

PREDSLOV

Jednou z prvých kníh, ktoré som čítal na začiatku svojho teologického štúdia v roku 1946, bola útlá prvotina Romana Guardiniho *O duchu liturgie*. Vyšla na Turíce roku 1918. Bola to uvádzacia kniha nového vydavateľstva opáta Ildefonsa Herwegena a edície „Ecclesia orans“ (Modliaca sa Cirkev). Veľakrát ju museli dotláčať. Táto nevelká knižočka sa môže plným právom považovať za počiatok liturgického hnutia v Nemecku. Jej môžeme ďakovať, že liturgia sa nanovo ukázala v celej svojej kráse, skrytom bohatstve a na vtedajšie časy v nevídanej miere ako centrum Cirkvi, ako stredobod kresťanského života. Práve spomenutá knižočka podnietila nové úsilie o „podstatnejšie“ (oblúbené Guardiniho slovo) slávenie liturgie; bola to snaha lepšie pochopiť liturgiu z hľadiska jej vnútorných požiadaviek, vnútornej formy, snaha pochopiť ju ako samotným Duchom Svätým vytvorenú a vedenú modlitbu Cirkvi, prostredníctvom ktorej je Kristus stále a nanovo s nami a cez ktorú vstupuje do nášho života.

Chcel by som uviesť príklad, ktorý síce podobne ako mnohé iné príklady pokrivkáva, no pomáha problém pochopiť. Dalo by sa povedať, že vtedajšia liturgia (v roku 1918) sa v istom ohľade podobala freske. Freske síce zachovalej, no úplne zakrytej neskoršou

vrstvou omietky: v misáli, z ktorého kňaz slávi svätú omšu, bola síce zachytená jej skutočná, pôvodná podoba, ale v dôsledku súkromných pobožností a kvôli rozličným formám modlitieb zostala podstata pred veriacimi naďalej ukrytá. Liturgické hnutie a nakoniec Druhý vatikánsky koncil definitívne odkryli túto fresku a my sme zrazu zostali užasnutí stáť pred krásou jej farieb a tvarov. No medzitým sa v dôsledku klimatických podmienok či neustáleho reštaurovania a rekonštruovania poškodila. Keby sa ihneď nespravilo niečo, čo by zastavilo tieto škodlivé vplyvy, hrozilo by jej úplné zničenie. Samozrejme, riešením nemohla byť ďalšia omietka. Pomôcť mohol len nový prístup plný úcty. Úsilie nanovo pochopiť jej výpoveď a jej pravdivosť, bez ktorých by sa jej znovuobjavenie stalo prvým krokom k jej zničeniu a strate.

Cieľom tejto knihy, ktorú predkladám verejnosti, je práve toto: dopomôcť k takémuto novému pochopeniu. Vo svojich základných zámeroch sa úplne zhoduje s tým, čo chcela svojho času vyvolať Guardiniho kniha *O duchu liturgie*; preto som si aj úmyselne zvolil názov knihy, ktorý nám pripomína tohto klasika liturgickej teológie. O čo sa usiloval Guardini na konci prvej svetovej vojny, v úplne inom dejinnom kontexte, to chceme postaviť do súvislostí našich súčasných otázok, nádejí i obáv. Tak ako Guardinimu, ani mne nejde predovšetkým o vedecké diskusie či výskumy, ale mojím zámerom je nanovo pochopiť vieru, ide mi o správne uskutočňovanie jej ústredných vyjadrovacích foriem, ktorými je práve liturgia. Keby kniha

spôsobila niečo také ako „liturgické hnutie“, hnutie zamerané na liturgiu, a podnietila by tak jej správne, vnútorné i vonkajšie uskutočňovanie, úmysel, ktorý ma k napísaniu tejto knihy viedol, by sa vrchovato naplnil.

Rím, na sviatok sv. Augustína 1999

KARDINÁL JOSEPH RATZINGER

PRVÁ ČASŤ

O PODSTATE LITURGIE

LITURGIA A ŽIVOT
O MIESTE LITURGIE V SKUTOČNOSTI

Čo je to vlastne liturgia? Čo sa pri nej deje? S akým druhom skutočnosti pri nej prichádzame do styku? V dvadsiatych rokoch 20. storočia bol vyslovený návrh považovať liturgiu za akúsi „hru“. Prirovnanie sa opieralo o skutočnosť, že liturgia má, podobne ako hra, vlastné pravidlá, vytvára svoj vlastný svet, ktorý začína jestvovať vo chvíli, keď doň vstúpíte, a opäť pokojne zaniká vo chvíli, keď sa „hra“ končí. Ďalším analogickým bodom ostáva skutočnosť, že hra je síce rozumová záležitosť, ale zároveň má v sebe niečo ozdravujúce, či dokonca oslobodzujúce. Vyrháva nás zo sveta všedných zámerov a úmyslov a vovádza do bezcieľneho sveta, kde sa na chvíľu oslobodíme od všetkého, čo nás v tomto svete práce zaťažuje. Hra predstavuje takpovediac nový svet, oázu slobody, kde môžeme na okamih ponechať svoje bytie voľne plynúť. Takéto chvíľky, keď sa úplne vymaníme z moci všednosti, naozaj potrebujeme, ak máme znášať ťarchu každodennosti. Na celej tejto skutočnosti je niečo pravdivé, no formulovať ju len takto by určite nestačilo. Veď takýmto spôsobom by nás vôbec nezaujímalo to, čo sa hrá. Všetko, čo sme povedali, možno ľubovoľne aplikovať na akékoľvek hry. Ak sa bezmyšlienkovito a prehnane prísne bazíruje len na

pravidlách, veľmi často sa z nich stane neznesiteľné jarmo a skončí sa to tým, že sa stratí zo zreteľa cieľ. Platí to pre dnešný svet športu, pre šachové majstrovstvá alebo pre ľubovoľné hry – všade sa zjavne preukazuje fakt, že hra, ak sa nemá premeniť na obyčajnú prázdnu zábavku, rýchlo vytvára z časti náprotivného sveta alebo nie ozajstného „sveta“ vlastný svet so svojimi zákonmi.

Treba ešte spomenúť jednu stránku tejto teórie hry, ktorá nám viac približuje osobitnú podstatu liturgie: detská hra sa v mnohom javí ako druh anticipácie života, ako nácvik neskoršieho života, hoci bez znášania ťarchy a vážnosti, ktoré sú s ním spojené. Liturgia preto môže vypovedať o tom, že prv než všetci vstúpime do vlastného života, kam chceme prísť, všetci sme – lepšie povedané – máme byť deťmi. Liturgia by tak predstavovala celkom osobitnú formu predvídania, akýsi zvláštny zácvik: bola by predohrou budúceho, večného života, o ktorom Augustín hovorí, že na rozdiel od tohto nie je popretkávaný potrebami a núdzou, ale je naplnený slobodným obdarovávaním a dávaním. Tým by liturgia predstavovala znovuprebudenie skutočného detstva v nás, otvorenosť voči času, keď „budeme veľkí“, ktorý si v dospelosti už málokto uvedomuje. Liturgia by sa mala stať nádejou, prostredníctvom ktorej by sme mohli už vopred zažiť (*vor-leben*) budúci, skutočný život, vopred sa naučiť žiť správny život – život slobody, bezprostredný život s Bohom, život rýdzej otvorenosti jedného voči druhému. Takýmto spôsobom liturgia skutočnému, všednému životu dáva jas-

ný znak slobody, odstraňuje všetky nátlaky a prináša na zem samo nebo.

Takéto chápanie teórie hry značne vzdďaluje liturgiu od všeobecného hrania, v ktorom pretrvďava tŕžba po skutočnej „hre“, po niečom ũplne odlišnom – po svete, kde sú inštitúcia a sloboda navzďajom identické. Dďava naproti poprednému a stále ũcelovému prvku a ũplne ľudsky prďzdnemu charakteru bežnej hry vystŕpiť do popredia Zvlďštneho a Odlišného z „hry“ mŕdrosti, o akej rozprďva Svďtė pŕsno (porov. Prŕs 8,22-36) a ktoré sa nato dostďva do spďtosti s liturgiou. No aj napriek tomu nďm v tomto nďvrhu hry chŕba obsah, veď myšlienka budŕceho ŕivota chvŕľami vyzerď ako nepresnŕ postulďt a pohľad na Boha, bez ktorėho by „budŕci ŕivot“ bol len pŕšťou, zostďva neurčŕtŕ. Preto by som chcel navrhnŕť začať takpovediac odznova, tentokrďt z konkrėtnego biblickėho textu.

V rozprďvaniach o pradďvnych udalostiach odchodu Izraela z Egypta, o ich samotnom priebehu, sa nďm naskytne pohľad na dva rozdielne ciele tohto exodu. Jeden, ktorý poznďme, predstavuje zaujatie prŕľŕbenej krajiny. V nej mď Izrael nadobudnŕť konečne vlastnŕ pŕďu a ũzemie, mď ŕiť slobodne a nezávisle v krajine s určŕtŕmi hranicami. Naproti tomu sa vřak opakovane spomŕna aj inŕ cieľ. Pŕvodnŕ Boŕŕ prŕkaz faraŕnovi znel takto: „Prepusť mŕj ľud, aby mi slŕžil na pŕšťi!“ (Ex 7,16) Toto slovo „Prepusť mŕj ľud, aby mi slŕžil“ sa spomŕna s malŕmi obmenami štyrikrďt, t. j. pri kaŕdom stretnutŕi faraŕna s Mojŕiřom a Āronom (porov. Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). Počas vyjednďvania s faraŕnom sa cieľ postupne konkretizuje. Faraŕn

chce robiť ústupky. Podľa neho v spore s Izraelitmi ide o kultovú slobodu Izraelitov, ktorú im spočiatku priznáva týmito slovami: „Chodte a obetujte svojmu Bohu tu v krajine!“ (Ex 8,21) Ale Mojžiš – podľa Božieho príkazu – trvá na tom, že kult vyžaduje odchod – *exodus*. Miestom bohoocty má byť púšť: „Vyberieme sa na tri dni cesty na púšť, aby sme Pánovi, nášmu Bohu, priniesli obeť tak, ako nám prikázal.“ (Ex 8,23) Po ranách, ktoré prišli, faraón predstaví ďalšie kompromisné riešenie. Tentokrát dovolí, aby sa kult uskutočnil v súlade s vôľou božstva, teda v púšti, no chce, aby odišli len muži, no ženy a deti a s nimi aj dobytok aby zostali doma v Egypte. Predpokladá teda bežnú kultovú prax, podľa ktorej sú aktívnymi nositeľmi kultu len muži. Mojžiš však nemôže vyjednávať o spôsobe kultu s cudzím mocnárom, nemôže kult podriadiť vplyvu politického kompromisu: spôsob kultu nie je otázkou politického dosahu; má svoje vlastné meradlo, môže byť preto stanovený len meradlom Zjavenia – len Bohom. Preto ostáva aj tretí kompromisný návrh zo strany panovníka odmietnutý. Faraón teda ponúka, aby odišli aj ženy a deti. „Len vaše ovce a váš dobytok nech tu zostanú.“ (Ex 10,24) Mojžiš však namieta, že všetok dobytok treba vziať so sebou, lebo „ani sami nevieme, čím máme slúžiť Pánovi, kým ta nedôjdeme“ (Ex 10,26). V nijakej z týchto výpovedí nejde o prislúbenú zem: jediným cieľom exodu sa zdá byť poklona presne zodpovedajúca Božiemu meradlu a nepodliehajúca pravidlám hry politického kompromisu.

Izrael odchádza nie preto, aby sa stal ľuďom ako ostatné národy; odchádza, aby slúžil Bohu. Cieľ exo-

du predstavuje Boží vrch, vrch, ktorý je zatiaľ neznámy, miesto bohoslužby. Mohli by sme namietnuť, že vo vyjednávaní s faraónom mohol byť kult len taktickou zámienkou, že v skutočnosti jediným cieľom nebol kult, ale zaujatie krajiny, ktoré bolo už obsahom prislúbenia Abrahámovi. Nemyslím si, že by sme mali brať túto námietku vážne. Takýto protiklad kultu a krajiny je v zásade nezmyselný: dostávajú krajinu, aby slúžila ako miesto uctievania pravého Boha. Obyčajné vlastníctvo krajiny, jednoduchá národná autonómia by Izrael degradovala na úroveň ostatných národov. Takéto smerovanie by predsa znemožnilo poznanie výnimočnosti ich vyvolenia. Celé dejiny Knihy sudcov a Kníh kráľov, ktoré boli znova prerozprávané a komentované v Knihách kroník, ukazujú práve túto skutočnosť: krajina ako taká, sama osebe ešte nepredstavuje určité vlastníctvo. Jej vlastníctvo sa stáva skutočným, ozajstným darom, naplnením prislúbení len vtedy, ak v nej vládne Boh; nie keď krajina existuje ako nejaký autonómny štát, ale až keď vytvára priestor pre poslušnosť, v rámci ktorej sa plní Božia vôľa, až potom sa vytvára pravá forma ľudskej existencie. Pohľad na obidva biblické úryvky nám umožňuje aj presnejšie určiť vzťah medzi obidvoma cieľmi exodu. Putujúci Izrael vlastne ani po troch dňoch putovania (tak to bolo faraónovi oznámené) nevie, akú chce Boh obetu. Príde na to až po troch mesiacoch: „V tretí mesiac po odchode Izraelitov z Egypta, v ten istý deň, prišli na Sinajskú púšť.“ (Ex 19,1) Na tretí deň po tom, na temene vrchu, zažije ľud Božiu epifániu (porov. Ex 19,16.20). Tu sa Boh prihovára Izraelu,

ohlasuje mu desatoro svätých slov svojej vôle (porov. Ex 20,1-17) a uzatvára s ním prostredníctvom Mojžiša zmluvu (porov. Ex 24), ktorá nachádza svoje presnejšie a konkrétnejšie vyjadrenie v predpísanom kulte. Tým sa konečne objasňuje cieľ putovania predostretý faraónovi. Izrael sa učí uctievať Boha podľa formy, ktorú si vyvolil Boh sám. K tomuto uctievaniu prislúcha kult, liturgia vo vlastnom zmysle. A k nej náleží aj život podľa Božej vôle – neodmysliteľná súčasť pravého uctievania. „Slávou Boha je živý človek, život človeka je však hladením na Boha,“ hovorí na jednom mieste sv. Irenej (*Adversus haereses* IV 20,7) a tým presne vystihuje skutočnosť, o ktorú išlo pri tomto stretnutí v púšti, na vrchu: až samotný ľudský život, správne žijúci človek je skutočnou adoráciou Boha. Život sa naproti tomu stane skutočným životom až vo chvíli, keď získa svoju novú formu pohľadom na Boha. Kult sprostredkuje tento pohľad a dáva život, ktorý je pre Boha oslavou.

Pre našu otázku sú podstatné tri body: na Sinaji ľud dostáva od Boha nielen kultové smernice, ale aj rozsiahly právny a životný poriadok. Až táto skutočnosť z neho konštituuje ľud. Národ nemôže existovať bez spoločenskej inštitúcie práva. Rozglejil by sa v anarchii, ktorá je paródiou na slobodu, zničením každého národa, bezprávím, ktoré preň predstavuje neslobodu. V ustanovení zmluvy na Sinaji – to je to druhé, čo nás zaujíma – sú do seba navzájom nerozlučne zapojené tri inštitúcie: kult – právo – etos. Tieto sú pre zmluvu meradlom a zároveň ohraničením, ako to uvidíme pri prechode od Izraela k Cirkvi pohanov. Pri

tomto prechode totiž dôjde k rozviazaniu onoho záväzku, aby sa tým činom vytvoril priestor pre rozmanité právne konštelácie a politické ustanovizne. Po ich nevyhnutnej separácii, ktorá v novoveku v konečnom dôsledku viedla k úplnej sekularizácii práva, v snahe plne vylúčiť z formovania práva pohľad na Boha, nesieme zabúdať, že principiálny vnútorný súvis týchto troch ustanovizní aj tak pretrváva: právo, ktoré nie je založené na mravnosti, sa stáva bezpráviem; morálka a právo, ktoré nepochádzajú z pohľadu na Boha, degradujú človeka, okrádajú ho o jeho výsostný rozmer a možnosti: upierajú mu pohľad na Nekonečné a Večné. V tejto zdanlivej slobode sa stáva podnožkou diktatúry vládnuceho ľudstva, náhodných ľudských meradiel, ktoré ho musia napokon znásilňovať. Tak pristupujeme k tretiemu zisteniu a to nás spätne obracia k nášmu východisku: k otázke o podstate kultu a liturgie. Usporiadanie ľudských vecí, ktoré nepozná Boha, umenšuje aj človeka. V dôsledku toho sa kult a právo nemôžu od seba úplne oddelovať. Boh má právo na ľudskú odpoveď, na človeka samého, a tam, kde úplne mizne toto Božie právo, tam sa rozplýva aj ľudský právny poriadok, pretože mu chýba základný kameň udržujúci celok.

Čo to však znamená pre nás, pre otázku o dvoch cieľoch exodu, ak sa vlastne pýtame na podstatu liturgie? Môžeme vidieť, že to, čo sa udialo na Sinaji pri zastávke počas putovania púšťou, predstavuje prvoradá zmysel zaujatia krajiny. Sinaj nie je len medzistanicou – takpovediac zastávkou na ceste k vlastnej krajine – ale ustanovuje akúsi vnútornú krajinu, bez

ktorej by vonkajšia zostala neobývateľnou. Len preto, že sa Izrael stáva prostredníctvom zmluvy a v nej obsiahnutého práva ľuďom, že prijal spoločnú formu pravého života, len preto môže dostať do vlastníctva krajinu. Sinaj zostáva prítomný aj v prisľúbenej krajine; a v miere, v akej sa vytráca jeho prítomnosť, v tej miere Izraeliti zároveň strácajú svoju krajinu, a to až po jej úplnú stratu a vyhnanie celého národa do exilu. Vždy, keď Izrael odpadne od pravej bohohpocoty a obracia sa namiesto k pravému Bohu k iným božstvám – vnútrosvetským mocnostiam a hodnotám –, upadá zároveň aj jeho sloboda. Môže žiť vo vlastnej krajine, a predsa žiť ako v Egypte. Holé vlastníctvo krajiny a štátu nedáva slobodu, môže znamenať, naopak, riadne otroctvo. Ak právo mizne úplne, vyústi to do straty krajiny. V celom Pentateuchu sa zdôrazňuje fakt, ako veľmi je „bohoslužba“, sloboda správnej bohohpocoty, ktorá sa faraónovi zdá byť jediným cieľom exodu, v skutočnosti tým jediným, o čo v exode ide. Pentateuch, tento „kánon v kánone“, jadro izraelskej Biblie, sa celý odohráva mimo Svätej zeme. Vrcholí na okraji púšte „na druhej strane Jordánu“, kde Mojžiš znova zopakuje posolstvo zo Sinaja. Takýmto spôsobom sa ukazuje, čo je základom každého prebývania v krajine, čo je podmienkou možnosti života v spoločenstve a v slobode: život v súlade s Božím právom, ktoré správne usporadúva ľudské záležitosti, pretože sú formované samotným Bohom a s ohľadom na neho.

Znova sa teda pýtame – čo z toho vyplýva pre nás? Predovšetkým to, že „kult“, chápaný vo svojej skutoč-

nej šírke a hĺbke, presahuje liturgické dianie. Zasahuje aj všetky vrstvy celého ľudského života v tom zmysle, v akom sme to počuli od sv. Ireneja: človek je oslavou Boha. Tá ho stavia takpovediac do svetla (ktorým je kult), keď žije z pohľadu na neho. Naopak, platí aj to, že právo a etos nie sú v súlade, ak nemajú základ a centrum v liturgii a ak nie sú ňou inšpirované.

Akú formu skutočnosti teda nachádzame v liturgii? Mohli by sme sprvoti povedať, že kto vynecháva z pojmu skutočnosti Boha, ten je len zdanlivo realitom. Odhliada od Toho, v ktorom „žijeme, hýbeme sa a sme“ (Sk 17,28). To znamená: len ak je správny človekov vzťah k Bohu, len vtedy môžu byť v úplnom poriadku všetky ostatné ľudské vzťahy – vzťah ľudí navzájom i vzťah k stvorenstvu. Právo, ako sme už videli, je pre slobodu a spoločenstvo konštitutívne; poklona, to znamená správny spôsob vzťahu k Bohu, je zasa konštitutívna pre právo. Môžeme tento náhľad rozšíriť ešte o ďalší krok: poklona, správny spôsob kultu – vzťahu k Bohu, je konštitutívna pre správnu existenciu človeka vo svete; práve tým, že presahuje všedný život, tým, že nám dáva účasť na „nebeskej“ forme existencie, na Božom svete, tým vovádza svetlo Božieho sveta do toho nášho. V tomto zmysle má kult naozaj vlastnosti anticipácie – ako sme to už povedali pri analýze „hry“. Vopred sa dotýka definitívneho života a dodáva aktuálnemu životu osobitý rozmer. Život, v ktorom sa nezjaví táto anticipácia, nad ktorým nie je rozprestreté nebo, takýto život je ťaživý a prázdny. Preto takmer neexistuje spoločnosť bez kultu. Aj tie najrozhodnejšie ateistické a materialistické systé-

my si vytvorili nové kultové formy, ktoré sú len obyčajným podvodom a ktoré sa svojím bombastickým triumfalizmom márne snažia zakryť svoju ničotu.

Tak sa dostávame k poslednej úvahe. Človek si nemôže „robiť“ kult sám od seba. Ak sa mu Boh neukáže, siahne do prázdna. Keď Mojžiš hovorí faraónovi: „ani sami nevieme, čím máme slúžiť Pánovi“ (Ex 10,26), v týchto svojich slovách vopred naznačuje základný zákon celej liturgie. Ak sa Boh neukazuje, potom môže človek stavať oltáre len „neznámemu bohu“ (porov. Sk 17,23), len na základe akéhosi tušenia o ňom, ktoré má vtlačené vo svojom vnútri. Môže sa v myšlienkach načiahnuť za ním, pokúsiť sa ho vopred zakúsiť. No ozajstná liturgia predpokladá, že Boh sám odpovie a naznačí, ako sa mu máme klaňať. A k tomu prináleží niečo také ako „začiatok“. Nemôže vyvierat' z našej fantázie, z našej vlastnej tvorivosti – potom by to bolo len volanie do prázdna a obyčajné sebatpotvrdenie. Liturgia predpokladá konkrétny náprotivok, ktorý sa nám ukáže a ukáže našej existencii správny smer.

Na tému nesvojvoľného kultu máme v Starom zákone celý rad dôrazných textov. Ani jeden z nich nepôsobí obsahovo tak dramaticky ako príbeh o zlatom telati (či lepšie povedané o mladom býkovi). Tento kult, ktorý viedol veľkňaz Áron, nebol v nijakom prípade určený pohanským bohom. Nie je odchodom od Boha k modle, ale zdanlivo celkom zostáva pri tom istom Bohu: chce osláviť Boha, ktorý vyviedol Izrael z Egypta, a nazdáva sa, že v podobe mladého býka správne znázorňuje jeho tajuplnú moc. Zdá sa,

že všetko je v poriadku - aj rituál bol údajne podľa pravidiel. A predsa je to odpadnutie od pravého Boha k modlám. To, že sa tak zvrhol, spôsobili dve takmer nepostrehnuteľné skutočnosti. Najprv je to prestúpenie zákazu zobrazovania: neostali pri neviditeľnom, vzdialenom a tajuplnom Bohu. Zniesli ho k sebe dolu, do svojej podoby, do viditeľnosti a pochopiteľnosti. Kult už viac nie je výstupom k nemu. Je to stiahnutie Boha človekom do človekovho vlastného sveta: Keď Boha potrebujeme, musí byť tu a musí tu byť tak, ako ho potrebujeme. Človek potrebuje Boha, a hoci to navonok nie je poznať, stavia sa k nemu tak, ako keby stál v skutočnosti nad ním. A tu sa naznačuje druhá skutočnosť: svojvoľnosť kultu. Keď Mojžiš dlho neprichádzal a Boh bol tým činom nedosiahnuteľný, v tej chvíli si ho Izraeliti zniesli na zem. Tento kult sa stáva slávnosťou, akú si spoločstvo ustanovuje samo; potvrdzuje samo seba. Poklona Bohu sa premieňa na úzkoprsé oslavovanie seba samých: jedlo, pitie, zába-va. Tanec okolo zlatého teľaťa je tak obrazom kultu vyhľadávajúceho iba seba, kult sa stáva istým druhom banálneho sebauspokojenia. Príbeh o zlatom teľati je varovaním pred svojvoľným a sebeckým kultom. V ňom už viac nejde o Boha, ale o vytvorenie vlastného malého alternatívneho sveta. Liturgia sa tak premieňa na prázdnu hru. Alebo ešte horšie: zanecháva živého Boha, zastretého posvätným závojom. No na konci sa aj tak dostaví frustrácia, pocit prázdna. Zážitku slobody, ktorý je vždy prítomný pri skutočnom stretnutí so živým Bohom, sa akosi nedočkáme.