túlavé otázky, ale vášnivé otázky namierenej voči Bohu patria k tej mystike, o ktorej sme sa – kvôli pravej úteche – chceli poučiť. A to práve vtedy, keď nezabúdame, že biblicko-kresťanská mystika nie je mystikou zatvorených, ale otvorených očí, ktorá nás zaväzuje k stále ostrejšiemu vnímaniu cudzieho utrpenia.

Z nemeckého originálu *Die Rede vom Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt* preložil Imrich Sklenka.

## OHLASY

FILOZOFIA

Roč. 50, 1995, č. 5

### NIEKOĽKO POZNÁMOK K ŠTÚDIU M. DRAGULU „ÓPIUM JE NÁBOŽENSTVOM ĽUDU“<sup>1</sup>

Marxovo hodnotenie náboženstva – *Náboženstvo je ópium ľudu* – nemá všeobecnú platnosť, ale vzťahuje sa len na odcudzené a skarikované formy náboženstva. To M. Dragula síce naznačuje (s. 1), no v prípade kresťanského náboženstva by sa to žiadalo väčšmi zdôrazniť a jasnejšie povedať.

Autor chápe „skúsenosť transcendentná“ veľmi široko a nediferencovane. Je predsa zásadný rozdiel medzi skúsenosťou transcendentnou vyvolanou božím pôsobením a „skúsenosťou transcendentnou“ spôsobenou opiom. V oboch prípadoch môžeme hovoriť o skúsenosti transcendentnej len z aspektu základného intencionálneho smerovania človeka k Transcendencii, no nie z hľadiska samotného obsahu skúsenosti. V prvom prípade človek môže dospieť k objektívnym „Božím obsahom“, ktoré ho zaväzujú, zatiaľ čo v druhom prípade o takéto objektívne obsahy vôbec nejde, ide len o subjektívne predstavy. Objektívne zistiteľná potreba skúsenosti transcendentnej ešte nezaručuje, že táto potreba sa naplní nejakým deviantným smerom. A tu vidíme jadro problému. Treba jasne rozlíšiť, kedy je náboženstvo odcudzené a dáva sa vlastne do služieb deviantných skúseností transcendentných, a kedy nie. Tento problém sa však M. Dragula ani nepokúša riešiť.

Keď mnohí „Boží ľudia“ zdôrazňovali, že Božie kráľovstvo treba hľadať v sebe a netreba naň čakať až do smrti, nechceli tým poprieť objektívnu existenciu Božieho kráľovstva, na ktorom môžu mať účasť všetci ľudia. Chceli tým len poukázať na naliehavú potrebu tohto chápania. Lebo len cez „predchuť“

<sup>1</sup> Filozofia je časopisom, v ktorom sa štúdie, články a eseje recenzujú, resp. – aby som použil priamejšie slovo – posudzujú. Témou posudzovania je výlučne odborná úroveň príspevku, nie jeho filozofická alebo svetonázorová orientácia. Niekedy však recenzent, resp. posudzovateľ vyjadrí svoj názor i na obsah príspevku. Urobil tak i posudzovateľ eseje M. Dragulu „Ópium je náboženstvom ľudu“ doc. J. Letz. Myslím, že jeho reakcia – aj pre svoju bezprostrednosť – stojí za to, aby bola uverejnená v tom istom čísle ako pôvodná esej, i keď by sme z toho neradi urobili pravidlo.