FILOZOFIA
Roč. 61, 2006, č. 3

PEKLO A SÚČASNOSŤ ALEBO AKO JE TO S PEKLOM

prof. ThDr. Jurajovi Bándymu k 55. narodeninám

KAROL NANDRÁSKY, Bratislava

NANDRÁSKY, K.: The Hell and Our Times Or The Problem with the Hell
FILOZOFIA 2006, No 3, p. 181

The paper first depictures the hell according to the traditional doctrines of churches as a place of eternal reprobation. Then it points out that many contemporary Christian believers question the doctrine of eternal tortures to be in accordance with the unconditioned divine love, proclaimed by Jesus of the Gospels. The author's question is: What was the role the ideas of the hell, included also into the New Testament (mainly under the influence of Enoch) played for Jesus himself? His answer is as follows: The Christians have no reason to take the ideas of the hell, widespread in Jesus' time, as a Revelation, even not if Jesus himself would have shared them. They were nothing more than the ideas resulting from the prevailing picture of the ancient world. Jesus did not teach the doctrine of the hell, he instead showed the people the true way of life. According to the author we should accept the Nietzschean critique of Christianity. This critique might lead us to the rediscovery of God as a totality of our possibilities.

„Chudák kresťan," povedal ateista,
„ako sa klameš,
ak je nebo iba bájkou."
„Ateista," povedal kresťan,
„ako sa však klameš ty,
ak peklo nie je bájkou."

Friedrich Rückert

Tradované učenie cirkvi. V ***Apoštolskom vierovyznaní***, ktoré vzniklo v 4. storočí, kresťania vyznávajú, že Ježiš Kristus po ukrižovaní *zostúpil do pekiel* (*descendit ad inferna*, formulácia Sýrskeho Marka z r. 359). Podľa tradičnej náuky katolíckej cirkvi (ale nielen jej) duše tých, ktorí zomierajú v ťažkom hriechu, idú do pekla. Podľa cirkví je to miesto a stav večného zatratenia, v ktorom sa nachádzajú zavrhnutí Bohom. Toto učenie sa nachádza vo vyhláseniach koncilov v Lyone, Florencii a Triente, vo vierovyznaniach a katechizmoch cirkví. V ***Katechizme pre konvertitov*** (1957) jezuita Bernhard van Acken o pekle píše: *„Podstata pekelného trestu rovnako ako radosť v nebi je tajomstvom, ktoré nám počas života na zemi zostane skryté. Je to tajomstvo Božej spravodlivosti. Písmo sväté však hovorí o existencii pekla na toľkých miestach, že žiadna iná téza viery nie je tak pevne biblicky zakotvená. Učiteľský úrad*

cirkvi nerozhodol, v čom je podstata ohňa, ktorý nepredstaviteľne trýzni a mučí zatratených. Jeho najvnútornejšia podstata je nám, ľuďom, úplne neznáma. Písmo sväté hovorí o ohni, lebo pozemský človek skúsi najprudšiu zmyslovú bolesť pri popálení. – Kto má dôvod báť sa pekla, je náchylný peklo popierať. Ale tak, ako je isté, že existuje svätý a spravodlivý Boh, je isté, že existuje aj peklo." ([14], 66) Podobne píšu aj iné katechizmy. Už prvý katolícky katechizmus ***Catechismus Romanus*** (1566) pre kňazov cirkvi v súvise s trestom v pekle nadväzuje na tradované rozlišovanie medzi *poena damni* (trest straty spoločenstva s Bohom) a *poena sensus* (trest zmyslový), ktorý podľa katechizmu *budú cítiť telesné zmysly* ako pri bičovaní, takže *trýznivý oheň bezpochyby vyvolá najväčšiu bolesť.* V katolíckom katechizme pre školy od jezuitského pátra J. Deharbeho (1848) sa peklo označuje ako *miesto*, na ktorom zatratený *celú večnosť trpí tisícorakými smrteľnými bolesťami bez toho, že by mohol zomrieť.* Nekonečné pekelné mučenie zdôvodňuje katechizmus tým, že Boh *musí* trestať smrteľný hriech (hriech proti duchu kresťanského učenia) nekonečným trestom, pretože je *nekonečne* spravodlivý, svätý a múdry. Katolícky katechizmus pre biskupstvá Nemecka (1955) na otázku *Kto príde do pekla?* odpovedá, že ten, *kto zomrie v smrteľnom hriechu.* Na vysvetlenie deťom sa ako príklad smrteľného hriechu uvádza odpadnutie od viery, nenávisť k Bohu alebo k blížnym a ťažká krádež. V súčasnosti užívaný ***Katechizmus katolíckej cirkvi*** (slov. preklad 1998) konštatuje: „*Učenie Cirkvi potvrdzuje, že jestvuje peklo a že je večné. Duše tých, čo zomierajú v stave smrteľného hriechu, zostupujú hneď po smrti do pekla, kde trpia pekelné muky, ‚večný oheň'. Hlavný trest pekla spočíva vo večnej odlúčenosti od Boha, lebo jedine v ňom môže mať človek život a blaženosť, pre ktorú bol stvorený a po ktorej túži.*" V porovnaní so staršími katechizmami tlmí hrozby peklom, ale aj z neho presvitá tendencia vyvolať strach, ktorý má ľudí odrádzať od konania zla, a tak pomáhať vstupu do neba. Tým sa však Ježišova dobrá zvesť obracia vo svoj opak.

Náuka katechizmov je určená na bezprostrednú výchovu veriacich, ktorí sú povinní riadiť sa oficiálnym učením cirkví. V katolíckej cirkvi určuje oficiálnu náuku učiteľský úrad cirkvi na základe tradovaných koncilových uznesení. V r. 1215 4. lateránsky koncil slávnostne oznámil: „*Na konci času znova príde on (Kristus). Bude súdiť živých i mŕtvych a každému, zavrhnutým, ako aj vyvoleným, odplatí podľa jeho skutkov. Všetci budú vzkriesení v tele, ktoré tu nosia, aby podľa svojich dobrých alebo zlých skutkov jedni prijali s diablom večný trest a druhí s Kristom večnú slávu.*" ([14], 71) Cirkevný snem vo Florencii (1439) opakuje vetu druhého ekumenického koncilu v Lyone (1274): „*Duše tých, ktorí skonajú v smrteľnom hriechu alebo čo aj len v dedičnom hriechu, zostupujú hneď do pekla, dostane sa im však rôzneho trestu.*" Benedikt XII. v konštitúcii ***Benedictus Deus*** (1336) vydal vieroučné rozhodnutie, v ktorom sa o pekle píše: „*My ustanovujeme: Ako Boh všeobecne nariadil, zostupujú duše tých, ktorí v ťažkom hriechu skonali, hneď do pekla, kde ich budú trápiť pekelné muky.*" K náuke cirkvi patrí aj list pápeža Innocenta IV. biskupovi v Tusculume z roku 1254: „*Ak niekto zomrie bez pokánia v smrteľnom hriechu, nepochybne bude trpieť trvalé muky v páľavách večného pekla.*" ([14], 73) To je náuka rímsko-katolíckej cirkvi, pokladaná za neomylnú a nereformovateľnú. Je to však aj

učenie iných kresťanských cirkví.

Cirkevné snemy tvoria tradíciu, ktorá je pre katolícku cirkev smerodajná, a tá sa odvoláva aj na cirkevných otcov, ale iba na tých, ktorých cirkev uznala za „pravoverných". Cirkevných otcov zaujímala otázka, aké podoby majú pekelné muky, ako aj otázka, kto sa dostane do pekla. Origenes, Gregor z Nyssy, Hieronymus a Ambrosius chápali oheň pekla metaforicky ako obraz trápenia svedomia, naproti tomu cirkevní otcovia Bazil Veľký, Gregor Naziánsky, Chrysostom a Augustín chápali oheň v doslovnom zmysle. Augustín pokladal oheň pekla za reálny, ale pritom celkom odlišný od pozemského ohňa, pretože oheň pekla má slúžiť ako trest pre ľudí a démonov. Podľa Augustína však hlavným trestom pekla je oddelenosť od Boha. Na celkom hmotnom chápaní ohňa trval Gregor Veľký, ktorého učenie malo veľký vplyv. Pre cirkevných otcov bola vážnym problémom otázka, aký posmrtný údel stihne židov a pohanov, ktorí zomreli pred príchodom Ježiša Krista. Cirkevní otcovia Justinus, Klement Alexandrijský a Origenes zastávali názor, že grécki filozofi by vďaka ich poznaniu Boha mohli byť zachránení. Predstavy o tom, kto vlastne príde do pekla, veľmi neblaho ovplyvnil Augustín. Podľa neho Adamovým hriechom sa celé ľudstvo stalo masou hodnou iba zatratenia (massa perditionis) a učil, že všetci (i novorodenci), ktorí zomrú bez krstu, idú do pekla. Práve tento údel nepokrstených detí nakoniec viedol ku kompromisu a k vzniku „medzipeklia" (limbus puerorum), v ktorom budú deti ušetrené od citeľného trestu (poena sensus) pekelného ohňa, ale nebudú môcť vnímať Božiu nádheru. Väčšina cirkevných otcov trvala na večnom charaktere trestu v pekle a Origenovu náuku, že dobro sa nakoniec presadí (aj v diablovi) a dôjde k obnoveniu všetkého (apokastasis pantón), cirkev odsúdila ako kacírsku.

Teológia stredoveku šla v tradovaných koľajách cirkevných otcov. Jej najväčší reprezentant Tomáš Akvinský sa trestu zatratených venoval v doplňujúcom zväzku svojho diela ***Teologická summa***, a to v stati quaestio 97. Najprv si kladie otázku, či sú zatratení súžení iba trestom ohňa, a odpovedá, že *ohňom* sa tu označuje každé prudké súženie, preto podľa neho *„zatratení budú prechádzať z najprudšieho tepla do najprudšej zimy bez toho, aby v nich došlo k nejakému osvieženiu"* ([1], 720). Potom si Akvinský kladie otázku, či červ, ktorý hryzie zatratených, je telesný. Keďže podľa neho *„po súdnom dni na obnovenom svete nezostane nijaký živočích ani nijaké zmiešané telo, ale iba telo človeka,"* červa nemožno chápať v hmotnom zmysle, ale duchovne, ako výčitku svedomia ([1], 721). V ďalšej otázke sa pýta, či plač zatratených je telesný, a odpovedá, že telesný plač v bežnom zmysle nebude možný, *„lebo zastane pohyb prvého hýbateľa,"* ale bude možné, aby sa dialo v nich to, čo sa v telesnom plači nachádza, ako *„rozrušenie hlavy a očí"*, pretože nebudú trápení iba zvonku, ale aj zvnútra ([1], 722). Na otázku, či sú zatratení v tme, Akvinský odpovedá kladne. *„Miesto je tmavé, ale z božskej prozreteľnosti je tam predsa toľko svetla, aby videli tých, ktorí môžu mučiť dušu."* Dodáva, že k tomu prispieva prirodzená poloha miesta, pretože v strede zeme, kde sa peklo umiestňuje, nemôže byť iný oheň ako *„kalný, nepokojný a dymový"*. V troch posledných otázkach sa Akvinský zaoberá pekelným ohňom. Tvrdí, že oheň v pekle *„je telesný, pretože telu sa nemôže prispôsobiť vhodnejší trest ako telesný"* ([1], 725). *„V tom, čo má z povahy ohňa, patrí*

k tomu istému druhu ako oheň, ktorý poznáme, má však niektoré iné vlastnosti ako náš oheň; nemusí byť zapálený, a nie je živený drevom." ([1], 726 a n.) Na záver tvrdí, že peklo „*je pod zemou*" ([1], 729).

Katolícka cirkev oheň pekla nestotožňuje s ohňom očistca (purgatória), v ktorom sa z človeka vytaví všetko, čo ho robilo nehodným vstupu do neba. Očistec dáva človeku ešte šancu dobehnúť to, čo v živote premeškal. Naproti tomu peklo je odplatou a trestom, z ktorého niet úniku. Jeho oheň nečistí, a preto nikdy nekončí a nevyhasne. Nekončiace muky zatratených neslúžia ničomu inému ako oslave dokonalej Božej spravodlivosti, ktorá – podľa zástancov pekla – nedovolí, aby sa jej posmievali.

Cirkevní otcovia i Tomáš Akvinský pri formulovaní svojich názorov o pekle stavali na predpoklade nesmrteľnosti duše a na antickom obraze trojposchodového sveta. Obidva predpoklady však padli. Nesmrteľnosť duše, ktorá bola importovaná do kresťanstva z platonizmu, bola v tridsiatych rokoch minulého storočia z protestantskej teológie odstránená (až na nepatrné výnimky tvrdých konzervatívcov) a trojposchodový obraz sveta sa rozsypal pod tlakom dynamického obrazu vesmíru. Tým sa celá metafyzická stavba stredovekej teológie rozsypala. Pretože v procesuálnom obraze sveta súčasnosti sa peklo priestorovo nedá lokalizovať, viacerí teológovia prestali písať o *mieste* pekla a interpretujú ho iba ako *stav* odlúčenosti od Boha. Konzervatívci však trvajú na tom, že zatratení budú večne trýznení neustálymi mukami. V tom zmysle ešte stále „horí v pekle oheň". Ťažko sa lúči s prekonanými predstavami. Aj viacerí z tých, ktorí sa usilujú o novú interpretáciu a snažia sa vyslobodiť biblické posolstvo z pút statického chápania sveta a transponovať ho do dynamického obrazu sveta, ako napr. Pierre Teilhard de Chardin, sa domnievajú, že musia veriť v tradované peklo. V knihe *Božie prostredie* Teilhard píše: „*Bože môj, žiadne z tajomstiev, v ktoré musíme veriť, nezraňuje naše ľudské nazeranie tak ako tajomstvo zatratenia. Čím viac sa stávame ľuďmi, vedomí si hodnôt, ktoré sú skryté v najmenšom bytí, a čím jasnejšie poznávame hodnotu, akú má aj najmenší atóm pre konečnú jednotu, tým stratenejší sa cítime pri myšlienke na peklo. Pád do nejakého nebytia by sme ešte dokázali nejako pochopiť... Ale večnú neužitočnosť a večné utrpenie!... Ty, môj Bože, si mi prikázal veriť v peklo.*" ([19], 182) Skutočne je to tak? Prikázal Boh veriť v peklo v tradovanom zmysle?

Pohoršenie z pekla. Ľudia našej doby vedia nielen z psychoanalýzy, ale aj zo skúsenosti, že i ľudia pokladaní za slušných, dobrých a dôveryhodných sa za určitých vonkajších okolností (v situáciách ohrozenia života, vo vojne) môžu zmeniť na nepoznanie a dopúšťať sa neľudskostí, násilia a zločinov. Dnes vieme, že „dobrí" ľudia nie sú takí dobrí a „zlí" nie sú takí zlí, ako sa v minulosti usudzovalo. V našej dobe sa preto čoraz všeobecnejšie súdi, že duch odplaty vo svetskom trestnom práve nemá miesta. Na potrebu humánneho prístupu k odsúdeným poukazuje v umeleckej forme aj anglický film *Zamrežovaná záhrada*. Odhaľuje, ako ľudský prístup spojený s možnosťou tvorivej práce môže pomôcť aj odsúdeným a vrahom nájsť znova pravý ľudský život. Ľudia, ktorí zastávajú také názory, spochybňujú aj zmysluplnosť rozhodnu-

tia, ktoré trestá ľudí večným zatratením.

Ako prví kritizovali hrozby cirkví večnými pekelnými mukami novovekí myslitelia, ktorí sa od kresťanstva dištancovali (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, E. Bloch, W. Kaufmann i K. Jaspers). Hrozby cirkví spájali s obrazom Boha, ktorý stojí za vierou v peklo. Svojou kritikou prispeli k zmene kultúrneho ovzdušia, ktoré formuje povedomie ľudí našej doby. Ešte rozhodujúcejšie sú však čoraz viac pocity kresťanov oslovených Ježišovou láskou, ktorí sa zvnútra samotného kresťanstva kriticky stavajú k pekelným mukám večného zatratenia „bezbožných", pretože to odporuje pocitom ich bezhraničnej lásky. Kým kritika mysliteľov sa vyhrocovala do otázky: Aký je to Boh, ktorý nechá ľudí vo večnom utrpení?, kresťania nesení Ježišovou láskou si kladú otázku: Ako môžem ako človek-kresťan žiť s myšlienkou, že pre seba môžem síce dúfať v život v nebeskej blaženosti, ale súčasne musím počítať s večným zatratením iných? Zástancovia tradovanej náuky o pekle pokladajú takéto otázky za nevhodnú sentimentalitu a nie sú ochotní o nich diskutovať. Kresťania zamilovaní do Ježiša však vedia, že Ježiš nerešpektoval žiadne deliace hranice, závory či rampy medzi zbožnými a nezbožnými, „spravodlivými" a „nespravodlivými", a preto ich nevedia rešpektovať nielen tu na zemi, ale ani po smrti. Terézia z Lisieux (+ 1897), podmanená láskou, sa nedokázala tešiť, keď si uvedomila, koľko ľudí putuje do pekla. Vo svojich ***Autobiografických spisoch*** píše, ako jej v jeden večer pred vstupom do kláštora napadlo, že všade milovaný Ježiš nedostane z pekla ani jediný prejav lásky, a preto povedala Bohu, že sa tam vyberie, aby urobila Ježišovi radosť a aby aj tam bol niekým večne milovaný. „*Vedela som, že by som mu tým nemohla poslúžiť k sláve, pretože on chce len naše dobro, ale keď človek miluje, má sklony povedať tisíc bláznovstiev. Keď som čosi také vyslovila, tak to nebolo preto, že by som netúžila po nebi, ale vtedy bola láska mojím nebom a cítila som ako sv. Pavol, že ma nič nemôže odtrhnúť od Božej dobroty, ktorá ma uchvátila.*" ([14], 139)

Terézia Törin spoznala, že nie je iná ako „veľkí hriešnici", „materialisti" a „ateisti". Verila, že Božia láska sa skláňa k hriešnikom nie napriek tomu, že sú hriešni, ale preto, že sú hriešni, a že sa môže uspokojiť iba tak, že sa skláňa k nehodnému. Počas svojej choroby (zomrela ako 27-ročná na tuberkulózu) mala chvíle, keď ju prepadávali myšlienky „najhorších materialistov", podľa ktorých po smrti nebude to, v čo dúfa, ale iba pád do tmy, a kládla si otázku, či musí mať také myšlienky, keď tak veľmi miluje Boha. Nechápala, čo sa s ňou dialo, ale prijímala to a hovorila Bohu: „*Tvoje dieťa je pripravené jesť chlieb horkosti tak dlho, ako to chceš, a nechce sa viac vzdialiť od tohto stola naloženého horkosťou, pri ktorom jedia chudobní hriešnici. Či preto môže nielen vo svojom mene, ale aj v mene svojich bratov prosiť: Zmiluj sa nad nami Pane, lebo sme úbohí hriešnici... Ó Ježišu, ak je nutné, aby nimi zašpinený stôl bol očistený dušou, ktorá ťa miluje, tak rada sama budem jesť chlieb skúšky, až kým dovolíš, aby som vošla do tvojej ríše svetla. Jediná milosť, o ktorú prosím je to, aby som ťa nikdy neurazila.*" ([14], 140) Modlitba tejto mladej Francúzky svedčí o tom, že nechcela byť zachránená sama.

Aj francúzsky básnik a esejista Charles Péguy zápasil s podobnými myšlienkami. Tak ako Terézia Törin ani on nespochybňoval peklo, ale bolo pre neho problé-

mom v súvislosti s druhými ľuďmi. Ani on sa nechcel zachrániť sám, „*v člne sviatosti*" dostať sa na druhý breh a druhých ponechať ich osudu. Kládol si otázku, či Ježišom nezačalo niečo nové, čo môže zastaviť proces zla vo svete a vyhasiť aj večný oheň v pekle. Jeho obľúbená postava Johana z Arku v dráme, ktorú o nej napísal, vedie o pekle spor s Bohom. Je ochotná vziať na seba všetko utrpenie i „*vlastné telo upísať večným plameňom*", len aby sa odstránili hrôzy pekla ([14], 141). Na prvej strane ďalšieho diela ***Mystérium lásky Johany z Arku*** Péguy uverejnil svoje osobné vyznanie, v ktorom vyjadril svoju solidárnosť s inými ľuďmi: „*Treba sa zachrániť spolu. Spolu máme dôjsť k Bohu...*" ([14], 141)

Myšlienku, že svätí chcú zostúpiť do pekla, aby odstránili večné trápenie zatratených, pretože je v rozpore s ich cítením, umelecky stvárnil aj nemecký spisovateľ Günter Eich v rozhlasovej hre ***Martýr Festianus***. Svätého martýra Festiana sa po príchode do neba zmocní otázka, kde sú jeho priatelia a známi. Aj keď má dojem, že takáto myšlienka tam nikoho netrápi, zverí sa slávnemu martýrovi diakonovi Laurentiovi. Ani ten Festianovi nerozumie a prizná, že by mu nenapadlo pochybovať o spravodlivom rozhodnutí, podľa ktorého každý dostáva to, čo si zaslúžil. Ide však s Festianom za Petrom, strážcom brány, ktorý by mal vedieť, kto prišiel do neba. Na Laurentiovu otázku, či je neobvyklé pýtať sa, kto prišiel do neba, Peter povedal: „*Doteraz sa na to nikto nepýtal.*" – „*Nikto?*" – „*Divíš sa?*" A keď Laurentius odpovedal „*Áno i nie*", Peter poznamenal: „*Tu, kde sme, nie je miesto, tu sa pozerá. A dívať sa na Boha neraz znamená zabúdať.*" Keď Festianus zistil, že nik z tých, ktorých hľadá, sa v nebi nenachádza, rozhodol sa vzdať blahoslavenej večnosti a dobrovoľne ísť do pekla, lebo sa nedokázal radovať zo svojej blaženosti v nebi, kým iní ľudia trpia v pekle. Podľa neho sa bez lásky nedá radostne dívať na Boha, niet blaženosti bez milosrdenstva. Laurentius nechcel, aby Festianus išiel sám, a rozhodol sa ho sprevádzať. V pekle si prezerajú rôzne zariadenia, ale tam, kde Laurentius vidí iba vonkajšie javy ako červy v mozgoch a hnis v koži, Festianus vidí utrpenie. Laurentius už utrpenie nevníma, necíti súcit. Už dlho sa díval na *Božiu slávu*, a tak aj tu stál v jej žiare. Festianus vidí v pekle „*popol*" nebeskej žiary. Keď Laurentius tvrdí, že „*žiara a popol odlišuje*" jedných od druhých a že on už pozná len žiaru a súcit je omylom, Festianus hovorí: „*Musí to tak byť stanovené. Inak by sme boli dávno hľadali to, čo tu nachádzame. Okrem toho by sme boli opustili slávu, ba nikdy by sme do nej nevstúpili.*" ([14], 143) Laurentius to pokladá za pokušenie pýchy. Podľa neho Festianus by mal pochopiť hranice zľutovania a spravodlivý hnev. Festianus to však odmieta. Laurentius sa vracia do neba, Festianus zostáva v pekle. Beliál na neho nalieha, aby sa vrátil do raja, kam patrí. To, čo podniká, je vraj neslýchané. Nebo by malo byť pre neho definitívne, lebo potom by ani peklo nebolo pre svoje obete definitívne. Keď Festianus triumfujúco zvolá, že raj už viac nie je definitívny, Beliál ho tíši tým, že ani v pekle sa netrpí žiadna pochybnosť o nebeskom raji, a dodáva: „*To zakazuje vzájomná závislosť.*" Ale Festianus pokračuje: „*A keď raj nie je definitívny...*" „*Prestaň,*" kričí Beliál, ale Festianus dopovie: „*potom nie je definitívne ani peklo*". Festianus konštatuje, že zvíťazil a keď naňho Beliál volá: „*Nechaj plávať všetku nádej!*", Festianus odpovedá: „*Ona pláva, Beliál. Hľa, čln, ktorý nás všetkých zoberie. Aj*

teba." ([4], 103) Divákov tým vyzýva hľadať a nájsť prameň všeobjímajúcej lásky.

Festianovo rozhodnutie dobrovoľne sa vzdať „nebeskej slávy", ktorá nepozná solidárnosť a sústrasť, je krokom, ktorý ruší definitívnosť izolácie neba a pekla. Aby však tento krok viedol k úspechu, žiada sa rozpamätať sa a obnoviť vedomie bezhraničnej lásky, ktorá zahŕňa aj zatratených. Tá žiari z Ježiša evanjelií. Vyplýva z nej, že rozdelenie sveta na nebo a peklo, na nebeskú blaženosť a zatratenie v pekle nemôže byť definitívne. Cirkvou odsúdená predstava cirkevného otca Origena o „obnovení všetkého" (apokatastasis pantón) nadobúda v Eichovej hre v našej dobe nové kontúry.

V Nórskej luteránskej cirkvi v roku 1953 vznikol spor o večnom zatratení, keď emeritovaný profesor dogmatiky O. Hallesby v misijnej prednáške, vysielanej v rozhlase, hrozil „neobráteným", že v prípade smrti, padnú rovno do pekla. Biskup Kristian Schjedelrup v novinách ostro protestoval proti tomu, aby kazatelia obracali ľudí na kresťanstvo hrozbami pekla. Otvorene priznal, že celú náuku o pekle pokladá za veľmi problematickú, pretože je sporný jej biblický základ. Isté je len to, že táto náuka nemá ani židovský, ani kresťanský pôvod a že Ježiš určite nikdy nemal na mysli objektívnu náuku o pekle. Búrku vyvolal odstavec, v ktorom biskup písal, že je šťastný, že na poslednom súde nebudú súdiť teológovia a kniežatá cirkvi, ale Kristus. Text zavŕšil slovami: „*Nepochybujem, že Božia láska je väčšia ako tá, ktorú odráža náuka o večnom súžení v pekle... Podľa mňa náuka o večnom treste v pekle nepatrí do náboženstva lásky.*" ([14], 149) Kritici biskupovi vyčítali, že popiera výroky Biblie a vieroučných spisov. V odpovedi biskup napísal, že verí „vo večnú zodpovednosť človeka" a že Biblia mnohými obrazmi poukazuje na možnosť zatratenia, ale jeho podstatu nepoznáme, lebo je to mimo ľudskej schopnosti poznávania. Na základe vlastnej skúsenosti zachraňujúcej Božej lásky však hovorí: „*Predstava pekla ako miesta večného súženia tela a duše, uloženého trestajúcim Bohom, odporuje pravému duchu Božieho zjavenia, ktoré sme dostali s Kristom. Pre mňa je to evanjelium lásky, na zvestovanie ktorého sa cítim byť povolaný.*" ([14], 149) Do sporu sa zamiešali aj teologické fakulty v Nórsku. Štátna fakulta súhlasila s názormi biskupa Schjelderupa, ale teologická fakulta cirkevných zborov vyjadrila pochybnosť, že by išlo iba o správny výklad Ježišovej zvesti.

Zo skutočnosti, že predstavy o pekle tradované cirkvami vyvolávajú pohoršenie aj v samotných kresťanoch, lebo odporujú ich hlbšiemu cíteniu, vyplýva, že v myšlienkovom horizonte ľudí súčasnosti sa tradované predstavy o pekle stávajú čoraz neúnosnejšími a neakceptovateľnými. Kresťania však duchovne žijú z Biblie, z jej textov a v tých sa o pekle hovorí. Vznikajú preto otázky: Aký zmysel má peklo v Písme? Čo tam hľadá? Ako sa tam dostalo, najmä do evanjelií a do Ježišových úst? A hlavne: Nie sú predstavy o večnom trápení ľudí v rozpore s Ježišovou zvesťou o Božej nepodmienenej láske?

Ako je to s peklom v evanjeliách? Vieru v peklo zdieľa kresťanstvo s mnohými inými náboženstvami, ktoré sa počas kultúrneho vývoja ľudstva objavili na našej planéte. To znamená, že viera v peklo neobsahuje nič špecificky kresťanské. Odhaľu-

je skôr, že viera v peklo súvisí s určitým stupňom vývoja ľudského vedomia. Svedčí o tom aj rôznosť predstáv, ktoré o pekle počas dejín vznikli. Pôvodnejšia ako tradovaná viera cirkví je viera, že všetci zosnulí bez rozdielu idú do ríše mŕtvych. Takáto viera vládla aj v biblickom Izraeli. Podľa nej všetci ľudia po skonaní idú do *šeólu*. Aj Gréci pôvodne tak chápali *hádes*. Ani predstavy národov starovekého Orientu pôvodne nepoznali žiadny rozdiel medzi dobrými a zlými v ríši mŕtvych. Túžba po spravodlivosti, po potrestaní spáchaného zla a po odmene tých, ktorí sa zasadzovali za dobro, časom zrodila diferencovanejšie predstavy o pobyte v ríši mŕtvych. Vznikli rôzne oddelenia pre rôzne skupiny ľudí. Vyplýva to z mýtov o cestách v podsvetí. Básnická tvorba rozlišovala asi 24 rôznych skupín (napr. ten, kto padol v boji, mohol piť v ríši mŕtvych „čistú vodu".)

Hebrejské označenie ríše mŕtvych slovom *šeól* etymologicky súvisí s akadským slovom *šuáru* (W. Baumagartner). Tým je naznačená historická súvislosť s predstavami starovekej Mezopotámie. Ríša mŕtvych je krajinou, z ktorej „niet návratu" (Jób 7,9; Pr 2,19) a do ktorej musia ísť všetci bez rozdielu (Ž 89, 49). Pre stratu slobodnej aktivity o podsvetí sa hovorí ako o väzení a v tej súvislosti o „bránach" (Iz 38,10; Jb 38, 17) a „putách" (Ž 18,6) podsvetia. Predstava hĺbky podsvetia, ktorou sa vyjadruje vzdialenosť od Boha, súvisí s „hrobom" a „jamou", do ktorej mŕtvi zostupujú. Svedčí o tom skutočnosť, že aj podsvetie sa neraz nazýva „hrobom" (Ž 88,12) alebo „jamou" (Ž 28,1). Hrob a podsvetie nie sú celkom totožné, patria však k sebe ako individuálny a univerzálny aspekt tej istej skutočnosti.

Ríša mŕtvych je oblasťou smrti. Podľa starozmluvných predstáv však „oblasť smrti" siaha do sféry života ľudí. Je všade tam, kde pôsobí jej moc. Každé ničenie života, každé ohrozovanie života či už chorobou, hladom, alebo vojnou, je prejavom ríše smrti, podsvetia, pekla. Oblasť, v ktorej je život človeka ohrozený, napríklad oblasť „púšte" alebo „mora", je sférou ríše smrti. Krajinu živých, všetko, čo je „*pod slnkom*" (Kaz 1,3), stále ohrozuje moc smrti. Nielen úrodné polia a kvitnúce záhrady, ale aj krajiny a národy môžu upadnúť do oblasti smrti a stať sa obyvateľmi ríše smrti. Nie je na to potrebná žiadna lokalizácia do „podsvetia" ([2], 90). To znamená, že chápadlá šeólu sa môžu zmocniť ľudí za ich života (2 Sam 22,6; Ž 16,6). Podsvetie môže roztvoriť svoju tlamu i hrdlo a zhltnúť obyvateľov Jeruzalema (Iz 5,14). O situácii ohrozenia, ktorou môže byť aj situácia choroby alebo zajatia, sa v žalospevoch a ďakovných žalmoch jednotlivcov hovorí ako o pobyte v ríši smrti, v pekle. Svedčí o tom veľký počet textov, v ktorých zjavne ide o ľudí, ktorí sú podľa zaužívaných kritérií živí a ktorí sa podľa vlastných výrokov nachádzajú (alebo nachádzali) v ríši smrti alebo aspoň v jej bezprostrednej blízkosti. Taký je napr. výrok „*Vyviedol si mi dušu z podsvetia, ó, Hospodine.*" (Ž 30,4a, ako aj Ž 86,13) Hranica medzi oblasťou života a smrti prebieha vo svetle Starej zmluvy v oblasti skúsenosti každodenného života. Toto chápanie presahuje aj do Novej zmluvy. Aj keď medzi výrokom žalmu „*Vyviedol si ma* [‚moju dušu'] *z podsvetia*" (30,4) a Ježišovými slovami v podobenstve o márnotratnom synovi (Lk 15,24) „*Lebo tento môj syn bol mŕtvy a ožil, bol, stratený a našiel sa*" klenie sa dlhý oblúk času, obidve miesta hovoria o „pekle", resp. o „smrti" ako o situácii záhuby a o znovuzískanom živote. Starozmluvnú predstavu

o šeóle charakterizuje aj to, že sa v nej neoslavuje Boh. Ríša mŕtvych je oblasťou celkom vzdialenou od Boha. To neznamená, že by šeól bol mimo Jahveho moci. Ríša mŕtvych leží pred Bohom nahá (Jób 26, 6).

Ako „dôkazy" trápenia v pekle sa zo Starej zmluvy zvyknú uvádzať dva citáty z knihy proroka Izaiáša (50,11 a 66,23 a n.). Prvý je od Izaiáša žijúceho v babylonskom zajatí: *„Hľa, vy všetci, ktorí zažíhate oheň a opasujete sa zápalnými šípmi, vstúpte do páľavy svojho ohňa, medzi šípy, ktoré ste zapálili. Moja ruka to spôsobí, že vy budete ležať v trápení."* Zmysel výstrahy, hroziacej zničujúcim súdom, je jasný: Tých, ktorí roznecujú oheň a chodia v jeho iskrách, postihne skaza. Adresát však nie je známy, a preto tieto slová mohli byť určené tým, ktorí sa obracali proti poslušným „hlasu Hospodinovho sluhu", alebo tým, ktorí v babylonskom zajatí roznecovali oheň nenávisti proti babylonskej nadvláde. Tak či onak, prorokova zvesť je viazaná na situáciu a nie je všeobecnou náukou o stave po smrti. *„Uľahnúť v trápení"* znamená zomrieť v trápení, ale v Ježišovej dobe tí, ktorí vychádzali z predstáv fixovaných na peklo obrazné výrazy textu (oheň a páľava) chápali doslovne a *„uľahnúť v trápení"* chápali už v zmysle *„ocitnúť sa na mieste (večného) trápenia"* (Lk 16,22 a n.).

Autorom druhého textu je odborníkmi nazývaný Tritoizaiáš, ktorý pôsobil už v Jeruzaleme v dobe po návrate z babylonského zajatia. Znie takto: *„Každý novomesiac a každú sobotu príde sa skloniť každé telo pred moju tvár – hovorí Pán. Keď vyjdú, uzrú mŕtvoly mužov, ktorí odpadli odo mňa. Lebo ich červ neumiera a ich oheň nehasne; budú výstrahou všetkému tvorstvu."* (Iz 66,23 a n.) Očakávania a nádeje ľudí sa po návrate do vlasti nesplnili a ľudu sa znova zmocňovala malovernosť. Prorok hlásal zmeny, ktorých javiskom je historický Jeruzalem, a už aj z toho vyplýva, že mu nešlo o žiadne záhrobné predstavy. 23. verš hovorí o chrámovom kulte, ktorého sa majú všetci zúčastňovať. V kontraste k tomu 24. verš hovorí o tých, ktorí odpadli od Hospodina a postihla ich záhuba. Dejinné myslenie prorokov odporuje chápaniu textu ako zvesti o definitívnom ukončení dejinného diania, po ktorom by boli jedni zhromaždení okolo chrámu na vrchu Sion a neverní zničení na mieste večného utrpenia. Prorok hlása nezadržateľné Božie víťazstvo nad všetkým, čo stojí v ceste tomu, aby sa presadilo radostné spolužitie ľudí. Preto text nehovorí o večnom trápení zahubených, ale o radikálnosti ich zničenia. Túto totálnu záhubu vyjadruje aj obrazmi, že „ich červ neumiera a ich oheň nehasne". Sú to slová, ktoré sa v židovstve Ježišovej doby stali okrídlenými a nachádzame ich aj v textoch Novej zmluvy. Žiaľ, ich pôvodný zmysel, ktorý hovorí o úplnom zničení odpadnutých, sa zmenil na nekončiace „večné utrpenie". Úpadková doba chápala obraznú reč prorokov doslovne a vkladala do textov zmysel podľa vládnucich apokalyptických predstáv tej doby. V jej stopách kráča aj poznámka katolíckeho prekladu z roku 1969, kde sa v texte nachádza „večné zatratenie".

Apokalyptická literatúra židovstva patriaca k pseudoapokryfom chcela odhaľovať udalosti „konca sveta". Vznikla v dobe útlaku, keď sa ľudu zmocňovali pocity bezmocnosti. Autori kníh chceli posilniť vieru a nádej svojich súčasníkov tým, že hlásali zmenu v zmysle Božieho zásahu, ktorý ukončí vek utrpenia a nastolí nový vek bez utrpenia a smrti. Tento dualizmus dvoch vekov tvorí základný charakter apoka-

lyptickej literatúry. (Podľa 4. knihy Ezdrášovej 7,50 „*Najvyšší nestvoril jeden vek, ale dva.*") Autori apokalyptických kníh hlásali, že zmena je predo dvermi a snažili sa špekulatívnym prístupom ku kozmickým úkazom a dejinným udalostiam zodpovedať otázku, kedy k nej dôjde. Riešenie problémov videli v totálnom zničení všetkého zla. Očakávanú zmenu si predstavovali ako zmenu kozmu. Touto kozmologickou eschatológiou sa apokalyptické spisy líšia od dejinnej eschatológie biblických prorokov, ktorá hlásala prekonávanie zla v rámci dejín. Nebol to iba posun vo vývoji eschatológie, ale bola to aj tichá zrada eschatológie prorokov. Vplyvom rejudaizácie kozmologická eschatológia prenikla aj do prvých kresťanských zborov a pestuje sa, žiaľ, aj v cirkvách súčasnosti.

V Novej zmluve *peklo*, označované ako *gehenna*, je pogréčteným tvarom aramejského *géhinnám*, ktoré vzniklo z hebrejského *gé-hinnóm* (skratka pôvodného *gé ben-hinnóm*) *údolie Ben-Hinnóm* (Joz 15,8). Tak sa volalo údolie južne od Jeruzalema. Toto údolie nadobudlo počas dejín veľmi zlú povesť, pretože v dobe kráľa Ácháza a Menaššeho sa tam spaľovaním obetovali ľudia Molochovi. Hrozby vyslovené prorokmi boli podnetom na to, že sa údolie Ben-Hinnóm v apokalyptickej literatúre od 2. predkresťanského storočia začalo pokladať za miesto (resp. vchod do) ohnivého pekla (gehenny). Podľa Joachima Jeremiasa Nová zmluva rozlišuje medzi *hádesom* a *gehennou* v tom zmysle, že hádes prijíma zlých len na obdobie medzi smrťou a vzkriesením, kým gehenna je pre nich trestom po poslednom súde ([20], 126). To znamená, že svoj pekelný charakter získalo peklo až potom, čo určité skupiny ľudí nemuseli ísť na miesto tieňov, ale na miesto radosti. Tak sa peklo stalo miestom trestu. K tejto zmene došlo až v židovstve, keď vznikla predstava vzkriesenia a s ňou spojená myšlienka nesmrteľnosti. Tým, že myšlienka odplaty si žiadala rôzny údel pre spravodlivých a bezbožných nielen v dobe po vzkriesení, ale už počas medziobdobia, šeol prestal byť pre všetkých svojich obyvateľov rovnakým miestom pobytu. Pre spravodlivých až do vzkriesenia sa stal miestom odpočinku a pokoja a pre bezbožných do posledného súdu miestom predbežného trestu, ale po poslednom súde miestom večného zatratenia ([18], 1016). Šeol bol postupne prekrývaný predstavami, ktoré vznikali v súvislosti s „géhinnóm" ako miestom trestu. K zmene dochádzalo pod vplyvom apokalyptickej literatúry, v ktorej sa „géhinnóm" objavuje už v druhom predkresťanskom storočí ako miesto, kde po poslednom súde budú zaslúženým trestom pykať neverní Izraelci.

Zobrazením údelu v pekle vyniká predovšetkým kniha Henochova z 2. predkresťanského storočia. V Ježišovej dobe sa etiópsky Henoch pokladal ešte za „svätý" spis a mal veľký vplyv aj na predstavy kresťanov o pekle. Spolu s Petrovou apokalypsou ovplyvnil predstavy pri formulovaní náuky raného kresťanstva o pekle. Henochove spisy sa do kánonu nakoniec nedostali, lebo pravoverné židovstvo ich pokladalo za nežidovské, ale na pozadí apokalyptickej literatúry najmä v dobe, keď sa Henochova kniha pokladala skoro za kánonickú, sa nemožno diviť, že súdobé predstavy o pekle prenikli aj do Novej zmluvy. Otázkou je ich úloha, ktorú hrali v posolstve evanjelií.

Aj v evanjeliách sú apokalyptické state. Takou je aj stať v evanjeliu podľa Mar-

ka 13,1 – 17. Začína zvesťou o zničení jeruzalemského chrámu, potom hovorí o súžení a pôrodných bolestiach konca starého veku a ústi do napomenutia, aby sa ľudia na konci starého veku zachovali správne. Text obsahuje množstvo výrazov, ktoré používali apokalyptické spisy. Samotná otázka učeníkov na Olivovom vrchu *Kedy dôjde k záhube chrámu*? je typická otázka apokalypticky zmýšľajúcich Židov. Učeníci zjavne čakali od Ježiša prorockú odpoveď, ktorá im odhalí, kedy nastane zmena a príde Božie kráľovstvo. Ježiš však nedáva odpoveď na ich otázku, ale varuje pred zvodmi falošných prorokov. Namiesto apokalyptického odhaľovania budúcnosti Ježiš hovorí o tom, ako sa majú učeníci zachovať, aby nepodľahli rôznym zvodcom. Ježiš nebol apokalyptikom, a preto sa ani nepokúšal zodpovedať otázku „kedy", ako sa o to usilovali apokalyptici. Nerobil však zo seba ani „vševedúceho" a na záver podľa Marka povedal: „*O onom dni alebo hodine nevie nik – ani anjeli v nebi, ani Syn, iba Otec.*" (Mk 13,32). Ježiš svojím prístupom k otázke nastolenej učeníkmi mení fantazírujúce apokalyptické „prorokovanie" na varujúcu výstrahu pred zvodcami. Nepočínal si podobne aj v súvislosti s vládnucimi predstavami o pekle?

Z novozmluvných textov z hľadiska neskoršej cirkevnej náuky o pekle zvláštne postavenie nadobudlo podobenstvo o boháčovi a Lazarovi (Lk 16,19 – 31), ktoré sa aj v súčasnosti uvádza ako jeden z najvážnejších argumentov v prospech existencie záhrobného pekla. Rozpráva o boháčovi, ktorý denne hodoval, a o hladujúcom Lazarovi, ktorý sedával pred bránou jeho domu a túžil sa nasýtiť „odpadkami z boháčovho stola". Lazara po smrti anjeli odniesli „do Abrahámovho lona", ale boháč sa po smrti dostal do pekla. Keď v mukách pekla uzrel Lazara v Abrahámovom lone, prosil Abraháma, aby sa nad ním zľutoval a poslal Lazara namočiť si konček prsta vo vode a ovlažil mu ním jazyk, lebo sa v plameňoch veľmi trápi. Ale Abrahám mu povedal: „*Synu, rozpomeň sa, že ty si za svojho života dostával všetko dobré a Lazar zase zlé. Teraz on sa tu teší a ty sa trápiš. A okrem toho je medzi nami a vami veľká priepasť, aby tí, čo by chceli, nemohli prejsť odtiaľto k vám, ani odtiaľ prekročiť k nám.*" Boháč prosí Abraháma, aby poslal Lazara porozprávať o jeho mukách bratom, ktorí ešte žijú, aby sa aj oni nedostali na miesto múk. Abrahám aj to odmietne s tým, že majú Mojžiša (Zákon) a prorokov, aby ich poslúchali. Keď boháč dôvodí tým, že keby k nim prišiel niekto z mŕtvych, zmenili by svoj život, Abrahám mu odpovie: „*Ak neposlúchajú Mojžiša a prorokov, nedajú sa presvedčiť, ani keby niekto vstal z mŕtvych.*"

Rozprávková fabula podobenstva nadväzuje na ústne i písomne tradovaný materiál. Zobrazenie príbehu pripomína Henochovu 22. kapitolu, ktorá rozpráva o viacerých oddeleniach podsvetia, pripravených pre duchov mŕtvych. Jedno z nich je pre duchov spravodlivých a nachádza sa v ňom aj prameň vody (v. 9), ktorý spomína aj podobenstvo. Mal slúžiť na občerstvenie a podľa podobenstva Lazar mal k nemu voľný prístup. Predstava, že zosnulých v podsvetí trápi smäd, bola v staroveku veľmi rozšírená. Henoch hovorí aj o oddelení pre hriešnikov, ktorých nestihol trest počas ich života. Tí majú v tomto oddelení trpieť veľké muky do „veľkého dňa súdu", po ktorom ich stihne večné zatratenie (v. 11). Viaceré podobnosti medzi Henochovou 22. kapitolou a podobenstvom svedčia o tom, že v Ježišovej dobe boli predstavy

podávané Henochom rozšírené a predstavovali všeobecný názor o pekle. Práve preto ich Ježiš použil na vyjadrenie svojho posolstva.

Podľa J. Jeremiasa v židovstve Ježišovej doby v obmene kolovala aj egyptská rozprávka o ceste Si Osirisa a jeho otca do podsvetia, ktorá končila slovami: „*Kto je na zemi dobrý, k tomu budú dobrí aj v ríši mŕtvych, ale kto je na zemi zlý, tomu sa bude zle vodiť.*" Rozprávku doniesli do Palestíny Židia, ktorí bývali v Alexandrii, a kolovala ako obľúbený príbeh o chudobnom zákonníkovi a o bohatom colníkovi. Chudobného zákonníka pochovajú bez sprievodu, bohatého colníka s veľkou nádherou. Zákonníkov kolega vo sne vidí, ako sa vedie pochovaným v ríši mŕtvych. Chudobný zákonník sa po smrti prechádza v záhrade krásnej ako raj, ktorou tečú vody prameňov, kým boháč stojí na brehu rieky, chce dosiahnuť vodu, ale nedokáže to ([6], 133).

Čo chcel Ježiš podobenstvom o Lazarovi a boháčovi povedať, to sa určite nemá hľadať v použitom materiáli, ktorým si Ježiš poslúžil iba ako prostriedkom na vyjadrenie vlastného zámeru. Príbeh vyúsťuje do pohľadu na boháčových bratov, ktorí žijú rovnako sebecky a nesolidárne, ako žil boháč. Ježiš tým zjavne zdôrazňuje vážnosť potreby pravého, skutočne ľudského života v prebiehajúcej prítomnosti a podobenstvom volá: Neotáľajte s naozaj ľudským životom, pretože ani nezbadáte, a bude neskoro!

Podľa textov evanjelií Ježiš rozprával o pekle, ale rozhodujúcou otázkou pre kresťanov súčasnosti nie je to, či Ježiš o pekle hovoril, ani to, aké predstavy o pekle sa nachádzajú v Ježišových kázňach, ale to, akú úlohu hralo peklo v jeho posolstve. Aby sme si mohli osvojiť Ježišove posolstvo, musíme diferencovať medzi vlastným posolstvom a vtedajšou podobou jeho vyjadrenia. Niet žiadneho dôvodu na to, aby sme pokladali predstavy o pekle, ktoré v dobe vzniku novozmluvných spisov boli všeobecne rozšírené, za zjavenie. Aj keby ich Ježiš nebol použil iba ako znázorňujúci materiál, ale aj sám ich zdieľal, ani vtedy ich nemožno pokladať za „Božie zjavenie", ale iba za predstavy, ktoré súviseli s vládnucim obrazom sveta, v ktorom Ježiš žil. Obraz sveta, ktorý vládol v Ježišovej dobe, nás však k ničomu nezaväzuje. Vôbec nie sme povinní preberať predstavy, ktoré sa naň viazali. Mnohí ľudia súčasnosti to nedokážu, aj keby chceli.

Ježiša zjavne nezaujímali predstavy o stave ľudí na „onom svete". Tým sa Ježiš líšil od apokalyptikov. Slová o pekle majú v jeho zvesti výlučne parenetickú funkciu. Ich úlohou je zobudiť vo vedomí ľudí vážnosť života a potrebu radikálneho rozhodnutia žiť pravý ľudský život, ktorý je plne solidárny s tými, ktorí trpia – či už hladom, násilím, alebo chorobami. Ježiš evanjelií netvoril „náuky" a nepoučoval ani o pekle, ale ukazoval Boží, opravdivý spôsob života človeka. Tak ako biblickí proroci ani on neváhal hovoriť expresívne, aby ľudí budil k radikálnym rozhodnutiam žiť Božím kráľovstvom. Preto v Ježišových rečiach o pekle nejde o žiadny odhaľujúci pohľad do záhrobia, ale o zdôraznenie vážnej potreby žiť ježišovsky, Boží život v prebiehajúcej prítomnosti. V nej rozhoduješ o svojom *večnom* živote. Téma pekla „osebe" Ježiša nezaujímala a nemala by byť ani predmetom mudrovania teológov. Mala by ich zaujímať jedine „cesta, pravda a život", ktoré Ježiš svojím životom odhalil, a na

to by mali vyzývať ľudí vo všetkých končinách sveta.

Ježiš synoptických evanjelií zdôrazňoval vážnosť rozhodnutia konať ježišovsky v aktuálne prebiehajúcej hodine prítomnosti. To je však obsahom aj evanjelia podľa Jána, ktoré ešte radikálnejšie obracia pozornosť na prítomnosť. Jánovský Ježiš vidí súd, vzkriesenie a večný život z inej perspektívy, ako ich videla tradovaná apokalyptická eschatológia. Je to zjavné napr. v Ježišovom výroku v 5,24: „*Amen, amen, hovorím vám: Kto počúva moje slovo a verí tomu, ktorý ma poslal, má večný život a nejde na súd, ale prešiel zo smrti do života.*" Ťažisko sa tu radikálne presúva na spásu chápanú prítomnostne a pojmy chápané budúcnostne sa menia na proces prítomnosti. Podobne je to aj v Jn 11,21 – 27. Keď Ježiš hovorí Lazarovej sestre „*Tvoj brat vstane z mŕtvych*" a ona odpovie „*Viem, že vstane pri vzkriesení v posledný deň*" (čo je výrazom tradovanej apokalyptiky), Ježiš jej povie: „*Ja som vzkriesenie i život. Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď umrie.*" Ježišov výrok natoľko mení predstavu eschatologického vzkriesenia (anastasis), ktorú má na mysli Marta, že tá stráca význam v porovnaní s tým, čo viera prijíma v prítomnosti ([3], 195 a n.). Jánovo evanjelium v porovnaní s inými novozmluvnými spismi väčšmi zdôrazňuje to, že v Ježišovom pôsobení je eschaton prítomný: „Kto verí, už prešiel zo smrti do života! – Kto neverí, už je odsúdený." ([5], 643). Ježiš „*má slová večného života*" (Jn 6,68) a „*každý, kto sa napije z vody, ktorú mu dá Ježiš, nebude viac smädný*", lebo voda, „*ktorú mu dá Ježiš, sa stane v ňom prameňom vody vyvierajúcej pre večný život*" (Jn 4,14). Bude vtiahnutý do procesu kvality Božieho života. Podľa Jána „*večný život je prítomnostné vlastníctvo*" ([9], 260). Ján pritom zdieľal aj nádej na budúcu, završujúcu spásu (3,14 a n.), ale neodsúval ju za hrob ani za skončenie času, ale sa na ňu nádejal v rámci ľudských dejín.

Či sa to fundamentalistom a konzervatívnym dogmatikom páči, alebo nie, z perspektívy Jánovho evanjelia sa vzkriesenie, súd, večný život, večná smrť nechápu ako udalosti na konci času alebo posmrtné stavy, ktoré sa objavia až *neskôr*, ale sú skutočnosťami prítomnosti. Kým apokalyptici sa snažili zobraziť udalosti budúcnosti a pomery po smrti, evanjelium podľa Jána ukazuje, že to, čo znamená a tvorí „súd", „večný život" i „večnú smrť", sa odohráva v nás a hýbe nami už v prítomnosti. Sú to procesy, ktorým sme podrobení podľa ľudskosti či neľudskosti našich vlastných životov.

Sotva možno pochopiť, čo znamená „život po hmotnej smrti", ale každý dobre chápe, čo je láska. Prvý list Jánov preto vysvetľuje „večný život" láskou, keď ich spája až do stotožnenia: „*Boh je láska a kto zostáva v láske, zostáva v Bohu a Boh zostáva v ňom.*" (4,16) „*Každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Ten kto nemiluje, nepozná Boha, pretože Boh je láska.*" (4,7 a n.) Ako v láske je prítomný Boh a s ním večný život, tak v neláske pôsobí smrť. Kde žije láska, tam sa deje Boh, pretože Boh je láska. Zmysel života je v láske, v „zmárnení" života pre druhých. Preto nemáme mudrovať, ale milovať. Na to upozorňuje Ježiš aj podobenstvom o milosrdnom Samaritánovi, ktorým odpovedal na otázku zákonníka: „*Čo mám robiť, aby som sa stal dedičom večného života?*" (Lk 10,25 a n.) Zákonníkova otázka večného života nebola osobnou otázkou, pretože za Ježišom prišiel len preto, aby ho

provokoval (v texte „pokúšal"). Ježišovo antiklerikálne podobenstvo ho mohlo aj šokovať, keď „Samaritána", pokladaného židovskou ortodoxiou za nábožensky „chybného" (Samaritáni uznávali len päť Mojžišových kníh), zobrazil ako toho, kto ošetril človeka doráňaného lotrami, kým kňaz a levita ho obišli. V nastavenom zrkadle zákonník musel spoznať seba i fakt, že to, čo postráda, nie sú vedomosti, ale milujúce srdce, ktoré vie, že blížnym je každý, kto potrebuje pomoc, a to bez ohľadu na vierovyznanie alebo farbu pleti. V súčasnosti však podobenstvo odhaľuje aj zákonnícku zbožnosť cirkví, ktoré natoľko oddelili vieru od lásky, že nakoniec je možná aj viera bez lásky. Vinu na tom má „ortodoxná" teológia, ktorá miesto lásky posadila na trón „ortodoxnú náuku". Je zahanbujúce, že v európskej kultúre cirkev učila likvidovať ľudí pre iné názory. Šokujúco pôsobia konštatovania kritických teológov, keď píšu, že *„žiadne náboženstvo sveta, ani jediné v dejinách ľudstva nemá na svedomí toľké milióny likvidovaných inak mysliacich, inak veriacich ľudí ako kresťanstvo. V tomto kontexte je kresťanstvo najvražednejším náboženstvom, aké kedy existovalo."* ([14], 91)

Aj Ježišovo podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi ukazuje, že v biblickom chápaní nerozhoduje kvantita času, ale kvalita, ktorou sa čas naplňuje. Toto kvalitatívne chápanie času dominuje najmä v Jánovom evanjeliu, ktoré v protiklade s tradovanou konzervatívnou teológiou hlása, že súd sa nebude konať až kdesi za hrobom alebo po skončení dejín, ale že sa deje v prítomnosti. Tí, čo si osvojili Ježišov spôsob existencie, prešli zo smrti do života a nebudú súdení; a tí, ktorí neakceptujú život jednoty s Bohom, ktorý Ježiš ponúka, sa odsudzujú sami. Ani „večný život", ani peklo nie sú žiadne skutočnosti existujúce samy osebe, ale sú procesom v nás a s nami, v ktorom sme stratili lásku, vypadli z jej procesu a klesáme do priepasti smrti. Výsledkom je peklo s tisícimi podobami neľudskosti, krutosti a ohavného násilia.

Peklo súčasnosti. Ľudia euroamerickej kultúry súčasnosti stratili vieru v nadsvetné, metafyzické hodnoty, ktoré sa stáročia ligotali ako hviezdy na ich oblohe. Postupnou stratou príťažlivosti vyhasli alebo popadali a oblohu kultúry i myslí zahalila hustá tma. Friedrich Nietzsche, obdarovaný prorockým okom, to vyjadril podobenstvom o pomätencovi, ktorý napoludnie s lampášom v ruke hľadal Boha a tým, ktorí sa na ňom zabávali, oznámil, že „Boh je mŕtvy". Nietzsche sa nesmial ako ľahkovážni ateisti okolo „pomätenca" ani netvrdil, že Boh neexistuje. Konštatoval len skutočnosť, že pre ľudí euroamerickej kultúry je Boh mŕtvy, prestali cítiť jeho existenciu, nevidia a nepočujú ho. Naopak, pociťujú jeho neprítomnosť. Židovský myslitel' Martin Buber o tejto situácii písal ako o dobe „zatmenia Boha". Postupne došlo v nej k obrovskému posunu. Veselých ateistov či už mechanického, alebo dialektického materializmu 19. storočia unášali ešte príjemné pocity vyslobodených a viera v triumf technického pokroku či už v podobe rozprávkového blahobytu, alebo v podobe víťazstva sociálnej spravodlivosti. V 20. storočí po masakroch v dvoch svetových vojnách, záhubách miliónov nevinných ľudí v koncentrákoch, v plynových komorách, v žiare atómových bômb a v gulagoch sa vyparil optimizmus i viera v pokrok a kultúru a vo

svete, globálne ohrozovanom terorizmom, nám na tvárach primŕza iba krivá grimasa z pocitov úzkostí a hrôzy. Vstúpili sme do doby chaosu, ohavných obludností a násilia, ktorú posledný veľký prorok našej kultúry F. Nietzsche ohlásil ako nástup nihilizmu. Na konci 19. storočia napísal: „*To, čo rozprávam, sú dejiny dvoch najbližších storočí. Opisujem to, čo príde, čo sa nemôže inak udiať: nástup nihilizmu. Tieto dejiny sa dajú rozprávať už teraz, lebo tu pôsobí nevyhnutnosť sama. Táto budúcnosť hovorí už v tisícich znameniach, tento osud klope všade na dvere, pre túto hudbu sa už nastavujú uši. Celá naša európska kultúra sa šinie už oddávna utrpením tohto napätia, ktoré z desaťročia na desaťročie rastie blížiac sa ku katastrofe: nepokojne, násilne, nerozvážne, ako prúd, ktorý sa ženie k cieľu, ktorý sa už nezamýšľa, ktorý má strach z toho, aby sa zamyslel.*“ ([11], 137) Krízu dvadsiateho i nášho storočia opisuje Nietzsche ako katastrofu, nihilizmus ako obrovské zemetrasenie, ktoré rozmetá všetko od základov. Na rozdiel od predstaviteľov kresťanstva, ktorý nihilizmus vykladali ako príčinu neviery, Nietzsche naopak zdôrazňoval, že nihilizmus je dôsledkom straty viery v božské pravdy, na ktorej tisícročia stála celá európska duchovná tradícia. Vynoril sa po ateizme ako radikálne odmietanie stáročia uznávaných hodnôt. Pokladá ich za klam. „Nihil“ – „Nič“ sa zjavilo v našej kultúre nie v bežnom zmysle ako „prázdno“, ale ako hybná sila prejavov pretrvávajúcej náboženskej krízy.

Keď moderná kritická teológia prestala viazať obsah viery kresťanskej zvesti na predstavy antického obrazu sveta, napätie medzi vierou a vedou kleslo a náboženská kríza sa prestala chápať v teoretickej rovine. Ukázalo sa, že má hlbší, existenciálny charakter. Odhalilo sa, že je prejavom existenciálneho odcudzenia sa Bohu a siaha do hlbších dimenzií ako teoretické debaty o predstavách rozdielnych obrazov sveta ([10], 11). Boha nemožno definovať, a to ani ako „najvyššiu hodnotu“, ale najvyššie hodnoty sú súvzťažné s Bohom, a preto je Boh plne zapletený do krízovej situácie a nihilizmu doby.

Význam výrazu *Boh je mŕtvy* veľmi presne zobrazil sám Nietzsche: „*Už nikdy sa nebudeš modliť, už nikdy uctievať, už nikdy nespočinieš v nekonečnej dôvere – zakážeš si zastaviť sa pred poslednou múdrosťou, poslednou dobrotou, poslednou mocou a odzbrojiť svoje myšlienky – nemáš žiadneho trvalého strážcu a priateľa pre svojich sedmoro samôt – žiješ bez výhľadu na pohorie, ktoré nesie na temeni sneh a v srdci žiar – niet už pre teba odplácateľa ani opravovateľa poslednej ruky – neexistuje už skrytý rozum v tom, čo sa deje, niet lásky v tom, čo sa ti prihodí – pre tvoje srdce už niet otvoreného útočiska, kde môže iba nachádzať a nemusí už hľadať, brániš sa nejakému poslednému mieru, chceš večný návrat vojny a mieru: – človeče odriekania, chceš sa toho všetkého vzdať? Kto ti dá na to silu? Ešte nikto nemal takú silu!*“ ([13], 163)

Človek opustený Bohom je ponechaný sám na seba. Ak mal kedysi kde hlavu skloniť, už nemá kde. Ak sa mal kam orientovať, už sa nemá kam. „*Neviem kade, kam; som všetkým, čo nevie, kade, kam,* vzdychá moderný človek,“ napísal výstižne už Nietzsche ([12], 7). Prúdy mora dejín sa valia aj protichodnými smermi. Ukázalo sa, že každé teleologické chápanie prírody i dejín je plodom skresľujúcej optiky. Zmäteného človeka doby si podmaňuje úzkosť z neistoty, z ohrozenia, z pocitu ne-

zmyselnosti života a absurdnosti sveta. Túto totálne novú situáciu človeka, ponechaného úplne na seba, zrejme najhlbšie analyzoval francúzsky existencialista Jean Paul Sartre. Pri analýze ľudskej situácie ničoty, úzkosti a nezmyselnosti života postrehol, čo sa prv nevidelo tak jasne. Vyhlásil: „*Ak niet Boha, jestvuje aspoň bytosť, u ktorej bytie predchádza podstatu, bytosť, ktorá jestvuje predtým, ako môže byť určená nejakou predstavou.*" ([15], 18) Človek – a jedine človek – je tou bytosťou, ktorá musí najprv existovať, rozhodovať sa, aby mohla byť nejakým pojmom definovaná. Sartre to vyjadril vetou: *L'existence précéde l'essence* (Existencia predchádza esenciu). Človek nie je hotovou bytosťou, ale volí sám seba a až rozhodovaním sa stáva tým, pre čo sa rozhodne. Sartre neúnavne zdôrazňoval, že človek je odsúdený na slobodu a tá tvorí podľa neho najzákladnejšiu hodnotu.

Sartre videl podstatný rozdiel medzi náboženskou krízou našej doby a jej podobou v 19. storočí, keď konštatoval, že v 19. storočí sa verilo v ľahké zvládnutie života bez viery v Boha. Videl však aj to, čo mnohí len nejasne cítia. On ako „*existencialista si naopak myslí, že je veľmi stiesňujúce, že Boh neexistuje, lebo s ním sa stratí akákoľvek možnosť vyčítať z neba hodnoty. Už tam niet dobra a priori, lebo niet nekonečného a dokonalého vedomia, v ktorom by toto dobro bolo utvorené. Nikde nie je napísané, že jestvuje dobro, že musíme byť cnostní, že nesmieme klamať, lebo sme práve v rovine, kde sú iba ľudia*" ([15], 27). Anticipoval to už Dostojevskij: „*Ak niet Boha, všetko je dovolené*" a Sartre dodáva: „*Skutočne všetko je dovolené, ak Boh nejestvuje, a preto je človek opustený, keďže nenachádza ani v sebe, ani mimo seba možnosť opory.*" ([15], 28)

Sloboda skutočne patrí k tomu, čo tvorí to špecificky ľudské. Kým v nižších štruktúrach sveta prebiehajú procesy s určitou nutnosťou, vznikom sféry života ľudí vznikli dejiny, ktoré sú dejinami rozhodnutí ľudí. Sloboda rozhodovania patrí k základným atribútom človeka, ale patrí k nej aj zodpovednosť za činy, ktoré človek koná. Tú môže však človek hodiť aj za hlavu. Vody nihilizmu, ktoré nás zaplavili, mu pomáhajú, aby sa jej zbavil. A tak v dobe „zatmenia Boha", keď Boh zmizol z horizontu a človek zostal sám, môže urobiť zo seba čokoľvek, aj vraha, gangstra, syna pekla. Stačí, aby so slobodou nevzal na seba aj zodpovednosť za svoje činy, ale naopak, zbavil sa jej a cynicky sa smial z „idiotov" a „bláznov", ktorí sa takou hlúposťou „ešte zaťažujú". Svetová literatúra ukazuje, že takí ľudia rastú, behajú po uliciach, množia sa, zaplavujú mestá a robia zo sveta podsvetie, peklo. Hnaní negatívnou vierou nihilizmu veria len peniazom a moci a bez váhania odstraňujú tých, ktorí im stoja v ceste. Nie je žiadny problém najať si profesionálneho vraha, ak treba, tak aj skupinu gangstrov, ktorí bez mihnutia oka zlikvidujú označeného človeka. Podľa médií na našom malom Slovensku má v súčasnosti život cenu sedemtisíc korún.

Literatúra 20. storočia už v jeho prvej polovici zobrazovala rozklad vedomia ľudí, svet ako svet chorých, dekadentných ľudí, v ktorom sa plazí smrť. Konštatovala, že humanizmus sa mení na antihumanizmus, človek sa odľudšťuje a dôstojnosť sa deformuje. Je to svet polnočného ľudstva, v ktorom vystupujú besy. Nemocnica, cintorín, koncentrák, blázinec sa stávajú jeho symbolom. Dekadentnosť nihilizmu robí z neho horiacu ruinu. Vody nihilizmu vrcholia v radosti zo zla, v morbídnostiach,

v dehumanizácii človeka.

Zo situácie úzkosti a zo sveta nezmyselnosti sa nedostaneme tým, že ich budeme popierať a nahovárať si, že to tak nie je. Existencialistickí spisovatelia preto učia akceptovať situáciu úzkosti a nezmyselnosti a hlásajú odvahu vydržať. T. S. Eliot vo veľkolepej básni ***Pustatina*** (*The Waste Land*) zobrazuje rozpad civilizácie, dezorientovanosť a hysterické vedomie moderného človeka, ale chváli odvahu pochybovať. W. H. Audens v diele ***Doba úzkosti*** (*Age of Anxiety*) píše o odvahe berúcej na seba úzkosť sveta, ktorý stratil zmysel ([22], 109). Sartre v diele ***Doba rozumu*** (*L'age de raison*) zobrazuje extrémnu podobu odvahy. Hrdina diela v túžbe byť sebou odmieta akúkoľvek zodpovednosť, nie je ochotný akceptovať nič, čo by obmedzilo jeho slobodu, a platí za to úplnou prázdnotou. A. Camus podáva ten istý problém z opačnej strany. Jeho ***Cudzinec*** (*L'étranger*) postráda akúkoľvek subjektivitu. Je ako vec medzi vecami, ktorá nemá v sebe žiadny zmysel. Reprezentuje údel totálnej zvecnenosti ([22], 110). Už tu sa vynára otázka, ako akceptovať situáciu úzkosti a nezmyselnosti, keď niet na to odvahy a prameň k nej je nedostupný. Na túto skutočnosť poukazujú Kafkove romány ***Zámok*** a ***Proces***. Kafka v nich odhaľuje, že človek je od prameňa odvahy odrezaný a prameň spravodlivosti zostáva v tme.

Situáciu ľudí našej doby najradikálnejšie zobrazil J. P. Sartre v dráme, ktorá má v slovenčine titul (asi podľa českého prekladu) ***S vylúčením verejnosti***. Tento preklad francúzskeho titulu však nevystihuje zmysel autorovej metafory ***Zatvorené dvere*** (*Huis clos*). Autor po uvedení osôb udáva, že dej sa odohráva v pekle. V pekle zobrazenom Sartrom niet ohňa ani žiadnych roštov, na ktorých by pražili ľudí. Zákazníci sú ubytovaní v zariadených izbách. Majú pohovky, ale dvere sú zatvorené. Dajú sa otvoriť len zvonka. Ubytovaní sa od čašníka dozvedia, že za dverami sú chodby a poschodia s ďalšími izbami. V Sartrovej hre vyššia inštancia ubytovala spolu spisovateľa Garcina a dve dámy Inés a Estelle.

Peklo zobrazené Sartrom sa vyznačuje tým, že život zastal. Niet v ňom zmeny. Obyvatelia pekla si lezú na nervy, podpichujú sa a provokujú. Garcin chce vedieť, koho a za čo odsúdili. Estelle mu odvetí, že nevie, lebo jej to nechceli povedať. Ani Garcinovi nepovedali, prečo sa dostal do pekla, ale priznáva, že päť rokov týral svoju ženu. Dráždilo ho, že mu nič nevyčítala, ani keď si domov vodil ženy. Inés priznáva, že k svojmu životu potrebuje utrpenie druhých. Bývala u bratranca, ktorého neznášala a natoľko sa zmocnila jeho manželky, že ho zabili. Potom si jednej noci pustili plyn „a bolo to". Na poznámku, že je to hnus, odvetí: „*Pekné to nie je, a čo má byť?*" ([16], 60) Estelle podvádzala manžela a z okna sanatória vyhodila dieťa, ktoré mala s milencom. Ten vzápätí spáchal samovraždu. Sú to príbehy ľudí, aké sa vo svete súčasnosti odohrávajú v tisícorakých variáciách.

Ľudia zatvorení v pekle si nedôverujú. Majú dojem, že sú jeden druhému pascou. Pacifista Garcin sa nechcel dať chytiť, preto sadol na vlak do Mexika. Na hranici ho však chytili a zastrelili. Trápi ho, že ľudia spomínajú na neho ako na zbabelca, preto sa mu v pekle žije ťažšie ako tým, na ktorých už nik nemyslí. Rád by sa vrátil aspoň na jeden deň a vysvetlil, ako to bolo, ale už je mimo hry. Niet cesty späť. Dvere sú zatvorené! Sartre do Garcinových úst kladie slová, že sa môžu zachrániť iba

„spoločne", ale práve to „spoločne" tu totálne chýba. Keď sa Garcin obráti na Inés, aby prejavila kus dobrej vôle, tá mu odpovedá: *„Dobrá vôľa... a kde ju mám podľa vás vziať? Som prehnitá... Uschla som, nemôžem prijímať ani dávať! Ako chcete, aby som vám pomohla?"* ([16], 63) Garcinovi veľmi záleží na tom, aby ho aspoň jedna duša akceptovala a uverila, že nekonal ako zbabelec. Obráti sa na Estelle, ale tá sa prizná, že nemá žiadnu dôveru, ktorú by mohla niekomu dať. Garcin sa jej snaží vysvetliť, že keby mu uverila, pomohlo by mu to vyjsť z pekla, ale živočíšnej Estelle je to jedno. Ona ho chce len „ako chlapa". Vôbec mu nerozumie a je ochotná povedať mu čokoľvek, čo chce počuť. Keď to Garcin spozná, roztrpčený ju odsotí a chce odísť. Búcha na zatvorené dvere. Dvere sa náhle otvoria, ale Garcin zostáva a Ines so smiechom konštatuje: *„Sme nerozluční!"* ([16], 74) Ju sa rozhodol Garcin presvedčiť, pretože ona vie, čo je zbabelosť. Pýta sa jej, či je možné súdiť celý život podľa jediného činu. *„Prečo nie,"* odvetí Inés a obviňuje Garcina, že tridsať rokov sníval o hrdinskom čine a v hodine nebezpečenstva zutekal. Garcin sa bráni, že o hrdinstve nesníval, ale si ho vybral, pretože *„sme tým, čím chceme byť"* ([16], 75). Inés žiada dôkazy, pretože rozhodujú iba činy. Garcin sa bráni tým, že zomrel príliš skoro. *„Nedali mi čas, aby som vykonal svoje činy."* Inés na to odpovedá: *„Človek vždy umiera príliš skoro – alebo príliš neskoro. A zatiaľ je život preč, skončil sa. Stĺpec je podčiarknutý a musíš spočítať. Máš iba svoj život."* Garcin sa rozčúli a Inés ho krotí, aby radšej hľadal dôkazy, ktoré by ju presvedčili. Má na to čas, celú večnosť. Keď sa Garcin upokojí, začína chápať, že tí, čo ho odsúdili, vedeli všetko. Vedeli, že bude trpieť pod upretými pohľadmi, ktoré ho pália a nivočia. So smiechom volá: *„Tak to je peklo. Nikdy by som nebol veril... spomínate si: síra, horiace hranice, ražeň... Ako je to na smiech. Nepotrebujú ražne. Peklo, to sú tí druhí."* ([16], 77) Každý je tu katom tých druhých. Zápas pokračuje. Opona padá a v duši diváka sa dvíha otázka: S akým výsledkom?

Dej hry, ktorý Sartre umiestnil do pekla, zobrazuje v radikalizovanej podobe situáciu súčasnosti. Je to naša situácia. My sme jeden druhému katom. My žijeme v pekle. To znamená, že peklo sa zo záhrobia predsunulo a stalo sa skutočnosťou našich dejín. Akoby už bolo po poslednom súde s negatívnym dopadom: Sme zatratení. Už žijeme v pekle.

Tieňové existencie záhrobného života zobrazuje aj Kosackov román ***Za riekou***, ako aj Wilderova hra ***Naše malé mesto***, ktorá divákovi predkladá scénu cintorína. Mŕtvi majú podobu tieňových existencií a na svojich hroboch v akomsi medzistave očakávajú zmenu. Rozprávajú celkom bezvýznamné veci. Nových varujú pred túžbou vrátiť sa ešte raz tam, kde boli šťastní, pretože „šťastná existencia", do ktorej by sa chceli vrátiť, nie je nič iné ako „nevedomosť a slepota" ([17], 92). Viacerí spisovatelia zobrazujú stav súčasného sveta ako život bez Boha, ako život v pekle. Aj teológovia od nepamäti definovali peklo ako „stav bez Boha", ale umiestňovali a umiestňujú ho do záhrobia. Keď sa však predsunulo peklo, nemala by sa predsunúť aj spása? Je to otázka, ktorá sa týka teológov a kňazov. Títo „špecialisti" však hovoria, že nedostali žiadnu kompetenciu, aby o tom rozhodli.

Kde sa črtá východisko? Svetová literatúra ukazuje, do akých podstatných problémov vyústila náboženská kríza našej doby. Priamo sa dotýka procesu, v ktorom je v hre to, čo tvorí ľudskosť človeka, jeho pravú existenciu. Ďalekosiahle dimenzie krízy náboženstva však odhaľujú aj to, že v nej základný význam znova nadobúda rozhodnutie medzi vierou a nevierou, s Bohom, alebo bez Boha. Stále viac sa ukazuje, že strata Boha nevedie k získaniu ľudskej dôstojnosti, ale naopak, k jej ohrozeniu. Súčasne sa ukazuje, že nihilizmus nemôže byť pravdou existencie človeka, ale len tým, čo ničí jeho ľudskú existenciu. Také konštatovanie nestačí na zmenu a na uzdravenie, ale stavia problematika krízy náboženstva a pekla našej doby do nového svetla. Proces straty Boha a sebazničujúci obrat k nihilistickému chápaniu bytia má hlbšie korene, a preto aj uzdravenie musí vychádzať z väčšej hĺbky, nie len z čisto racionálneho pohľadu.

Náboženská kríza je krízou dôvery v Boha, tradovaného cirkvami. Veľké zástupy novovekých ľudí, ktorí opustili dom cirkvi, sa k „viere otcov" nechcú, ba ani nevedia vrátiť. Cítia, že je niečo zhnité aj v „štáte Božom". Vedia, že návrat nie je žiadnym riešením, pretože v dome cirkvi je ešte horšie, ako keď ho pred storočím opustili. Odhaľuje to aj André Gide v podobenstve ***Návrat strateného syna***, ktoré je určitým protikladom podobenstva o stratenom synovi, tradovanom v evanjeliu podľa Lukáša (Lk 15,11 – 32). Gidov stratený syn sa nevracia s pocitom ľútosti a pokánia, ale sa vracia iba preto, lebo bol „unavený". Nevydržal biedu cudziny. Návrat je pre neho pokorujúcou porážkou. Nerieši jeho problémy. Jeho stav po návrate je horší, ako bol pred odchodom. V rozhovore „otec", symbolizujúci Boha, priznáva, že vo vlastnom dome bol zbavený moci, pretože „tu (v cirkvi) on (starší syn) robí zákon" ([8], 87). André Gide odhaľuje, že v cirkvi pápež zbavil moci Boha, ale cirkev to vôbec nevidí. Starší syn otvorene vyhlasuje, že jedine on je hovorcom otca i strážcom platného poriadku a ten, kto mu odporuje, robí to len z pýchy. Gide cirkev podrobuje najostrejšej kritike. Zobrazuje ju ako miesto falošného pokoja, zriadené pre unavených. Metaforou únavy Gide ukazuje, že cirkev uspáva ľudí, zbavuje ich zodpovednosti i potreby myslieť.

V rozhovore s navráteným synom „otec" vysloví aj veľmi pozoruhodné slová. Prejavuje sa v nich energia, ktorá chce odstrániť všetky obmedzenia: „*Ja, ja som ťa stvoril; poznám, čo je v tebe. Viem, čo ťa hnalo na tvoje cesty, a čakal som ťa na ich konci. Keby si ma bol volal, bol by som tam.*" – „*Otče! Znamená to, že som ťa mohol znova nájsť aj bez návratu?*" Otec poznamenal: „*Keď si sa cítil slabý, tak bolo dobre, že si sa vrátil.*" ([8], 87)

A. Gide rozšíril podobenstvo o postavu matky a ďalšieho mladšieho brata. Matka ako „matka-cirkev" sa usiluje o pokoj všetkých, ale nevidí, že to nie je Boží pokoj, ale pokoj cintorína, v ktorom niet života, ale len nerušený spánok. Mladší brat zosobňuje nádej a stáva sa nádejou aj pre navráteného brata. Matku znepokojuje, že veľa číta, a to aj „pochybné" knihy, chodí sa z vrchu pozerať do diaľav za hranice statku. Navrátený syn jej sľúbi, že s ním prehovorí, ale počas rozhovoru spozná, že najmladší brat sa podobá jemu pred opustením otcovského domu. To ho čoraz viac priťahuje na jeho stranu a keď sa v noci rozhodne opustiť rodný dom, vyprevádza ho a žehná

mu: „*Buď silný... kiež by si sa nevrátil...*“ Robí tak zaiste aj s nádejou, naznačenou „otcom“, že ho „otec“ bude čakať na konci jeho ciest ([8], 99). Túto nádej odovzdáva André Gide tým, ktorí si uvedomujú, že návrat do lona cirkvi nič nerieši.

Rodia sa však aj deti, ktoré sú natoľko alergické na to, čo zaváňa kresťanstvom, že ich odpor vyúsťuje do satanizmu. Adolf Holl v prvej kapitole vydávanej knihy ***Nesvätá cirkev*** opisuje, ako skupina stredoškolskej mládeže v Nemecku vysviaca mladé dievča za satanovu kňažku. „*Jednoducho som podrezala krk králika a v krvi zachytenej do obetnej misky, som rozmočila posvätenú hostiu. Potom sme s Benom vypili pripravenú krv a pred očami všetkých sme sa milovali.*“ Rituál vysvätenia predchádzala „výučba“ adeptky, počas ktorej Ricardu programovo zbavovali všetkej nežnosti pri akte lásky, vo vzťahu k rodičom i priateľkám. „*Nenávisť je jediný čestný cit,*“ povedal jeden člen skupiny. Výchova k hrubosti sa uskutočňuje pri orgiách deštruktívnych rítov. Pomocou hudby a svetla čiernych sviečok sa vyvolávajú extatické stavy, v ktorých adeptka cíti spojenie so satanskou mocou, dostáva sa do vytrženia a verí v prítomnosť diabla. Vášnivosť tohto negatívneho náboženstva sa prejavuje v zosmiešňovaní všetkého, čo je kresťanstvu sväté – bratstvo, vľúdnosť a mravnosť. Rúhavé omše patria k štandardnému repertoáru satanistických schôdzok [23].

O zamotanej problematike svedčí aj Sartrova dráma ***Diabol a pánboh***, v ktorej sa zápasí o Boha i proti Bohu. Dej drámy sa odohráva v 16. storočí, ale zobrazuje aktuálne problémy, rozpory a ideové konflikty našej doby. Osou drámy, okolo ktorej sa problematika točí, je otázka Boha. Autor ňou krúti ako kolotočom, aby vyjadril totálny zmätok, ktorý v rôznych, i protichodných variáciách ovláda vedomie i nevedomie ľudí súčasnosti ako krútňava. Zmätočnosť priamo súvisí s cirkvou. Sartre ju obnažuje ako „*dievku, ktorá predáva svoju priazeň bohatým*“. Arcibiskup i biskup sa spájajú s mocnými a bankármi, ktorých zásadou je heslo, že svetom vládne osobný záujem. Obaja intrigujú v záujme zachovania moci cirkvi. Dilemu, ktorá tvorí vnútorný rozpor cirkvi, zobrazuje postava kňaza Heinricha. Odhaľuje prehlbujúcu sa priepasť, ktorej jednu stranu predstavuje skutočnosť, že Ježišovo evanjelium je historicky zviazané s inštitúciou cirkvi, a tým s vybudovaným systémom sveta bohatých a mocných, do ktorého je cirkev zamotaná; druhú stranu tvoria milióny hladných, bezmocných a chorých lazarov, ku ktorým Ježišovo evanjelium posiela veriacich cirkvi. Toto tragické napätie stravuje Heinrichovu existenciu a znie v jeho výroku, ktorým sa bráni biskupovej požiadavke odovzdať kľúč od tajnej chodby do mesta arcibiskupovmu vojvodcovi Goetzovi, lebo to by znamenalo zradu chudobných: „*Patrím predovšetkým cirkvi, ale som ich bratom.*“ ([16], 128) Nakoniec sa farár Heinrich predsa rozhodol pre cirkev. Prevzal kľúč zrady, pretože nedokázal zniesť, aby boli vyvraždení kňazi. Sám priznal, že nie je Božím vyvoleným, a tým, čím je, sa vyvolil sám. Zradou chudobných sa jeho sprievodcom stal diabol. V Heinrichovi stáli proti sebe dve strany a chcel patriť obom súčasne. Hral dvojitú hru a vnútorne stroskotal. Jeho postava zosobňuje aj určitý rys „robotníckych kňazov“, ktorí boli v móde najmä vo Francúzsku. Viacerí mladí kňazi sa rozhodli pracovať v závodoch, aby sa zblížili s pracujúcimi. Heinrichova postava však zobrazuje predovšetkým cirkev, ktorá v snahe o sebazáchovu nie je schopná kráčať cestou dôslednej solidárnosti

s miliónmi chudobných lazarov, ktorí bezmocne ležia pred závorami brán bohatých krajín.

V dráme ***Diabol a pánboh*** však vystupuje aj postava, ktorá je určitým protikladom kňaza Heinricha. Je ňou vodca chudobných Nasty, ktorý sa pokladá za Hospodinovho proroka a predstavuje necirkevný typ kresťanstva. Cíti sa ako posol Boha Starej zmluvy, ktorého služobníci *stavajú alebo ničia*, ale nikdy nekonzervujú. Nasty prijíma od Boha pokyny bezprostredne ako proroci biblického Izraela. Na Boží pokyn sa odvoláva aj v súvislosti s vraždou biskupa a zdôvodňuje ju tým, že jeho vinou chudáci umierali hladom. Kňaz Heinrich spochybňuje oprávnenosť takéhoto prístupu a tvrdí, že potom jemu Boh nariadil, aby zradil chudobných, pretože chceli pobiť mníchov. Nasty odpovedá: „*Boh* ***nemôže*** *nikomu nariadiť, aby zradil chudobných, pretože stojí na ich strane.*" ([16], 167) Rozdiel medzi Nastyho Bohom a Bohom, ktorého vyznáva Heinrich, vystihuje aj rozhovor so ženou, ktorej trojročné dieťa zomrelo hladom. Na matkinu otázku, prečo sa tak stalo, kňaz odpovedá: „*Nič sa nedeje bez Božieho súhlasu a Boh je dobrota sama; to, čo sa deje, je teda to najlepšie, čo sa môže stať.*" Keď matka odvetí, že mu nerozumie, Heinrich dodáva, že Boh vie oveľa viac ako ona, a tak to, čo jej pripadá ako zlo, v jeho očiach je dobrom, pretože dokáže zvážiť všetky dôsledky. Na matkinu otázku, či tomu rozumie on, kňaz volá: „*Nie! Nie! Nerozumiem. Ničomu nerozumiem! Nedokážem to pochopiť a ani nechcem! Veriť sa musí! Veriť! Veriť!*" ([16], 124). Keď sa matka obráti na pekára Nastyho, aby jej vysvetlil, prečo zomrelo jej dieťa, ten jej hovorí, že sa tak stalo preto, lebo bohatí mešťania povstali proti arcibiskupovi, svojmu bohatému vládcovi, a keď bohatí vedú vojnu medzi sebou, chudobní umierajú. Na ženinu otázku, či im Boh dovolil viesť vojnu, Nasty jednoznačne vyhlási: „*Boh im to dokonca zakázal.*" ([16], 125) Tvrdenie kňaza, že na svete sa nič nedeje bez Božej vôle, Nasty vymedzuje slovami: „*Iba zlo, ktoré sa rodí z ľudskej zloby.*" Matka s úľavou prijíma, že Boh nechcel, aby jej dieťa zomrelo, a poznamená, že tomu rozumie. Jej domnienku, či to znamená, že Boh je smutný, keď vidí jej bolesť, Nasty potvrdí: je „*smutný až na smrť*". V postave kňaza Henricha a laika Nastyho stoja proti sebe kŕčovitá viera v dogmy a v doslovne chápanú všemohúcnosť Boha, tradovanú cirkvami, ktorá konzervuje a posväcuje to, čo je, a viera ako nádej a dôvera v Boha, ktorého vôľa ukazuje, čo má byť.

Nenávisť k bohatým a láska k chudobným viedla Nastyho k tomu, že neváhal organizovať vzbury a siahnuť k násiliu, aby pomohol chudobným. Chcel „*zrovnať so zemou paláce a katedrály, ktoré sú satanovým dielom.., zrušiť zlato a peniaze – stať sa Božím bičom*", aby mohol vytvoriť Boží štát, v ktorom „*všetci ľudia budú bratia.., z úst všetkých bude hovoriť Duch svätý, všetci budú kňazmi a prorokmi, každý bude môcť krstiť, sobášiť, zvestovať dobrú zvesť i odpúšťať hriechy.*" ([16], 163) Postava Nastyho vyvoláva dojem, akoby ňou Sartre v dráme ***Diabol a pánboh***, napísanej v roku 1951, anticipoval snahy „teológie revolúcie", „čiernej teológie" a „teológie oslobodenia", ktoré sa vynorili v druhej polovici minulého storočia a schvaľovali použitie násilia, ak tyranstvo vládcov ničí všeobecné dobro. Ich plamene sa rozhárali najmä v Južnej Amerike, ale po niekoľkých desaťročiach prudko slabli hlavne vďaka práci „hasičov" vysielaných pápežskou kúriou.

Nastyho vieru nenahlodávala skepsa a neotriasla sa ani vtedy, keď vzbura stroskotala, lebo Nastyho niesla láska k chudobným, ktorá dávala zmysel jeho životu. Aj jeho však stravoval vnútorný rozpor, ktorý súvisel s otázkou moci a s používaním násilia. Sám odhalil svoju rozštiepenosť, keď vyznal: „*Počul si kedy podivnejšiu komédiu? Nenávidím lož, a pritom luhám svojim bratom (chudobným), aby som im dodal odvahu dať sa zabiť vo vojne, ktorú nenávidím.*" ([16], 249)

V dráme vystupuje ešte jedna, v Sartrových rukách asi centrálna postava. Je ňou Goetz, „generál a prorok" v jednej osobe, vytvorený autorom. Sartre v tejto postave stupňuje krútňavu rozbitých, protichodných a zmätočných predstáv o Bohu až do podoby, ktorá môže v divákovi vyvolať aj pocity závratu. Bratovrah Goetz priznáva, že sa od detstva díval na svet kľúčovou dierkou, a pretože sa cítil odmietaný, začal páchať zlo, a uľavilo sa mu. Ako nepotrebný si z ľudí nič nerobí a hlukom chaosu, ktorý vytvára, mieni ohlušovať Boha, ktorého pokladá za jediného nepriateľa hodného seba. Vyznáva, že kým iní páchajú zlo z rozmaru alebo z osobného záujmu, on pácha zlo pre zlo samo. Záhubou dvadsaťtisíc obyvateľov Wormsu chce Bohu spôsobiť utrpenie, pretože *jeho utrpenie je nekonečné a nekonečným robí aj toho, kto ho spôsobí.* V rozhodujúcej chvíli, keď je všetko pripravené na útok na mesto, ponecháva rozhodnutie či dať povel na útok výhre alebo prehre v hádzaní kociek. Hrá však zámerne falošne tak, aby prehral, a útok sa nekoná. Obrátil plášť a mieni konať dobro. Rozhodne sa odovzdať pôdu sedliakom a založiť *Slnečnú obec.* Chce vytvoriť na zemi raj a zdôvodňuje to tým, že Boh si ho vyvolil, aby odstránil prekliatie dedičného hriechu. „*Nehodlám konať dobro ako príštipkár... Na desaťtisícoch jutrách pôdy zavládne mojou zásluhou ešte pred koncom roka šťastie, láska a cnosť.*" ([16], 180) Vyhlasuje, že nechce porúčať, ale viesť duše sedliakov, lebo ho Boh osvietil. „*Som staviteľ a vy ste robotníci: všetko bude všetkých, nástroje i pôda budú spoločné, už nebudú bohatí, už nebudú chudobní, už nebude žiadny zákon okrem zákona lásky.*" ([16], 184)

Goetz všetko robí ako falošný hráč. Keď povstanie zlikviduje Slnečnú obec, sám prizná, že celý život klamal. Všetko bola len komédia. Dával len preto, aby ničil: „*Chcel som, aby moja dobrota bola ničivejšia ako moja neresť.*" ([16], 240) Preto keď pod hradbami Wormsu prišiel na myšlienku, že zradí zlo, z pohárika s kockami nevypadlo dobro, ale ešte horšie zlo. Nezmenil svoju kožu, iba svoju reč. Nenávisť k ľuďom nazval láskou, ale nezmenil sa. Preto ho premkol napokon pocit, že ho Boh nevidí a nepočuje. Nebo je podľa neho len prázdno nad jeho hlavou a Boh len „dierou", „mlčaním" a „neprítomnosťou". To je ale zajedno s peklom. Keď Sartrov Goetz na rozdiel od Nietzscheho pomätenca skáče od radosti, lebo „Boh je mŕtvy", Heinrich zdesene volá: „*Ak niet žiadneho Boha, potom niet úniku pred ľuďmi... radšej chcem byť súdený nekonečnou bytosťou ako sebe rovnými.*" ([16], 243) Dráma končí Goetzovým výrokom: „*Túto vojnu treba vyhrať a ja ju vybojujem.*" Vyjadruje Satrov kladný postoj k revolúcii.

Kresťanom v dráme chýba ježišovská postava, ktorá berie na seba cestu sebažertvy. Sartre takú postavu nevytvoril, pretože ju ani tendenciu k nej nikde, ani v cirkvi, nenašiel. Jeho Goetz je netvorom a zostal ním, aj keď si nasadil masku proroka

a mnícha. Je iba atrapou ježišovského života s Bohom a Sartre vytvorenou paródiou taký život dehonestuje. V hlave diváka tým síce stupňuje krútňavu zmätočných predstáv, ale ukazovaná cesta násilnej revolúcie z nej určite nevedie. V mene ľudskosti sa neskôr sám Sartre od násilnej revolúcie dištancoval.

Zamotaná problematika súvisí s tým, že samotné kresťanstvo, a to aj s predstavami Boha, je zapletené do nihilizmu. Odhaľoval to už Friedrich Nietzsche, keď po deštrukcii základov metafyziky podrobil kritike aj kresťanstvo. Nietzsche pokladal ľudský život za plnohodnotný sám v sebe a táto hodnota bola preňho dostatočným dôvodom na prehodnotenie všetkých hodnôt, ktoré spochybňujú hodnotu života. Z tohto hľadiska odmietal metafyziku i kresťanstvo ako negáciu života. Kresťanstvo hodnotil ako „platonizmus pre ľud", pretože odsunutím spásy do záhrobia preložilo ťažisko života na „onen svet", a tým ho zbavilo ťažiska vôbec ([12], 52). Nietzsche to demaskoval ako nihilizmus. Bol to zastieraný nihilizmus, zakrývaný „hodnotami", ktoré uspávali tvorivosť, ničili vitalitu života, a preto ich Nietzsche odmietal ako „úpadkové, nihilistické hodnoty" ([12], 10). Nietzscheho radikálna kritika kresťanstva nenachádza na kresťanstve nič pozitívne. Podľa Nietzscheho existoval iba jeden kresťan a ten zomrel na kríži. Potom prišli dejiny cirkvi a znamenali odpadnutie od pôvodného evanjelia. Výsledkom bolo dekadentné kresťanstvo, ktoré neguje pozemský život ľudí. Ježiš evanjelií však nemal negatívny vzťah k pozemskému životu. Naopak, zdôrazňoval jeho význam ako jedinečnú možnosť človeka meniť svet. Nikdy ho ani nenapadlo vyhlasovať pozemský život za „údolie plaču" alebo spásu posúvať do záhrobia, ako to robila a robí cirkev. Nietzsche preto vo svojej radikálnej kritike kresťanstva neváhal napísať: „*Nič nie je nekresťanskejšie ako cirkevné krudity o bohu ako osobe, o ‚ríši Božej', ktorá príde, o ‚nebeskom kráľovstve' na onom svete, o ‚božom synovi' druhej osoby trojice. To všetko je – nech mi je odpustené vyjadrenie – päsť na oku – och na akom oku! – evanjelia: svetodejinný cynizmus v potupe symbolov.*" ([12], 42)

Vo svojej obžalobe kresťanstva Nietzsche odhaľuje, že k likvidácii evanjelia došlo hneď v ranej cirkvi v súvislosti s otázkou, ako mohol Boh dopustiť popravu svojho syna. *Porušený rozum* našiel na to *absurdnú odpoveď: Boh obetoval svojho syna, aby boli hriechy odpustené.* Nietzsche to komentuje: „***Obeť za vinu**, a síce vo svojej najodpornejšej, najbarbarskejšej forme, obeť nevinných za hriechy vinných! Aké údesné pohanstvo!*" ([12], 50) Z Ježišovej *dobrej zvesti* (evanjelium) sa tak hneď na začiatku dejín kresťanstva stala „*zlá zvesť*" (dysangelion) ([12], 47), ktorá neguje život. To viedlo k úpadkovému kresťanstvu, ktoré je v dnešnej podobe opakom toho, o čo sa usiloval Ježiš evanjelií. Kresťanstvo zradilo Ježišovo posolstvo, podlomilo energiu života a vyvolalo v euroamerickej kultúre negáciu a smrť Boha. V zatmení Boha sa potácame ako tiene zbavené odvahy byť, pretože pramene k jej žriedlu sú zakopané hlboko pod nánosom toho, čo sa nazýva „kresťanstvom". Bolo treba otriasť celou stavbou kresťanstva, aby sa pod jeho ruinami zablyslo niečo z toho, čo zakrýva dvetisícročný nános.

Napriek odmietavému postoju konzervatívnych kresťanov sa čoraz viac ujasňuje, že Nietzscheho kritika kresťanstva je síce totálnou deštrukciou tradovanej kres-

ťanskej teológie, ale súčasne je vášnivou obhajobou Ježišovho evanjelia. Odmieta jeho cirkevne a dogmaticky tradovanú podobu a usiluje o jeho rehabilitáciu. U Ježiša objavil Nietzsche nielen odvahu akceptovať život a s ním všetko, čo nás v ňom stretá, ale aj odvahu žiť Boha. Pokladal to za Ježišov objav historického významu.

Aj keď sa Ježišov život aj podľa Nietzscheho nedá historicky presne rekonštruovať, predsa je jasná intencia, ktorá z Ježiša sála. To podstatné na Ježišovom živote, čo otvára možnosť „kresťanskej praxe", videl Nietzsche v jánovskom pojme *zoé Jesou* (Ježišov život). Jeho zmysel stručne vyjadril v 41. aforizme *Antikrista*: „Ježiš *popieral všetku priepasť medzi Bohom a človekom,* ***žil*** *túto jednotu Boha a človeka ako* ***svoju*** *‚blahozvesť'*." ([12], 50) To vystihuje jadro Nietzscheho interpretácie Ježiša evanjelií. Opiera sa pritom aj o výklad Ježišovho výroku: „*Ja som cesta i pravda i život. Nik neprichádza k Otcovi, ak len nie skrze mňa.*" (Jn 14,6) Ježiš nechápal pravdu ako niečo, čo by sa malo „odhaliť", ale ako niečo, čo sa má „robiť", „konať", „tvoriť". Kým Gréci pravdu poznávali (odhaľovali) a hlásali, ľudia hebrejskej kultúry vedeli aj o konaní pravdy. Poznali procesuálny charakter pravdy, ktorý treba uskutočňovať, a preto súvisí s vernosťou. Keď Ježiš povedal, že je „pravým" vínnym kmeňom, nemyslel na botanickú pravosť viniča, ale na vínny kmeň, ktorý nesklame, ale prinesie očakávanú úrodu. Pravda ako proces znamená neustále tvorenie (poiesis) pravdy.

Nietzsche videl, že „*Božia ríša*" zvestovaná Ježišom „*nie je ničím, čo sa očakáva; nemá včerajška a zajtrajška, nepríde o ‚tisíc rokov' – je to skúsenosť srdca; je tu všade, nie je tu nikde...*" ([12], 43) „*Hlboký pud pre to, ako sa musí žiť, aby sa človek cítil ‚v nebi', aby sa cítil ‚večným', zatiaľ čo sa pri každom inom správaní vôbec necíti ‚v nebi': to je jedine psychologickou skutočnosťou ‚vykúpenia'. – Nový spôsob života, nie nová viera.*" ([12], 42) Nietzsche odhaľoval, že „*v celej psychológii ‚evanjelia' chýba pojem viny a trestu; rovnako pojem odmeny. ‚Hriech',* ***každý dištančný pomer medzi Bohom a človekom je odstránený, – práve to je ‚blahozvesťou'****. Blaženosť sa nesľubuje, neviaže sa k podmienkam: je jedinou skutočnosťou – ostatné je znamením, aby sa o nej hovorilo...*" ([12], 41) Preto Nietzsche pokladal Pavla za hlásateľa zlej zvesti (dysangelia), ktorý pribil Spasiteľa na kríž tým, že pojmami ako vina, trest, hriech, spravodlivosť, odmena pervertoval Ježišovo evanjelium. Nietzscheho obžaloba Pavla vrcholí v téze: „*Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio.*" (Boh, akého vytvoril Pavol, je negáciou Boha.) ([12], 60) Táto veta vysvetľuje zmysel Nietzscheho kritiky kresťanstva, známej hlavne výrokom *Boh je mŕtvy*. Nietzsche ňou žaluje negatio dei, pretože znamená negatio hominis (negáciu človeka) ([21], 303). Tvrdo, ale výstižne to komentuje Enno Rudolph: „*Samotné kresťanstvo sa tu demaskuje ako antikrist, teológia pavlovsko-cirkevnej proveniencie sa usvedčuje z negatio dei. V rozlišovaní medzi evanjeliom a dysangeliom sa odráža rozlíšenie medzi Bohom žijúcim v jednote s Ježišom ako človekom a Bohom absolútnej dogmy.*" ([21], 303) Boh, ktorého smrť hlásajú aforizmy *Radostnej vedy* (125. o pomätenom a 343. o radosti „slobodných duchov") je Pavlov výtvor. V súvise s tým treba chápať aj zdanlivo prehnaný pátos zvesti smrti Boha v 343. aforizme *Radostnej vedy*, v ktorom Nietzsche nadšene víta a chváli to, že *starý Boh je mŕtvy*. Nietzsche tým velebí

vyslobodenie z moci pavlovského Boha extra nos ako šancu zrušiť negatio dei ([21], 303). Jej odstránenie znamená pád nebožského Boha, vytvoreného Pavlom, a otvorenie horizontu nových možností, o ktorých píše aj Nietzsche: „*Konečne je náš obzor znova voľný, aj keď nie jasný, konečne môžu naše lode zase vyplávať v ústrety akémukoľvek nebezpečenstvu a poznávajúci sa zase môže odvážiť na všetko; more, naše more sa tu znova otvára rozprestiera otvorené, možno ešte nikdy neexistovalo také ‚otvorené more'*." ([13], 201) S tým súvisí aj to, čo Nietzsche napísal v 36. aforizme *Antikrista*: „*Až my, slobodní duchovia, máme predpoklad chápať niečo, čomu sa v 19. storočí nerozumelo.*" ([12], 43) To patrí podstatne k novým možnostiam. Spečaťuje to aj Nietzscheho oceňovanie Ježišovej zvesti: Ježišova „*symbolika par exellence stojí mimo všetkých náboženstiev, všetky pojmy kultu, všetky dejiny, všetku prírodovedu, všetku skúsenosť sveta, všetky vedomosti, všetky knihy, každé umenie – jeho ‚vedenie' je práve čírym bláznovstvom z toho, že niečo také existuje.*" ([12], 40) Preto Nietzsche neváhal napísať: „*Pravé, pôvodné kresťanstvo bude v každej dobe možné.*" ([12], 47)

Zrušenie akejkoľvek priepasti medzi Bohom a človekom je tým, čím Ježiš prekonal zákonnícku zbožnosť židovstva, ale aj kresťanstva, ktoré sa do nej počas dejín zakuklilo ako húsenica do kukly. Ježišovo historické odstránenie akejkoľvek vzdialenosti medzi Bohom a človekom je to, čo nám otvára aj bránu z pekla nihilizmu súčasnosti. Dáva šancu roztrhať dogmatické putá a vyslobodiť sa z pekla nihilizmu.

Spis ***Antikrist*** napísal Nietzsche na prahu svojej pomätenosti a dal mu podnadpis *Kliatba proti kresťanstvu*. Georg Picht v súvise s tým poznamenal, že cirkevné kresťanstvo, ktorým mala táto kliatba otriasť, už v tej dobe natoľko nerozumelo vlastnej viere, že kresťania neporozumeli, kam mieri Nietzscheho podtitul. Podľa Pichta sa vzťahuje na výrok Ježišovej reči na vrchu: „*Milujte svojich nepriateľov, žehnajte tým, ktorí vás preklínajú.*" (Mt 5,44; v ekumenickom preklade z roku 1995 pozri variant „p" pod čiarou). Teológia a cirkev odopreli požehnanie, o ktoré Nietzsche podnadpisom orodoval, a nenamáhali sa mu ani odpovedať. Prišiel čas, aby sme mu žehnali a ďakovali, pretože pomohol znova objaviť jednotu Boha a človeka žitú Ježišom, ktorá nám pomáha vyhrabať sa spod zastieraného nihilizmu cirkví a vyplávať aj z potopy zjavného nihilizmu našej doby.

Novým objavením jednoty Boha a človeka sa nielen peklo, ale aj spása a jej „nebo" vracia zo záhrobia znova na zem do našich dejín a stáva sa možnosťou otvoreného procesu našej súčasnosti, kam pôvodne patrila. Pomáha nám v tom evanjelista Ján. Vedel, že o večnosť ani o Boha sa nedá hrať, pretože ani večnosť, ani Boh sa nedá vyhrať. Večnosť i Boha možno iba buď akceptovať, alebo odmietnuť. Preto jasne formuloval, že tí, ktorí Ježiša (ako jednotu života s Bohom) prijali, prešli zo smrti do života, a tí, ktorí ho odmietli, už sú odsúdení, pretože neakceptovali to, v čom mali nájsť seba v zmysle bytostného života. Ide o život, ktorý sa cíti akceptovaný nepodmienenou Božou láskou, a preto akceptuje seba i nezmyselnosť diania. Víťazí nad úzkosťou z ohrozenia života a otvára náruč. Akceptovaním seba samého si o sebe nič nenamýšľa; naopak, nevisí na svojom živote a vie ho darovať a „zmárniť" v prospech rozkvetu života druhých. Radosť z neho mu šepká, že je v ňom najvlast-

nejší zmysel života.

Ježiš evanjelií hlásal, že u veriaceho je všetko možné (Mk 9,23). Zvestoval tým vieru v Boha ako vieru v nekonečné možnosti človeka. Søren Kierkegaard v diele ***Choroba k smrti***, v ktorom analyzoval úzkosť človeka, píše o Bohu ako totalite možností pre bytostné Ja (das Selbst). „*Boh je to, že je možné všetko, alebo že všetko, čo je možné, je Boh.*" ([7], 39) Bytostné Ja (das Selbst), zahrnujúce celosť človeka s jeho vedomými i nevedomými danosťami, nikdy nemôže vlastniť totalitu možností, ale sú to jeho možnosti a má nimi žiť. Ježiš evanjelií žil vierou v totalitu možností človeka. Žil jednotu Boha a človeka, ktorá tieto rozprávkové možnosti otvára. Blažený pocit takého života je to, čo Ježiš podľa Nietzscheho nazýval „Otcom" ([12], 43). Ježiš nechcel, aby ho uctievali ako „Boha". Odmietol aj prívlastok „dobrý", ale chcel, aby ho ľudia v jeho jednote života s Bohom nasledovali a verili v Boha ako totalitu rozprávkových možností človeka. Ani Ježišov Boh nechce, aby sme ho „uctievali" a kultovne sprítomňovali ako pohania, ale chce, aby sme ho žili tak, ako ho žil Ježiš evanjelií. To znamená, aby sme žili vierou v totalitu našich možností predstavujúcich Boha.

Ježiš nechápal vieru ako vieru v „náuku" a v dogmy, nemal ani predstavu o tom, že by „viera" alebo „pravda" mohla byť dokázaná „dôvodmi". Ježišovými „dôkazmi" sú vnútorné „svetlá", „vnútorné pocity rozkoše a akceptovania seba" ([12], 40). Nietzsche v nich videl samé dôkazy vnútornej sily ([12], 41), ktorou človek nad sebou víťazí a kráča aj po záludných vlnách mora nihilizmu a neutonie.

Ježišovsky veriť v Boha znamená, chcieť niečo z tých rozprávkových možností, ktoré Boh pre mňa i pre teba znamená. Máš ich na dosah. Ak začneš rozjímať o Bohu v nás, začnú blednúť tvoje vlastné negácie seba, sveta i Boha; ustúpia aj úzkosti a uzdravíš sa. Objavíš prameň nesmiernych možností. Nadobudneš krídla ako tí, o ktorých prorok povedal, že sú ako orly, ktorých sila sa obnovuje (Iz 40,31). Na túto metaforu nadviazal aj Nietzsche, keď písal o oku „orlov". Môžeš sa dívať do priepastí. Hlava sa ti nezakrúti ani pri pohľade na krútňavy dejinných procesov. Tie osebe nemusia mať zmysel, ale ty budeš chcieť do nich vniesť zmysel, naplniť ich tvorením pravdy, aby neboli dlažbou do pekla, ale cestou k „nebeskému" životu a stále jasnejšie svietila v nich pravda Božieho života. Aby sa tak dialo, žiada sa konať zodpovedne.

Zodpovedne koná ten, kto si uvedomuje následky svojho konania. V Nietzscheho pozostalých fragmentoch zo zimy 1885 sa nachádzajú slová: „*Sláva ti, ak vieš, čo robíš, ak to však nevieš, tak si pod zákonom, pod kliatbou zákona. Ježiš Nazaretský.*" (Picht odkazuje na *Kritische Gesamtausgabe*: KGW VIII, 1,1, vydané Montinarim [169].) Albert Peters upozornil Pichta, že výrok je Ježišovým apokryfným výrokom, ktorý sa nachádza v kódexe D k Luk 6,5. Forma, v ktorej Nietzsche výrok cituje so slávnostným podpisom *Ježiš Nazaretský*, môže znamenať iba to, že Nietzsche ho pokladal za summu evanjelia. Z výroku vyplýva, že Nietzschemu splývala zodpovednosť so slobodou evanjelia a staval ju do protikladu so Zákonom, ktorému – podľa neho – bolo kresťanstvo podrobené vo svojich doterajších dejinách. ([21], 321). Prišiel čas, aby sme sa zbavovali jeho pút novým objavovaním Ježiša a slobody jeho

evanjelia.

Ľuďmi s najväčšou zodpovednosťou sú tí, ktorí majú na zreteli celok rozvoja ľudstva a rozkvet jeho jednotlivcov. Žijeme v dobe, keď si máme stavať celosvetové, globálne ciele, objímajúce celú zem (v tom zmysle „ekumenické"), ktoré sú na prospech všetkým obyvateľom planéty. To znamená v globálnych rozmeroch roztvoriť náruč, nevylučovať, ale objímať, odstraňovať závory, demontovať nedôveru, otvárať rozhovory bez zneužívania vlastnej moci. Je najvyšší čas skončiť presadzovanie partikulárnych záujmov či už národných, náboženských, alebo triednych, ktoré vyčleňujú iných či už na základe mocenských, sociálnych, alebo národných záujmov, farby pleti či vierovyznania, ak nemáme skončiť v priepasti pekla, z ktorého nebude návratu.

LITERATÚRA

[1] AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa VI.* Doplněk k třetí části. Olomouc 1940.
[2] BARTH, Ch.: *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage – und Dankliedern des AT.* Basel 1947.
[3] BULTMANN, R.: *Das Evangelium des Johannes.* Göttingen 1964.
[4] *DER ANDERE JESUS.* Zostavil K. J. Kuschel. München 1987.
[5] GOPPELT, L.: *Theologie des Neuen Testaments.* Teil 2. Göttingen 1976.
[6] JEREMIAS, J.: *Jézus példázatai.* Budapest 1990.
[7] KIERKEGAARD, S.: *Die Krankheit zum Tode.* München 1966.
[8] KUSCHEL, K. J.: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur.* Düsseldorf 1999.
[9] KÜMMEL, W. G.: *Die Theologie des Neuen Testaments.* Göttingen 1980.
[10] NEUENSCHWANDER, U.: *Die religiöse Krise des 20. Jahrhuderts.* Bern 1967.
[11] NIETZSCHE, F.: *Nietzsches Werke XV.* Leipzig: Kröner Verlag 1912.
[12] NIETZSCHE, F.: *Antikrist.* Bratislava 1991.
[13] NIETZSCHE, F.: *Radostná věda.* Votobia 1996.
[14] SARTORY, T. a G.: *Nach dem Tod – die Hölle?* München 1967.
[15] SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus.* Bratislava 1997.
[16] SARTRE, J. P.: *5 her a jedna aktovka.* Praha 1962.
[17] SIERIG, H.: *Narren und Totentänzer.* Hamburg 1968.
[18] STRACK, H. M. – BILLERBECK, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/2.* München 1965.
[19] TEILHARD de CHARDIN, P.: *Der göttliche Bereich.* Olten – Freiburg 1965.
[20] *TEOLOGICKÝ SLOVNÍK K NOVEJ ZMLUVE.* Zostavil J. Grešo. Lipt. Mikuláš 1986.
[21] *THEOLOGIE, WAS IST DAS?* Vydal G. Picht a E. Rudolph. Stuttgart 1977.
[22] TILLICH, P.: *Sein und Sinn. Gesammelte Werke XI.* Stuttgart 1976.
[23] *KIRCHE* 2005, č. 8.

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