

„ÚVOD DO KREŠŤANSTVA“ –
– VČERA, DNES, ZAJTRA

O d vzniku tohto diela uplynulo už viac ako tridsať rokov, počas ktorých sa svetové dejiny rozvíjali rýchlym tempom. Pri spätnom pohľade sa ako významné medzníky posledných desaťročí druhého tisícročia javia dva roky – 1968 a 1989. Rok 1968 poznamenalo povstanie novej generácie, ktorá pokladala povojnovú obnovu nielen za nedostatočnú, plnú nespravodlivosti, plnú egoizmu a hrabivosti, lež celý priebeh dejín od víťazstva kresťanstva vnímala ako pomýlený a stroskotaný. Táto generácia chcela konečne robiť veci lepšie, chcela nastoliť svet slobody, rovnosti a spravodlivosti a bola presvedčená, že cestu k tomu jej otvára široký prúd marxistického myslenia. Rok 1989 priniesol prekvapivý pád socialistických režimov v Európe, ktoré zanechali za sebou smutné dedičstvo zničenej zeme a zničených duší. Ak niekto čakal, že teraz znova udrela hodina kresťanského posolstva, bol sklamaný. Hoci počet veriacich kresťanov na celom svete neklesá, kresťanstvu sa v tomto historickom okamihu nepodarilo presadiť sa ako epochálna alternatíva. Marxistické spásne učenie, prirodzene, v rozlične upravených variáciách, sa predstavovalo ako jediné eticky motivované a zároveň vedeckému svetonázoru primerané nasmerovanie do budúcnosti.

Preto ani po šoku z roku 1989 nebolo celkom odmietnuté. Stačí si iba uvedomiť, ako málo sa hovorilo o hrôzach komunistických gulagov, aký zabudnutý zostal Solženicinov hlas. O tomto všetkom sa nehovorí. Bráni tomu akýsi druh hanby; dokonca aj vražedný Pol Potov režim sa spomenie iba príležitostne a mimochodom. Zostalo však sklamanie a hlboká bezradnosť. Veľkým morálnym príslubom sa už nedôveruje a marxizmus bol predsa jedným z nich. Išlo o spravodlivosť pre všetkých, o mier, o odstránenie nespravodlivých spôsobov vládnutia a tak ďalej. Myslelo sa, že so zreteľom na takéto ušlachtilé ciele treba predbežne opomenúť etické základy a že ako prostriedok na dosiahnutie týchto dobier možno použiť aj teror. Keď sa však čo len na okamih poukázalo na ľudské rumoviská, ktoré takto vznikli, stiahol sa človek radšej späť k pragmatickosti, alebo sa celkom otvorene hlásil k pohrdaniu tým, čo je etické. Tragický príklad môžeme pozorovať v Kolumbii, kde sa najprv pod kepienkou marxizmu začal boj za oslobodenie drobných roľníkov utláčaných veľkými kapitalistami. Dnes sa tam namiesto toho vytvorila republika rebelov vybočujúca z predstáv o štátnej moci, ktorá celkom otvorene žije z obchodu s drogami a už pre to ani nehľadá nijaké morálne ospravedlnenie, ba, čo viac, uspokojuje tým dopyt bohatých krajín a zároveň je chlebobdarcom ľudí, ktorí by vo svetovom hospodárskom poriadku inak nemali čo hľadať. Nemusí sa kresťanstvo v takejto situácii bezradnosti so všetkou vážnosťou pokúšať o znovunájdenie svojho hlasu, aby „uviedlo“ nové tisícročie do svojho poslstva, aby urobilo svoje poslstvo zrozumiteľným ako spoločné nasmerovanie do budúcnosti?

Kde sa vlastne ocitol hlas kresťanskej viery v týchto časoch? V roku 1967, keď vznikla táto kniha, bolo v plnom prúde kvasenie ranej pokoncilovej epochy. Druhý vatikánsky koncil chcel predsa práve toto: znova prinavrátiť kresťanstvu silu stvárňovať dejiny. V 19. storočí sa sformoval názor, že náboženstvo patrí do subjektívnej a súkrom-

nej oblasti a tam má byť jeho miesto. A práve preto, že sa pripisuje subjektívnosti, nemôže mať nijakú určujúcu silu vzhľadom na veľký chod dejín a na rozhodnutia, ktoré sa v nich majú urobiť. V náväznosti na Koncil sa však malo znova ukázať, že viera kresťanov zahŕňa celý život, že stojí uprostred dejín a času a že má význam presahujúci oblasť subjektívnych predstáv. Kresťanstvo sa pokúsilo - v každom prípade z hľadiska Katolíckej cirkvi - vystúpiť z geta, do ktorého bolo vtlačené od 19. storočia, a tak sa vcelku znova pustiť do sveta. O vnútrocirkevných sporoch a nezhodách vyplývajúcich z výkladu a aplikácie Koncilu netreba na tomto mieste hovoriť. Na pozíciu kresťanstva v tom čase pôsobila predovšetkým idea nového vzťahu Cirkvi a sveta. Ak v tridsiatich rokoch zdôraznil Romano Guardini - a bolo to veľmi potrebné - pojem „rozlišovanie kresťanského“, dnes už sa za dôležité nepokladá takéto rozlišovanie, lež naopak, prekonávanie rozdielov, ústretovosť voči svetu a otvorenosť voči nemu. Už na parížskych barikádach v roku 1968 sa ukázalo, ako rýchlo takéto myšlienky vystúpiť z rozhovorov cirkevných akadémií a stať sa celkom praktickými: slávila sa revolučná eucharistia, a tým sa praktizovalo nové splynutie Cirkvi a sveta pod zástavou revolúcie, ktorá mala konečne priniesť prelom k lepším časom. Vodcovská účasť katolíckych a evanjelických študentských spoločenstiev na revolučných zmenách na európskych a mimoeurópskych univerzitách potvrdila to isté smerovanie.

Iskra tejto premeny ideí na prax, tohto nového splynutia kresťanského impulzu a svetskej politickej činnosti sa rozohrela v Latinskej Amerike. Teológia oslobodenia sa viac než jedno desaťročie javila ako určujúci nový smer, vďaka ktorému sa viera mala stať opäť silou stvárnajúcou svet, pretože sa znova spájala s poznatkami a smerovaním súčasného sveta. Bolo nesporné, že v Latinskej Amerike v hrozivej miere jestvovalo utláčanie, nespravodlivé vlády, sústreďovanie vlastníctva a moci do rúk niekoľkých a vy-

koristovanie chudobných, a tým bolo nesporné aj to, že bolo treba konať. A keďže tu išlo o krajiny s katolíckou väčšinou, nemohlo byť pochyb, že Cirkev tu mala zodpovednosť a že viera sa musela osvedčiť ako sila spravodlivosti. Ale ako? Zdalo sa, že cestu ukazuje Marx. Čakalo ho to isté, čo v trinástom storočí Aristotela, keď bolo treba „pokrstiť“ jeho predkresťanskú (teda „pohanskú“) filozofiu, aby sa v správnom vzťahu zladili viera a rozum. Kto však prijíma Marxa (hoci aj v nejakých neomarxistických variáciách) ako predstaviteľa svetového rozumu, ten neprijíma jednoducho nejakú filozofiu, nejakú víziu o pôvode a zmysle bytia, lež preberá predovšetkým prax. Pretože táto „filozofia“ je hlavne „praxou“, ktorá „pravdu“ iba vytvára, no nepredpokladá ju. Kto robí z Marxa filozofa teológie, ten akceptuje primát politiky a hospodárstva ako podstatných vlastných spásnych síl (alebo, ak sú nesprávne uplatnené, síl zla): Vykúpenie človeka sa z takéhoto hľadiska uskutočňuje prostredníctvom politiky a hospodárstva a rozhodujúcu úlohu má podoba budúcnosti. Tento primát praxe a politiky znamenal predovšetkým, že Boha nebolo možné označiť ako „praktického“. „Realita“, ku ktorej bolo teraz treba pristúpiť, bola iba materiálnou realitou dejinných daností, ktoré bolo treba prehliadnuť a premeniť na správne ciele. Mali na to použiť vhodné prostriedky, medzi ktoré sa nevyhnutne počítalo aj násilie. Reč o Bohu z tohto hľadiska nepatrila ani do praktickej oblasti, ani do reality. Bolo ju treba - ak vôbec stála za námahu - odsunúť, kým sa nevykoná to najdôležitejšie. Zostala postava Ježiša, ktorý sa už, prirodzene, nejavil ako Kristus, lež ako stelesnenie všetkých trpiacich a utláčaných a ktorý ako ich hlas volá po prelome, po veľkej zmene. Na tom všetkom bol nový fakt, že program premeny sveta, ktorý bol u Marxa myslený nielen ateisticky, ale aj protinábožensky, bol teraz naplnený náboženskou zanietenosťou, opieral sa o náboženské podklady: o novo čítanú Bibliu (predovšetkým Starý zákon) a o liturgiu,

ktorá sa slávila ako symbolické preduskutočnenie revolúcie a ako príprava na ňu.

Treba pripustiť, že touto podivuhodnou syntézou vystúpilo kresťanstvo opäť na scénu svetového diania a stalo sa „epochálnym“ posolstvom. Nie div, že socialistické štáty boli voči tomuto hnutiu naladené priateľsky. Pozoruhodné je, že aj v „kapitalistických“ krajinách bola teológia oslobodenia maznáčikom verejnej mienky, protirečiť jej sa považovalo za prehrešok proti ľudskosti a ľudstvu, aj keď jej praktické dôsledky uplatnené vo svojej oblasti ľudia vidieť nechceli, pretože vraj práve dosiahli spravodlivý sociálny poriadok. Nemožno popierať, že v rozličných smeroch teológie oslobodenia boli aj viaceré pozoruhodné názory. Všetky tieto projekty ako epochálna podoba syntézy kresťanstva so svetom museli však odstúpiť v tom okamihu, keď sa zrútila viera v politiku ako v spásnu moc. Človek je síce, ako hovorí Aristoteles, „politická bytosť“, no nemožno ho zredukovať na politiku a hospodárstvo. Vlastný a najhlbší problém teológie oslobodenia vidím vo faktickom vynechaní myšlienky na Boha, čo, prirodzene, zásadne zmenilo (ako bolo naznačené) postavu Krista. Niežeby sa bol popieral Boh - v žiadnom prípade nie. Iba sa nepoužíval ako „realita“, na ktorú by sa bolo treba obracať. Bol nefunkčný. V tomto bode sa náhle ozýva otázka: Bolo to tak azda iba v teológii oslobodenia? Alebo došlo k tomu, že Boh sa všeobecne vnímal ako nepraktický pre záležitosť premeny sveta, preto, lebo sami kresťania podľa toho mysleli alebo skôr podľa toho žili a ani si to neuvedomovali a nespozorovali to? Neuspokojilo sa kresťanské vedomie - bez toho, žeby to spozorovalo - s tým, že viera v Boha je ničím subjektívnym, čo patrí do súkromnej oblasti, a nie do spoločných aktivít verejného života, v ktorých sa napokon, aby sme mohli spolupracovať, bolo treba riadiť zásadou: „etsi Deus non daretur“ (pre prípad, že by Boha nebolo). Nebolo treba nájsť cestu, ktorá by bola schodná aj v prípade, že by Boha nebolo? Tak vyplynulo

vlastne samo zo seba, že pri vystúpení viery z vnútrocirkevného priestoru na verejnosť a všeobecnosť sa nemohla Bohu prideliť žiadna funkcia, bol ponechaný tam kde bol: v súkromí, v intímnej sfére, ktorá sa nikoho iného netýka. Keď bol Boh ako Boh ponechaný bez funkcie, nebolo treba nijakú zvláštnu ľahostajnosť a už vôbec nebolo treba vedome ho popierať, dokonca jeho meno bolo dosť často zneužívané. No viera by naozaj vystúpila z geta až potom, keby zobrala so sebou na verejnosť to, čo je jej vlastné, súdiaceho a trpiaceho Boha, Boha ktorý nám kladie obmedzenia a stanovuje miery; Boha, od ktorého pochádzame a ku ktorému ideme. Takto však zostal úplne v gete nefunkčnosti.

Boh je však „praktický“, a nie je iba nejakým teoretickým ukončením obrazu sveta, ktorým sa utešujeme, ktorého sa pridržame, alebo okolo ktorého jednoducho prechádzame. To vidíme všade tam, kde sa jeho uvedomené popieranie dotiahlo do dôsledkov a kde jeho neprítomnosť už nič nezmiernuje. Tam, kde sa Boh vynechal, ide zdanlivo sprvoti všetko tak ako doteraz. Vyzreté základné rozhodnutia, základné formy života pretrvávajú, hoci stratili svoje odôvodnenie. No, ako to spomína Nietzsche, keď raz naozaj príde zvesť, ktorá zasiahne ľudí do srdca, že Boh je mŕtvy, potom sa všetko stáva iným. To sa dnes prejavuje v tom, ako veda zaobchádza s ľudským životom, keď sa človek stáva technickým objektom, alebo keď sa človek čoraz viac stráca. Keď sa technicky „pestujú“ ľudské embryá, aby sa získal „výskumný materiál“ a náhradné orgány, ktoré by mali slúžiť druhým ľuďom – už sa sotva ozve nejaký výkrik zdesenia. To všetko si vyžaduje pokrok a ciele sú napokon ušľachtilé: Zlepšiť kvalitu života ľudí, v každom prípade aspoň tých, ktorí si môžu takéto služby dovoliť. No ak je človek vo svojom pôvode a vo svojich koreňoch sebe samému iba objektom, ak sa „produkuje“ a v produkcii sa selektuje podľa želaní a užitočnosti, čo si má potom vôbec človek o človeku myslieť? Ako sa má

k nemu správať? Aký bude mať vzťah človek k človeku, keď nemôže v tom druhom nájsť už nič z božského tajomstva, ale nachádza v ňom iba svoju vlastnú schopnosť manipulácie? To, čo sa tu objavuje vo „vysokých“ zónach vedy, má svoj odraz všade tam, kde sa podarilo aj v širokých vrstvách ľudí vytrhnúť Boha z ich srdca. Dnes jestvujú slobodné zóny obchodu s ľuďmi, cynické využívanie ľudí, voči čomu je spoločnosť bezmocná. Napríklad z Albánska zločinecké syndikáty neustále lžami lákajú ženy a dodávajú ich ako prostitútky na protihľú pevninu, a pretože je tam dostatok cynikov, čo čakajú na takýto „tovar“, zločinecké organizácie silnejú a polícia musí konštatovať, že hydre zla narastajú neustále nové hlavy, nech by sa ich koľkokoľvek odťalo. Vari nevidíme všade okolo seba v zdanlivo usporiadanom prostredí prerastanie násilia, ktoré sa stáva stále samozrejmejším a čoraz viac stráca zábrany? Nechcem ďalej predlžovať scenár hrôzy. Ale mali by sme sa stať ľuďmi rozmýšľajúcimi o tom, či Boh predsa len nie je dôležitou skutočnosťou, základným predpokladom každého „realizmu“, bez ktorého nič nezostáva zdravé.

Vráťme sa späť k priebehu historického vývoja od roku 1967. Rok 1989, ako som povedal, nepriniesol žiadne nové odpovede, skôr prehlbuje bezradnosť a živí skepsu voči veľkým ideálom. No niečo sa predsa stalo. Náboženstvo opäť prišlo do módy. Už sa neočakáva, že zanikne, naopak bujnú v rozličných nových formách. V ťaživej samote bohapustého sveta, v jeho vnútornej nude znova prepuklo hľadanie mystiky, akéhosi dotyku božského. Všade sa hovorí o zjaveniach a posolstvách z iného sveta a kdekoľvek sa šuchne slovo zjavenie, tisíce ľudí sa dávajú na cestu, aby nepremeškali objaviť škáru, cez ktorú sa na nich pozerá nebo a darúva im útechu. Sťažujeme sa, že nové hľadanie náboženstva zďaleka obchádza tradičné kresťanské cirkvi. Inštitúcia ľudí ruší a dogma tiež. Hľadá sa zážitok, skúsenosť úplne *iného*. Nemôžem s týmito sťažnosťami úplne

súhlasíť. Na veľkých stretnutiach mládeže, ako v lete 1997 v Paríži, sa viera stáva zážitkom a dáva radosť zo spoločenstva. V dobrom slova zmysle sa sprostredkúva niečo z extázy. Oproti temnej a ničivej extáze drog, tvrdých rytmov, hluku a opojenia vystupuje jasná extáza svetla, radostného stretnutia na Božom slnku. Netreba pripomínať, že je to iba záležitosť okamihu. Často je to bezpochyby tak. Môže to byť však aj okamih, ktorý sa stáva východiskom a vedie na cestu. Niečo podobného sa deje v hnutiach, ktoré sa vo veľkom množstve objavili v posledných desaťročiach. Aj tu sa viera stáva skúsenostnou podobou života, radosťou z vydania sa na cestu a z účasti na tajomstve kvasu, ktorý znútra preniká a obnovuje celok. Napokon aj miesta zjavení, ak je tu zdravé jadro, sa môžu stať podnetmi k novému a triezvemu spôsobu hľadania Boha. Kto by očakával, že kresťanstvo sa teraz stane masovým hnutím, bol by isto sklamaný. Ale veď nie masové hnutia nesú v sebe príslub budúcnosti. Budúcnosť sa stvárnjuje tam, kde sa stretávajú ľudia, ktorí nesú v sebe presvedčenie, čo formuje ich život. A dobrá budúcnosť rastie tam, kde tieto presvedčenia pochádzajú z pravdy a uvádzajú do nej.

Znovuobjavenie náboženstva má však ešte aj inú tvár. Už sme videli, že toto znovuobjavenie hľadá náboženstvo ako zážitok, že je preň dôležitá „mystická stránka náboženstva“, náboženstvo ako mne otvorený dotyk s úplne Iným. V našej dejinnej situácii to znamená, že ázijské mystické náboženstvá (časti hinduizmu a budhizmu), ktoré sa zriekli akejkolvek dogmatiky a ktoré sú len veľmi málo inštitucionalizované, sa zdajú byť osvietenému človeku primeranejšie než dogmaticky i obsahovo určené a inštitucionálne sformované kresťanstvo. Úplne všeobecne však vzniká relativizovanie jednotlivých náboženstiev, v ktorých pri všetkých rozdieloch, ba protikladoch môže ísť napokon v rozličných podobách predsa len o vnútornú stránku všetkých rozdielnych foriem, o dotyk s Nevýslovným, skrytým Tajomstvom. Mnohí sú zajedno v tom, že toto tajomstvo

sa plne neprejavuje v nijakej forme zjavenia a že sa vždy tuší a hľadá ako zasypané a čiastočné, a predsa ako jedno a to isté. To, že Boha samého nemôžeme poznať, že všetky výpovede a predstavy o ňom môžu byť iba symbolom, to je takmer základná istota moderného človeka, ktorú on nejako chápe aj ako svoju pokoru pred Nekonečným. S takouto relativizáciou sa spája myšlienka veľkého mieru náboženstiev, ktoré sa navzájom uznávajú ako rozdielne spôsoby zrkadlenia sa jediného Večného; a človeku majú nechať slobodu, akými cestami sa dopátra k Tomu, ktorý ich predsa všetkých spája. Kresťanská viera sa takýmto procesom relativizácie rozhodujúco mení predovšetkým na dvoch základných miestach svojej podstaty:

1. *Postava Krista sa vysvetľuje úplne nanovo*, nielen vzhľadom na dogmy, lež dokonca aj vzhľadom na evanjeliá. Viera v to, že Kristus je jediným Božím synom, že v ňom skutočne Boh ako človek medzi nami prebýva a že človek Ježiš je večne v Bohu samom, je samým Bohom, teda nie jednou z foriem Božieho sebazjavenia, lež Bohom, ktorý je jediným a nezameniteľným, táto viera je tým vylúčená. Kristus sa z človeka, ktorý je Bohom, stáva niekým, kto mimoriadnym spôsobom zakúsil Boha. On je osvieteným, a tak teda už nie je podstatne odlišný od iných osvietených, napríklad od Budhu. No pri takomto výklade stráca postava Ježiša svoju vnútornú logiku. Vytrháva sa z jej historického ukotvenia a vtlačá sa do schémy, ktorá je jej cudzia. Budha - v tom je porovnateľný so Sokratom - poukazuje mimo seba: Nezáleží na jeho osobe, ale jedine na ceste, ktorú on ukázal. Kto nachádza cestu, môže na Budhu zabudnúť. Ale v prípade Ježiša je dôležitá práve jeho osoba, On sám; v jeho „Ja som to“ zaznieva „Ja som“ z vrchu Horeb. Cesta spočíva práve v jeho nasledovaní: „Ja som cesta, pravda a život.“ (Jn 14,6) On sám je cesta, nejestvuje žiadna od neho nezávislá cesta, na ktorej by on nič viac neznamenal. Keď

teda jeho vlastným posolstvom nie je práve učenie, lež jeho osoba, potom treba, prirodzene, dodať, že toto Ježišovo Ja je čistou odkázanosťou na Otcovo Ty, nestojí samo osebe, lež je skutočne „cestou“.

„Moje učenie nie je moje.“ (Jn 7,16) „Nehľadám svoju vôľu, ale vôľu toho ktorý ma poslal.“ (Jn 5,30) Ja je dôležité, pretože nás úplne vnáša do dynamiky poslania, pretože nás vedie k seba prekročeniu a zjednoteniu s tým, pre ktorého sme boli stvorení. Ak sa Ježišova postava vyčlení z tohto prirodzene vždy pohoršlivo pôsobiaceho poriadku veličín, ak sa odtrhne od Božského bytia, stáva sa protirečivou. Zostanú len zdrapy, ktoré nás nechajú bezradných, alebo sa stanú zámienkami pre sebazdôrazňovanie.

2. *Zásadne sa mení aj pojem Boha.* Otázka, či treba Boha chápať ako osobu alebo apersonálne, sa teraz zdá druhoradou; medzi teistickými a neteistickými formami náboženstva sa už nevnímajú žiadne podstatné rozdiely. Tento názor sa šíri obdivuhodnou rýchlosťou. Aj veriaci a teologicky vzdelaní katolíci, ktorí sa chcú podieľať na živote Cirkvi, kladú akoby samozrejme otázku: Môže to byť také dôležité, či chápeme Boha ako osobu alebo neosobne? Sú názory, že v tomto by sme mali byť predsa veľkorysí, veď Božie tajomstvo tak či tak presahuje všetky naše pojmy a obrazy. Týmto však zasahujeme srdce biblickej viery. Nielen pre Izrael, ale aj pre kresťanstvo ako pre celok bolo a zostáva „Šéma“, „Počuj, Izrael“ z Dt 6,4-9 najdôležitejším stredom identity viery. S týmito slovami zomiera veriaci žid, židovskí mučeníci vydýchli s nimi na perách a pre ne obetovali svoj život: „Počuj, Izrael, on je náš Boh, on je jediný.“ To, že tento Boh nám teraz v Ježišovi Kristovi ukazuje svoju tvár (Jn 14,9), ktorú Mojžiš nesmel vidieť (Ex 33,19), nič nemení na tomto vyznaní, nemení nič na podstate tejto identity. To, že Boh je osobou, sa prirodzene v Biblii neobjavuje pod týmto pojmom, lež v tej forme, že jestvuje Božie meno. Meno znamená osloviteľnosť, schopnosť

hovoríť, počúvať, odpovedať. To je pre biblického Boha podstatné, a keď sa toto odoberie, opustila sa viera Biblie. Je nesporné, že boli a sú falošné povrchné formy chápania Boha ako osoby. Práve keď aplikujeme pojem osoby na Boha - ako hovorí Štvrtý lateránsky koncil o každom rozprávaní o Bohu - je rozdiel medzi našou ideou o osobe a Božou skutočnosťou vždy nekonečne väčší než zhoda. Nesprávne použitie pojmu osoby sa iste vyskytuje všade tam, kde sa používa Boh pre vlastné ľudské záujmy, a tak sa špiní jeho meno: druhé prikázanie, ktoré má chrániť Božie meno, nie náhodou nasleduje hneď po prvom, ktoré nás učí klaňať sa Bohu. Potiaľ sa máme stále čo učiť o Bohu z rozprávania „mystických“ náboženstiev s ich čisto negatívnou teológiou a potiaľ jestvuje vzájomná výmena. Ale kde sa stratí to, čo sa myslí „Božím“ menom, teda Božím osobným bytím, tam sa jeho meno viac nechráni a nectí, lež sa stráca.

Čo sa však vlastne myslí pod Božím menom, jeho osobným bytím? Práve to, že nielen my ho môžeme zakúsiť mimo všetkej skúsenosti, ale že on sám sa môže prejavíť, môže sa deliť o seba. Tam, kde je Boh poňatý celkom neosobne, ako v budhizme, ako číre nič vo vzťahu ku všetkému, čo sa nám javí skutočné, tam nejestvuje nijaký pozitívny vzťah „Boha“ k svetu. Tu treba svet ako prameň utrpenia premôcť, ale nie stvárňovať. Náboženstvo potom ukazuje cesty k prekonaniu sveta, k oslobodeniu od ťarchy jeho zdania, ale neukazuje žiadne normy, ako by sme mali žiť vo svete, žiadne formy spoločenskej zodpovednosti v ňom. Trochu inak sa predstavuje táto vec v hinduizme. Podstatná je skúsenosť identity: Vo svojom základe som zjednotený so skrytým základom samotnej skutočnosti - to známe *tat tvam asi* upanišád. Vykúpenie spočíva v oslobodení od individualizácie, od osobného bytia, v prekonaní rozlišovania medzi všetkým jestvujúcim, ktoré má svoj základ v osobnom bytí: Musí sa odstrániť sebaklam o sebe samom. Problematika tohto videnia bytia sa veľmi silno

pocítuje v novobudhizme. Tam, kde niet jedinečnosti osoby, tam sa nedá ani odôvodiť nedotknuteľná dôstojnosť každej jednotlivkej osoby. Reformy, ktoré sa v poslednom čase dali do pohybu (odstránenie zákonov o kastách, upalovanie vdov atď.), si vyžadovali zanechať toto základné ponímanie a viesť do celku indického myslenia pojem osoby, ako sa tento pojem sformoval v kresťanskej viere zo stretnutia s osobným Bohom. Hľadanie správnej „praxe“, správneho konania tu začalo korigovať „teóriu“: Možno o trochu lepšie vidieť, aká „praktická“ je kresťanská viera v Boha, ako nemožno odsunúť ako bezvýznamné veľké rozdielne otázky.

S týmito úvahami sme sa dostali na miesto, na ktorom musí dnes začať *Úvod do kresťanstva*. Skôr, než sa pokúsim ešte trochu ďalej rozvíjať naznačenú líniu, bude vhodné poukázať na súčasnú situáciu ohľadom viery v Boha - Krista. Jestvuje strach pred „kresťanským imperializmom“, clivota za krásnou pestrosťou náboženstiev a za ich domnelou pôvodnou radosťou a slobodou. Kolonializmus sa spája s podstatou historického kresťanstva, ktoré nechcelo prijať tých druhých v ich odlišnosti a chcelo všetko dostať do svojho područia. Tak boli rozdupané a pošliapané náboženstvá a kultúry Južnej Ameriky a spáchalo sa násilie na duši národov, ktoré si nevedeli nájsť novú a ktorým bolo tá stará vytrhnutá. Jestvujú tu miernejšie a prísnejšie spôsoby výkladu. Ten miernejší hovorí, že treba konečne poskytnúť strateným kultúram právo udomáčniť sa v kresťanskej viere a umožniť, aby sa formovalo domorodé kresťanstvo. Radikálnejší názor považuje kresťanstvo za odcudzenie, od ktorého treba národy oslobodiť. Správne chápanú požiadavku domorodého (autochtónneho) kresťanstva treba vnímať ako nanajvýš dôležitú úlohu. Všetky veľké kultúry sú navzájom otvorené voči sebe a voči pravde. Všetci majú niečím prispieť k „pestrému“ odevu nevesty, o ktorom hovorí Žalm 44, ktorý cirkevní otcovia vzťahovali na Cirkev.

V tejto veci sa iste veľa zameškalo a mnoho nového treba urobiť. Nezabúdajme však, že tie národy v rámci ľudovej zbožnosti už vo veľkej miere našli vlastné vyjadrenie kresťanskej viery. To, že trpiaci Boh a dobrotivá Matka sa stali centrálnymi obrazmi ich viery, ktoré im otvorili dvere k Bohu Biblie, má čo povedať aj nám dnes. No, prirodzene, zostáva ešte veľa práce, ktorú treba vykonať.

Vráťme sa späť k otázke o Bohu a o Kristovi ako k centrálnej otázke úvodu do kresťanskej viery. Jedno sme si už vyjasnili: mystická dimenzia pojmu Boha, ktorá k nám prichádza z náboženstiev Ázie ako pozvanie, musí zreteľne poznamenávať aj naše myslenie a našu vieru. Boh sa stal celkom konkrétnym v Kristovi, ale tak sa stalo ešte väčším aj jeho tajomstvo. Boh je vždy nekonečne väčší než všetky naše pojmy, všetky naše obrazy a mená. To, že ho vyznávame ako trojjediného, neznamená, že vieme o ňom všetko, lež pravý opak: Iba teraz nám ukazuje, ako málo o ňom vieme a ako málo ho môžeme pochopiť alebo definovať. Keď dnes, po hrôzach totalitárnych režimov (pripomínam pamätník Osvienčim), na nás všetkých s páľčivou naliehavosťou dolieha otázkou teodícey, zároveň sa znova ukazuje, ako málo môžeme Boha definovať, tobôž pochopiť. Božia odpoveď Jóbovi nič nevysvetľuje, iba stavia medze našej snahe o všetkom vynášať súdy a o všetkom hovoriť s konečnou platnosťou a pripomína nám naše hranice. Napomína nás, aby sme dôverovali Božiemu tajomstvu v jeho nepochopiteľnosti.

Keď sme povedali toto, treba zároveň s Božou temnotou zdôrazniť aj Božiu svätosť. Jánov Prológ stavia do stredu našej kresťanskej viery pojem Logos. Logos znamená rozum, zmysel, ale aj slovo – teda zmysel, ktorý je slovom, vzťahom, ktorý je stvoriteľský. Boh, ktorý je Logos, nám zaručuje rozumnosť sveta, rozumnosť nášho bytia, božskosť rozumu a rozumnosť Boha, aj keď jeho rozum nekonečne prevyšuje náš a tak často sa nám môže javiť

ako temnota. Svet pochádza z rozumu a tento rozum je Osoba, je Láska – to je to, čo nám hovorí o Bohu biblická viera. Rozum môže hovoriť o Bohu, musí hovoriť o Bohu, inak by amputoval sám seba, tým je daný pojem stvorenia. Svet nie je iba *maja*, zdanie, ktoré by sme mali napokon nechať za sebou. Nie je iba nekonečným kolobehom utrpení, z ktorého by sme sa mali snažiť uniknúť. Svet je pozitívny. Napriek všetkému zlu, čo v ňom je, a napriek všetkému utrpeniu je dobrý a je dobré v ňom žiť. Boh, ktorý je Stvoriteľ a prejavuje sa vo svojom stvorení, dáva aj ľudskému konaniu smer a mieru. Žijeme dnes v kríze etosu, ktorá vôbec nie je iba akademickou otázkou o posledných dôvodoch etických teórií, lež je celkom praktickou záležitosťou. Stále dokola sa omieľa, že etos je vlastne neodôvodniteľný, a má to svoje následky. S publikáciami na tému etosu akoby sa roztrhlo vrece, čo na jednej strane naznačuje naliehavosť otázky, na druhej strane však aj prevládajúcu bezradnosť. Poľský filozof Leszek Kolakowski na svojej mysliteľskej ceste veľmi dôrazne upozornil na to, že škrtnutie viery v Boha, akokoľvek by sa to mohlo otáčať a krútiť, napokon odoberá etosu jeho základ. Ak svet a človek nepochádzajú zo stvoriteľského rozumu, ktorý nesie v sebe ich miery a ktorý ich vnáša do existencie človeka, potom zostávajú iba dopravné predpisy ľudského správania, ktoré sa navrhujú a odôvodňujú na základe ich užitočnosti. Zostáva iba kalkulácia účinkov, to, čo sa nazýva teleologickou etikou alebo proporcionalizmom. Kto však môže skutočne usudzovať o účinkoch siahajúcich ponad náš okamih? Neprevezme potom nová vládnuca trieda kľúč od prítomnosti, riadenie človeka do svojich rúk? Keď ide o kalkulovanie s účinkami, nieto viac nedotknuteľnosti ľudskej dôstojnosti, pretože nič už nie je samo osebe dobré alebo zlé. Otázka etosu sa v našich časoch s veľkou naliehavosťou dostáva na program dňa. Viera v Logos, v Slovo na počiatku chápe etos ako zodpovednosť, ako odpoveď na slovo a dáva mu jeho racionalitu, ako aj

jeho podstatný smer. S tým je spojené aj poverenie hľadať chápanie zodpovednosti spoločné s každým čestne sa pýtajúcim rozumom a s veľkými náboženskými tradíciami ľudstva. Je tu nielen vnútorná blízkosť troch veľkých monoteizmov, ale aj významné konvergencie s iným prúdom ázijskej náboženskosti, ako sa s ním stretávame v konfucionizme a taoizme.

Ak je pre kresťanský obraz Boha rozhodujúce heslo Logos - Slovo na počiatku, stvoriteľský Rozum a Láska, a keď pojem Logos zároveň tvorí stredobod kristológie, viery v Krista, znova to potvrdzuje neoddeliteľnosť viery v Boha a viery v jeho vteleného Syna Ježiša Krista. Ježiša nebudeme nikdy lepšie chápať a nikdy sa k nemu viac nepriblížime, ak vylúčime vieru v jeho božstvo. V súčasnosti je dosť rozšírená obava, že viera v jeho božstvo nám ho od cudzuje. A je tu snaha, nielen kvôli iným náboženstvám, písať túto vieru podľa možnosti s malými písmenami. Ide predovšetkým o vlastné obavy nás na Západe. Zdá sa, že to všetko sa nehodí k modernému obrazu sveta. Môže ísť vlastne iba o mýtizovanie, ktoré bolo potom gréckym duchom prenesené do metafyziky. Keď ale Krista a Boha od seba oddeľujeme, je za tým aj pochybnosť, či nám Boh môže byť vôbec takým blízkym, či sa môže tak veľmi k nám skloniť. Vyzerá to zdanlivo pokorne, keď toto nechceme. No Romano Guardini právom poukázal na to, že vyššia pokora spočíva v tom, že necháme Boha robiť aj to, čo sa nám zdá byť priam neslýchané, a skloníme sa pred tým, čo robí, a nie pred tým, čo si my vymyslíme o ňom a preňho. Pretože za naším zdanlivo pokorným realizmom sa nachádza idea vzdialenosti Boha od sveta, spája sa s tým aj strata Božej prítomnosti. Ak Boh nie je v Kristovi, potom sa vzdaluje do nesmiernej diaľavy, a keď Boh už nie je Bohom s nami, potom sa stáva neprítomným Bohom, a teda vlastne žiadnym Bohom: taký Boh, ktorý nemôže pôsobiť, nie je Bohom. A čo sa týka obavy, že Ježiš by sa nám vierou v jeho Božie synovstvo vzdialil, práve opak

je pravdou: Ak bol iba človekom, zostal neodvolateľne v minulosti a iba ďaleké spomínanie ho môže viac alebo menej jasne vnímať. No ak Boh skutočne prijal človeka a tak je v Ježišovi súčasne pravým človekom a pravým Bohom, potom ako človek má účasť na Božej prítomnosti obopínajúcej všetky časy. Potom a iba potom nie je iba včerajškom, lež je prítomný medzi nami, je naším súčasníkom v našom dnešku. Preto je treba – o tom som pevne presvedčený – mať odvahu na obnovu kristológie, vidieť Krista v celej jeho veľkosti, ako ho ukazujú štyri evanjeliá spolu v ich napínavej jednote.

Keby som mal dnes ešte raz napísať *Úvod do kresťanstva*, museli by sa zaradiť do textu všetky skúsenosti posledných tridsiatich rokov a text by musel prijať mocnejšie, než sa to vtedy javilo, aj kontext medzináboženských otázok. Verím však, že som sa v základnom smere nemýlil, keď som dal do stredu otázku o Bohu a otázku o Kristovi, ktorá potom vyúsťuje v „naratívnu kristológiu“ a ukazuje miesto viery v Cirkvi. Myslím si že základná orientácia bola správna, preto sa aj dnes odvažujem dať túto knihu opäť do rúk čitateľa.

Rím, apríl 2000
kardinál Joseph Ratzinger

PREDSLOV K PRVÉMU VYDANIU

Otázka, čo je vlastne obsahom a zmyslom kresťanskej viery, je dnes obklopená takou hmlou a neistotou, ako nebola azda nikdy predtým v dejinách. Pozorovateľovi, ktorý v posledných rokoch sledoval teologický pohyb a nepatrí k tým ľuďom, ktorí nové bez rozmýšľania vždy pokladajú tiež aj za lepšie, azda zide na um stará rozprávka *O hlúpom Janovi*: Hrudu zlata, ktorá mu bola príťažká, Jano, aby to mal pohodlnejšie, postupne zamenil za koňa, kravu, hus, brúsny kameň, ktorý napokon hodil do vody bez toho, žeby niečo stratil. Naopak - to, čo teraz získal, bol, ako sa domnieval, drahocenný dar úplnej slobody. Ako dlho trvala jeho pochabosť, aký temný bol okamih jeho precitnutia zo zdanlivého oslobodenia, to ponecháva rozprávka na fantáziu čitateľa. Dnešnému ustarostenému kresťanovi sa však nezriedka natískajú otázky ako táto: Neuberala sa naša teológia v posledných rokoch azda podobnou cestou? Neinterpretovala sa požiadavka viery, ktorú ľudia vnímali ako príliš ťaživú, čoraz menej náročne, vždy iba o toľko, že sa zdalo, akoby sa nič dôležité nestrácalo, a predsa vždy o toľko, že onedlho prišla odvaha na ďalší krok? A nezostal úbohému Janovi, kresťanovi, ktorý sa dôverčivo nechal viesť od zámieny k zámene, od interpretácie k interpretácii, v ruke namiesto zlata, s ktorým začal, skutočne iba brúsny kameň, takže neostávalo iné, len mu dobromyseľne poradiť, aby ho zahodil?

Iste, takéto otázky sú nesprávne, keď sa kladú príliš všeobecne. Lebo nemožno zo zásady tvrdiť, že celá „moderná teológia“ by sa uberala touto cestou. Ale rovnako nemožno poprieť, že široko rozvetvený názor podporuje trend, ktorý naozaj vedie od zlata k brúsnemu kameňu.

Prirodzene, nemožno proti nemu pôsobiť iba samotným zotrvaním pri vzácnom kove pevných formúl minulosti, ktoré by predsa len zostali iba hroudou kovu, ktorá ťaží, namiesto toho, aby vďaka svojej cene poskytla možnosť pravej slobody. Tu kdesi treba hľadať zámer tejto knihy: Chce pomáhať nanovo pochopiť vieru ako čosi, čo umožňuje pravé ľudské bytie v našom dnešnom svete, chce ju vyložiť bez toho, že by ju rozmenila na kopec rečí, ktoré by len ťažko prekryli úplnú duchovnú prázdnotu.

Kniha vznikla z prednášok, ktoré som mal v letnom semestri v roku 1967 v Tübingene pre poslucháčov všetkých fakúlt tamojšej univerzity. O to, čo majstrovsky urobil pred takmer polstoročím na tejto univerzite Karl Adam svojim dielom *Podstata katolicizmu*, by som sa chcel znovu pokúsiť týmto spôsobom a v podmienkach, ktoré so sebou priniesla naša generácia. Text bol jazykovo trochu prepracovaný, aby splňal požiadavky knižného publikovania. Výstavbu a rozsah som však nezmenil, vedecký poznámkový aparát som pripojil len ten, ktorý mi bezprostredne slúžil ako príručky na prípravu prednášok.

Venovanie knihy mojím poslucháčom počas rozličných etáp mojej akademickej činnosti chce byť vyjadrením vďaky za ich otázky a za spoločné uvažovanie, ktoré rozhodne patrili k predpokladom, z ktorých vznikol tento pokus. Okrem toho by som sa chcel poďakovať predovšetkým nakladateľovi Dr. Heinrichovi Wildovi, bez ktorého trpezlivého a sústavného naliehania by som sa sotva bol rozhodol na odvážny čin, ktorý predstavuje takáto práca. Napokon ďakujem všetkým pomocníkom, ktorí zobrali na seba rozličné námahy, aby mohlo vzniknúť toto dielo.

Tübingen, leto 1968
Joseph Ratzinger

PREDSLOV K DESIATEMU VYDANIU

Ked' táto kniha vyšla pred rokom prvýkrát, nemohol som tušiť, s akou neobyčajnou odozvou sa stretne. To, že sa stala užitočnou mnohým ľuďom na Východe i na Západe, ako aj ponad hranice vierovyznaní, ma naplnila veľkou vďačnosťou a radosťou. K niektorým vedeckým otázkam nastoleným v recenziách, ktoré medzitým vyšli, som zaujal stanovisko v časopise *Hochland*, roč. 61 (1969), s. 533, pretože sa mi nezdalo správne zatažovať tým knihu. Táto zostala nezmenená, opravil som iba malé chyby. Za priateľské usmernenia ďakujem pritom predovšetkým pánovi cirkevnému radcovi Strohlovi Freudenstadtovi a pánovi pastorovi Hansovi Joachimovi Schmidtovi/Goslar, ktorí priateľsky zaobstarali aj zoznam biblických citátov, ktorý je v tomto vydaní ku knihe pripojený. Túto pomoc prijímam so zvláštnou vďačnosťou ako znak spolupatričnosti katolíckych a evanjelických kresťanov v apoštolskej viere, ktorej sa *Úvod* pokúša slúžiť.

Tübingen, september 1969
Joseph Ratzinger