

A mosaic artwork featuring Jesus Christ in the center, wearing a white robe with a gold sash and a halo. He is surrounded by several saints, each with a halo and holding various objects like chalices or books. The background is a mosaic of gold and white tiles, with red and gold wavy lines flowing around the figures. The overall style is reminiscent of Byzantine or Orthodox iconography.

MARCO IVAN RUPNIK

PODĽA DUCHA

SPIRITUÁLNA TEOLÓGIA
NA CESTE S CIRKVOU
PÁPEŽA FRANTIŠKA

MARKO IVAN RUPNIK

PODĽA DUCHA

SPIRITUÁLNA TEOLÓGIA
NA CESTE S CIRKVOU PÁPEŽA FRANTIŠKA

2022

Pre súkromnú potrebu preložené z talianskeho originálu

Marko Ivan Rupnik: *Secondo lo Spirito*.
Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017.

Nepredajné.

EDÍCIA

TEOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

JÜRGEN WERBICK: *Slabosť Boha pre človeka. Vízia Boha u pápeža Františka*

LUCIO CASULA: *Tváre, gestá a miesta. Kristológia pápeža Františka*

PETER HÜNERMANN: *Ludia podľa Krista dnes. Antropológia pápeža Františka*

ROBERTO REPOLE: *Sen o evanjeliovej Cirkvi. Ekleziológia pápeža Františka*

CARLOS GALLI: *Kristus, Mária, Cirkev a národy. Mariológia pápeža Františka*

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS: „*Jednota preváži nad konfliktom.*“
Ekumenizmus pápeža Františka

ARISTIDE FUMAGALLI: *Kráčať v láske. Morálna teológia pápeža Františka*

JUAN CARLOS SCANNONE: *Evanjelium milosrdenstva v duchu rozlišovania. Sociálna etika pápeža Františka*

MARINELLA PERRONI: *Kerygma a prorockvo. Biblická hermeneutika pápeža Františka*

PIERO CODA: „*Cirkev je evanjelium.*“ K prameňom teológie pápeža Františka

MARKO IVAN RUPNIK: *Podľa Ducha. Spirituálna teológia na ceste s Cirkvou u pápeža Františka*

SKRATKY

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

DS Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire

EG *Evangelii gaudium*

LF *Lumen fidei*

LG *Lumen gentium*

PG Patrologie cursus completus, series graeca (J. - P. Migne)

PL Patrologie cursus completus, series latina (J. - P. Migne)

SC Sources chrétiennes

ÚVOD DO EDÍCIE

Keď sa pápež František večer po zvolení po prvýkrát objavil na Námestí sv. Petra, všetkým bolo jasné, že Františkov pontifikát sa bude niesť v znamení novosti štýlu. Striedme oblečenie, skutočnosť, že sa nazval biskupom Ríma, že „v ohlušujúcom tichu“ preplneného námestia požiadal o modlitbu ľudu, že prítomných pozdravil jednoducho „dobrý večer“... to všetko boli výrečné znaky, že nastala zmena v „spôsobe uvádzania sa“, a teda v „jazyku“.

Gestá a slová, ktoré po tejto príležitosti nasledovali, len potvrdili a upevnili prvý dojem. Ba mohlo by sa povedať, že v ďalších rokoch z toho vzišiel rozhodne zmenený obraz pápežstva, ktorý zahŕňa aj prednesené homílie, príhovory a vydané dokumenty.

Ako sa dalo sa predvídať, vyvolalo to aj protichodné mienky, najmä pokiaľ ide o jeho učenie. Ak totiž mnohí prijali jeho magistérium s veľkým nadšením a sympatiou, lebo v ňom cítili čerstvé vanutie evanjelia, niektorí k nemu pristupovali skôr s odstupom, a niekedy s podozrením. Nechýbali ani veľmi kategorické sudy, ktoré dospeli tak ďaleko, že vo Františkovom učení spochybňovali existenciu teológie.

Takýto súhrnný pohľad mohol vzniknúť z rozdielnej proveniencie Františka a jeho predchodcu Benedikta XVI. Benedikt, ako je známe, bol jedným z najvýznačnejších a najslávnejších teológov dvadsiateho storočia a svoju osobnú vypracovanú teológiu nepochybne využíval v bohatom pápežskom magistériu, ktorého hĺbku neprestávame oceňovať. Bergoglio má za sebou, predovšetkým a na prvom mieste, dlhú a radikálnu skúsenosť rehoľníka a pastiera.

To však neznamená, že jeho magistériu chýba teológia. Skutočnosť, že nebol predovšetkým alebo iba „profesionálnym“ teológom, neznamená, že jeho magistérium sa neopiera o teológiu. Keby tomu tak bolo, museli by sme z toho vyvodiť záver, že teológia chýbala

väčšine jeho predchodcov, keďže Ratzinger predstavuje skôr výnimku ako pravidlo.

V každom prípade zo skutočnosti, že bolo možné diskutovať o teologickom význame Františkovo magistéria, ako aj z faktu, že veľmi často sa niektoré jeho výrazne evokatívne a bezprostredné vyjadrenia natoľko zneužili – a to v novinárskom i v cirkevnom prostredí –, že sa stratila ich hĺbka, podnietilo to ako odpoveď múdry čin v podobe edície, ktorú mám tú česť predstaviť.

Využívajúc kompetenciu a dôkladné štúdium teológov pochádzajúcich z rôznych kontextov a ich osvedčenú solídnosť, chceme skúmať, aké je teologické myslenie, o ktoré sa opiera pápežovo učenie, aké sú jeho korene, novosť a kontinuita s predchádzajúcim magistériom.

Výsledkom je obsah jedenástich zväzkov, ktoré tvoria edíciu s jednoduchým titulom: „Teológia pápeža Františka“.

Možno ich, samozrejme, čítať nezávisle jeden na druhom, tak ako ich nezávisle na sebe písali jednotliví autori. No želali by sme si, aby celá edícia bola nielen platným príspevkom na zachytenie teológie, na ktorej sa zakladá Františkovo učenie v rôznych oblastiach teologického poznania, ale aj úvodom ku kľúčovým bodom jeho myslenia a učenia ako celku.

Nejde teda o zámer „apologetický“, tým menej o pridanie ďalšieho hlasu k tým mnohým, ktoré hovoria o pápežovi. Cieľom je usilovať sa vidieť a pomôcť vidieť, aké je teologické myslenie, o ktoré sa František vo svojom učení opiera s novosťou akcentu.

Medzi mnohými objavmi, ktoré čitateľ bude môcť urobiť pri čítaní týchto zväzkov, bude určite zistenie, ako výrazne sa Františkovo učenie zhoduje s novosťou koncilového učenia ako aj s teológiou, ktorá ho pripravila a ktorou sa preto koncil mohol riadiť. Keďže je možno príliš skoro, aby sa celému tomuto bohatstvu dostalo spoločného, pokojného a úplného prijatia zo strany všetkých,

neprekvapuje, že pápežovo učenie niekedy nie je hneď všetkým zrozumiteľné.

Vo Františkovom učení sa takisto javí ako nezvratná skutočnosť, čo učí nedávna teológia ako aj magistérium koncilu: že totiž náuka nie je a nemôže byť niečo cudzie takzvanej pastorácii. Pravda, ktorú je Cirkev povolaná uchovávať, je pravdou Kristovho evanjelia, a to sa musí odovzdávať ľuďom na každom mieste a v každom čase. Preto úlohou cirkevného magistéria musí byť aj pomoc pri komunikovaní evanjelia. Teológia sa teda nikdy nebude môcť obmedzovať len na aseptické cvičenie za stolom, odlúčené od života Božieho ľudu a od poslania umožňovať ľuďom súčasnej doby stretnúť sa s trvalou a nevyčerateľnou novosťou Ježišovho evanjelia.

Nezriedka si v týchto rokoch mnohí, čo počuli niektoré kritické vyjadrenia Františka na adresu teológie alebo teológov, mysleli, že z toho majú dedukovať, že ide o pápežovo osobné a bezvýhradné podhodnotenie. Možno ešte podrobnejšie štúdium, ako poskytuje táto edícia, ukáže, že ak je potrebné zostať vždy kritickí voči teológii, ktorá marí svoje životné ukotvenie v živej viere Cirkvi, ako protiváha je tu potrebná teológia, ktorá s „tvorivou vernosťou“ berie na seba úlohu kriticky premyslieť túto vieru, aby ju bolo možné naďalej ohlasovať.

Teológia, ktorá určite nechýba vo Františkovom učení. A teológia, akú si zaiste vyžaduje také magistérium, aké je to jeho, plné túžby, aby sa milosrdná Božia láska neprestávala dotýkať srdc a myslí ľudí našich čias.

ROBERTO REPOLE

Editor

ÚVOD

KLÚČ NA POCHOPENIE

Sledujúc indikácie magistéria pápeža Františka tento text je pokusom predstaviť spirituálnu teológiu, ktorá kráča s jeho Cirkvou. Spirituálnu teológiu ako výraz obnovy cirkevného života, ako ju naznačuje pápež František, aby podporil prechod z jednej epochy do druhej, v ktorej sa nachádzame.

„My sme krstom ponorení do nevyčerpatel'ného prameňa života, ktorým je Ježišova smrť, najväčší skutok lásky celých dejín. A vďaka tejto láske môžeme žiť novým životom, už nie v područí zla, hriechu a smrti, ale v spoločenstve so Bohom a bratmi.“¹

„Slovo ‚kresťan‘ znamená zasvätený ako Ježiš v tom istom Duchu, do ktorého bol Ježiš ponorený počas celej svojej pozemskej existencie. On je ‚Kristus‘, pomazaný, zasvätený. My, ktorí sme pokrstení, sme ‚kresťania‘, to jest zasvätení, pomazaní.“²

Aby sme mohli žiť týmto novým životom, a aby naše človečenstvo bolo teofanické, miestom zjavenia Otcovej lásky ku každému človeku, treba dávať pozor na pokušenia, ktoré kazia kresťana zvnútra Cirkvi.

„Prvým z nich je pelagianizmus. Pobáda Cirkev, aby nebola pokorná, nezištná a blažená. A robí tak pod rúškom dobra. Pelagianizmus nás vedie mať dôveru v štruktúry, organizácie, dokonalé plány, pretože sú abstraktné. Vedú nás často naberať štýl kontroly, tvrdosti, normatívnosti. Norma poskytuje pelagiánovi istotu cítiť sa byť viac, mať presné zameranie. V tomto nachádza svoju silu, ale nie v ľahkosti vánku Ducha. Zoči-voči zlu alebo problémom v Cirkvi je zbytočné hľadať riešenia vo formách konzervativizmu a fundamentalizmu, v obnovení mravov a prekonaných foriem, ktoré nemajú dôležitosť ani v kultúrnom význame. Kresťanské učenie nie je uzavretý systém neschopný

¹ František, *Generálna audiencia*, streda 8. januára 2014.

² František, *Homília na Sviatok Pánovho krstu*, nedeľa 11. januára 2015.

plodiť otázky, pochybnosti, otázniky; je živé, vie znepokojiť, vie oživovať. Má tvár, ktorá nie je strnulá, má telo, ktoré sa hýbe a rozvíja, má jemné telo: kresťanské učenie sa nazýva Ježiš Kristus.

Reforma Cirkvi – a Cirkev je semper reformanda – je potom cudzia pelagianizmu. Na jej naplnenie nestačí jednoducho zmeniť štruktúry. Znamená to začleniť sa a zakoreniť do Krista tým, že sa necháme viesť Duchom. Potom bude všetko možné spolu s nadaním a tvorivosťou.

Nech sa Cirkev nikdy nedostáva do defenzívy zo strachu, že niečo stratí. A keď na cestách stretá ľudí, nech si osvojí postoj svätého Pavla, ktorý povedal: „Pre slabých som sa stal slabým, aby som získal slabých. Pre všetkých som sa stal všetkým, aby som zachránil aspoň niektorých (1 Kor 9, 22).

Ďalším pokušením, ktoré treba premôcť, je gnosticizmus. Vedie nás dôverovať logickému a jasnému rozumovaniu, ktorému však chýba krehkosť bratovho tela. Čaro gnosticizmu je vo viere „uzavretej do subjektivismu, v ktorom človeka zaujíma len určitá skúsenosť alebo určitý rad úvah a poznatkov, ktoré vraj dokážu priniesť útechu a svetlo, ale kde človek v konečnom dôsledku zostane uzavretý v imanencii svojho rozumu a citov“ (Evangelii gaudium, 94, EG). Gnosticizmus nie je schopný transcendencie.

Rozdiel medzi kresťanskou transcendenciou a akoukoľvek formou gnostického spiritualizmu je v tajomstve vtelenia, „stelesňovania“. Ak sa Božie slovo neuvádza do praxe, ak sa nespája s realitou, znamená to stavať na piesku, zostať v čírej ideí a zvrhnúť sa na rôzne druhy intimizmu, ktorý neprináša ovocie a robí dynamizmus Božieho slova sterilným“.³

1. Nová mentalita v súlade s novým životom

Niet pochyb, že zvolenie kardinála Bergoglia na Petrov stolec predstavuje rozhodujúci krok v obnove Cirkvi v línii Druhého

³ František, *Príhovor na stretnutí zástupcov 5. národného kongresu Cirkvi v Taliansku*, Katedrála Santa Maria del Fiore, Florencia, 10. novembra 2015.

vatikánskeho koncilu. Ba sú tu nepopierateľné znaky, že práve ním sa otvára akási druhá fáza operatívnej zrelosti pochopenia koncilu.

Obrat, ktorý Druhý vatikánsky koncil vtlačil Cirkvi, bol taký, že sme potrebovali niekoľko desaťročí, aby sa zbavila prachu, ktorý sa zdvihol pri diskusiách v médiách, kde sa prakticky každý cítil oprávnený interpretovať, čo znamená koncil.

Kultúrna vlna, do ktorej spadá čas konania Druhého vatikánskeho koncilu, určite podmienila jeho prvú, bezprostrednú interpretáciu. Bol to možno kultúrny trend typický pre šesťdesiate a sedemdesiate roky, ktorý vyvolal nevyváženosť takejto interpretácie predovšetkým pre experimentovanie, smelé realizácie, rozchody s minulosťou – všetko veci, ktoré sa nám dnes zdajú príliš poznačené určitou dobou. Je isté, že mnohé pravdivejšie prorocké intuície koncilu sú ešte pred nami a čakajú na uvedenie do reálnej obnovy Cirkvi.⁴

Komplexnosť Druhého vatikánskeho koncilu nemožno preniesť do reformy Cirkvi inak, ako v rámci organickej vízie.⁵

Problém však je, že k obnoveniu organickej vízie môže prísť, iba ak sa docieli, že myšlienka bude vychádzať z toku života, ktorý je darom Ducha Svätého. Klameme sa, že reforma Cirkvi by sa mohla uskutočniť tým, že sa naleje nový obsah do starého prístupu k teológii, ktorá ešte dnes naďalej zostáva rozdelená na úseky, z ktorých každý si nárokuje na výlučnosť svojho predmetu a metódy, neschopný nielen integrovať sa do koherentného celku, ale ani sa prejaviť ako živé a adekvátne vyjadrenie povahy Cirkvi. Ako keby intuície koncilu boli samé osebe dostačujúce a objasňujúce bez potreby prekonať nesúvis teológie so živými prameňmi cirkevnej existencie, ktoré umožňujú teológii samej byť organickou víziou, svedkom „mysle“ Cirkvi. „Organická vízia“ neznamená natoľko vytvorenie nového jednotného

⁴ Porov. Benedikt XVI., *Homília pri omši na otvorenie Roka viery*, 11. októbra 2012.

⁵ Porov. *Príhovor k členom medzinárodnej teologickej komisie*, Sála pápežov, 6. decembra 2013.

a všetko zahrňujúceho systému, kde všetko nájde svoje miesto. Ide skôr o to, aby sme zanechali pokus vytvoriť akési všetko začleňujúce zariadenie, a nechali sa viesť životom, ktorý svojej Cirkvi dáva Boh. Aby z tohto života prýštila vízia utvorená ako vnútorné spojenie v pomalom, trpezlivom budovaní všetkého, v čom sa takýchto život artikuluje.

2. Organická vízia si vyžaduje organické zmyšľanie

Osvojili sme si Druhý vatikánsky koncil so schémami rozdrobenej teológie, ktorá nemohla naozaj vyjadriť tok života, ktorý viedol ku koncilu a ktorý chcel koncil komunikovať. Rozdrobená cirkevná kultúra prevzala aj učenie Druhého vatikánskeho koncilu rozdrobeným spôsobom namiesto toho, aby si od organickej vízie, ktorú koncil predložil, nechala klásť otázky a pustila sa s ňou do diskusie. Z Druhého vatikánskeho koncilu urobila „doktrínu“, čím umožnila chápať ho len na racionálnej úrovni ako učenie či priam ako ideologický odkaz, to jest oddelený od života.⁶

Zjavným dôkazom tohto všetkého je, že na našich teologických univerzitách a v našich seminároch desaťročia vyučovania, založenom na Druhom vatikánskom koncile, vyvolalo nostalgiu za Tridentským koncilom. Práve tento historický paradox dokazuje, že Druhý vatikánsky koncil sa nevyučoval v duchu vízie a organickejši toku života, ktorý ho animoval, a že sa stalo niečo umelé práve pri jeho prenose. Chýbalo tam prúdenie Ducha a autentická premena. Sme čoraz viac ukotvení v metodológiách, v akademizme, v rastúcom odchyľovaní sa teológie od cirkevného života a v jej čoraz hmatateľnejšej nedôležitosti pre tento život. Ako keby sme po prvotnom prenose neboli schopní nechať prúdiť lásku k Cirkvi, sviežosť života a chápanie bohaté na inšpirácie pamäti tradície, ktorá sídlila v najvýznamnejších teológoch a biskupoch, ktorí pripravovali a uvádzali do pohybu udalosť koncilu. Je pravda aj to, že mnohí z nich – ako Romano Guardini už pred niekoľkými desaťročiami, De Lubac,

⁶ Porov. František, *Prihovor rektorom a študentom pápežských kolégií a konviktov v Ríme*, 12. mája 2014.

Daniélou, Congar, len aby sme poukázali na niektorých – nemali dedičov, a preto aj ich sme študovali rozkúskovane, mimo prúdu života, ktorý oni interpretovali.

Táto teológia stotožňovaná s univerzitnými metódami vyučovala Druhý vatikánsky koncil tak, že to vyvolávalo jeho odmietanie a nostalgickú túžbu vrátiť sa k niečomu, čo už bolo kultúrne vzdialené vznikajúcej novej dobe. To, čo chýbalo v tomto vyučovaní, bolo zakorenenie v novom živote skúsenosti Cirkvi ako v organizme, ktoré dáva globálnu víziu a ktoré je pozadím organického chápania. Prežívali sme akýsi druh kultúrneho oneskorenia, ako keby sme chceli predĺžiť racionálnosť a metodológie modernity, zatiaľ čo väčšinová kultúra už vstúpila do novej epochy s rozdielnou kultúrnou senzibilitou. Z tohto dôvodu interpretácie Druhého vatikánskeho koncilu a pokusy uskutočňovať ho uviazli v rozdrobení.

Najzjavnejším prejavom takéhoto priebehu bola práve liturgická reforma. Možno dnes je jasnejšie než pred časom, že nie je možné presádzať liturgickú reformu inak, ako v súlade celou cirkevnou, teologickou, misijnou, apoštolskou a pastoračnou problematikou. Ak teológia, ktorá je úsilím Cirkvi vyjadriť obsah nového života, namiesto toho, aby sa živila a nachádzala svoj základ tam, kde sa tento život prijíma, prežíva a prejavuje sa – to jest v liturgii –, vypracuje nezávisle svoje vlastné kategórie, ktoré potom premieta na liturgiu, nemáme ani teologické kritériá na pochopenie pravého zmyslu liturgie, a teda na to, aby nás do vzťahu k nej uviedla správnym spôsobom. Nie je možná liturgická reforma bez vzájomnej reintegrácie liturgie, teológie, duchovnosti. Nie je možné presádzať reformu liturgie, ak teológia zostane v zajať inštrumentálnej analytickej racionálnosti. Nie možné pochopiť ani využiť veľkú prácu, kompetentnú a konštruktívnu, ktorá viedla k liturgickej reforme, bez obnovenia symbolickej mentality v zmysle veľkej teologickej tradície prvého tisícročia.

A je rovnako nemožné nekonštatovať rozdrobenosť, keď vezmeme do rúk akúkoľvek príručku pastoračnej teológie. Keď listujeme na jej stránkach, zisťujeme, že teológia je jej menej konzistentnou súčasťou, a že je tam skôr veľa sociológie, kulturológie, psychológie...

A čo povedať o formačných programoch, ktoré sa uplatňujú v cirkevných inštitúciách? Aj tu chýba teológia, alebo je vsunutá len ako nejaké korenie, ale podstata programov čerpá z iných disciplín. Práve toto sú dôsledky formačného postoja, ktorý jasne poukazuje na neschopnosť prekonať rozdrobenie a formovať komplexnejšiu a organickú intelektuálnu schopnosť. Veľmi rýchlo sa uspokojíme s predstieraným pochopením, ktoré sa však zakrátko ukáže ako neschopné udržať spolu tradíciu a to, čo práve vzniká. Chápanie, ktoré sa nevymaní z rozumovania podľa prirodzenosti, sa nikdy nedostane k pravému jadru života Ducha, a teda života Cirkvi, to jest Božieho života ako spoločenstva osôb, vzkriesenia, premenenia, dovŕšenia v stave *eschaton*... V dôsledku toho intelektuálne poňatie založené na takomto dôvodení nedokáže sprístupniť duchovný pohľad na povahu javov ako bolesť, utrpenie, zlyhanie, zdravie, blahobyt, práca, odmietnutie, úspech... O akej formácii možno hovoriť, ak sa takéto otázky neobjasnia z duchovného pohľadu, aby sa tak stali schopné hovoriť na pastoračnej a skúsenostnej úrovni?

Bez organickej, teologicko-cirkevnej vízie sa skresľuje aj misijné poslanie Cirkvi. Ak sme v posledných storočiach šli do misií a zrovnali sme so zemou všetko, čo sme našli, po Druhom vatikánskom koncile sme si často osvojovali postoj relativizovania jedinečnej role vtelenia, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista pri sprostredkovaní nášho vzťahu s Bohom. Bez teologickej vízie, schopnej veľkonočného myslenia, je jasné, že sa stráca skutočná ponuka novosti, ktorú Kristus priniesol ľudstvu. Otvára sa tým cesta silnému relativizmu, ako keby misia a evanjelizácia spočívali v hľadaní konsenzu s tými, čo nie sú kresťania, o hodnotách, na ktorých sa dohodneme, aby sa nám lepšie žilo. Výsledkom je, že pre rozdrobenú teológiu sa stáva ťažkým mať pri myslení opravdivý teologický pohľad, to jest duchovný, živý životom Ducha, ktorý nám daroval Kristus; takýto život v Duchu sa však hýbe smerom dovnútra dogmy, pretože sa učíme myslieť podľa prijatého Božieho života; čerpá s celistvého jazyka, takého, aký si osvojila liturgia, keď sa učí myslieť s vesmírom, so zrnom, viničom, olivami, vodami; je misijná, pretože otvára človeku svet zavŕšený v Kristovi; ponúka

absolútnu novosť v perspektíve eschatologického završenia, ktorého vstupuje do našich dejín darom Syna.

Organická teológia je plodom integrujúceho teologického myslenia, pretože vylučuje separatizmy, ktoré rozdeľujú Božie a ľudské, keďže pracuje s človečenstvom ako s teofániou, s božsko-ľudskosťou Krista. Ide teda o teologické myslenie, ktoré je nositeľom spôsobu liturgického konania, kde sa v jednej realite odкрýva ďalšia, čoraz hlbšia. A teda nikdy sa nestáva exkluzivistickým, dialektickým myslením, ktoré vytvára rozdelenie a antagonizmy medzi rôznymi domnelými protikladmi, ako je napríklad medzi vierou a vedou, v čom sme sa oneskorili o desaťročia. Preto každá teológia je zároveň dogmatická, spirituálna, misijná, pastoračná, morálna, biblická, pretože ide o poukázanie na to, ako Božie slovo vstupuje do ľudského myslenia, ako prechod od Slova k nášmu telu je synergia, konvergencia s Duchom Svätým. Keď prijímame Ducha, vstupujeme do osobného rozmeru,⁷ a stávame sa tak *cristoformi*⁸ a *cristofori*. Preto spirituálna teológia zachraňuje povahu teológie.

3. Cirkevná inštitúcia ako ikona života

Čoraz zrejmejšie vystupuje do popredia skutočnosť, že snaha stelesniť akúkoľvek intuíciu Druhého vatikánskeho koncilu narazila na úskalie formy Cirkvi štrukturovanej takým spôsobom, že nie je schopná zachytiť a prijať predkladanú novosť. Aj veľké hnutia, ktoré vznikli po Druhom vatikánskom koncile a vzbudili veľké nádeje, po niekoľkých desaťročiach od ich vzniku sú ako „odkvitnuté“ a nachádzajú sa v ťažkostiach, pretože je tu snaha zarámovať ich do inštitucionalizovanej formy, ktorá je vzhľadom na novosť prijatého života stará.

A je to práve prúdenie života v Duchu Svätom, ktoré sa neustále vynára vo všetkých storočiach a na všetkých miestach Cirkvi, a vyžaduje si obnovu zmysľania. Nie je možné teologicky uvažovať

⁷ Porov. *Lumen fidei* (LF), 21.

⁸ *Ibid.* 20.

o novom živote so starou mysl'ou. Mnohé skutočnosti, ktoré vznikli krátko po Druhom vatikánskom koncile musia sa prehrýzať teologickým myslením, ktoré nie je vyjadrením života, z akého prameňa, nie je organické vzhľadom na tento život.

Čo sme tvrdili na začiatku, vracia sa ako ústredný bod problému: jestvuje život, ktorý vzbudzuje Duch, jestvuje ľud na ceste, ale potom ako keby tento život ovládol spôsob procedúry a organizovania sa, ktorý ho udúša. Je teda nutné, aby sa práve prúdenie, ktoré priniesol Druhý vatikánsky koncil, ako podzemná rieka znova vrátilo na povrch. A tentoraz je potrebné nasledovať ho v integrálnosti, ak chceme počuť, „čo Duch hovorí Cirkvi“ (porov. Zjv 2, 7).

Zoči-voči organizovaným formám a štruktúram máme dvojaký postoj: na jednej strane máme strach dotknúť sa ich, na druhej strane je náš postoj revolučný. Ale oba sú nesprávne. Sme zvyknutí pohybovať sa v štruktúrach, ktorými sa historicky Cirkev vyjadrovala a veľakrát ich prijala zvonka bez toho, aby ich sama vytvorila. A predsa, keď prúd života v Duchu prechádza cez konkrétne osoby, je schopný plodiť aj formy a štruktúry zodpovedajúce životu, ktorý komunikuje, tak ako sa to stalo v prípade liturgie a sviatostí. Nejde teda o obhajovanie alebo zdôrazňovanie foriem alebo ich rozbiť, ale napomáhať, aby Cirkev sama splodila v Duchu Svätom svoj spôsob spájania sa, organizovania sa, štruktúrovania sa, aké je najprimeranejšie tomu, čím ona je – to jest spôsob trojičného jestvovania komunikovaného ľudom.

Na územiach, na ktorých sa Cirkev nachádza už stáročia, sme svedkami nesmiernych ťažkostí práve pre toto organizačné a štruktúrne poňatie. Ale nie sme schopní pýtať sa, čo nám hovorí Duch cez dejinné udalosti. Jednoducho ideme ďalej, usilujúc sa zapchávať diery, spájať farnosti, vytvárať pastoračné jednotky, pričom sa utešujeme, že na niektorých územiach takzvaných „mladých cirkví“ farnosti ešte prekvitajú, noviciáty nezaznamenávajú početný úbytok a katolícke školy sú plné. Ako keby sme neboli schopní pochopiť, že pred časom to bolo tak aj u nás. Akoby sme sa nevedeli učiť múdrosti dejín.

Východná a stredná Európa hovorí svojím príkladom výrečným spôsobom. V čase komunizmu Cirkev prakticky stratila takmer všetky svoje diela a apoštolské inštitúcie a jej štruktúra sa zredukovala na minimum, keď nebola odsúdená na utajenie. A predsa Cirkev vyvíjala obrovskú pastoračnú činnosť a kresťania sa práve pre svoju svedeckú vieru tešili u ľudí úcte. Keď padol komunizmus, chýbalo pochopenie z pohľadu teológie a zdravej múdrosti, čo Boh dal a povedal počas týchto desaťročí, čo by mohlo byť duchovným pokladom či pre cirkvi na Východe, alebo darom, ktoré ony môžu ponúknuť ostatným cirkvám vo svete. Za týmto cieľom Ján Pavol II. zvolal synodu o Európe, ale to, čo sa očakávalo, sa nestalo. Len čo sa cirkvi ocitli v podmienkach, ktoré to umožňovali, hneď sa usilovali získať späť, čo stratili: predchádzajúci štýl, inštitúcie, majetok... A teraz sa prakticky nachádzame v tej istej duchovnej, cirkevnej, teologickej biede ako zvyšok Európy.

4. Obrat smerom k spoločenstvu

Ak by sme chceli vymenovať niektoré základné línie učenia Druhého vatikánskeho koncilu, jednou z nich by určite bolo stotožňovanie Cirkvi už nie s nejakou pološtátnou alebo priamo poloimperálnou organizáciou, ale s Božím ľudom na ceste ku kráľovstvu, to jest k spoločenstvu s Otcom, Synom a Duchom. To bolo len na začiatku radikálne nového uvažovania Cirkvi, ktoré však ešte nebolo dostatočne hlboko a členene uvedené do konca.

Hoci bola Cirkev začlenená do dejín a skladala sa z mužov a žien, ktorí patrili do určitej epochy a k určitej kultúre, zároveň je neustále v *exode*, neprestáva byť na ceste k cieľu svojho završenia. Keď Cirkev kráča uprostred národov, priťahuje svojím spôsobom bytia a existencie. Priťahuje život Cirkvi ako spoločenstva, pretože je prejavom krásy.

Je Cirkvou blízkou všetkým, kde je blízkosť vnútornou kategóriou jej vlastnou ako ľudu na ceste, Cirkvi ako spoločenstvu. Nejde o jednotlivcov, ktorí sa dajú dokopy a kráčajú, ale o ľudstvo, ktoré v Kristovi prijíma od Ducha Svätého dar života ako spoločenstva.

Život ako spoločenstvo sa završuje v láske. A láska ako dar Ducha Svätého vytvára komunitárnu existenciu ako miesto, kde sa uskutočňuje láska. A láska priťahuje.⁹ Život pokrstených ako otvorené spoločenstvo, ktoré si necháva klásť otázky a ktoré sa angažuje,¹⁰ pretože je slobodné, je vnútorne spojeným spoločenstvom, je jedinou opravdivou presvedčivou skutočnosťou nášho ohlasovania.¹¹

V takomto postoji sa zjavne nachádza odozva vitálnejšej existenciálnej a trojičnej teológie, svieže objavenie osoby ako teologicko-cirkevnej kategórie nevyhnutnej nato, aby sme mohli pristúpiť k problému jedného a mnohých, miestnej a univerzálnej Cirkvi. A práve okolo osoby, videnej novým a zároveň klasickým spôsobom typickým pre veľkých otcov, sa točí misijné a evanjelizačné chápanie, ktoré je krácaním so ženami, mužmi a deťmi všetkých čias. Je to prístup vzťahový, utkávanie vzťahov priateľstva, preberania ťažkostí, bolestí a problémov našich súčasníkov na seba. Ide o to ukázať ľuďom, s ktorými žijeme, že Cirkev prežíva všetko, čo prežíva človek – tie isté úzkosti, ťažkosti, problémy, tú istú dejinnú nepohodu –, ale zároveň prežíva tieto skutočnosti novým spôsobom. A to nie preto, že má mocnejšie nástroje, väčšie a vplyvnejšie diela, ale pre život Krista, ktorý svojou Veľkou nocou formuje život a myslenie kresťana. Kresťan nachádza súvis medzi historickým momentom, ktorý prežíva, a Kristovým vykúpením. Význam všetkého sa nachádza v ňom, ale Duch Svätý nám to komunikuje ako realitu, ktorá nám patrí, ktorú vnímame ako našu a ktorá nás spája s Kristom a s ľuďmi.

5. Od Konštantínovho trónu k Petrovmu stolcu

Pápež František sa začleňuje práve do toho rámca. Keď sa hneď po zvolení objavil na balkóne, nepredstavuje sa ako pápež, ale ako biskup Ríma a žiada ľud, aby sa za neho modlil a požehnal ho. Je to gesto

⁹ Porov. Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei*, 46 (PL 180, 384D).

¹⁰ Porov. František, *Prihovor k účastníkom Medzinárodného kongresu o katechéze*, Aula Pavla VI., 27. septembra 2013.

¹¹ Porov. František, *Homília pri svätej omši s biskupmi na 28. SDM, Katedrála svätého Šebastiána, Rio de Janeiro, 27. júla 2013.*

s nie bezvýznamným symbolickým nábojom. V jedinom okamihu nechal padnúť stáročný odstup pápežskej moci. V jedinom okamihu sa znova narysoval scenár veľkých pastierov a teológov prvých storočí, kde zhromaždený ľud prijíma medzi seba biskupa ako jedného z ľudu, darovaného ľudu, a biskup vníma, že je hlavou, ale hlavou tela, že je vyjadrením tohto tela a že telo je organicky spojené s hlavou. V jedinom okamihu zaujal postoj pre budúcu cestu. Vrátili sme sa pred mnoho storočí, do doby, keď ešte spoluzitíe s cisárstvom nedávalo možnosť zmiešať Petrov stolec s Konštantínovým trónom, ako o tom písal Bernard z Clairvaux pápežovi Eugenovi III.¹² Pápež František sa totiž rozhodol nebývať v paláci a nedávno stiahol vatikánsku mincu so svojou podobizňou – ďalšie gesto nabité významom.

Pápež vážne berie na vedomie, že Druhým vatikánskym koncilom sa končí vzorec Cirkvi, aký vznikol v čase vlády Konštantína a Teodosia. Ale týmto sa začína premena celej cirkevnej štruktúry. Keď František začína hovoriť o „Cirkvi vychádzajúcej zo seba“,¹³ o Cirkvi na hranici, o „poľnej nemocnici“,¹⁴ o pastieroch „páchnucich po ovciach“,¹⁵ keď hovorí, že „čas je dôležitejší než priestor“,¹⁶ všetko sú to dôležité posolstvá, ktorými sa chce povedať, že Duch Svätý vyžaduje od Cirkvi odvahu byť sama sebou, zanechať kategórie, ktorými sme nasiakli svetským spolunažívaním v poloimperiálnych a pološtátnych štruktúrach. Štát je útvar prirodzeného poriadku,¹⁷ keďže je dielom človeka, Cirkev je duchovného poriadku, pretože od Ducha Svätého prijíma spôsob existencie ako spoločenstva a žije v Kristovi. Jednotlivec je prirodzeného poriadku, osoba je poriadku duchovného, pretože Duch Svätý spôsobuje, že dostáva vzťahovú

¹² Porov. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, IV, III (PL 182, 776A).

¹³ EG 20.

¹⁴ Rozhovor pre *La Civiltà Cattolica*, 2013 III 461 / 3918 (19. septembra 2013).

¹⁵ *Homília na omši svätenia olejov*, 28. marca 2013.

¹⁶ EG, 222 – 225.

¹⁷ „Rodina, ako napokon aj štát, nie je duchovný jav a nemá svoje miesto na rovine Ducha“: N. Berďajev, *Zmysel stvorenia*, (v ruštine Moskva 1916), v tal. prekl. Jaca Book, Miláno 1994. s. 264.

existenciu, existenciu spoločenstva, ktorá ju charakterizuje. Tento rozdiel majstrovsky vyjadril Berd'ajev:

*Zdá sa, že záhada osoby je pre filozofické myslenie najnepreniknuteľnejšia zo všetkých, a zo všetkých najviac potrebuje zjavenie, potrebuje sa živiť zjavením. Osoba nie je ako jednotliviec prirodzeným javom, nepatrí do poriadku prírody, do predmetného sveta. Osoba je na obraz a podobu Boha a jestvuje len z tohto titulu. Patrí do poriadku ducha, zjavuje sa v osude existencie.*¹⁸

Nejde o protiklad prirodzeného a nadprirodzeného, ktorý napokon už prekonali dávni otcovia, ale o protiklad medzi čisto psychosomatickou víziou človeka, a teda existenciou uzavretou do individuality vlastnej prirodzenosti, a na druhej strane osoby ako existencie vzťahovej na podobu spoločenstva Ducha Svätého ako prijatého daru. Je to teda existencia veľkonočná, na spôsob agapé. Cirkev je organizmus spoločenstva osôb, to jest identít, ktoré sa vynárajú cez vzťah.¹⁹ Krstom kresťan prijíma vzťahovú existenciu podľa Boha, kde je epicentrom ten Druhý. V eucharistii celá Cirkev kráča po ceste, aby zakúsila svoj vzťah v akejsi extáze, posúvajúc sa ku kráľovstvu, kde je jej završenie. Ak sa osoba realizuje v tomto vychádzaní zo seba, podľa pápeža Františka aj Cirkev zodpovedá tomuto obrazu, kde je ten druhý epicentrom vo vzťahu. Cirkev je obrazom tohto ľudstva vo vychádzaní zo seba, ktorá posúva svoje epicentrum do Druhého, smerom k Božiemu kráľovstvu. Je jasné, že tento Druhý je Boh, ale prechádza cez druhého, ktorým je každý človek.²⁰

¹⁸ N. Berd'ajev, *Ja a svet*, (ruský originál Paríž s.d.), tal. prekl. Bompiani, Miláno 1942, s. 204.

¹⁹ Porov. I. Zizioulas, *Spoločenstvo a inakosť*, (angl. orig. Londýn – New York – 2006), tal. prekl. Lipa, Roma 2016, s. 11.

²⁰ Porov. František, *Príhovor k účastníkom Medzinárodného kongresu o katechéze*, Aula Pavla VI., 27. septembra 2013.

6. Vychádzajúc z osoby na trojičné pozadie

Pápež vychádza z duchovnej tradície svätého Ignáca z Loyoly, ktorý v dobe, keď sa usiloval reformovať úplne zosvetštenú Cirkev, si uvedomuje, že nemožno ísť k cieľu s jasnými a vznešenými ideami ale duchovnou cestou. Ale duchovná cesta je vždy osobná, a osobná znamená cirkevná, pretože je vzťahová. Ignác je zaiste pod vplyvom modernej doby, a teda sa nachádza v plnom kultúrnom triumfe jednotlivca a humanizmu. Ale zaujímavé je, že na rozdiel od Luthera – obaja muži idú hlbokou duchovnou cestou –, práve pred cieľom svojej duchovnej cesty v La Storte Ignác odhaľuje pascu jednotlivca a pochopí, že duchovná skúsenosť, to jest skúsenosť vykúpenia v Kristovi, môže byť len osobná, teda vzťahová. Ak som stretol Krista a Duch Svätý mi dal svoj život, ak som bol vykúpený, už nie som individuálna existencia, ale osobná, to jest cirkevná. Ignác objavuje, že duchovná cesta osoby ústi do Cirkvi, je neoddeliteľná od cirkevnej konvergenzie.²¹

František vychádza z tejto tradície, v ktorej Ignác na začiatku cesty *Duchovných cvičení* predkladá sprievodcovi, aby bol pozorný a nevychádzal zo všeobecných vecí, ale z osoby, kde sa konkrétna osoba nachádza, v akých podmienkach, a aby videl, ako Duch pôsobí v tejto osobe, ako by sa s ňou chcel stretnúť, ako klope na jej srdce, aby sa otvorilo Pánovmu pôsobeniu.²² Úsilie toho, kto dáva duchovné cvičenia, spočíva v jednotlivom sprevádzaní osoby na tejto ceste. Keď už kresťan dospel k tomu stretnutiu s Pánom, ďalej ho povedie Duch Svätý. Ignác silno dôveruje v zrelosť kresťana po stretnutí so

²¹ Ignác v *Autobiografii* č. 96 hovorí: „Pútnik vidí veľmi jasne, že Boh Otec ho postavil ku Kristovi, svojmu Synovi, a to tak, že v žiadnom prípade nemôže pochybovať o skutočnosti, že ho postavil k svojmu milovanému Synovi“ (*Spisy Ignáca z Loyoly*, zost. M. Gioia, Turín 1977, s. 711). Postupne Ignác chápal, že to znamená jeho službu Cirkvi ako poslušnosť pápežovi. Porov. *Formule dell'Istituto della Compagnia di Gesù*, n. 1 (in *Spisy Ignáca z Loyoly*, cit. č. 215) a G. Dumeige, „Visión de La Storta. Historia y Espiritualidad“, *Centro Ignaziano di Spiritualità* 57 (1988) 13-14.

²² Porov. Ignác z Loyoly, *Duchovné cvičenia*, pozn. 2a, 6a, 7a, 8a, 10a, 14a, 17a, a predovšetkým 18a, 19a a 20a.

Spasiteľom. Opravdivý teológ má tento prorocký pohľad na človečenstvo, a preto uplatňovať dnes teológiu znamená predovšetkým vedieť rozlišovať, vedieť zachytiť, kde v človeku a ľudstve pôsobí Duch Svätý a aké kroky si vyžaduje, aby sa nový život mohol uskutočniť v dejinách. František dal hneď vidieť, že takýto je jeho prístup. Takáto je aj veľká novosť apoštolskej exhortácie *Amoris laetitiae*, ktorá sa dotýka veľmi širokého problému v Cirkvi. Pápež s odvahou predkladá organický prístup, kde si možno hneď všimnúť pozadie trojičného personalizmu, kde sa totiž teraz nemôžeme zaoberať takým vážnym a zložitým problémom, ako je jadro dokumentu, vyhláseniami, ale priblížiť sa k sebe navzájom s láskou, z prípadu na prípad, od osoby k osobe. Keď prejde čas prechodu a keď budeme v živej Cirkvi nie nominálnymi ale uvedomelými kresťanmi, ktorí prežívajú život podľa Ducha, problém sa vyrieši sám, nebude už existovať. Ale teraz máme veľký počet osôb, ktoré sú spojené sviatostným putom bez vedomého cirkevného života, bez opravdivého života v Duchu. A nemožno Pána nasledovať inak, ako podľa jeho slov: „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo“ (Jn 14, 23). František teda chce, aby sa Cirkev uprostred ľudí dotýkala osôb s láskou, pretože koho sa dotkneme s láskou, skôr či neskôr objaví Tvár tejto lásky.

Program pontifikátu sa teda začína otvorením sa. Vzorec Cirkvi je hotový a František s rozhodnosťou kráča k Cirkvi ľudu, k Cirkvi spoločenstva, cestou naprieč dejinami k plnému spoločenstvu, ktorého je ona „znakom a nástrojom“.²³ Cirkev osôb, a nie funkcií a moci, rozhodne slobodná od mentality podľa prirodzenosti. Teda Cirkev, kde osoby žijú pre vieru, kde sa preto nechávajú premieňať podľa spôsobu existencie spoločenstva, podľa trojičnej pravdy vtačenej do srdca človeka, stvoreného na Boží obraz a podobu, osoby, ktoré si nezamieňajú vieru s ideológiou a s náboženstvom ako prejavmi pudu sebazáchovy jednotlivcov.²⁴ Už nie Cirkev so služobníkmi zaťaženými mentalitou a formami

²³ *Lumen gentium* (LG) 1.

²⁴ Porov. Ch. Yannaras, *Contro la religione*, (grécky orig. Atény 2006), tal. prekl. Qiqajon, Magnano 2012.

typickými pre prirodzené kategórie – status, prestíž, dôležitosť –, ako kňazi akéhokoľvek iného náboženstva.

František vyťahuje Cirkev zo stavu uviaznutia, navyknutej na svoje pozície, na svoje štruktúry – ktoré však nie sú v poriadku života podľa Boha, ale podľa tohto sveta –, aby ju nasmeroval na realitu, v ktorej sa objaví jej pravá tvár, jej opravdivá prirodzenosť, ktorá je podstatne nadprirodzená. On sám v homílii, ktorú predniesol pri svätorečení Jána XXIII. a Jána Pavla II., zdôraznil, že už títo pápeži sa usilovali „obnoviť a aktualizovať Cirkev v duchu jej pôvodnej fyziognómie“.²⁵ František chce s rozhodnosťou pohnúť Cirkev k novému stvoreniu, k plnosti spoločenstva v Kristovi, k prejaveniu sa jej skutočnej povahy, ktorá je duchovná. Nechce, aby bola paralelnou spoločnosťou, ktorá žije podľa vylepšených sociálnych foriem. Cirkev ako paralelná spoločnosť, akokoľvek by sa jej naozaj podarilo vylepšiť prirodzené formy ľudského spolunažívania, by ešte nevyjadrovala nový spôsob bytia. Bol by to len pokus pozdvihnúť prirodzené veci na vyššiu úroveň. Ale v takejto skutočnosti sa môže pokojne prebývať s mentalitou a spôsobom konania, ktoré sú svetské, s vôľou potvrdzujúcou seba samú, typickú pre individuum, ba pre individualizmus.

Pre toto všetko je potrebné dať do popredia spôsob uplatňovania teológie, ktorá by bola v službe Cirkvi v tomto historickom okamihu. Pravá teológia bola vždy pastoračná, pretože vždy jej ležala na srdci pravda ako taká, ktorá prináša spásu a premieňa. Najväčší teológovia boli aj pastieri a v starostlivosti veľkých pastierov o kresťanskú komunitu vidno ich teologickú víziu. Preto ide vždy o víziu organickú, v ktorej sa spájajú starostlivosť o osobu, o problémy, ktoré vznikajú, a o hľadanie, čo Duch Svätý hovorí Cirkvi. Je teda potrebné dať do popredia teológiu, ktorej leží na srdci spása ľudí, ktorá je naozaj duchovná a ktorá pomôže Božiemu ľudu pojať prechod od spôsobu myslenia zakoreneného v prirodzenej mentalite k spôsobu myslenia podľa Krista, to jest podľa daru prijatého života. Zaiste ide o teológiu, ktorá žije vo veľkej rieke múdrosti tradície a ktorá sa neobmedzuje len

²⁵ František, *Homília pri omši kanonizácie blahoslavených Jána XXIII. a Jána Pavla II.*, 27. apríla 2014.

na vlastnú Cirkev, ale ktorá dýcha naprieč priestormi a storočiami. Keďže František v tomto úsilí umožniť Cirkvi vstúpiť do novej epochy nachádza konsenzus aj s cirkvami iných tradícií,²⁶ toto úsilie je skutočne vnútorne ekumenické, pretože všetky cirkvi si uvedomujú potrebu oslobodiť sa od vzorca, ku ktorému sa po stáročia utiekali, ale ktorý nás viedol takmer k smrti a z ktorého nás teraz Duch volá vyjsť.

V tomto texte podľa príkladu povolania Abraháma, ktorého Boh vyzval zanechať dom a vlasť, sa pokúsime rozuzliť prechod spirituálnej teológie, ktorá sa usiluje vstúpiť do tohto uvažovania pápeža Františka, aby sme načrtli víziu, ktorá sa už neviaže na štruktúru z minulosti, ale inšpirovaná samým tajomstvom Cirkvi na Krista a na Ducha Svätého.

A ako tvrdí aj pápež František, krása liturgie bude vzpruhou evanjelizácie,²⁷ budeme sa snažiť ukázať, že existencia kresťana a Cirkvi sa ponára do liturgie, z ktorej žije a ktorá vytvára scenár organického, komunitárneho, typického prístupu tohto prijatého života, vtlačeného do jej vzniku a do jej trojičnej cieľovej stanice.

²⁶ Jestvujú mnohé listy a vyhlásenia patriarchov pravoslávnych cirkví alebo canteburského arcibiskupa, ktoré vyjadrujú spoločnú víziu s pápežom Františkom, po ktorých niekedy nasledujú aj spoločné činy. Ohľadom nedávnych spoločných činov porov. *Irénikon*, LXXXIX (2016), čč. 2-4, ss. 164-162.

²⁷ Porov. EG 24.

PRVÁ KAPITOLA

TERMINOLOGICKÉ POZNÁMKY

1. Termíny

Prv než sa začneme zaoberať našou vlastnou témou, je potrebné vyjasniť si niekoľko vecí.

Spirituálna teológia je oblasť teológie, ktorá sa zaoberá duchovným životom kresťanskej existencie, jej dynamikou, jej procesmi. Zahŕňa celú teológiu z hľadiska duchovného života, to jest z pohľadu, z akého si ju osvojuje veriaci. Ale keďže teologická disciplína, ktorá dnes nesie pomenovanie „spirituálna teológia“, vždy nejestvovala a počas svojej existencie sa menil jej obsah, metóda a vzťah s inými teologickými disciplínami, na začiatku tohto pojednania je dobré ponúknuť základnú syntézu týchto zmien, aby sme nakoniec podali krátky popis významu, aký budú mať jednotlivé termíny použité v tomto texte.

Duchovný. Adjektívum duchovný vytvorili kresťania v latinčine.²⁸ Zatiaľ čo konkrétne veci kresťanského života sa často pomenovávali názvom, ktorý už mali (napríklad slovo krst si osvojili podľa už jestvujúceho gréckeho *baptisma*), abstraktné pojmy sa vyjadrovali latinskými výrazmi. *Spiritualis* vzniká v rámci prekladu dvojčlena *sarx-pneuma* svätého Pavla. Tento binóm „telo-duch“ (*caro-spiritus*) dáva vznik celej špecificky kresťanskej terminológii: *carnalis*, *spirit(u)alis*, *carnaliter*, *spirit(u)aliter*.²⁹

²⁸ Porov. Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961, s. 105.

²⁹ Porov. *ibid.*, *Études sur le latin des chrétiens*, II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, 24-5, 89; III, Roma 1965, 104, 115, IV, Roma 1977, 14.

Skutočnosť, že adjektívum *spiritualis* sa ocitlo v latinskom jazyku prekladom gréckeho *pneumaticos* v Pavlových listoch, u Pavla sa slovo vo všeobecnosti spája s *Pneuma* Boha, teda od samého začiatku sa týka Ducha Svätého.³⁰

Aj *spiritualis* ako podstatné meno („duchovno“) sa často objavuje veľmi rýchlo v tomto náboženskom význame.

Spiritualita. Slovo „spiritualita“ sa vyskytuje veľmi zriedka pred 13. storočím, dobou, v ktorej sa začína používať, ale používanie ktorého zostáva skôr zriedkavé u autorov ako Bernard z Clairvaux alebo Ugo a Riccardo di San Vittore, ktorí pred abstraktným termínom dávajú prednosť zloženým formuláciám, kde sa nachádza adjektívum *spiritualis*, príslovka *spiritualiter* alebo podstatné meno *spiritus*, ktoré majú hodnotu v tom, že zostali ukotvené v konkrétnom živote.³¹

Počnúc 17. storočím sa toto slovo veľmi rozšírilo vo všetkých európskych jazykoch na označenie spôsobu chápania existencie nejakej osoby alebo nejakej skupiny na základe náboženských formulácií. V dvadsiatom storočí v línii zmien kultúrnej senzibility „spiritualita“ preto, aby obnovila konkrétny existenciálny rozmer, podčiarkuje zväčša aspekt realizácie (skôr než koncepcie) spôsobu života a jeho prispôbenie historickým podmienkam.

³⁰ Dvadsaťšesť výskytov *pneumatikos* v Novom zákone má zreteľne rôzne zafarbenia, ale vcelku platí, čo je tu povedané. „Božie pôsobenie, gréckou Bibliou označované slovom *pneuma*, sa ozrejmiло, a to rozhodnejším spôsobom, aj v momente, v ktorom sa uskutočnila očakávaná spása. Ba Ježiš nám zjavil úzky súvis tohto spásonosného Božieho pôsobenia s treťou osobou Najsvätejšej Trojice, s Duchom Svätým. [...] Celá skutočnosť Nového zákona sa preto javila v úzkom vzťahu s *pneuma* Boha; bola preto označená za *pneumatikos*“: P. Dacquino, „*L'aggettivo „spiritualis“ nie testi liturgici*“. *Rivista Biblica* XV (1967) 275-279, tu 276. Porov. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi, Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane 16, EDB, Bologna, 1995, 179.

³¹ Porov. A Solignac, *Spiritualité. I. Le mot et l'histoire*, in *DS* 14 (1990), 1144.

Spirituálna teológia. Od šesťdesiatych rokov dvadsiateho storočia, keď už slovo spiritualita nadobudlo plným právom svoje miesto v teologickom slovníku, dáva vznik množstvu štúdiám, ktoré sa usilujú definovať vlastný charakter „spirituálnej teológie“, nazývanej aj „teológiou spirituality“. Skúmanie sa rozvíja v dvoch smeroch: 1) aký je význam *spirituality*, a teda spirituálnej teológie; b) aké je miesto spirituálnej teológie v celku teologických disciplín.³² Ale ako sa predtým odpovedalo na takéto otázky? V istom zmysle možno povedať, že v dejinách kresťanstva sa v traktátoch o duchovnom živote objavuje veľmi rýchlo. Povedľa diel viac špekulatívneho charakteru, ktorých cieľom bolo prehliť dogmu alebo chrániť pred herézami, sa veľmi rýchlo objavujú spisy, ktoré majú za cieľ napomáhať osobný život viery: od Klementovho *Pedagóga* k Origenovmu traktátu o modlitbe k dielam Evagria a k *Životu Antona*... Práve toto posledná dielo zjavuje vzťah, aký jestvuje v prvotnej Cirkvi medzi chápaním viery a životom viery. Jeho autor Atanáz dáva svojmu protagonistovi titul „Boží človek“, lebo ho považuje za znázornenie toho, čo znamená kresťanská dokonalosť, stotožnená so zbožštením. Anton je teda osobným vyjadrením toho, čo znamená slávna formula, ktorú obhajoval Atanáz v dogmatickej oblasti: „Slovo Boha sa stalo človekom, aby sa človek mohol stať bohom.“³³ Toto vzájomné prenikanie predmetu teológie a duchovného života sa považovalo nielen za podmienku svätosti, ale samotnej teológie, keďže uplatňovanie teológie sa chápalo len v osobnom vzťahu s *Theos* – Otcom prostredníctvom *Logos* – Krista – v Duchu. Teológia sa považovala za *gnósis* – poznanie, ktoré vedie nielen k rozumovému poznaniu, ale premieňa celého človeka v celom procese jeho života.

Takýto horizont sa radikálne mení so scholastikou, keď sa štúdium teológie prenáša z cirkevného prostredia na univerzity. Teológia sa tak oddeľuje od duchovného od života, od liturgie, od pastorácie, a pod.

³² Porov. *Ibid.*, 1150.

³³ Atanás Alexandrijský, *Vtelenie Slova* 54, 3 (PL 25, 192; SC 199, 458). Porov. T. Špidlík – M. Tenace – R. Čemus, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'oriente cristiano*, tal. prekl. (orig. franc. Roma 199) Lipa, Roma 2007, s. 29.

Aby sa niečím nahradilo oddelenie scholastickej teológie od duchovného života, je tu snaha pridať učenie, ktorého cieľom by bolo motivovať „oddanosť“. V 17. storočí preto vznikajú traktáty klasifikované rubrikou „asketická a mystická teológia“, z ktorých sa potom zrodí nový teologický odbor.³⁴ V tomto usporiadaní sa „asketika“ bude týkať úsilia o „bežnú dokonalosť“, ktorá predpokladá dobrovoľnú asketickú snahu, cvičenie (*askésis*) človeka, zatiaľ čo „mystika“ znamená „mimoriadnu dokonalosť“, ako výlučnú Božiu iniciatívu.³⁵

Koncom devätnásteho a začiatkom dvadsiateho storočia sa „spirituálna teológia“ pridáva ako dodatok k dogmaticko-morálnej teológii so zameraním na skúsenostný, osobný rozmer, a nie pojmový vzhľadom na vieru. Pius XI. svojou konštitúciou *Deus scientiarum Dominus* z 24. mája 1931 v rámci teologických fakúlt ustanovuje katedru, ktorá sa špecializuje na vyučovanie asketiky ako „pomocnej disciplíny“ a mystiky ako disciplíny „špeciálnej“. Tým sa asketika po prvýkrát zaraďuje ako predmet, ktorý plán štúdia predpokladá pre univerzálnu Cirkev. Bolo to fakultatívne vyučovanie, a teda považované za druhoradé, ktoré sa netešilo veľkej reputácii, takže ho musela odporúčať autorita.³⁶ Keďže je tento predmet spojený s vyučovaním, vznikajú učebnice. Súčasne vyvstáva aj problém metodológie: aká má byť metóda vlastná tejto „teológii“ a aký je jej

³⁴ Termín *mystická teológia* pochádza z dávnych čias. Nachádza sa totiž v aeropagitických spisoch. Tu však neoznačuje to, čo vyplýva zo schém bežnej skúsenosti. Naopak, ak je *mysticos* odvodený od slovesa *myō*, ktorý je koreňom slova *mystérion*, ktorým starobylá Cirkev označovala skúsenosť krstu a eucharistie, „mystika“ je to, čo charakterizuje všetkých jej členov. Tento význam je ešte prítomný v pravoslávnych cirkvách, kde *mystická skúsenosť* znamená žiť osobne obsah spoločnej viery. Porov. V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, tal. prekl. (orig. franc. Paríž 1944) EDB, Bologna 1985, s. 4.

³⁵ Porov. J. de Guibert, *La plus ancienne „théologie ascétique“*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 17 (1937), ss. 404-408.

³⁶ Dosvedčujú to mnohé intervencie Kongregácie pre katolícku výchovu v tomto zmysle.

vzťah s ostatnými teologickými disciplínami, a bezprostrednejšie, s morálnou teológiou.

V predvečer Druhého vatikánskeho koncilu z viacerých strán prichádza želanie obnoviť teologickú víziu, v ktorej by sa jednotlivé disciplíny brali do úvahy v jednom skúsenostno-globálnom rámci, gnosticko-sapienciálneho charakteru s biblickým a patristickým základom, otvoreným súčasnej kultúre. V tomto podnete obnovy teológie sa načrtáva ako predmet spirituálna teológia v kresťanskom živote ako duchovný život, život podľa Ducha. Tento predmet sa na jednej strane vyznačuje dogmatickou rozpravou teologickej antropológie a na druhej strane morálnou rozpravou. Keďže v posledných desaťročiach teológia viedla teológa utiekať sa k pomocným vedám, až kým sa tieto disciplíny s ich technikou nedostali do bodu, že vo výskume a vyučovaní zabrali väčší priestor,³⁷ aj spirituálna teológia sa stala čoraz závislejšia na výsledkoch psychológie alebo iných humanitných vied. Vzniká preto požiadavka spresniť obsah a metódu spirituálnej teológie v jej vzťahu k obsahu viery a ich stelesnenia v existencii vo všetkých jej aspektoch.

2. V akom zmysle sa v tejto knihe hovorí o „spirituálnej teológii“

Základný údaj, na ktorý nemožno neprihliadať je, že termín „duchovný“ nachádza svoj dôvod existencie, a teda aj svoj zmysel, v Duchu Svätom. Nemôžeme používať termíny „duchovný“ (či už ako prídavné alebo podstatné meno), alebo „duchovnosť“ bez súvisu s darom Ducha Svätého, ktoré Otec posiela vo svojom Synovi a *prostredníctvom* svojho Syna. A keďže v kresťanskej tradícii je Duch Svätý Pánom *koinōnie*, živým a osobným putom, ktoré spája Otca so Synom a s nami,³⁸ synmi Syna, „duchovný“ označuje všetko, čo otvára, prináša a dáva do vzťahu človeka s Bohom ako Otcom.

³⁷ M. Dupuy, *La notion de spiritualité*, in DS 14 (1990), 1166-7.

³⁸ Ruský teológ Sergej Bulgakov citujúc Jn 16, 32 – „Ale nie som sám, lebo Otec je so mnou.“ Hovorí, že to „so“, ktoré spája Otca so Synom, je „kryptogram, skryté pomenovanie Ducha Svätého“: S Bulgakov, *Il Paraclito*, tal. prekl. (orig. rus. Paríž 1936)m EDB, Bologna 1987, s. 446.

Preto termín „duchovný“ vždy označuje realitu spoločenstva, vzťahovú a teda osobnú. Nikdy si to nemožno zamieňať s niečím čisto rozumovým, s akýmsi druhom analógie alebo označením nejakej nadprirodzenej energie, ktorú jednotlivec nadobúda svojím úsilím. Pod „duchovným“ rozumieme teda všetko to, čo pôsobením Ducha Svätého zjednocuje človeka s Bohom nie akýmkoľvek vzťahom, ale synovským, a tým aj bratským a sesterským. A keďže Duch Svätý je Pán, ktorý dáva život, to čo je „duchovné“ aj ako adjektívum sa týka všetkých rozmerov existencie, v ktorých sa život otvára Tvári, alebo pochádza od Tváre a zjavuje ju, a ktorý akokoľvek posilňuje život ako spoločenstvo, ako vzťah. Každá skutočnosť, či už vesmírna alebo dejinná, môže sa teda stať duchovnou, ak sa ľudské srdce otvorí pôsobeniu Ducha, ktorý odkrýva zmysel a pravdu o veciach a udalostiach.

V podstatnom mene „duchovnosť“ sa zjavne kladie dôraz skôr na jej realizáciu, to jest na plné prijatie života Ducha Svätého, daru Otca, ktorý k nám prichádza na dosah v Synovi. „Duchovnosť“ práve preto, že viac podčiarkuje uskutočnenie, prejavenie sa a zavŕšenie života Ducha Svätého v ľudstve, v konkrétnych osobách, na konkrétnych miestach a v dejinách, kladie dôraz na spôsob, ktorým sa uskutočňuje toto prijatie a jeho prejavenie sa, čiže spôsob, akým sa človek, otvoriac sa daru Ducha, stáva človekom duchovným, tvorivým, a sám sa stáva prejavom sa a premenou ľudstva na osobu Krista, na jeho Telo. Môžeme preto nazvať „duchovnosť“ spôsobom, ktorým sa necháme premieňať, ktorým umožníme, aby sa prijatý dar premenil.

Takéto prijatie daru a otvorenosť premene sa uskutočňuje rozličnými spôsobmi. Je tu veľká pluralita, zaručená práve Duchom, ale zároveň je tu pevná jednota, pretože premena realizuje našu identitu ako súčasť Krista, ako údy jeho Tela, osoby patriace do ľudu, ktorý kráča vo svojom synovstve, ktoré sa stalo naším životom. V spôsobe, akým sme skrytí s Kristom – ktorý je náš život (porov. Kol 3, 4) –, si možno všimnúť aj niektoré deklinácie duchovnosti.

Ak je „duchovnosť“ spôsobom uskutočňovania (niečoho) duchovného, sú potom legitímne dnes tak časté vyjadrenia

„budhistická duchovnosť“ alebo duchovnosti iných náboženstiev? Myslíme si, že áno a že možno hovoriť v tomto zmysle práve preto, že duchovnosť zahŕňa aj spôsob premeny, ktorá sa uskutočňuje prijatím. Pre nás kresťanov *spôsob označuje prijatie daru a tvorivú činnosť, ktorá pôsobí už v prijatí*, a potom v čoraz úplnejšej integrácii celej ľudskej existencie do tohto daru, ktorý je životom Ducha Svätého a naším prilnutím ku Kristovmu človečenstvu. Vo väčšine známych náboženstiev však spôsob smeruje predovšetkým k realizácii náboženského plánu, náboženskej cesty, teda je to niečo spojené s úsilím človeka, s askézou, pomocou ktorej človek siaha k vyššiemu svetu. Napriek tomuto hlbokému rozdielu môžeme takúto realizáciu bežne nazývať „duchovnosťou“ vďaka Duchu svätému, ktorý veje, kam chce (porov. Jn 3, 8), disponuje ľudskú prirodzenosť na účasť na Božom živote, pôsobí cez vnuknutia, ktoré vzbudzuje, a napokon sa dáva poznať v praktizovanej láske, v prežívaní, v ktorých sa prejavuje ako dar, ako pokoj, ako dôvod tvorivého inkluzívneho stretnutia. „Duchovnosť“ nejakého náboženstva, ktorú charakterizuje život skutkovej lásky, otvorenosti, prijatia druhého, upokojujúce gesto v stretnutí s druhými, možno teda za takú označiť aj pre našu spirituálnu teológiu. Naozaj dôležité je to, či duchovnosť označuje spôsob prežívania svojho človečenstva ako činnej lásky a prijatia, to jest podľa kategórií života v Duchu, ktorý nami hýbe, aby sme uskutočňovali takýto život podľa Syna. V tomto živote si možno všimnúť črty človečenstva prežívaného ako Božie dieťa, aj keď sa osoba nehlási k svojmu pomenovaniu, pretože ho ešte nepozná. Ale toto platí aj pre nás kresťanov, keďže nestačí odvolávať sa na vyznávanú vieru: súdení budeme všetky podľa lásky.

Pod „spirituálnou teológiou“ – možno najproblematickejším termínom v našej latinskej tradícii – chápeme predovšetkým taký spôsob teologického uvažovania, ktorým vyplýva zo života v Duchu. Teda spôsob, ktorý charakterizuje každú kresťanskú teológiu, akýkoľvek je jej predmet – práve preto, že spirituálna teológia ukazuje, že každá teológia sa rodí z daru Ducha, to jest zo života v Kristovi, z účasti na trojičnom živote. Spirituálna teológia je podmienkou každého teologického štúdia svojím rozmerom jednoty obsahu teológie a životom Cirkvi, to jest komunitárnou existenciou

pokrstených, tých, čo sa zaštepili do Krista. Spirituálna teológia má rozmer spoločenstva *par excellence*, pretože skúma spôsob, akým sa človek spája s pôsobením Ducha Svätého, ako zostáva v Ježišovi Kristovi, ako v ľudstve prebieha proces veľkonočnej premeny, ako sa ľudská osoba v rozličných rozmeroch konkrétneho života premieňa podľa synovského, vzťahového zmýšľania. Spirituálna teológia sa teda chápe ako spôsob vlastný každému teologickému uvažovaniu, pretože sa upriamuje na jednotu života a myslenia, viery ako obsahu (*fides quae*) a viery ako postoja (*fides qua*), ako vzťahu.

V tomto význame možno uvažovať aj tak, že v novom systéme teológie, v ktorom sa podčiarkuje aspekt vedomostí, spirituálna teológia už nemá zmysel. Keď sme sa vrátili späť k jej dejinám, videli sme totiž, že ako disciplína vznikla práve vtedy, keď sa teológia roztrieštila, keď už netvorila jediný skĺbený organizmus, ale rozdrobila sa na rad odvetví s odlišnými metodológiami. No myslíme si, že spirituálna teológia je povolaná jestvovať aj organickejšej vízii teológie práve preto, že jasne vyjadruje mentalitu nutnú u každého veriaceho, aby v rozličných rozmeroch svojho prežívania realizoval nový život ako vyjadrenie nového stvorenia podľa jeho eschatologického rozmeru.

3. Metóda

Z toho, čo sme povedali, je dostatočne jasné, aby sme poukázali na to, že metóda spirituálnej teológie sa nemôže zakladať na izolovaní predmetu štúdia. Ide o presný opak. Metóda spirituálnej teológie je metóda *symbolická* vzhľadom na prvokresťanské časy, kde bol symbol spôsobom nazerania na skutočnosť vpísaný do stvorenia, ako povstalo zo Slova a zavŕšilo sa Kristovým vtelením: ako je v Ježišovi z Nazareta prítomný Boží Syn, tak každá javová skutočnosť sama v sebe poukazuje na niečo hlbšie a reálnejšie, hoci sa to zjavuje jej prostredníctvom. Potom aj overenie myslenia nie je v schémach jazyka, ktorým sa vyjadruje. Poznanie získané zo skúsenosti dostáva význam a komunikuje sa jazykom, hoci sa nikdy nevyčerpáva jazykovou formuláciou, ale odkazuje na hĺbku skúsenosti, ktorá je

v komúnii, v spoločenstve.³⁹ Tu je život a myslenie neustálou dynamikou v organickom vzťahu a v rámci jednej reality sa neustále odкрýva ďalšia. Ba práve poznanie jednoty dvoch svetom – stvoreného a nestvoreného – je završenie duchovna, pretože znamená odkrytie sa vo vzťahu s Kristom, v ktorom sa božsko-l'udskosť završuje v jednote. Preto možno metódu charakterizovať ako cirkevnú komúniu, to jest metóda je vyjadrením začlenenia do Cirkvi ako do Tela Syna.

Spirituálna teológia, práve ako jej metóda, vytvára predpoklad, ktorý sa dnes len s námahou tuší, kde poznanie prehľbuje vieru, pretože prehľbuje spojenie s Kristom a s tými, ktorí sú Kristovi. A nielen s nimi. Práve preto, že je teológiou *par excellence* dialógu s človekom, ktorý sa nachádza mimo Cirkvi. Vďaka jej prevažne symbolickej, a teda inkluzívnej, vzťahovej metóde nepriviléguje jediný rozmer človeka – ako napríklad myslenie, myšlienku, poznanie, etiku –, ale usiluje sa zachytiť človeka ako celok. Z tohto dôvodu potom, ako sme videli slabé výsledky fundamentálnej teológie, ktorá viedla dialóg so svetom predovšetkým na rovine apologetickej, argumentačnej, pričom pracovala s pojmami a zdôvodňovaním, v budúcnosti by spirituálna teológia mala zohrať dosť významnú rolu vzhľadom na poslanie Cirkvi vo svete.⁴⁰

4. *Pramene spirituálnej teológie*

Ak je metóda spirituálnej teológie typická pre metódu Ducha Svätého, to jest tkanie vzťahovej siete medzi jednotlivosťou a celosťnosťou, jednotlivcom a celkom, medzi človekom a všetkými ostatnými, prameňom spirituálnej teológie je skúsenosť Cirkvi. Nie je možné autenticky viesť teologické uvažovanie, ak sa uzavrieme do skúsenosti jedinej Cirkvi, jediného obdobia dejín, do jedinej kultúrnej charakteristiky, pretože Cirkev sama v sebe – ako *ekklësia*, to jest

³⁹ Porov. Ch. Yannaras, *Ontologia della relazione*, tal. prekl. (grécka pôvodina, Atény 2004), Città Aperta, Troina 2004, 19.

⁴⁰ Na znázornenie tohto prístupu porov. V. Truhlar, *Lessico di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1973.

synaxis, zhromaždenie, stretnutie tých, ktorí pochopili pozvanie – je udalosťou, ktorá pochádza z komúnie a jednoty. Cirkev – to jest miestna alebo aj Cirkev s apoštolskou tradíciou, ktorá chce byť univerzálna – práve preto, že si nárokuje tento titul, musí byť v spojení s inými apoštolskými tradíciami. Preto duchovná metóda znamená myslieť spolu s ostatnými, či naprieč časom alebo priestorom, lebo pravý spôsob rozumovania je už rytmizovaný ôsmym dňom, to jest komúniou času a priestoru.

Skúsenosť Cirkvi je skúsenosťou nového života, to jest človeka, ktorý prežíva život v Duchu Svätom. Pramene spirituálnej teológie sa tak preplietajú s jej metódou, pretože aj v tomto prípade zo strany človeka ide o prijatie. Preto metóda spočíva v otvorenosti a prijatí. Spôsob postupu teologického myslenia nevychádza z človeka ako takého, ale zo stretnutia, ktoré odblokováva otvorenie sa človeka prijatiu daru života v Duchu Svätom. Toto stretnutie je ovocím veľkonočného tajomstva. Je totiž potrebné, aby život, ktorý je určený zomrieť, dospel k tejto smrti, aby sa cyklus zavŕšil, a vytvoril sa priestor pre nový život tak, že svojou novosťou prenikne celú ľudskú skutočnosť. Preto si metóda zachováva predovšetkým kontemplatívny prístup. Takýto proces prijímania života cez smrť a vzkriesenie k inému životu – životu novému – sa rovná veľkonočnému tajomstvu, ktoré človek prežíva, keď prechádza krstom. Preto sa pramene spirituálnej teológie nachádzajú v skúsenosti Cirkvi, ktorá je novým životom nového stvorenia a novej prítomnosti, *parúziou*, kráľovstva.

Dnes po desaťročiach subjektivismu máme možno strach zo slova „skúsenosť“. Ale pre dávnych kresťanov toto slovo znamenalo priame poznanie prechodu cez smrť k novej realite, akú si predtým nevedeli predstaviť, pretože má znaky života v komúnii. A teda *poznanie*, ktoré dáva vznik aj odlišnému *povedomiu* ako *uvedomeniu si seba samého v komúnii*. Život sa prebúdzá, stáva sa vedomejším a ja mám z neho „skúsenosť“ pomocou vzťahu: *tu es, ergo sum*. Individuálne ja zomrelo a vstáva *ja* v Kristovi, ktoré nie je jednoduchou náhradou starého ja, ale novým spôsobom existencie vlastného ja, ktoré si uvedomuje seba samé vzťahovo ako syn vo vzťahu k Otcovi. Prežívame túto skúsenosť v okamihu, v ktorom sa osobne integrujeme

do jedinej Kristovej Veľkej noci, aká sa uskutočňuje v Cirkvi, na mieste, kde žije vzkriesený Kristus. V tomto prechode zomiera individuálne ja a kriesi sa ja ako súčasť komúnie. Pokrstený začína žiť v Kristovi a začleňuje sa do typicky božskej existencie: „...ja som v Otcovi a Otec je vo mne“ (Jn 14, 10).

My povstávame k tomuto životu prostredníctvom krstu, z neho nadobúdame povedomie v osobnom rozmere – to jest už nie individuálne ale vzťahové – a usilujeme sa ho vyjadriť a rozvíjať s tvorivosťou podľa nového poznania, nového cítenia, nového chcenia, pretože teraz je všetko synovské, je Kristovo, a súčasne je moje.

A práve vo sfére tejto dynamiky medzi životom a tvorivosťou, medzi životom a novým poznaním sa nachádza inšpirácia, prameň a predmet spirituálnej teológie. Preto spirituálna teológia očisťuje každú teologickú metódu, lebo nový život nemožno vložiť do starých mechov (porov. Mt 9, 17) a láska ku Kristovi presahuje každé poznanie (porov. Ef 3, 19). Treba preto byť kreatívni, pretože sme povolani hovoriť duchovné veci v duchovných termínoch a zapájať tak celý jazyk, celú kultúrnu sféru osoby ako nový spôsob existencie a myslenia.

Pretože skúsenosť Cirkvi má svoj pôvod vo Veľkej noci, v neustálom videní Vzkrieseného, ktorý vstáva z mŕtvych v komunite veriacich, tajomstvo Cirkvi je tajomstvom Vzkrieseného, ktorý žije v dejinách. Ale keďže táto skúsenosť má svoj pôvod vo veľkonočnom prechode, spirituálna teológia nemôže nebrať do úvahy ako prameň a predmet svojho skúmania, svojho teologického uvažovania, celý proces. Treba preto vychádzať predovšetkým z konkrétnej situácie poznačenej hriechom, až po premenu, ktorá sa udeje smrťou k takému životu a vo vzkriesení k životu s Kristom. Spirituálna teológia musí preto brať do úvahy pod duchovným zorným uhlom celý veľkonočný proces človeka.

Prameňom a predmetom skúmania spirituálnej teológie bude na druhom mieste aj spôsob, akým dochádza k otvorenosti, začiatku konvergenzie s Božím pôsobením, obrátenia, prijatia daru.

Prameňom a predmetom skúmania spirituálnej teológie bude napokon smrť jedného života a znovuzrodenie iného, ktorý nemôže byť na spôsob jednotlivca, ale je nutne cirkevnou existenciou, existenciou komúnie. Dochádza k nemu totiž pôsobením Cirkvi v sviatostnej udalosti – v takzvaných sviatostiach kresťanskej iniciácie: v krste s birmovaním a v Eucharistii.

5. Duchovný pohľad na človeka v jeho zložitosti

Prvý rozmer skúmania sa týka ešte individuálnej existencie, druhý sa zaoberá dramatickým, veľkonočným prechodom, smrťou, a tretí zrodом osoby v teologickom zmysle.

V prvom rozmere je veľkou činnosťou zrieknutie sa, spoznanie sa v pokore, pripustenie svojej konečnosti, a je teda podriadením sa druhému, istej askéze individuálneho ja, ktoré začína spoznávať vlastné obmedzenia. Ide už o prvý krok, ktorý je počiatkom tejto otvorenosti a poslušnosti, ktoré vedú k prijatiu. Práve v poslušnosti sa rodí Syn, v poslušnosti, ktorá sa odhaľuje v konkrétnom okamihu, ale ktorá je istotne aj trvalým charakterom lásky.

Druhý rozmer charakterizuje prijatie smrti v prospech vzťahu, ktorý odkrýva odlišný zmysel existencie. Už tu prevláda vnímanie druhého, už dôverujeme, že dar prevyšuje smrť a máme vnútorné presvedčenie, že lásku môžeme poznať len keď v nás úplne zomrie chuť zaslúžiť si lásku. Smrť je teda úplnou nečinnosťou sebaopotvrdzujúcej vôle a východiskom aktivácie viery, to jest prijatia a dôvery druhému.

Tretím rozmerom je tvorivosť, ktorá začína s prijatím spôsobu osobnej existencie, to jest vzťahovej, kde sa celá ľudská skutočnosť – aj tá, ktorá sa ľahko podriaďuje autopotvrdzujúcej vôli individuálneho rozumu, ktorý nie je schopný urobiť priestor tajomstvu lásky –,

absorbuje do osobnej existencie. A tu sa odкрýva nový rozmer lásky: sloboda, slobodné príľnutie, ktoré zasa plodí slobodnú tvorivosť. Sloboda je to, čím je láska vo svojej podstate. V láske nie je nič nutné. Preto v láske neplatia prírodné zákony so svojimi rozumom poznateľnými pravidlami, a teda istým spôsobom podriadené nutnosti. Naopak, je to existencia prijatá od Boha, ktorá robí *ja* schopným slobodne si osvojiť svoju prirodzenosť, schopným prežívať ju podľa lásky, podľa daru. Táto nová existencia je vynikajúcim spôsobom duchovná, pretože je prijatím daru Ducha Svätého, teda daru života ako *koinōmia*, ako láska, dar života podľa veľkonočného tajomstva, ktorý je spôsobom, v ktorom Božia láska žije v ľudstve v jeho dejinách. Takto to realizoval Kristus ako Boží Syn a pravý človek, a tak sa stávame znovuzrozenými pri krstnom prechode. Krstný vzorec je teda vzorec kresťana.

Preto musí spirituálna teológia vychádzať z javu človeka ako takého. Ale keďže k nemu nepristupuje z ideologického alebo eticko-morálneho hľadiska, alebo podľa akejkolvek presnej metodológie vlastnej súčasnej kultúry, ale pristupuje k nemu duchovným spôsobom – to jest nazeraním, ako v jeho realite pôsobí Duch Svätý – obracia sa na človeka už s touto pozornosťou. Spirituálna teológia sa obracia na človeka tak, že sa pokúša zachytiť spôsob, akým v ňom pôsobí Boží Duch, hľadá u neho cestu pre jeho život, otvára v jeho srdci cestu pre nový život.

Ak musí spirituálna teológia vychádzať z reálnej situácie človeka takého, aký je, zároveň nemôže pozerat' na človeka ako takého podľa kritérií svojej kultúry, a pritom spochybňovat' ostatné kritériá, u pokrsteného „duchovné“. Podľa vyjadrenia, ktoré Pavol používa v Prvom liste Korint'anom 2, 13 (*„duchovné veci duchovne vysvetľujeme“*), spirituálna teológia nemôže posudzovat' prirodzeného človeka podľa prirodzenej múdrosti a duchovného človeka podľa duchovnej múdrosti, keďže človek duchovný je povolaný všetko posudzovat' duchovne (*„Duchovný človek však posudzuje všetko“*, 1 Kor 2, 15). Ide o to mať duchovný pohľad aj na človeka ako takého vo všetkej reálnej konkrétnosti. Ale ako to robiť?

Aby sme prekonali dualizmus, najprv sme všetko začlenili do istého druhu metafyziky, ktorá sa stala kostrou pre teológiu. V metafyzickom systéme chtiac-nechtiac je pohľad na človeka podmienený istým idealizmom a usiluje sa prekonať nesúlad s ľudskou realitou ideálnym nákresom, ktorý možno chápať aj ako plán Stvoriteľa s človekom, s úsilím a plánom zlepšenia ľudskej situácie. Pri takomto postupe sa však nemožno vyhnúť dualistickej pasci, pretože vždy pracujeme s dvojicou reálne/ideálne a v dôsledku toho je nevyhnutný moralizmus a voluntarizmus. Aj dejiny potvrdzujú tento dualizmus: keď sme v istom momente zanechali metafyzický prístup, odvolanie sa na abstraktné princípy, prešli sme k čítaniu ľudskej situácie vychádzajúc z prístupu, aký nám ponúkajú pomocné vedy, ktoré však vychádzajú z posudzovania situácie človeka ako takého. Ocitol sme sa tak na druhej strane oblúka kyvadla. Ide však o takisto zavádzajúcu situáciu a klam spočíva v skutočnosti, že oba prístupy sa opierajú o rast prirodzeného človeka, ktorý sa má bezbolestne vklínuť na vyššiu úroveň života. A aj v posledných desaťročiach, keď dominantným prístupom bol postoj sociálno-psychologický, obrat vo viere nenastal, pretože tu naďalej boli nedorozumenia nie menej škodlivé od metafyzických a moralistických spiritualizmov minulosti. Vedeckým alebo filozofickým jazykom a spôsobom myslenia nemožno totiž opraviť, a teda účinne traktovať veci Ducha, pretože práve tieto vedy by nás mali upozorniť, že pôsobenie Ducha Svätého a božsko-ľudská synergia nie sú predmetom ich štúdia. Nemožno čítať ľudský jav na základe vied, idealizmu, filozofickej etiky, akejkolvek psychologickej školy, a dať tomu teologicko-spirituálnu prikrývku.

6. „*Očami viery*“⁴¹

V tomto bode berieme vážne do úvahy tvrdenie Berďajeva citované v úvode, že jednotlivec spadá do prirodzeného poriadku, a teda možno k nemu pristupovať rozumovo, kým osoba je poriadku duchovného, preto sa vymyká rozumovému pochopeniu. Sám život

⁴¹ Porov. M. Tenace, z diela *Oči viery* od autora *Pierre Rousselota s pápežom Františkom, Gregorianum* 96 (2015), č. 4, ss. 679-687.

vyjasňuje tento rozdiel. Jednotlivec speje k svojmu koncu v tragickej dvojakosti: na jednej strane jeho telesná súčasť musí pripustiť, že smrť je silnejšia; idealisticky, podľa klasického myslenia, jeho ideálny svet hodnôt môže aj prežiť, hoci sa rozplynie identita jeho „ja“. Ale určením osoby je stať sa čoraz celistvejšou až po jej završenie v *eschatone*, kde bude komúnia totálnou identitou jej „ja“. A keďže osoba sa rodí zo zmŕtvychvstania, práve premena vplyvom zmŕtvychvstania je jej základnou charakteristikou, hoci charakteristikou absolútne nepostihnuteľnou akoukoľvek metódou, ktorá pojednáva o individuálnej ľudskej prirodzenosti. Z tohto dôvodu teológia, ktorá sa opiera o prirodzené rozumovanie ako metódy moderných vied alebo rozumové projekcie typické pre rôzne metafyziky, nie je schopná zachytiť *udalosť samotnej osoby*, to jest tajomstvo, ktoré ju tvorí vzhľadom na lásku a slobodu, ktorá ju charakterizuje v tom, čím sa stáva – identita ako komúnia, ktorá sa integruje do osobného povedomia svojho „ja“, žiarivého povedomia, pretože je synovské.

Keď sa veci majú takto, len pôsobenie Ducha Svätého v duchovnom človeku, teda láska, môže preniknúť aj do temnoty individuálnej prirodzenosti, a teda aj do jej odporu. Len láska, len duchovná inteligencia vyplývajúci z agapé môže preniknúť hriech, smrť, izoláciu, oddelenie a vidieť zmysel, pretože spôsob, akým to robí, je symbolický: v oddelenej realite, v radikálne individuálnej existencii akou je tá, na ktorú človeka redukoval hriech, už tuší toho, kto vzal na seba túto realitu a v kom je možné prekonať osud smrti, aby sa sme sa našli v žiarivej existencii, v existencii spoločenstva. Symbolom je totiž jednota dvoch svetov možná len v Kristovi. Zatiaľ čo u človeka ako takého vnímame tragédiu existencie, náš pohľad sa zjednocuje s pohľadom toho, kto sa daroval tejto ľudskej existencii, kto sa pre túto existenciu stal človekom.

Aj autentický princíp evanjelizácie a poslania Cirkvi charakterizuje tento prístup. Poslanie Cirkvi sa nerozvíja jednoduchým konštatovaním nesúladu medzi realitou a tým, čo by malo byť ako ideálna, etická, sociálna alebo duchovná vízia, ale môže vyplývať len z vízie spoločenstva, z vízie jednoty. Teologickú

metódu, ktorá vzniká z existencie zjednotenej so životom Krista nemôžu charakterizovať dualizmy, ktoré sa potom snaží eliminovať rôznymi spôsobmi – alebo tým, že sa vylúči z nášho horizontu problematický svet poznačený smrťou, alebo prijatím ideálneho sveta. Ale práve táto metóda sa má stať spôsobom myslenia, ktoré robí z nás miesto, na ktorom Kristus miluje tento svet poznačený tragédiou.

Dnes sa teológia ocitá izolovaná jednak od života Cirkvi a jednak od kultúry, aj tá, ktorá chce byť súčasná a človeku na mieru. Neprináša zaľúbenie, nedokáže odblokovať lásku, nie je schopná podnietiť silu žiť ako dar práve pre tých, ku ktorým by chcela priblížiť. Vo svojej túžbe priblížiť sa prirodzenému človeku totiž prijíma jeho mentalitu, a teda ťažko môže radikálne prežívať novú identitu pokrsteneho, nového človeka, kristovské, cirkevné ja, ktoré sa nikdy nezmieri s inou mentalitou.

Všetko toto nám pomáha zachytiť nemohúcnosť teológie zoči-voči presným úlohám, ktoré by Cirkev potrebovala pre svoj príspevok. Je totiž jasné, že prístupy ako ten, o ktorom sme sa práve zmienili, nie sú schopné prispieť na vypracovanie formácie, pedagogického postupu, programu rastu, v ktorom sa osoba necháva premeniť Božou láskou vo svojom človečenstve. Je fakt, že teraz všetky rehoľné kongregácie a semináre dospeli ku konštatovaniu akejsi formačnej sterility týchto prístupov práve preto, že jazyk, metóda, mentalita, ktoré z nich vyplývajú, nie sú vyjadrením nového života, neuvádzajú do pohybu dynamiku typickú pre cirkevný život.

Ak sa vzorec tejto novej existencie osvojuje od zrodu tohto nového života, od krstu, takáto existencia sa realizuje a živí eucharistiou, ktorá je tajomstvom Cirkvi. Preto mentalita a spôsob, ktoré nečerpajú z eucharistickej štruktúry ťažko prinesú ovocie pre Cirkev.

DRUHÁ KAPITOLA

EXISTENCIA ČLOVEKA NEREDUKOVATEĽNÁ VO SVOJEJ PRIRODZENOSTI⁴²

1. Uniknúť smrti

Najčastejším nedorozumením v našom kultúrnom prostredí je to, že vychádzame z duchovnej cesty stotožňujúc konkrétneho človeka s víziou človeka stvoreného Bohom – je to dobrá skutočnosť, vydarená, ba „na jeho obraz a podobu“ (porov. Gn 1, 26). Ak vychádzame z tohto predpokladu a považujeme takýto stav človeka za faktický, musíme sa potom konfrontovať s reálnou ľudskou situáciou, ktorá takmer vo všetkých oblastiach života popiera toto tvrdenie.

Takémuto spôsobu rozumovania vychádza v ústrety klasické grécke myslenie, ktoré pracuje na základe individuálno-univerzálnej a reálno-ideálnej dynamiky. V tomto rámci sa pod „duchovným“ rozumie ideálne a univerzálne. „Duchovná cesta“ bude potom znamenať cestu jednotlivca, ktorý sa usiluje prekonať svoju individualitu tým, že vstúpi do univerzálneho rozmeru a realizuje ideály. A to predovšetkým v morálnej oblasti, ale nielen v nej. A v súlade s rôznymi kultúrnymi obdobiami sa viac podčiarkuje jedna hodnota, potom druhá. Ale ako sme videli, takéto chápanie nerieši základnú otázku, otázku života, ktorá vystupuje tým naliehavejšie pred oči, čím viac naň útočí zranenie, utrpenie, smrť.

Možných únikov do zabudnutia je mnoho. Dnes už zaiste nie sú v móde rôzne formy idealizmu alebo romantizmu. Dáva sa prednosť jednoducho zabudnutiu na svoj smrteľný stav veľmi skoro predtým, než nás smrť zastihne. Sme svedkami silného kultúrneho úsilia, aj s veľkým komerčným ziskom, vymazať stopy tejto smrti vo všetkých prejavoch, ktoré ňou zahŕňajú našu existenciu. Celé dejiny ľudstva sú

⁴² Porov. T. Špidlík, *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*, tal. preklad (franc. pôvodina Troyes 1994) Lipa, Roma 1995, ss. 26-28.

dlhým zoznamom toľkých spôsobov, akými človek bojoval proti svojmu ja, aby unikol otázke smrti. Ale súčasná kultúra objavila metódu, ktorá sa zdá byť omnoho účinnejšia: také trvalé a invazívne rozptýlenie, vzrušenie zmyslov, že úplne zaujme povedomie svojho ja takým radikálnym spôsobom, že naozaj zabudneme, kto sme. Je samozrejmé, že potom, keď sa blíži čas definitívne akceptovať svoj úpadok, hľadajú sa všetky spôsoby, ako predísť tomuto okamihu. Preto všetky etické boje proti eutanázii sú odsúdené na zlyhanie, keďže celková mentalita neznáša klásť si otázku o konci a o obmedzenosti ľudskej existencie. Kultúra neposkytuje iné riešenie, pretože podľa nej najetickejší a najsprávnejší spôsob, ako čeliť tejto okolnosti, je zabudnúť, rozptýliť sa, nemyslieť.

Realita, v ktorej sa nachádza človeka po narodení, je teda plač zo svojho konca, tragédia, ktorú možno vytušiť už v plači novorodenca.⁴³ Toto smutné intuitívne konštatovanie, ktoré sa v priebehu rokov stáva vedomejším, je dráma našej existencie. Všetko krásne, príjemné, čo môže obveseliť život, zanecháva po sebe horkú pachuť pre vedomie konca, ktoré sa v ňom zahniezďuje. Nielen preto, že skôr či neskôr sa skončí veselá chvíľa, ale pretože sama existencia ústi do tragédie. Môžeme použiť nesmiernu energiu a obrovské kapitály na rozptýlenie a nemyslieť na smrť, ale táto snaha už sama osebe potvrdzuje, že nad nami visí ako Damoklov meč. Istota smrti neruší len pôžitok z krásnych okamihov života myšlienkou, že sa musia skončiť. Oveľa vážnejšie kazí všetko svojím relativizmom, meniac v nezmysel všetko, čo človek môže robiť. Ako to dosvedčujú dva dôležité texty Pisma (Kniha Kazateľ 2, Kniha múdrosti 2), smrť dokáže zrelativizovať všetko. Potom platí záver: „*Jedzme a pime, lebo zajtra zomrieme*“ (1 Kor 15, 32). Základná otázka, ktorej musí človek po narodení čeliť, je preto tragédia vlastnej existencie. S týmto vedomím náš život podlieha absolútnemu relativizmu. Všetko, čo v nadšení pre dobro, lásku, radosť, kreativitu môže urobiť, je kvet, ktorý zajtra zvädne, tráva, ktorá skôr či neskôr zvädne (porov. Iz 40, 6).

⁴³ Otcovia tvrdili, že slzy sú funkciou nasledujúcou po páde. Porov. Ján Zlatoústý, *Le statue*, homília 11, 3 (PG 49, 122).

2. Ak vôľa nevstúpi do synovstva

Existencia človeka ako taká dosvedčuje vážnosť situácie, do ktorej ústi povedomie ja, povedomie podliehajúce ťarche prirodzenosti, ktorej sa toto ja stalo čírym vyjadrením. A práve ľudská prirodzenosť, keďže môže byť pozdvihnutá, môže držať po kontrole naše ja. „Ja“ sa potom môže usilovať prekonať údel prirodzenosti – to jest hrob – vo dvoch smeroch. Buď smerom hore, rôznymi formami metafyzického, filozofického, náboženského, etického, romantického idealizmu, alebo smerom dolu zanechaním vášní, aby si prirodzenosť vybrala, čo chce, a „ja“ slúžilo jej inštinktom. V oboch prípadoch ľudská prirodzenosť vládne tým, že používa „ja“ ako svoje vyjadrenie pomocou svojej vôle, ale stále so spoločným menovateľom sebaopotvrdenia. Napriek tomu, že toto sebaopotvrdzujúce ja, ktoré zneužíva všetko, čo je ľudské, človek vníma tak, že tu nie je celá pravda o jeho existencii a v jeho vnútri sa prebýja iný hlas. Je to vtedy, keď u seba vnímame koexistovanie dvoch sklonov, konflikt dvoch vôlí, ktoré obe žiadajú uspokojenie: jedna, ktorá vyjadruje našu osobnú prirodzenosť, druhá s prirodzeným inštinktom, ktorá protirečí prvej neosobnou tvárou a ktorá nenecháva priestor pre našu slobodu. Je to to, na čo sťažuje Pavol v Liste Rimanom 7, 15-25, keď volá: „*Ja nešťastný človek! Kto ma vyslobodí z tohto tela smrti?*“ (v. 24).

Ak nás totiž Kristus neoslobodí pred týmto rozpoltením medzi idealizmami alebo opustením inštinktov, existencii človeka sa nepodari prekročiť múr, ktorý ho zatvára do jeho reality smrti a zabudnutia. Prirodzenosť nemôže prekonať seba samú. A naše ja nemôže definitívnym spôsobom uzdraviť prirodzenosť, keďže je obmedzená svojím vyjadrením, ktoré je jej podriadené. Vôľa, ktorá sa nachádza v tejto zranenej prirodzenosti, otrávená žihadlom smrti, nemôže sa vo svojom „ja“ stať uzdravujúcou vôľou, ale len podvodníčkou, schopnou predložiť rozumu prostriedky a ciele, ktorými sa „ja“ môže zdanlivo zachrániť. A tak ani rozum, ktorý používa prirodzenosť, nemôže urobiť iné, ako vzlietnuť v popude viery, aby potom tragicky pristál v konštatovaní, že ideály sa rozbili. „Projekt človek“, ktorý charakterizoval modernú dobu, nerieši

problém, ktorý vyjadruje už socha Laokoóna, že totiž nejstvue záchrana nášho ja, ak sa nezachráni aj telo (obr. 1).



Obrázok 1 Laocoön a jeho synovia

Nepomôže poznanie, ak je spojené s mojou smrteľnou existenciou. Poznanie tohto druhu nie je na osoh.

Ako vidno na obraze *Plť Medúzy od Géricaulta* (obr. 2) – kde sa stroskotanci na plti nedočkajú lode, ktorú vidia na obzore, pretože je to utópia a postava s črtami autora je obrátená chrbtom, zatiaľ čo vyťahuje z vody mŕtveho syna –, osud mentality, ktorá vychádza z človeka takého, aký je, aby sa potom vrhol smerom k ideálu,



Obrázok 2 Plť Medúzy

necháva za sebou smrť. Ale táto je rýchlejšia než on a skôr či neskôr ho dobehne: otec drží v rukách mŕtveho syna.

V evanjeliu máme kľúč, ako chápať túto scénu. V Naime sa Kristus stretá s pohrebným sprievodom mŕtveho, jediného syna matky, ktorá bola vdovou (porov. *Lk* 7, 11-17): takáto je situácia ľudstva. Otázkou je život. Kristus sa stretá s ľudstvom v jeho skutočnej realite. Bude to on, kto vezme na seba osud tohto života smerujúceho k smrti, ponúkajúc nám na výmenu svoj, to jest život Syna, ktorý aj keď zomrie, Otec ho vzkriesi. Iba otvorením sa daru života odlišnej kvality nadobúda ľudské ja tú existenciálnu istotu vzťahu, ktorá ho robí schopným rozlišovať medzi svojou autentickou individualitou a vlastným egoizmom, oslobodzujúc ho od strachu o seba a od inštinktu chcieť všetko podriaďiť svojim potrebám.⁴⁴ Ak by inak chcel

⁴⁴ Porov. V. Solovjev, *Význam lásky*, tal. prekl. La Casa di Matriona, Miláno 1983, s. 93.

zastaviť pohyb života na sebe, nielenže ho nemôže odovzdať, ale nemôže urobiť nič iné, len ho premeniť na jeho opak.

TRETIA KAPITOLA

ABRAHÁM: OD JEDNOTLIVCA K OSOBE

1. Boh povoláva k vzťahovej existencii

Pri uvažovaní o prvom rozmere, ktorým sa zaoberá spirituálna teológia, to jest človek ako taký, poznačený tragédiou hriechu, pomôžeme si niekoľkými epizódami zo života Abraháma, ako sú vyrozprávané v Knihe Genezis.

*„Pán povedal Abramovi:
Odíd' zo svojej krajiny,
od svojho príbuzenstva,
a zo svojho otcovského domu
do krajiny, ktorú ti ukážem.
Urobím z teba veľký národ,
požehnám ťa a preslávim
tvoje meno
a ty budeš požehnaním.
Požehnám tých, čo ťa budú žehnať,
a prekľajem tých,
čo ťa budú prekľínať!
V tebe budú požehnané
všetky pokolenia zeme“ (Gn 12, 1-3).*

Príbeh Abraháma sa začína povolaním. Boh sa dáva počuť. Boh, ktorý sa obracia na Abraháma je Boh v intímnom vzťahu s človekom – hovorí s ním v jeho vnútri. Je Bohom srdca. Aby Boh začal hovoriť s Abrahámom, Abrahám nemusí robiť nič typicky náboženského: nevykreše sochu, neslávi osobitný obrad, ale v srdci začuje hlas, sleduje intuíciu, ktorá sa v ňom ozvala, a nikdy predtým ju nezachytil.

Je to niečo absolútne nové, neobvyklé, prebúdza sa to v jeho srdci. Nie je to tlak. Negniavi ho. Abrahám začína vnímať intuíciu, zastaví sa, hodnotí ju, uvažuje o nej, skúma ju, až kým sa pomaly tento hlas

nestane jasnejším. Abrahám vníma, že hlas je v jeho vnútri, ale patrí niekomu inému, nie je jeho. Nie je to teda autosugescia. Musí tu byť Niekto, kto k nemu hovorí. Abrahám vníma seba samého ako niekoho, komu je adresované slovo, ktoré však zachytáva vo vnútri, v srdci.

Hlas, intuícia, ktorá ho však začína postupne orientovať mimo seba, pretože ako postupne zachytáva tento hlas a zoznamuje sa s ním, posilňuje sa jeho povedomie, že tu musí byť Niekto, kto k nemu hovorí. U Abraháma pozorujeme prebudenie toho, čo môžeme nazvať „vzťahom“ – vzťahom, ktorý má prameň mimo neho a zvolil si ho za partnera v rozhovore ako „ty“, na ktoré sa obracia. Slovo sa stáva čoraz známejším, je zo srdca a Abrahám ho dokáže dešifrovať. Vzťah je taký pozorný, taký starostlivý, že ten, kto hovorí, obracia sa na Abraháma Abrahámovým spôsobom, v jeho kultúrnom a jazykovom obzore, tak, aby Abrahám mohol rozlúštiť to, čo sa rodí v jeho vnútri. Čitateľovi sa hneď povie, že je to Boh, Pán, ktorý sa obracia na Abraháma. Ale Abrahám to odhaľuje postupne. To, čo zachytáva, je to, že Druhý – ten, ktorý je pre čitateľa už Pán –, mu hovorí, aby zanechal svoju zem, svoju krajinu, svoje príbuzenstvo (porov. Gn 12, 1).

Povedal mu zanechať dom nazvaný „dom otca“ a vydať sa na cestu do krajiny, ktorý mu tajomný hovoriaci ukáže. Slovo ho vytiahne z vlasti a z domu otca. Podnieti ho zanechať, opustiť, vydať sa na cestu na miesto, ktoré mu ukáže. Abrahámovi je jasné, čo zanecháva, to pozná veľmi dobre. Ale nepozná, nevie, kam ho tajomný hlas dovedie. Tento pohyb, ktorý predpokladá odísť zo súčasnej situácie, zo známych vzťahov a miest, ho orientuje nie smerom k nejakému miestu – pretože Abrahám ho nepozná –, ale smerom k Tomu, kto ho volá. Abrahám si je čoraz viac vedomý, že sa medzi ním a Bohom konštituuje vzájomný vzťah: medzi Bohom, ktorý volá, a Abrahámom, ktorý prijíma povolanie; medzi Abrahámom, ktorý zanecháva to, čo má a čo pozná, a Bohom, ktorý vie, kam ho dovedie, ale ktorý to ešte Abrahámovi nepovedal. Takto sa Abrahám učí vstupovať do vzťahu. Pomaly chápe, že ak chce kráčať, bude musieť hovoriť s Pánom, pretože Pán vie, kam ho zavedie. Pán si drží tajomstvo, ktoré bude Abrahámovi zjavovať len pomaly.

Takto Abrahám kráča. Vzdiali sa od toho, čo zanecháva, a čoraz rozhodnejšie vstupuje do „nového“, čo je známe len Tomu, kto ho volá. Znamená to, že toto „nové“ musí byť niečo typické pre Toho, kto ho volá. Takto Abrahám vstupuje do vzťahovej existencie, kde je centrom vzťah k druhému, už nie jeho ja. A teda existencia podľa prirodzenosti môže dospieť aj do istému vzťahovému povedomiu, ale vždy pôjde o vzťah podľa prirodzenosti, v ktorej „ja“ ako vyjadrenie tejto prirodzenosti zostáva i tak epicentrom vzťahu. A vzťahy podľa prirodzenosti nedokážu žiť vo vzťahovej slobode, keďže prirodzenosť sa riadi zákonmi, ktoré vyjadrujú jej potreby. Preto Pán svojím povolaním požaduje od Abraháma vstúpiť do nového spôsobu utvárania vzťahov tým, že opustí spôsob podľa prirodzenosti, to jest puto s vlastnou a pokrvnými.

Boh potom uzatvára svoju reč tým, že Abrahámovi povie, že v ňom budú požehnané všetky pokolenia zeme, to jest že keď Abraháma zanechá jednu rodinu, nadviaže kontakt s rodinami celej zeme. Ba pre všetky tieto pokolenia sa stane dôvodom života, to jest požehnaním. Nie pre nič mu Boh povedal, že urobí veľkým jeho meno (porov. Gn 12, 2). V Gn 11 sa opisuje presne opačné správanie: ľudia sa sami, z vlastnej vôle, pustia stavať mesto a vežu, aby si „urobili meno“ (porov. Gn 11, 4) a aby siahala až do neba, kde prebýva Boh. Tu je však Abrahám, ktorého povolal Druhý a tento Druhý mu urobí veľké meno. Druhý mu ukáže miesto. Text pridáva veľmi jednoduchú perikopu, ktorá vyjadruje Abrahámovu poslušnosť, fakt, že berie vážne Druhého, ktorého na začiatku spoznáva len ako svoj vlastný hlas:

„A Abram odišiel, ako mu rozkázal Pán. Išiel s ním aj Lot. Abram mal sedemdesiatpäť rokov, keď odišiel z Haranu. Abram vzal so sebou svoju ženu Sarai a svojho synovca Lota i celý majetok, čo nadobudli, aj služobníctvo, ktoré v Harane získali. A takto odišli, aby šli do krajiny Kanaán, a tak do krajiny Kanaán. Abram prešiel krajinou až po miesto Sichem, až k terebintu Moreho. Vtedy boli v krajine Kanaánčania.

Tu sa Abramovi zjavil Pán a povedal mu: ‚Túto krajinu dám tvojmu potomstvu.‘ On tam potom postavil Pánovi, ktorý sa mu zjavil,

oltár. Odtiaľ odišiel k vrchu východne od Bet-Elu a tam rozložil svoj stan. Na západ mal Bet-El, na východ Haj. Aj tam postavil Pánovi oltár a vzýval meno Pánovo. Potom sa Abram vybral ďalej a tiahol k Negebu.

Keď nastal v krajine hlad, Abram odišiel do Egypta, aby tam začas pobudol, lebo v krajine sa hlad rozmáhal“ (Gn 12, 4-10).

Na začiatku Boh povedal Abrahámovi, aby šiel do krajiny, „ktorú ti ukážem“. Ale pretože v tejto krajine, len čo Abrahám do nej prišiel so synovcom, vypukol hlad, musel sa znova vydať na cestu. Tu vidno, že „krajina“ nie je len miesto, územie, ale nutne musí mať mnohovýznam. Pán, ktorý sa mu dal počuť v srdci, chce zaviesť Abraháma na inú úroveň existencie. A vskutku, na ceste do Egypta nachádzame Abraháma zaujatého vnútorným bojom s čudnými zreteľmi, priam dramatickými, ktoré však odhalia, ako sa cesta toho, kto je povoláný, týka jeho spôsobu existencie.

2. Abrahám ešte ako jednotlivec

„Keď sa blížil k Egyptu, povedal svojej žene Sarai: ‚Naisto viem, že si pekná žena, a keď ťa uvidia Egyptania, povedia si, to je jeho žena. Mňa zabijú a teba nechajú žiť. Hovor teda, že si moja sestra, aby sa mi popri tebe dobre viedlo a aby som tvojou zásluhou ostal nažive.‘ A keď Abram prišiel do Egypta, Egyptania videli, že je to veľmi pekná žena. A keď ju videli faraónovi dvorania, chválili ju pred faraónom a ženu odvedli do faraónovho domu. S Abramom však kvôli nej dobre zaobchádzali; mal ovce, dobytok, osly, otrokov a otrokyne, oslice a ťavy“ (Gn 12, 11-16).

Tento krok nás zavedie na začiatok Genezis, k stvoreniu Adama a Evy. Abrahám má manželku, ale chcel by, aby sa stala sestrou, aby sa zriekla postavenia manželky, to jest aby zmenila identitu. Ale ak sa stane sestrou, spolu s Abrahámom sa stanú deťmi toho istého otca. Nielen Abrahám chce, aby sa Sára stala sestrou, ale priamo akousi matkou, keďže to, čo Abrahám od Sary žiada, je ochrana, ako keď dieťa prosí mamu, aby ho ochraňovala, lebo sa o seba bojí. Zo strachu

o seba, ktorý Abrahám skusuje, radšej sa stáva akoby dieťaťom, nezrelým, a preto chce poprieť svoj manželský zväzok so Sárrou.

V tomto úryvku je akýsi návrat ku Gn 2, 18, kde žena (*iša*) je vzatá z muža (*iš*), teda sú príbuzní. Toto „zdvojenie“, ktoré nachádzame na začiatku ľudskej prirodzenosti v mužskosti a ženskosti, nie je ešte vôbec rozdielnosťou, keďže sa kvalifikuje ako *mäso z môjho mäsa* (porov. Gn 2, 23). Iba v nasledujúcom verši, keď sa hovorí o tom, že muž zanechá svojho otca, matku a svoj dom, aby sa spojil s ňou, žena začína byť skutočne niekým iným. Najprv je podobná mužovi, potom sa javí ako odlišná. A len v skutočnej odlišnosti možno utvárať jednotu a žiť v nej. Zanechávame podobných, zanechávame dom, aby sme priľnuli k niekomu odlišnému. A len v takejto jednote s rozdielnosťou sa realizuje opravdivý vzťah. Abrahám by však chcel poprieť realitu svojho vzťahu so Sárrou – vzťah manžela a manželky –, a tým odhaľuje skutočnosť, že ešte neobjavil v Sárre niekoho odlišného od seba. Sme v podobnej situácii, akú opisuje Gn 11, 1, keď „*bol na celej zemi jeden jazyk a rovnaké slová*“, keď nejestvovali rozdielnosti a kde rozdielnosť potrebná pre skutočné a vlastné vyjdenie zo seba sa vnímala ako hrozba, ako zdroj strachu, ako rozdelenie. Ten druhý, to jest Sára, predstavuje pre Abraháma nielen závažné obmedzenie, ale reálne nebezpečenstvo. Preto ju Abrahám chce zaprieť. Tým sa pre čitateľa odkrýva dôvod neplodnosti: niet jednoty v láske, ktorá zahŕňa odlišnosť, ktorá tvorí jednotu v reálnej rozdielnosti, ale ide o vzťah, ktorý sa viaže ešte na samotnú ľudskú prirodzenosť. Preto Abrahám dáva prednosť Sárre ako sestre pred Sárrou manželkou. Ale Abraháma vyzval Boh zanechať vlasť a otcov dom, dve skutočnosti prirodzeného poriadku. Rodina a potom rodina rozšírená na ľud istého územia, to jest vlasť, sú kategórie prirodzeného poriadku – ako to jasne vysvetľuje Bulgakov⁴⁵ –, preto sú poznačené nutnosťou, kde rod zastiera osobu a kde puto lásky a obety voči druhému je často láskou k sebe zamaskovaná zdaním kolektívu. Teraz Abrahám dokazuje, že vzťah založený na nutnosti prirodzenosti neobstojí pred ohrozením vlastnej existencie. Abrahám, vyľakaný

⁴⁵ Porov. S. Bulgakov, *Nacija i čelovečestvo*, in *Novyj Grad* 8 (1934), 28-38. Od toho istého autora pozri aj *Razmyšlenija o nacionalnosti*, in *Id.*, *Dva grada*, Puť, Moskva 1911, ss. 278-303.

kvôli sebe, vidí práve v Säre a jej kráse dôvod, ktorý ho pohýna poprieť jej identitu manželky a v dôsledku toho aj svoju. Chcel by sa vrátiť do hniezda, kde by sa jeho ja mohlo skrýť v prirodzenosti. Chcel by ponoriť svoje a Sárino ja do prvotného puta prirodzenosti.

V tejto vízii aj to, čo je pre Särú najcharakteristickejšie, to jest jej krása, stáva sa atribútom jej prirodzenosti, nepatrí k Säre vzťahovej. Tak sa z nej môže tešiť aj niekto iný, kto nemá so Särou nijaký vzťah. Záležitosť je veľmi hlboká, pretože v tomto príbehu možno vytušiť, že je možné prežívať vlastnú prirodzenosť, ktorá nie je len podľa prirodzenosti, ale prirodzenosť patrí nejakej tvári, má nejaké meno. Abrahám ochromený strachom o seba by chcel vymazať meno, aby zmizla tvár a navonok vyšla do popredia len krása prirodzenosti. Keď vyjde najavo, že táto krása patrí k nejakému menu, ktoré bolo ustanovené vzťahom – a teda že jej patrí ako manželke, čo potom vtiahne do veci jeho ako manžela –, niekto iný, kto by sa chcel zmocniť tejto krásy, mal by zabiť jeho, aby si mohol privlastniť Särú. Epizóda je teda krajne dôležitá z duchovného hľadiska: Boh volá Abraháma vykonať *exodus* zo života „ako jednotlivca“, keďže jednotliviec je vyjadrením vlastnej prirodzenosti. Pánov hlas volá Abraháma zanechať túto individuálnu existenciu ponorenú do prirodzenosti a vstúpiť do novej existencie, kde základom všetkého je vzťah, osobná existencia. Základom ľudskej existencie nie je ľudská prirodzenosť, ale to, čo grécki otcovia nazývali *hypostasis* – to, čo je pod všetkým –, to jest *osoba*.⁴⁶ Je to existencia nie „podľa svojho druhu“ (porov. Gn 1, 11.12.25), ale podľa Boha. Preto tajomstvo povolania si uchováva Boh, aby sa Abrahám naučil voliť si na prvom mieste Druhého a odvrátiť pohľad od svojho vlastného streda, od

⁴⁶ „Človek presahuje svet a v tomto zmysle je slobodný od sveta, je „nie svet“. Nevyčerpáva sa v žiadnom *quid*, nevymedzuje ho žiadna definícia, ale ako Boh absolútnym *non-quid*. On kladie mimo seba a pred seba každú svetskú danosť ako isté *quid*, sám zostávajúc vzhľadom na ňu slobodný a transcendentný. Ba viac, človek presahuje aj seba samého v každej empirickej alebo psychologickkej danosti, v každej determinácii seba samého, ktorá necháva neporušený pokoj jeho absolútosti a nenarušenú jej hĺbku“: S. Bulgakov, Svetlo, ktoré nezapadá, Moskva 1917, tal. preklad Lipa, Roma 2002, s. 319.

prilňutia k vlastnej prirodzenej existencii, aby sa zameral na otvorenosť a prijatie druhého.

3. Boh je osoba, jeho existencia má znak spoločenstva

V tomto bode je dobré prerušiť na chvíľu proces uvádzania Abraháma do spojenectva a zamerať pozornosť na spôsob jestvovania Boha, keďže k takémuto spôsobu existencie Boh povoláva Abraháma a podľa tejto existencie bude stanovený vykúpený človek, človek v Kristovi. Opravdivý duchovný život je teda človečenstvo prežívané týmto spôsobom jestvovania.

Gréci otcovia po celé tri storočia hovorili svojim rodákom, v čom spočíva novosť, akú Kristus priniesol na svet. Veľmi skoro si totiž uvedomili, že intelektuálny výstroj antického myslenia nie je možné použiť na vysvetlenie novosti, ktorú človek dostal od Krista. Podľa gréckeho myslenia realita, ktorá tvorí základ existencie, je bytie a spolu s bytím prirodzenosť vecí a hľadanie ideálnej esencie vecí.

Skúsenosť otcov bola, že Kristus priniesol kresťanom radikálnu zmenu života. Ale podľa gréckeho myslenia bol život oveľa menej ako bytie. A tak otcovia s kľúčom života nemohli vstúpiť do základov existencie podľa antického myslenia. Jednoduché pozorovanie, že kameň nemá život ale má bytie, poukazovalo na intelektuálnu ťažkosť dať život tomu, čo sa považovalo za základ. Ale práve skúsenosť života kresťanov prvých storočí, ktoré sú storočiami svedectva, ukazuje, že hoci ešte neboli schopní vysvetliť seba samých, vysvetliť Krista, no boli schopní ukazovať ho, zjavovať ho, dávať ho vidieť. Svedectvo prvých storočí je dramaticky poznačené mučeníctvom. Práve mučeníctvo, obetovanie života z lásky pre vzťah voči Bohu a voči tým, ktorí mučili, podnietilo aj rozumové bádanie, ktoré vtedy, keď sa hovorí o živote, hovorí sa o ňom ako o sebadarovaní, ako o prijatí druhého.

A nielen to. Podľa gréckeho myslenia Boh je Bohom ak je absolútnym a nekonečným bytím. Nemôže popri sebe tolerovať iné absolútne bytie. Kristus však zjavuje jednotu života, vôle, energie

s Bohom, ktorého vzhľadom na seba volá Otcom a ktorý je prameňom a príčinou jestvovania aj Ducha. Osoby Trojice si nenárokujú žiadnu autonómiu, ba jedna odkazuje na druhú a v tejto vzájomnosti sa nachádza jej identita.

A tak aby sa otcovia, najmä kapadócki, stali zrozumiteľnými pre intelektuálov svojej doby, urobili predmetom svojho uvažovania *spôsob existencie Boha*, to jest spôsob bytia: Boh jestvuje vzťahovým spôsobom. Jeho život je spôsob jestvovania Boha formou spoločenstva, je vzťahový. Nejde teda ani o bytie podľa antického myslenia, ani o život chápaný prirodzeným spôsobom, ale oba termíny sa berú v absolútnom prijatí podľa existencie Boha. Otcom sa tak podarilo odhaliť, že v ontológii, to jest v základoch existencie je komúnia, spoločenstvo, je tam vzťah, to jest láska. Z tohto dôvodu upustili od najbežnejšieho termínu v tom čase používaného na označenie osoby, to jest *prosōpon*, ktorý používali. Termín, ktorý neskôr znamenal masku, akú nosili herci v divadle, a ktorá príliš silno pripomínala klamný aspekt jednotlivca, hoci hovorila aj to, že pomocou masky človek nadobúdal akúsi záľubu v slobode, v ktorej žije.⁴⁷ Otcovia dali prednosť filozofickému termínu, ktorý sám osebe v tom čase ešte neoznačoval osobu, ale keďže nebol ešte zaťažený žiadnym iným významom, umožňoval vytvoriť zmysel: *hypostasis* (*sub-sistentia*, to jest to, čo je pod). Pod, v základoch existencie, je personálna existencia. Osoba znamená teda entitu definovanú vzťahom. Osoba vyplýva zo vzťahov, ako napríklad pomenovanie „manžel“ nie je autonómny termín, ale okrem o sebe hovorí zároveň aj o existencii manželky. Ak niet manželky, niet manžela. Rovnako hovoria otcovia: pod, za existenciou sa nachádza osoba, to jest osobná identita, vzťahová ako Boh. Spôsob existencie Boha je teda Otcov, pretože keď povieme „Otec“, pomenovávame osobný pôvod pohybu smerom k plodeniu druhého, hovoríme o plodiacom vzťahu, ktorý zahŕňa aj druhého, to jest Syna.⁴⁸

⁴⁷ Porov. I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, tal. prekl. (orig. franc. Genève 1981) Qiqajon, Magnano 2007, s. 29.

⁴⁸ „Vskutku, aký vzťah vzniká a tak úzko a zhodne sa zladí ako význam vzťahu k Otcovi vyjadrený slovom ‚Syn‘? Dôkazom toho je, že aj keď sa

Keď teda hovorím „Syn“, hovorí o vzťahovej existencii, o existencii spoločenstva, pretože je zahrnutý v inom, to jest v Otcovi.⁴⁹ Ale čo je ťažké pre jednoducho prirodzený rozum, bolo myslieť, že vzťah môže nadobudnúť osobnú existenciu, to jest Ducha Svätého, ktorého otcovia nazývali láskou Božej lásky, *vinculum* alebo puto lásky, ktorá zjednocuje Otca a Syna.⁵⁰

nevyjadria obe mená, to, čo sa vynechá, evokuje to, čo sa vyslovilo, tak tesne je jedno zahrnuté v druhom a zhodné s druhým; a jedno sa chápe v druhom tak, že ho nemožno chápať bez druhého“ : Gregor Nisský, *C. Eunom*, IV, 8 (PG 45, 669 C). „Ak sa pomenováva Otec, je prítomné aj jeho Slovo, a rovnako aj Duch, ktorý je v Synovi.“: Atanáž Alexandrijský, *Listy Serapionovi* 1, 14 (PG 26, 565A).

⁴⁹ „Boh je Syn, keďže je obrazom, aký vytvoril kreatívne plodiaci Otec. V ňom sa zjavuje, čo je skryté v Otcovi a pred ním sa predstavuje ako jeho tvár... Teda dve tváre v jedinom Bohu. Dve osoby: opravdivo a reálne jedna pred druhou... Medzi nimi musí byť niečo, čo nie je medzi ľuďmi: niečo také, čo umožňuje, aby boli reálne dve existencie, a predsa jedno bytie a jeden život... Medzi nimi musí chýbať niečo, čo stojí medzi všetkými jednotlivými stvorenými bytosťami: uzavretie sa do individuality. Musí to byť spojené s niečím, čo v rovnakej miere nevlastní žiadny iný človek – dokonalosť osoby... Aby Boh žil v tejto jasnosti rozlišovania a zároveň v intímite komúnie, vnútorného spojenia, umožňuje ‚Duch Svätý‘. V treťom, v Duchu, Otec a Syn sú totálne otvorení jeden voči druhému a čisto sú spolu pánmi seba samých“: R. Guardini, *Pán, Vita e Pensiero*-Morcelliana, Miláno-Brescia 2016, s. 573.

⁵⁰ Porov. Augustín, *De Trinitate*, 8, 10, 14, in *Opere di sant'Agostino*, IV, Città Nuova, Roma 1987, s. 359. Riccardo di San Vittore, rozvíjajúc myšlienku, že láska nie je uzavretý kruh, a že aby bola teda dokonalá, potrebuje byť nielen vzájomná, ale aj zdieľaná, hovorí: „Odovzdávanie lásky sa nemôže absolútne udiat medzi menej než tromi osobami [...] Správne sa hovorí o zdieľanej láske, keď je tretieho milujú dvaja na znak súladu a komunitárnym spôsobom a [keď] účinky dvoch sa spájajú natoľko, že sa stanú jedným v plameni lásky k tretiemu“: Ricchardo di San Vittore, *De Trinitate*, III, 14, 19 (PL 196, 925 a 927). Porov. aj S. Bugakov, *Ipostas i ipostasnost*, in *Sbornik statej posvyščennych Petru Berngardoviču Struve*, Praha 1925, ss. 356–357.

4. Existencia, ktorá zahŕňa inakosť

S touto veľkou novosťou otcovia rozhodujúcim spôsobom prispeli k vyriešeniu toho, čo bolo pre grécke myslenie neprekonateľnou ťažkosťou: inakosť, vzťah ako pravá realizácia bytia, než by bola jeho umenšením. Myšlienka bytia, ktoré jestvuje ako vzťah, bola cudzia intelektuálnemu horizontu antického myslenia. Preto keď otcovia hovorili o jednote Božieho bytia ako o *komúnii*, to jest inými termínmi ako je podstata, intelektuálne prispeli, uvažovaniu o pravde existencie.⁵¹ V konkrétnych termínoch to znamená, že mnohí neznamenajú obmedzenie a ohrozenie jedného, a že jeden nie je postavený do protikladu a nemusí prechádzať a spravovať mnohých, ale je vo vlastnom zmysle slova existenciou komúnie na realizovanie jedného a mnohých. Jednota a rôznosť vyplývajú zo vzťahov. A teda otvára sa totálne odlišný scenár vzťahom medzi osobami, medzi skupinami, medzi národmi, práve preto, že v Kristovi sa Boh dal poznať ako Otec. Trojičná vízia Boha a prejavenie sa spoločenstva troch osôb zjavuje jediného Boha, ktorý žije vo svete osôb. Jednota tu nie je vďaka jednote prirodzenosti, ale je vyjadrením komúnie, je potvrdením komúnie, spoločenstva. Preto je jednota slobodná a nepodlieha nutnosti zákonov a logike, ktoré každá prirodzenosť prináša so sebou.

Z toho vidno, že vzťahová existencia, typická pre osobu, sa vyjadruje v prirodzenosti, ktorú zdieľajú títo Traja: Otec vtlača svoju božskú prirodzenosť svojím otcovstvom, to jest plodením. Syn vtlača celej božskej prirodzenosti, ktorú aj on vlastní, svoj spôsob bytia, to jest splodeného bytia, a teda sa vyjadruje v synovskej, poslušnej láske voči Otcovi. A Duch Svätý vtlača božskej prirodzenosti svoj spôsob bytia, „vanutie“ a inšpiráciu, ktorá je životom Otca a Syna, komúnia.

⁵¹ „Jediná prirodzenosť, ktorá prináleží všetkým trom, je Boh. Pokiaľ ide o jednotu, je tu Otec, z ktorého pochádzajú a ku ktorému sa vracajú ostatní bez pomiešania, koexistujúc s ním bez toho, aby boli oddelení v čase, vôli alebo moci“: Gregor Naziánsky, *Discorso 42, di addio 15* (PG 36, 476B; SC 384, 82).

Boh jestvuje preto takým spôsobom, že integrálne a totálne vtlača celej božskej prirodzenosti osobnú, vzťahovú existenciu.

Keď sa Kristus vtelil, vtlačil svoju osobnú existenciu aj ľudskej prirodzenosti, ktorú na seba vzal. Vtelenie teda predstavuje istý druh exorcizmu voči temnej tvári prirodzenosti. Tým, že Boží Syn vzal na seba telo, v človeku sa prebudila osoba, živá, a vyvinula sa v neoddeliteľnú jednotu duchovnej a duševno-telesnej skúsenosti, tak, že jeho duch žije psychosomaticky a jeho telesnosť a jeho psyché sú poznačené duchom. Práve v Kristovi stvoril Otec človeka a vykúpil ho, pretože len v Synovi možno ľudskú prirodzenosť prežívať vzťahovým, komúniovým, synovským spôsobom.⁵²

5. Boh komunikuje svoj „tropos“ človeku

Boh utvoril človeka na svoj obraz a podobu, teda ho stvoril, aby mohol žiť svoje človečenstvo vzťahovo, na spôsob komúnie, na spôsob lásky.⁵³ Aj keď je ľudská prirodzenosť stvorená, daná, a ľudská sloboda ju nemôže ustanoviť, predsa jej bola daná možnosť jestvovať ako osobná hypostáza na Boží spôsob. Boh nekomunikuje to, čo on je (svoju prirodzenosť), pretože priepasť medzi stvoreným a nestvoreným nemožno zaplniť, ale daruje nám to, ako on žije (to jest svoj *tropos* alebo „spôsob bytia“, hypostázu).⁵⁴ Práve Boží Syn

⁵² „Všetci sme totiž v Kristovi a bežná osoba ľudstva nachádza v ňom život... Slovo prebývalo vo všetkých prostredníctvom jedného [Krista], aby z jedného pravého Božieho Syna jeho dôstojnosť prešla na celé ľudstvo podľa Ducha svätosti, a aby sa prostredníctvom jediného naplnilo toto slovo: *Povedal som vám: Ste bohmi, všetci ste synmi Najvyššieho*“ (Ž 82, 6; Jn 10, 34)“. Atanáž Alexandrijský, *Vtelenie Božieho Slova a proti ariánom*, 8 (PG 26, 9966C).

⁵³ „To, že Boží Syn je prirodzenosťou vo svojom vtelení (a je jasné, že on je svätý a bez hriechu), tým istým sú aj oni milosťou: on totiž nazýva obraz Boží spôsob života Krista“: Nikodém Hagiorita, *Manuál rád alebo obrana piatich zmyslov*, Vyd. S. Schoinos, Volos 1969, s. 210.

⁵⁴ Toto rozlíšenie siaha ku kapadóckym otcom, ale Maxim Vyznávač z neho urobil v teológii kľúč. Porov. *Ambigua* 1 (PG 91, 1036C); 67 (PG 91, 1400s); 5 (PG 91, 1053B), atď.

prekonáva priepasť prirodzeností prispôsobujúc svoje *tropos*, to jest spôsob existencie, akou žije svojím božským životom, ľudskej prirodzenosti. A aj stvorená existencia podlieha úpravám tohto spojenia, nie svojej prirodzenosti, ale svojho *tropos*, svojho spôsobu existencie, žijúc ľudskú prirodzenosť Božím spôsobom.⁵⁵

Toto povedomie jestvovania vo vzťahu a prostredníctvom vzťahu ako osoby, je práve „ja“ komúnie. Po hriechu – ktorý je práve úpadkom existencie, kde sa realizuje život na registre osoby a existencie ako prirodzeného jednotlivca, ktorý sa usiluje prežiť vlastnými silami, zostáva spomienka na toto povedomie o „ja“. Ibaže teraz už nie je na spôsob komúnie ale individuálne. Toto ja sa teda stáva vyjadrením svojej prirodzenosti, podliehajúcej obmedzeniam svojej stvorenej existencie a zotročenej svojimi nutnosťami. Ak Boh jestvuje takým spôsobom, že každá božská osoba sa vyjadruje vo svojej božskej prirodzenosti, človeka sa po hriechu stáva vyjadrením svojej prirodzenosti.

Strach zo smrti je zaiste najbezprostrednejšou charakteristikou individuálneho „ja“, ktoré nachádza základ svojej existencie vo svojej prirodzenosti, keďže táto prirodzenosť je rozdrobená na mnoho jednotlivcov v konflikte, zranená a zaslúbená smrti. Ja ako vyjadrenie prirodzenosti, ale zároveň ako uvedomenie si seba, žije v napätí medzi hrozbou smrti, ktorá na neho dolieha – teda hrozba jeho zániku –, zvieravá túžba zachrániť sa, ktorú vníma spútaný prekonávaním obmedzenosti individuality, a teda niečoho univerzálneho, kde je prítomný niekto druhý. Ale zároveň aj toto univerzálne, kde je prítomný iný so svojou objektivitou, predstavuje hrozbu pre „ja“. Prítomnosť druhého je totiž riziko, ale zároveň ju potrebujeme. V tejto situácii je naša „komúnia“ len kompromisom postaveným na obrane, ktorá nás chráni pred implicitným nebezpečenstvom, aké ten druhý pre nás predstavuje. Z toho vyplýva túžba likvidovať ho a zrušiť rozdielnosť. Gn 11, 1 vyjadruje pokus ľudí stať sa všetci jedným a Gn 12, 11-13 hovorí o Abrahámovi, že chce potlačiť osobnú identitu Sára (manželky), skryjúc ju za príbuzenstvo (sestra), to jest do

⁵⁵ Preto svätý Ján Damascénsky môže hovoriť o vtelení ako o „spôsobe druhjej existencie“ Slova (C. Jacob. 52: PG 94, 1464A).

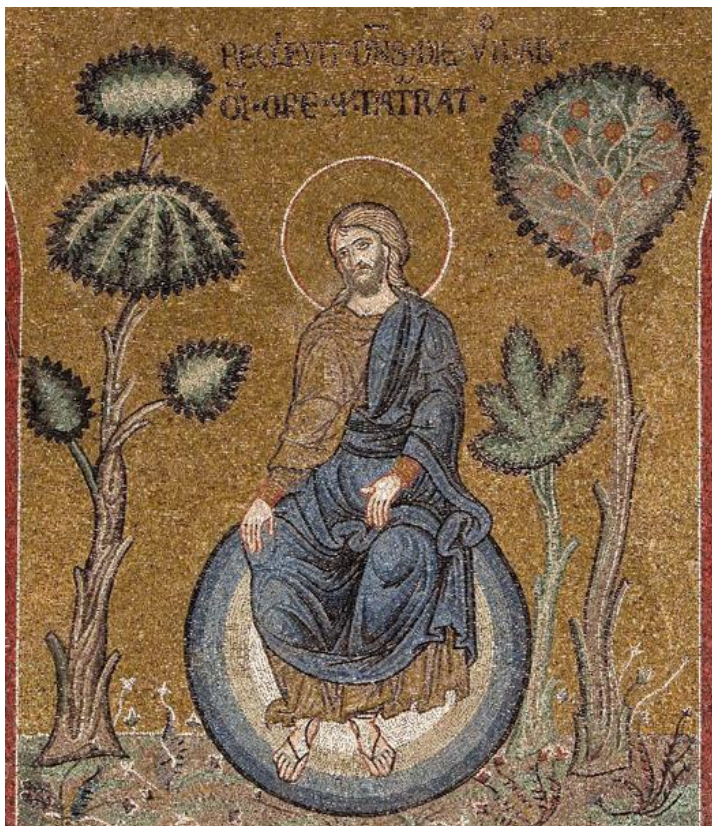
prirodzenosti. Ale Boh sľúbil Abrahámovi „v tebe budú požehnané všetky pokolenia zeme“ (Gn 12, 3), to jest bude tu hojnosť života v rodinách a národoch kvôli Abrahámovi. Črtá sa teda riešenie, ktoré zachováva rozdielnosť, ktoré smeruje k univerzálnosti a ktoré sa zakoreňuje práve v Abrahámovi ako osobe.

Už sme podčiarkli, že tajomstvo tejto novej existencie, tejto novej „krajiny“, do ktorej chce Boh doviest Abraháma, je Pánových rukách, ktorý sa práve preto zjavuje ako ten, ktorý je prítomný medzi Abrahámom a Sárrou dovoľujúc prežívať komúniu v inakosti. Kým nie je medzi nimi opravdivý vzťah manžela a manželky, život nevypučí. Opravdivá jednota muža a ženy nevzniká vďaka príbuzenstvu medzi bratom a sestrou, ktoré je prirodzeného poriadku, a teda patrí do krajiny, ktorú Abrahám na Pánovu výzvu opustil. A nie je spojenie, ktoré je vyjadrením prirodzeného inštinktu medzi mužským a ženským jedincom, ale to, že sa stanú „jedným telom“ (porov. Gn 2, 24), to jest jedinou ľudskou situáciou vďaka slobodnej jednote, dovršeniu lásky, a nie vďaka prirodzenému inštinktu. Len slobodná jednota sa stáva neotrasiteľným spoločenstvom, komúniou. Preto vzťah, ktorý Abrahám začína mať teraz s Bohom, kde druhý je prvý, stáva sa vzorom toho, čo sa má udiť medzi ním a Sárrou: Sára sa má stať pre neho prvou. Avšak nie vlastníckym spôsobom, ale spôsobom, akému sa Abrahám učí a v ktorom rastie vo svojom vzťahu s Bohom. Kým sa toto nestane, nenavštívi ich život, pretože od spôsobu, akým prežívajú, že sú manžel a manželka, od tejto ich identity závisí ich plodnosť. Nemožno dospieť k opravdivému otcovstvu a materstvu – nie podľa prirodzenosti, ale na spôsob osoby – ak nie cez slobodný vzťah, cez lásku, ktorá slobodne zjednocuje, ktorá vytvára priestor pre Boha.

Boh má predsa víziu o Abrahámovi ako otcovi, a preto ho musí priviesť k pravde o jednote so Sárrou, ku ktorej dospeje len cez svoj vzťah s Pánom. Je to preto vzťah s Pánom, ktorý sa stane základom vzťahu so Sárrou. No je veľkou pravdou, že teraz tej jednoty niet. Je tu jednota inštinktu, ktorá sa rozpadá, keď pocítíme silnejší inštinkt. Vtedy *erōs* postupuje miesto tomu, čo Gréci nazývajú *thanatos*. Brat

a sestra už nie sú kategórie, ktoré môžu zachrániť Abraháma. On je povolaný nájsť manželku a nájsť ju v Bohu.

Keď Boh zakončil stvorenie, ktoré vyvrcholilo stvorením človeka, ako to majstrovsky vyjadruje mozaika v montrealskom dóme, Boh sa nachádza sám uprostred stvorenia, pretože všetko žije „podľa svojho druhu“ (porov. Gn 1, 11 – 12.21), to jest podľa svojej prirodzenosti. Iba Boh nie je „podľa prirodzenosti“, ale „podľa vzťahu osôb“ (obr. 3).



Obrázok 3

Preto Boh tvorí človeka „na svoj obraz“, ⁵⁶ práve preto, aby sa mohol zhovárať, mať vzťah, aby bol človek v stvorenom svete takým druhom, ktorý bude pre neho „ty“, s ktorým sa môže zhovárať. Človek je z celého stvorenia pre Boha jediným „ty“ (obr. 4).



Obrázok 4

⁵⁶ Medzi otcami je to predovšetkým Atanáz, ktorý rozvíja učenie o obraze, podľa ktorého človeku sa neprisuduje obraz v pravom zmysle, ale *kateikona*, „podľa obrazu“: človek nemá vlastnosti obrazu, ale má účasť na Obraze, ktorým je večný Syn. Prostredníctvom Krista, vteleného Slova, má teda účasť na intímnych vzťahoch božských osôb. Porov. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Atanase*, Aubier, Paris 1952, ss. 32-42.

Ale Boh vidí, že človeku nie je dobré samému. Stvoril teda Evu, ktorá je na začiatku predstavená ako „zdvojenie“ ľudskej bytosti v mužskej a ženskej forme (obr. 5).



Obrázok 5

Ale v ďalšom obraze mozaiky Boh vedie Evu a Adama (porov. Gn 2, 22), čím podčiarkuje, že to on vytvára a zaručuje vzťah dvoch rozdielností, už nie podľa ich druhu – to jest nie podľa prirodzenosti ako ostatné stvorenia –, ale podľa existencie typickej pre Boha, to jest podľa spôsobu, ako sa stať vzťahovým – osobou, ako existenciou ustanovenou vzťahom s druhým (obr. 6).



Obrázok 6

Práve Boh svojou prítomnosťou, svojou komúniou, v ktorej žije, vzbudzuje v človeku spôsob jestvovania v spoločenstve, v komúnii. Boh berie Evu za zápästie a ľavou rukou smeruje k Adamovmu zápästiu. Zápästie je miesto, kde sa meria život, kde sa zisťuje tep. A život, ktorý dáva on Adamovi a Eve, je podľa Božej existencie, to jest život vzťahový, kde je vzťahom Pán.

V epizóde v Gn 12, 10-20 Boh priviedol Abraháma k tomu, aby pripustil, že je ešte osamelý, že ešte neobjavil Boha, ktorý spája jeho a Sárú. Preto bez rozmýšľania a prílišných výčitiek svedomia, aby sám seba zachránil, obetuje Sárú. Je to prvá Abraháмова obeta, ako uvidíme, odlišná od tej, pri ktorej obetoval syna. Ale tentokrát to robí, lebo je naviazaný na seba, pretože vidí iba seba, pretože je jednotlivec

a usiluje sa zachrániť obetujúc druhého, ešte v plnej zhode s úslovím *mors tua vita mea*.

Keďže bol Abrahám ešte jednotlivec, teda v stave, v ktorom hriech zúžil človeka, koná, akoby bol pánom dobra a zla. Hriech presvedčil človeka, že bude mať veľkú osobnú výhodu, keď bude on riadiť poznanie dobra a zla. A tu vidíme, čo sa stalo s týmto riadením z praktického pohľadu. Sárina krása sama osebe je dobro, ale pre Abraháma teraz táto krása predstavuje hrozbu, nebezpečenstvo zla, aj keď do tej chvíle sa z nej Abrahám tešil. Znamená to, že Abrahám nemá objektívny pojem dobra a zla, ale on je jeho kritériom a chce dobro pre seba. Keď z neho vylúčil druhého, toto dobro už nie je dobrom pre druhého. Keďže dobro druhého – to jest Sárina krása – je hrozbou pre Abraháma, on koná tak, že toto dobro sa stáva zlom pre druhého – a teda opúšťa Sáru – aby sa zachránilo Abrahámov dobro. To, čo by mu Egypťania mohli urobiť pre Sárinu krásu, stáva sa presvedčivým faktorom, ktorý ho vedie premeniť dobro na zlo, aby zachránil svoja ja. Nejde teda jednoducho o fakt, že si želá zlo pre druhého a dobro pre seba, ale že dobro druhého zamieňa za zlo druhého.

Ale cez faraóna Boh prevracia situáciu a demaskuje Abrahámov pojem o dobre a zle iba zo svojho pohľadu. Len keď Abrahám vstúpi do komúnie, objaví pravdu ako objektívnu realitu. Iba keď bude prežívať vzťahovosť podľa Boha, objaví Sáru ako manželku a stane sa otcom. Vtedy vstúpi do otcovstva nie podľa prirodzenosti, ale podľa Ducha – do tej, ku ktorej ho chce priviesť Boh. A teda pravá „krajina“, ku ktorej kráča Abrahám, je otcovstvo podľa poriadku Ducha, také, o ktorom neskôr bude hovoriť svätý Pavol: každé potomstvo má svoj pôvod, svoj základ, svoj prameň v otcovstve na nebi (porov. Ef 3, 14-15).

S týmto cieľom Boh dáva Abrahámovi pokyn vyjsť z domu svojho otca, aby sa začal oslobodzovať od otcovstva podľa prirodzenosti a nastúpil na cestu, ktorá ho privedie k životu podľa Božieho Ducha, to jest podľa synovsko-otcovského života, podľa spojenia osôb.

Zachytávame tu zmysel 15. kapitoly, kde Boh uzatvára spojenectvo s Abrahámom, na ktoré sa zaväzuje jednostrannou zmluvou spečatenou prísahou. Abrahám má rozrezať zvieratá a čakať, že spojenectvo bude potvrdené v hlbokej noci ohňom, ktorý prejde pomedzi ich rozrezané telá. Samotná forma obradu zviditeľňuje závažnosť zmluvy: ak ho jeden zo zmluvných partnerov nedodrží, stane sa s ním to, čo so zvieratami. Zároveň si možno túto scénu vysvetliť najmä na sýrskom patrystickom pozadí, kde je oheň častým symbolom Ducha a Božieho života, ako návrat Ducha do tejto ľudskej skutočnosti, ktorá je bez vanutia príbuzná s celým stvorením. Zmluva je ďalším krokom, ktorým Boh vyťahuje Abraháma z prirodzenosti, oddeľuje ho od ostatného živočíšneho stvorenia, aby ho povýšil do existencie ohňa, ducha, do života podľa Boha. Vzťah s Bohom sa teraz stáva kľúčovým bodom, okolo ktorého sa točí Abraháмова identita. Abrahám mohol počuť: *„Preslávim tvoje meno... nebude tvojím dedičom sluha, tvojím dedičom bude ten, čo vyjde z tvojho lona“* (Gn 12, 2; porov. Gn 15, 3-4). Sám Pán ho vyviedol von v noci a povedal mu: *„Pozri sa na oblohu a spočítaj hviezdy, ak môžeš“*, a potom dodal: *„Také bude tvoje potomstvo“* (porov. Gn 15, 5). Ale Abrahám ešte nemá syna. Na jednej strane jeho viera v toho, ktorý k nemu hovorí, je pevná, prijíma aj potvrdenie, pretože tento Boh ho vedie, aby chápal svoj príbeh. Aby zachytával zásahy, ktoré koná: *„Ja som Pán, ja som ťa vyviedol z chaldejského Uru, aby som ti dal do vlastníctva túto krajinu“* (Gn 15, 7). A dáva mu pochopiť, že je tu postupnosť vo význame týchto zásahov. Abrahám začína vidieť, že krajina ako územie je litera reči, prvá vrstva tohto povolania, ale že v podstate ten, ktorý hovorí, ho chce priviesť k inej veci. A tak pomaly začína tušiť, že ide o inú kvalitu života, ktorú si však on ani nie je schopný predstaviť. Preto sa jeho pranie fixuje na potomstvo, na dediča, na to, aby priviedol na svet syna tak, ako to on vie urobiť. Preto v 16. kapitole plodí syna s Agarou, Sárinou otrokyňou.

Ale Boh trvá na tom, aby Abrahám iným spôsobom pochopil svoj prísľub.

6. Princípom duchovného života je prijatie

„Keď mal Abrahám deväťdesiat deväť rokov, zjavil sa mu Pán a povedal mu: „Ja som všemohúci Boh, chodievaj predi mnou a buď dokonalý. Uzavrel som svoju zmluvu medzi mnou a tebou, že budeš otcom mnohých národov. A tvoje meno nebude už viac Abram, ale Abrahám, lebo ťa urobím otcom mnohých národov. Dám sa ti rozrásť prenáramne, rozmnožím ťa v národy, i králi z teba vzídu““ (Gn 17, 1-6).

Sme v kapitole o obriezke, kde Abrahám znova počúva prísľub týkajúci sa jeho otcovstva. Ale je pozvaný pochopiť, že nie on sa má znepokojovať o to, aby sa stal otcom. Syn splodený s Agarou bol znova pokusom obísť prísľúbenie, nerešpektovať identitu manžela a manželky a siahnuť ku kompromisu s prirodzenosťou – kvôli tomu, aby dosiahol potomstvo, môže stačiť aj otrokyňa. Pavol napíše, že patríme tam, s kým sa spájame (porov. 1 Kor 6, 16). Keď sa spájame s otrokyňou, začíname kráčať po ceste otroctva, to jest znova sa v nás vynára vedomie „ja“ v nutnosti prirodzenosti a sme otrokmi týchto potrieb. Cez pedagogiu zmluvy, v ktorej sa učí prežívať pravdu vzťahu, to jest kde druhý je prvý, Abrahám začína tušiť, že prísľub života viazaného na dar otcovstva sa nenaplní podľa nutnosti prirodzeného vzťahu. Skôr Boh v ňom chce zavŕšiť plán opísaný pri stvorení Adama a Evy: Boh je totiž „ten tretí“, ktorého prítomnosť – život a komúnia – v slobodnej láske môže spájať muža a ženu udeliac im opravdivú plodnosť, pretože sa nedaruje len biologický život, život podľa prirodzenosti, podľa vlastného druhu, ale život podľa Ducha Svätého; je ním Pán, ktorý dáva lásku (porov. Rim 5, 5). Práve preto, že vzťah manžela a manželky je vzťahová realita par excellence, dvaja, ktorí sa milujú, sa stretávajú spôsobom, že zároveň je v tej chvíli medzi nimi prítomný aj tretia osoba, sám Boh lásky:

„Nech je predsa tretí prítomný,
a ten tretí nech je láska.“⁵⁷

„A znova sa mu zjavil Pán pri terebintoch Mamreho, keď za najväčšej horúčavy dňa sedel pri vchode do stanu. Keď zdvihol oči, videl neďaleko seba stáť troch mužov. Len čo ich zbadal, utekal im od vchodu svojho stanu v ústrety, poklonil sa im až k zemi a povedal: „Pane, ak nachádzam milosť v твоjich očiach, neobíd' svojho služobníka; donesie sa trocha vody, umyte si nohy a odpočinite si pod stromom““ (Gn 18, 1-4).

Abrahám a Sára sami a starí, na poludnie. Sára v stane, Abrahám vonku, pravdepodobne driemajúci v horúčave. Teraz, keď dosiahol starobu, Abraháмова pozornosť je upriamená na Druhého. Ešte dúfa, že sa splní, čo mu povedal ten, ktorý ho povolal, aby vyšiel zo svojej vlasti, z domu svojho otca. V istej chvíli „zdvihol oči“ (v. 2). Či v Starom alebo v Novom zákone je gesto otvorenia sa stretnutiu s Pánom alebo s jeho poslom aspoň preto, aby bolo vidno miesto, kde sa odohrá stretnutie. Už týmito slovami teda pisateľ vytvára atmosféru stretnutia veľkej dôležitosti. Gesto zdvihnutia očí a pohľadu na hostí bezprostredne ohlasuje návštevu, ktorá prichádza zhora, je prísľubom Božieho zásahu.

Abrahám vidí pred sebou troch mužov. Hoci je už starý, bez váhania beží, aby ich prijal. Už pri prvom pohľade na nich nepochybne spoznal, že ide o niečo dôležité, lebo sa im poklonil až k zemi. Aj v samaritánskom Pentateuchu, ktorý je podľa mnohých odborníkov starší ako oficiálny hebrejský text, sa Abrahám obracia na troch. Sú traja, kým Abrahám so Sárou sú dvaja. Dvaja, to ešte nie je spoločenstvo podľa Boha. Nie je to ešte plodný vzťah, zatiaľ čo traja hostia, ktorí predstupujú pred Abraháma, predstavujú v tomto zmysle numerickú úplnosť.⁵⁸ Abrahám si už tak veľmi osvojil zmýšľanie

⁵⁷ V. Ivanov, *Mysli o simbolizme*, in *Sobr. Soč.*, Žizň s Bogom, Bruxelles 1974, s. 606.

⁵⁸ „Monáda sa hýbe vďaka svojmu bohatstvu; diáda je prekonaná, pretože božstvo je nad matériou a formou; triáda je definovaná svojou dokonalosťou, pretože ona je prvá, ktorá prekonáva usporiadanie diády. Božstvo tak

zmluvy, že upriamil svoju pozornosť na druhého, že keď zvážil položenie cestujúcich a horúčavu poludnia, hneď povie, že je pre nich dobre, aby nepokračovali v ceste, ale zastavili sa.

Podľa zvyklostí prinesie vodu, aby im umyl nohy, a preto ich usádza pod strom. Abrahám prejavuje svojim trom hosťom veľkú pozornosť a začína akýsi obrad prijatia, ktorý je starostlivo opísaný s podčiarknutím, že sa pohyboval rýchlo a s chvatom, aby to kontrastovalo s jeho starobou. Tak sa má stať zjavným, že pohostinnosť a prijatie uvoľňujú u Abraháma energie, sily a rýchlosť konania, ktoré pre vek samé osebe už nie sú mu vlastné. Práve toto je prvý znak, že sa prirodzenosť človeka začína premieňať. Prirodzenosť prijíma štep, pomocou ktorého žije iným spôsobom: traja, ktorí prijali pozvanie, hneď oživujú Abrahámovu prirodzenosť. Je to vzťah, v ktorom Abrahám nastúpil na cestu zmluvy, aby ho disponoval na prijatie, ktoré zasahuje celú osobu, vrátane jej vzťahov, aj manželku.

Tu si treba dať pozor, lebo v našej kultúre prijatie sa bežne považuje na niečo pasívne. Pre dávnych predkov však šlo o vklad energií a síl, o celkovú aktivitu, o úsilie, ktoré si vyžaduje účasť celej osoby. A práve preto osoba začína meniť svoju existenciu. Práve prijatie ju premieňa.

Hostia prijímajú všetky prejavy pozornosti a povedia Abrahámovi: „*Urob, ako vravíš*“ (Gn 18, 5). Pisateľ pokračuje v rozprávaní zachovávajúc tempo: „*Abrahám sa poponáhlal do Sárinho (oddelenia) stanu a povedal*“: „*Zober rýchlo tri miery jemnej múky, zamies a napeč podplamenníkov!*“ (v. 7).

7. Od prijatia závisí veľkosť daru

Abrahám pripravuje jedlo s prekvapujúcou rýchlosťou a potom ho ponúkne trom hosťom. Kým jedia, zostane pri nich stáť. Aj množstvo

nezostáva obmedzené a ani sa nerozpína do neurčita. Jedna vec je bez cti, druhá je v protiklade k poriadku; jedna je čisto judaistická, druhá helenistická a polyteistická“: Gregor Naziánsky, *Oratione XXIII*, 8 (PG 33, 1160CD).

prichystaného jedla je prehnané: pre tri osoby pripravil teľa a množstvo podplamenníkov, v prepočte z 35 litrov jemnej múky.

Celá táto hojnosť je na podčiarknutie, že pohostinnosť uvoľňuje lásku, ktorá „zle vidí“, ktorá preháňa. Ako opak prijatia máme v evanjeliách epizódy, v ktorých namiesto toho, aby sa ľudia radovali z prejavov pohostinnosti, hovorí sa o plytvaní (porov. Mt 26, 8; Mk 14, 4). List Hebrejom komentuje prijatie hostí, ktoré Abrahám vykoná s toľkou štedrosťou a horlivosťou, týmito slovami: *„Nezabúdajte na pohostinnosť, lebo niektorí takto prijali ako hostí anjelov, a ani o tom nevedeli“* (Hebr 13, 2).

Abrahám si postupne uvedomuje pravú identitu poslov, odhaľuje ju práve cez reč, ktorú mu adresujú ohľadom jeho potomstva.

„Tu sa ho opýtali: ‚Kde je tvoja žena Sára?‘ On odpovedal: ‚Tu, v stane.‘ Vtedy mu on odpovedal: ‚O rok v tomto čase sa vrátim a tvoja žena Sára bude mať už syna‘“ (Gn 18, 9-10).

Na Východe je pohostinnosť posvätná a host' môže požívať slobodu, ktorá je naozaj len jeho. Ale je tu téma, ktorej sa host' nikdy nedotkne: manželka pána domu. Tu sa však títo hostia nielenže pýtajú na manželku, ale poznajú aj jej meno, čo je znak, že sú zainteresovaní do Abrahámovho príbehu, poznajú jeho ťažkosti, jeho túžby, jeho beznádej tak zblízka, že vedia o príbehu jeho vzťahu so Sárrou a o očakávaní syna.

Akoby sa práve v týchto dvoch veršoch, rovnako ako najstarších dokumentoch, odohrával prechod z plurálu do singuláru: od *„spýtali sa ho“* k *„on odpovedal: vrátim sa k tebe“*, teda v jednotnom čísle. Abrahám prijal na návštevu Boha. Život Boha na spôsob komúnie. On prijíma život ako komúniu, a v tomto prijatí života sa mu zjavuje hlas, ktorý už bol zvyknutý počúvať, hlas toho, kto ho volal a povedal mu *„urobím ťa“*, *„urobím ti“*, a teraz mu hovorí: *„vrátim sa“* – znova potvrdzujúc oznámenie.

Kým hosť hovoril, Sára počúvala pri vstupe do stanu, práve za chrbtom host'a, ktorý hovoril. Pisateľ teraz dodáva vysvetlenie, aby čitateľovi pomohol pochopiť dopad udalosti: „*Abrahám a Sára boli starí, pokročili vekom; Sára sa už nestávalo, čo sa stáva ženám. Preto sa Sára sama v sebe zasmiala, mysliac si: 'Teraz, keď som stará, budem mať rozkoš? A môj pán je tiež už starec!'*“ (vv. 11-12).

Sára sa „sama v sebe“ zasmiala. Jej myšlienka sa netýka priamo pôrodu, skôr počatia. Ak Abrahám celý čas hovorí o potomstve – a teda o svojom otcovstve –, Sára skôr kontempluje najprv svoju identitu manželky, a len na druhom mieste matky. Tento fakt znova poukazuje na to, že plodnosť života závisí od správnej identity vzťahu dvoch ľudí a že správny vzťah medzi dvomi ľuďmi nemôže byť podľa prirodzenosti, pretože inak sa vraciame do domu otca, do vlasti, z ktorej sme vyšli. Boh ich chce odpútať od úrovne prirodzeného života a viesť ich k životu podľa viery, to jest podľa Ducha. A teda jej identita manželky sa dosiahne, keď ich vzťah zahrnie tretieho, to jest Pána zmluvy. A keďže teraz Tretí je prítomný a oni dvaja ho naozaj prijali so všetkým, čím sú, zázrak sa môže udiť. Zjavne nešlo len o vnútorný smiech, alebo mal hosť odlišné vnímanie a skúma srdcia.

Dialóg pokračuje: „*Tu Pán povedal Abrahámovi: 'Prečo sa Sára smeje a myslí si pritom, mohla by som naozaj ešte porodiť, takáto starena? Je azda Pánovi nejaká vec nemožná? O rok v tomto čase sa vrátim k tebe a Sára bude mať syna!'*“ (vv. 13-14).

Sára počuje túto reč a keďže má dramatickú skúsenosť vzťahu s Abrahámom pred cudzincami, dostane strach, a preto popiera, že sa smiala: „*Sára zapierala: 'Ja som sa nesmiala!'* Bála sa totiž. *On však povedal: 'Nie. Smiala si sa'*“ (v. 15).

Po tomto príbehu Sárinho smiechu nám pisateľ pomáha zachytiť, čo sa naozaj stalo: keď prijali troch, prijali spoločenstvo, život vo vnútri sa začal usmievať: „*On sa smeje*“ je meno Izák. A Sára vskutku porodí syna a bude mať meno úsmev, ktorým sa ukončila epizóda pohostinnosti.

V 22. verši – „*Muži sa potom odtiaľ obrátili a išli do Sodomy, kým Abrahám ostal ešte stáť pred Pánom*“ – Abrahám už spoznáva Pánovu prítomnosť a zostane pred Pánom, aby orodoval za Sodomu. Ide o gesto, ktoré ukazuje, že Abrahám začína poznávať Pána vo svojom vlastnom príbehu, čo znamená poznávať ho ako milosrdného Pána. Preto začína orodovať za tých, čo sú v Sodome. Keď Abrahám prijal život podľa Boha, už neuvažuje len podľa prirodzenosti, ale začína uvažovať podľa svojho hosťa, podľa toho, ktorý k nemu hovorí, podľa toho, čo ho nechal vyjsť zo svojej krajiny a z domu svojho otca. Tým Abrahám začína otvorene odhaľovať svoj charakter veriaceho. Teraz bude môcť pochopiť svoje povolanie len vo vzťahu k Pánovi, v dialógu s ním. Iba v tomto vzťahu sa začína odkrývať zmysel jeho túžby stať sa otcom. Ak by sa bol Abrahám zastavil len pri tom, aby mal syna podľa prirodzenosti, nikdy by nebol mohol pochopiť pravý zmysel svojho povolania. Abrahám vie, že môže mať synov, pretože jedného splodil s Agarou, ale teraz život, ktorý prijal – to jest Pán – mu hovorí, že porodí Sára. Nie že on bude mať syna, ale že Sára porodí. Vec nemožná na realizáciu sa teraz stane práve na dôkaz Abrahámovi, že jeho otcovstvo nezávisí od neho, pretože syn musí vziať z manželky, ktorá je zjavne neplodná. Ale pre prijatie vzťahu k Säre sa mení a má sa uskutočniť otcovstvo a materstvo „*ani z krvi, ani z vôle tela, ani z vôle muža*“ (Jn 1, 13).

Stávame sa takými, aký bol ten, koho sme prijali. Nejde teda o to urobiť niečo, ale byť takí aktívni v prijatí, akými boli títo dvaja starci Abrahám a Sára, pretože to, čo prijímame v duchu komúnie, nesie v sebe zmysel existencie, odkrýva zmysel nášho povolania. Abrahám prijal Triádu, spoločenstvo, ktoré prorokovalo, čo sa stane. Naše povolanie teda závisí od komúnie. Ako sa hovorí v 1 Kor 1, 9, „*Boh vás povolal do spoločenstva svojho Syna*“. Naše povolanie je život, život ako komúnia, ktorý sa realizuje nie podľa našej vôle, ani podľa prírodných zákonov, ale podľa vôle Boha. A Božiu vôľu prijímame práve naším úsilím o pohostinnosť. Čím je silnejšia pohostinnosť, tým je silnejšia prítomnosť. Čím je veľkodušnejšie vytvorenie priestoru pre hosťa, tým väčšie je pochopenie posolstva života, ktoré Božia vôľa prináša so sebou. My ponúkame naše jedlo, a bude nás živiť nový pokrm, ktorým je Otcova vôľa (porov. Jn 4, 34).

Touto návštevou sme sa dostali k významnému okamihu na ceste zmluvy. Významný moment sa týka práve povedomia „ja“, to jest spôsobu, akým človek vníma sám seba. Ako sme videli pri Adamovi a Eve („*nie je dobre človeku samotnému*“, Gn 2, 18), podľa stvorenia povedomie „ja“ je vzťahové, pretože Boh sám je vzťah dvoch. Vzťah je totiž identitou človeka. Ja je stvorené ako vzťahové, a tento vzťah je otvorený opravdivému zdroju vzťahu, ktorým je Boh, ktorý je spoločenstvo. Hriech ponoril človeka do prirodzenosti, ale ja zostáva živé v povedomí o sebe samom. Ibaže teraz je povedomie o sebe individuálne, už nie je vzťahové. Toto individuálne vedomie, ako sme poznamenali, na jednej strane podlieha krehkosti, slabosti a smrteľnosti typickým pre prirodzený stav, ale na druhej strane zostáva v ňom živá spomienka na vzťah, ktorá ho vedie snímať a túžiť po univerzálnom otvorení sa.

Ale nie je povedané, že takáto situácia by ho automaticky otvárala vzťahu. Môže totiž plodiť aj vzlet smerom k idealizmu, ktorými sa jednotlivec utešuje a snaží sa presvedčiť, že čím budú méty vyššie, tým viac bude zabezpečená existencia. Ako sa aj môže stať, že vzťahová spomienka prítomná v individuálnom ja a ktorá smeruje priamo k stretnutiu s druhým, stane sa impulzom erosu v hľadaní biologického spojenia. Boh totiž vložil do ľudskej bytosti silu erosu, ktorá vedie jednotlivca vyhľadávať druhého kvôli spojeniu. Ale táto jednota, akokoľvek ju podnecuje a riadi potreba zakorenená v samotnej prirodzenosti, ktorá však nedokáže prekonať ďalšiu nutnosť, ktorá zasa spôsobuje strach – nutnosť smrti –, a preto plodíme a zomierame.⁵⁹

Z tohto všetkého vidno, že kým človek neprijme prameň odlišného života, slobodného od prirodzenosti, ktorý sa však prejavuje a uskutočňuje v prirodzenosti a zároveň ju premieňa – dovtedy človek nedokáže prekonať svoj tragický osud.

⁵⁹ Porov. V. Solovjev, *Význam lásky*, Moskva 1892 – 94, v tal. La Casa di Matrona, Miláno 1983, s. 99.

8. Žiť človečenstvo podľa prijatého života

Na Efezskom koncile otcovia vyhlásili, že Mária porodila podľa ľudskej prirodzenosti Božieho Syna, a preto sa nazýva *theotokos*, Božia Matka. Koncil zdôrazňuje, že tento syn, ktorého Mária zrodila, je pravý človek a pravý Boh. Ak sa Ježiš Kristus zrodil z Márie pokiaľ ide o ľudskú prirodzenosť, jeho ja je osobným ja Božieho Syna. Kristus má dve prirodzenosti, ale ako osoba je Boh, je Otcov Syn. Týmto koncil potvrdzuje najväčšiu pravdu o samotnom človeku:⁶⁰ aby niekto bol „pravým človekom“, musí našu ľudskú prirodzenosť žiť svojím ja podľa Boha, synovským ja, ktoré má Boží život. Aby niekto mohol byť „opravdivým človekom“ nejde natoľko o „poľudštenie sa“ – toto urobil Boh vo svojom Synovi. Je na nás, aby sme prijali do našej ľudskej prirodzenosti osobný princíp existencie, inak riskujeme, že zostaneme v živote podľa „nášho druhu“, to jest podľa našej prirodzenosti. A práve naša prirodzenosť plače a vzdychá, dožadujúc sa, aby sme ju prežívali novým spôsobom. Naša ľudská prirodzenosť neustále s bolesťou pripúšťa svoju nedostatočnosť vzhľadom na život. Naša prirodzenosť trpí v otroctve smrti ako ľahká korisť temných síl. Naša prirodzenosť si žiada oslobodenie od mnohých sklonov k zlu, ktoré sa jej zmocňujú v temnote noci a vystavujú ju vzletu nepravnej slobody, nepravnej moci, nepravého úspechu, aby ju potom tragicky vrhli späť na zem.

Prostredníctvom zmluvy Boh priviedol Abraháma a Sáru k *exodu* z tohto stavu, aby ich umením prijatia disponoval prijat' život, ktorý im Boh pripravil ako dar. A keďže princípom života, a teda aj otcovstva, je Otec na nebi, Abrahám cez tajuplného host'a, ktorého prijal, cíti, že to nebude on, kto si ako otec zabezpečí potomstvo, ale že sa stane otcom prostredníctvom Sára, ktorá mu porodí syna. Pokým Abrahám neprijme Sáru ako svojho „druhého“, bude trvať na otcovstve podľa svojej vízie. Abrahám musí preniesť pozornosť na

⁶⁰ Keď nám dogma sprostredkuje poznanie o človečenstve v jeho pôvode a povolání, má aj za úlohu chrániť a vyjadriť Boží život v človeku, ak je kresťanstvo „napodobňovaním Božej prirodzenosti“ podľa slov Gregora Naziánskeho, *De professione christiana*, in *Gregorii Nysseni Opera*, VIII/1, ed. Jaeger, Brill, Leiden 1952, 136, 2-8.

Sáru, ako sa predtým učil postupne ju prenášať na Boha. A teraz, keď počúva Boha, vníma, že jeho otcovstvo nebude jeho, ale bude Božím dielom prostredníctvom jeho vzťahu k Sáre už nie na základe prirodzenosti, ale na základe viery.

Na príklade Abraháma a Sáry vidíme novo vyjadrenú víziu ľudskosti, ako ju predtým kontemplovalo rozprávanie o stvorení, kde Pán predstavuje Adamovi Evu: ľudská prirodzenosť je stvorená na spôsob vzťahu. Takýto je obraz človeka: jeho „ja“ nie je výrazom prirodzenosti, ale vyjadruje sa prostredníctvom prirodzenosti, prežívajúc vzťahovú pravdu tak, že ľudská prirodzenosť prežívaná v láske k druhému sa stáva miestom odovzdávania seba, daru, jednoty. Realizácia človeka sa preto odohráva vo svete Ducha, pretože spôsob existencie našej prirodzenosti podľa vzťahu je možný len vďaka účasti na Božom živote, ktorý nám sprístupňuje Duch Svätý. A keďže človek sa realizuje prežívajúc svoju prirodzenosť podľa synovského „ja“, cesta a završenie tejto realizácie bude spočívať v prijatí daru Otca, ktorým je Syn. A ktokoľvek ho prijme bude mu daná moc stať sa Božími deťmi (porov. *Jn* 1, 12).

ŠTVRTÁ KAPITOLA

DUCH NA POZNANIE DARU PODĽA BOHA

1. Jednotlivec si osvojuje každý dar a každú milosť

Problém individuálneho ja spočíva predovšetkým v zlom používaní každého daru, ktorý mu môže byť poskytnutý, pretože „ja“ tohto druhu môže mať aj istý pojem o vzťahovosti, ale epicentrum zostáva i tak vždy v sebe samom, to jest v silnej požiadavke, ktoré toto ja vníma ako pochádzajúce zo svojej prirodzenosti. A keďže táto prirodzenosť robí svoje ja neustále si vedomé svojich nedostatkov, „ja“ trpí pre tieto nedostatky a v dôsledku toho hodnotí všetko z hľadiska užitočnosti pre seba. Dramatický príklad takejto existenciálnej situácie je opísaný v 16. kapitole Knihy proroka Ezechiela:

„Tvoje narodenie? V deň, keď si sa narodila, neprerezali ti pupoční šnúru; na očistenie ťa neumyli vodou, neposolili ťa soľou a nepovili povojníkom. Oko sa nad tebou nezľutovalo, že by ti bolo urobilo jedinku z týchto vecí, ale preto, že si sa hnusila, v deň tvojho narodenia ťa vyhodili na šíre pole. Vtedy som prešiel popri tebe, videl som ťa váľať sa vo vlastnej krvi i riekol som ti, zakrvavenej: Ostaň žiť! Áno, riekol som ti, zakrvavenej: Ostaň žiť! Zveľaďuj sa! Urobil som ťa podobnou výhonku na poli, preto si rástla, zveľaďovala si sa, dospela si do veku zrelosti, vyvinuli sa ti prsia, narástli ti vlásy, bola si však nahá a holá. Prešiel som popri tebe a hľa, bola si práve v čase lásky. Vtedy som rozprestrel na teba okraj svojho plášťa a zakryl som tvoju hanbu. Prisahal som ti, uzavrel som s tebou zmluvu – hovorí Pán, Jahve – a stala si mojou. Potom som ťa obmyl vodou, splákol som z teba tvoju krv a pomazal som ťa olejom. Obliekol som ťa do pestrej látky, obul som ťa do tulenej kože, odial som ťa damaskom a zaokryl hodvábom. Ozdobil som ťa skvostami, dal som ti na ruky náramnice a na hrdlo reťaz. Dal som ti obrúčku na nos, náušnice na uši a na hlavu nádhernú korunu. Bola si ozdobená zlatom a striebrom, tvoj odev bol z damasku, hodvábu a pestrej látky; jedla si jemnú múku, med

a olej, stala si sa nadmieru peknou a bola si schopná na kráľovstvo. Pre tvoju krásu rozniesol sa medzi národmi tvoj chýr, veď si bola dokonalá v mojej ozdobе, ktorú som na teba vynaložil, hovorí Pán, Jahve.

Ale spoliehala si sa na svoju krásu, smilnila si pre svoj chýr, svojou smilnosťou si zasypávala každého, kto šiel okolo, (oddala sa mu). I vzala si zo svojich šiat a urobila si strakaté výšiny, na ktorých si smilnila, (ako nebolo, ani nebude). Potom si vzala svoje ozdobné predmety z môjho zlata a môjho striebra, ktoré som ti dal, urobila si si mužské obrazy a smilnila si s nimi. Vzala si svoje pestré rúcho a zaodela si ich; môj olej a môj tymian si kládla pred ne. I môj chlieb, ktorý som ti dal, jemnú múku, olej a med, ktorými som ťa krmil, kládla si pred ne ako lúbeznú vôňu – hovorí Pán, Jahve.

Prorok hovorí o ľuďe zmluvy, ale toto rozprávanie by mohlo byť aj antropologickou fotografiou individuálneho „ja“, neschopného zachytiť reálny dopad vzťahu, pretože všetko vníma podľa kľúča seba samého. Vlastné existenciálne zranenie je bezodná priepasť, ako to dosvedčuje kapitola z Ezechiela, ktorá pokračuje čoraz závažnejšími epizódami v tomto smere. Prorok Ozeáš alebo 78. žalm podávajú podobný obraz situácie človeka, čím nám dávajú na vedomie skutočnosť, že Písmo konštatuje ťažkosť pomôcť človeku vyjsť z podobnej situácie. Citované texty rozprávajú o dielach, ktoré Boh vykonal pre človeka, ale že on ich zle pochopil, využil ich pre seba. V dôsledku toho tieto diela mu nepomohli rásť vo vzťahu, nestali sa príležitosťou, aby sa vyslobodil z otroctva a vykročil k slobodnému životu. Nepreniesli človeka k novej úrovne existencie, pretože pre individuum sa aj milosti stávajú vlastnou trofejou, niečím, čo používa na presadenie seba samého. Prijatý dar sa nestáva príležitosťou na získanie múdrosti, na dozrievanie nového poznania druhého ako Darcu a Spasiteľa, ale človek zostáva uzavretý vo vlastnom horizonte a pri prvej skúške je znova hotový volať o pomoc. Človek tak nikdy nerastie, nikdy nedozrieva. Pre duchovný život je to krajne dôležité, pretože kultúra, v ktorej sa nachádzame, sa od vekov zakladá na indivíduu, presádza stále individuálne hodnoty v presvedčení, že ide o kultúrny výdobytok.

Ale keďže jednotlivec nežije duchovne, nie je otvorený na prijatie ľudskej existencie podľa viery, je veľmi ťažké pomôcť mu žiť na novej úrovni existencie, pretože pohotovo prevráti zmysel, význam, slová vo svojej optike, a teda zostane stále v strede on sám. Iba sa namiesto presádzania prostredníctvom vášnivého a materialistického sveta presadí cez impulzy idealistické, spiritualistické, náboženské, ktoré mu naznačia spásu bez potreby zmeniť sa. Presne ako jednotlivcovi. Môže sa tak stať, že jednotlivec bude vedieť pochopiť aj výnimočnejšiu duchovnú reč, reč viery, ale ju bude čítať podľa svojho kľúča, to jest bude ju interpretovať ako niečo, čo mu pomôže prejsť do večnosti ako individuum, takému, aký je. Ale je jedna vec, ktorú nemôže existenciálne pochopiť, vzťah ako *ekstasis*, ako opravdivé vyjdenie zo seba, kým ju neprijme ako svoju vlastnú existenciu.

Najproblematickejším bodom, ktorý sa zdôrazňuje v týchto textoch, je, že nemožno učiť vzťahovosti individuum, pretože to, čo sa môže naučiť, bude vždy redukované na vzťahovosť podľa prirodzenosti. O tomto jasne hovorí Ezechiel, Ozeáša a bolestne aj 78. žalm.

Všetko toto hovorí veľmi veľa o ťažkostiach duchovnosti v našom kultúrnom a cirkevnom kontexte. Po storočia bolo naše kresťanstvo kresťanstvom individualistickým, napokon aj v dobre, a askéza pracovala prevažne na zdokonaľovaní jednotlivca. To malo za dôsledok, že napriek množstvu katechetickej formácie a duchovnej a teologickej literatúry sa nakoniec ocitáme v kultúre nielen individualistickej, ale priamo v kultúre dekadentného individualizmu, to jest v subjektivistickej, kde sa individuálna vízia stáva ideológiou subjektu, ktorá si vyžaduje akési prilnutie ostatného sveta k sebe a k svojim pohľadom.

Tieto dôsledky našej formácie k pravému opaku vzhľadom na ciele, ktoré sa snažia dosiahnuť, kladú radikálnu otázku nášmu prístupu k duchovnosti a nášmu teologickému zmýšľaniu. Ide totiž o mentalitu, ktorá kontempluje zmenu človeka vychádzajúc z ideí, zatiaľ čo v kresťanskej tradícii teológia má dočinenia so zbožštením,

a nie je pravá, ak sa nevyjadruje primerane realizmu *teōsis* predovšetkým u teológa. V podstate je tu názor, že keď budeme človeka živiť dobrými ideami, automaticky sa stane dobrým; keď ho budeme učiť správnym veciam, automaticky sa prispôsobí tejto spravodlivosti, až kým neskonštatujeme, že reálny život, ktorý zostal nezmenený týmito ideami, nezačne meniť tieto samotné idey. Nielenže sa nežije ako sa myslí, ale začína sa myslieť, ako sa žije.

Táto mentalita jednotlivca sa tak veľmi infiltruje aj do nášho spôsobu zmýšľania v duchu viery, že už nepredkladáme víziu komúnie, ale už ako východisko usilujeme sa prispôbiť jednotlivca, aby mohol žiť výhody sociálneho a komunitárneho života. Jednotlivec potrebuje pre svoj život druhých, ale komúnia nie je pre neho spontánna; buduje sa na obranu, ktorá by ho chránila pred implicitným nebezpečenstvom, aké pre neho predstavujú druhí. Je totiž jasné, že nie je podľa ľudskej prirodzenosti žiť komúniu, pretože komúnia sa uskutočňuje cez sebaobetovanie. A k prirodzenosti jednotlivca nepatrí obetovať sa. Ak by komúnia, ktorá sa tvorí len prostredníctvom sebaobetovania, patrila medzi možnosti ľudskej prirodzenosti, ťažkosti žiť ju by boli morálnej, psychologickej alebo sociálnej povahy. Vtedy by na jej riešenie stačila morálka, psychológia a sociológia. Ale nie je to tak. Aby to bolo možné, musíme prijať ten spôsob existencie – spôsob „osobný“ – ktorým sa už nestávame vyjadrením svojej prirodzenosti. Potom sa táto naša tajomná existencia zrodí vo vzťahu, aby sa vyjadrila v našej prirodzenosti. Tento spôsob jestvovania dostávame od Boha, pretože je to spôsob podľa Boha. Kým jednotlivec neprijme tento spôsob, bude všetko používať z individualistického, alebo priamo subjektivistického pohľadu.

Ak chce jednotlivec prejsť na inú úroveň existencie, ktorá už nie je v poriadku prirodzenosti, ale v poriadku Ducha, to jest lásky, agapé, musí sa vtedy nutne odpútať od spôsobu existencie, v akom sa nachádza. Ide o oslobodenie sa od takého stavu, o rozchod s ním. Požaduje sa od neho obetovať stav, v ktorom sa nachádza. Bez odpútania sa od takého spôsobu existencie, v ktorom máme individuálne povedomie totálne podmienené svojou prirodzenosťou,

nie je možno prijať nový spôsob existencie. Sú to nezlučiteľné skutočnosti. Je preto potrebná smrť individua. Prijatie života podľa Boha znamená smrť individua a zrod osobnej, vzťahovej existencie, existencie na základe komúnie. A keď jednotlivec začína jestvovať na spôsob vzťahu, a už nie je vyjadrením prirodzenosti ale vzťahu, vzkriesi aj obnovenú ľudskú prirodzenosť preniknutú a prežívanú vo vzťahovom „ja“, ktoré nachádza svoje epicentrum v druhom.

2. Viera a náboženstvo

V tejto veci ide aj o veľké rozlíšenie medzi vierou a náboženstvom. Kresťanská viera nie je náboženstvo, ale vzťahový akt, uznanie absolútnej hodnoty existencie Druhého, ktorému sa zverujeme a pri kom uznávame, že od neho závisíme v našom bytí a v našej existencii.⁶¹ Kresťanstvo je teda spôsob existencie v komúnii. Náboženstvo je však vyjadrením individua, jeho prirodzená, inštinktívna potreba, tak ako je inštinkt jesť alebo odievať sa na ochranu pred chladom. Jednotlivec vníma, že jeho život je v nebezpečenstve pred mnohými živlami a ohrozujúcimi silami, ktoré nedokáže ovládať. Preto hľadá spôsob, ako si nakloniť tieto sily a utiekať sa k nejakej nadprirodzenej ochrane, aby sa zachoval a prežil. Toto dáva vznik celku presne určených metafyzických istôt, akési krédo ako ideológia, stotožnené s jeho formuláciou tak, aby vernosť jej doslovnej pravde zaručovala istotu vlastniť pravdu; dáva zrod kultu, v ktorom sa predkladajú obety živenej logikou výmeny, podľa ktorej čím vzácnejšia bude obeta, tým bude Boh zaviazanejší voči obetujúcemu; plodí etiku, ktorá drží v disciplíne každodenné správanie, ponúkajúc istoty pre „ja“ a zaručujúc mu zásluhu individuálnej čnosti cez jej zachovávanie.⁶² Náboženstvo je teda v službách jednotlivca. Ale Kristus priniesol nový život, nie nové náboženstvo, a dal vidieť, ako celý život, vo všetkých jeho rozmeroch, je miestom komúnie, spoločenstva s Bohom, vzdávaním vďaky, pretože život je daný človeku, aby zo života človeka urobil komúniu

⁶¹ Porov. V. Solovjev, *La critica dei principi astratti*, in ID. *Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Miláno 1971, s. 203.

⁶² Porov. Ch. Yannaras, *Contro la religione*, cit. dielo.

s Bohom. Jednotlivec je tu povolaný zomrieť, aby sa mohol tešiť z tohto života komúnie, ktorá, ako sme videli, je spôsob existencie Boha. A náboženstvo môže byť práve poslednou skrýšou, v ktorej sa zahniezdi individuálne ja, aby nemuselo ustúpiť a zomrieť.

3. Z obety podľa viery sa vynára osoba

V 22. kapitole Knihy Genezis Pán žiada od Abraháma, aby priniesol ako zápalnú obeť svojho syna Izáka. Abrahám tu nerobí náboženský akt. Voľakedy starí obetovali Bohu svojich prvorodených. Vtedy jednotlivci znamenali málo a bolo veľa narodení v rodine aj v stáde, aby sa zaplnila obetovaná strata. Ba práve obeť bola platbou akejsi dane za pokračovanie plodenia detí, zahŕňajúc ich tak priazňou božstva. Ale Abrahám mal Izáka zázračným spôsobom. Obeť Izáka je teda vrcholom života, ktorá zaslúži Abrahámovi titul „otca nás všetkých“ vo viere (porov. Rím 4, 16). Pisateľ starostlivo rozpráva podrobnosti o Abrahámovej pohotovosti ísť a opisuje cestu na vrch, ktorú mu Pán svojím slovom ukázal.

Znova sme v situácii, ktorú sme už videli: Boh volá Abraháma, niečo od neho žiada. Prvýkrát ho žiadal zanechať svoju krajinu, vlasť, dom svojho otca a ísť do krajiny, ktorú mu ukáže. Teraz máme pred očami prakticky tú istú scénu.

„Po týchto udalostiach Boh skúšal Abraháma a povedal mu: ‚Abrahám!‘ On odpovedal: ‚Tu som.‘ A on hovoril: ‚Vezmi svojho syna, svojho jediného syna Izáka, ktorého miluješ, a chod’ do krajiny Morja! Tam ho obetuj ako zápalnú obeť na jednom z vrchov, ktorý ti ukážem.‘ Abrahám vstal včasnáno, osedlal osla, zobral so sebou dvoch svojich sluhov a svojho syna Izáka a narúbal dreva na zápalnú obeť. Potom sa vybral na miesto, ktoré mu označil Boh“ (vv. 1-3).

Čitateľ je trocha vo výhode, lebo pisateľ mu hneď vysvetľuje, že ide o skúšku, ktorej Boh podrobuje Abraháma, aj keď zmysel bude viditeľný až na konci. Porodila mu ho Sára, jeho skutočná manželka, a títo dvaja ho dostali, keď obaja už neboli schopní plodiť deti, aby tak

mali istotu, že je to Boží dar vďaka prijatiu života ako komúnie, vďaka prijatiu Pána, ktorý sa predstavuje ako život komúnie, preto plodný, že tak mali syna. Abrahám sa teraz zaiste cíti realizovaný ako otec, môže kontemplovať svoje potomstvo.

Ale pohľad, aký má Abrahám na tento dar, je ešte podľa mentality jednotlivca, to jest číta dar kľúčom seba samého. Abrahám berie tohto syna v optike prirodzenosti a v dôsledku toho je otcom podľa prirodzenosti. Ale realita nie je takáto. Izák je čistý Boží dar. Keďže sa Abrahám správa k daru ako prirodzený človek, Boh sa znova dáva počuť. Pokračuje Abrahámov *exodus* od individua k osobe, od stavu života podľa hriechu, ktorý pohýna človeka k potrebám prirodzenosti, k dosiahnutiu života podľa zmluvy, a teda úplne závislom na vzťahu, v ktorom nie je epicentrom Abrahámovo ja, ale druhý, to jest Pán. Tak ako ho Boh priviedol k tomu, aby bral Sáru v optike pravej inakosti, rovnako má teraz Abrahám objaviť vzťah s Izákom podľa zmluvy. Prv mal dosiahnuť skutočný vzťah s manželkou, kde vzťah nie je v službe sebe samému, teraz je povolaný urobiť to so synom. Najprv Abrahám nemohol mať deti, pretože zo strachu o seba bol hotový urobiť zo Sary sestru. Bolo to povedomie „ja“ úplne riadené zraniteľnosťou prirodzenosti. Teraz je nová situácia a zdanlivo veľmi odlišná. Vtedy bol Abrahám hneď hotový obetovať Sáru, aby zachránil sám seba. Ale teraz ho Boh žiada obetovať syna, ktorý mu bol prisľúbený, ktorého tak veľmi očakával a na ktorého sa radikálne zamerail. Na prvý pohľad sa zdá, že Abrahámov vzťah k Izákovi je opravdivý, pretože Izák je prvý, je epicentrom tohto vzťahu. Ale zjavne povedomie individuálneho ja je také prenikavé, že kamufluje aj otcovský vzťah k synovi. Akoby centrom všetkého bol Izák, ale v skutočnosti ide ešte o vlastnícky vzťah. „Ja“ sa totiž môže presadiť oslobodením sa od druhého, ako to urobil Abrahám so Sárou v Egypte, alebo vlastnením druhého, prežívajúc druhého ako vlastnú potrebu. Izák je pre Abraháma potrebou, aby sa mohol cítiť otcom. A ak je Izák pre Abraháma potrebou, Abrahám je otcom podľa prirodzenosti, a nie podľa ducha, nie podľa viery. Ako Boh priviedol Abraháma objaviť vzťah so Sárou, ktorý by nebol podľa prirodzenosti – to jest príbuzenský, z tej istej krvi –, ale ako opravdivá inakosť, ako manželka, tak ho teraz chce priviesť, aby videl Izáka nie podľa

prirodzenosti, ale podľa daru, to jest podľa viery. V obetovaní Izáka Abrahám obetuje svoju existenciu podľa prirodzenosti. Dosahuje naplnenie zmluvy.

Po troch dňoch cesty – číslo tri, veľkonočné číslo, číslo trojice, prekonania dvoch – takto Abrahám vstupuje do rozmeru stretnutia:

„Na tretí deň, keď Abrahám zdvihol oči, zďaleka uvidel to miesto. Tu Abrahám povedal svojim sluhom: ‚Vy ostaňte tu s oslom; ja a chlapec pôjdeme až tamto. Pomodlíme sa a vrátíme sa k vám.‘ Potom vzal Abrahám drevo na zápalnú obeť a naložil ho na svojho syna Izáka; sám vzal oheň a nôž a takto šli obaja spolu“ (vv. 4-6).

Abrahám začína výstup na vrch v spoločnosti syna. Scéna je výrečná. Stúpajú na vrch zápalnej obety. Abrahám naložil na syna drevo na obeť, ale nepovedal mu, že bude na ňom spálený on sám. Abrahám zaiste prežíva radikálny proces odovzdania sa tomu, kto ho povolal vyjsť z otcovho domu. Pri tomto výstupe na vrch Abrahám začína opúšťať svoju obvyklú úroveň existencie. Zanecháva údolie, odpúta sa od existencie, akú prežívajú všetci ostatní. Syn ho nasleduje, pretože práve syn je vyjadrením tejto existencie, ktorú musí prekonať, a ktorú musí zároveň znova nájsť. Musí zomrieť otcovstvo podľa prirodzenosti a musí sa prejaviť otcovstvo podľa viery. Je pravdepodobné, že vyšli hore cez deň, ale Abrahám si zaiste pripomenie hviezdy, ktoré jednej noci rátal, opájajúc sa nespočítateľným počtom prísľubu. Teraz jediný syn nesie drevo, na ktorom má zhorieť, a s ním aj prísľub. Pre Abraháma je to otázka existencie. Konečne, na vrchole hory sa u Abraháma objaví istota, že pravda je vzťah a že vzťah je pravda a že táto pravda sa týka jeho otcovstva a jeho potomstva, ale že skrytá v druhom tomto vzťahu, ktorým je Pán, a teda aj v druhom, ktorým je Izák.

„Tu povedal Izák svojmu synovi Abrahámovi“ ‚Otče!‘ On mu odvetil: ‚Hľa, tu som, syn môj!‘ A on mu povedal: ‚Drevo a oheň na zápalnú obeť je tu, kde však je baránok na zápalnú obeť?‘ Abrahám mu odvetil: ‚Boh si už obstará baránka na zápalnú obeť,

syn môj. ‘ A obaja šli spolu ďalej. Keď došli na miesto, ktoré mu označil Boh, Abrahám tam postavil oltár, naukladal drevo, poviazal svojho syna Izáka a položil ho na oltár na drevo“ (vv. 7-9).

Pisateľ nám pomáha rozuzliť Abrahámovu drámu pomocou syna. Je to sám syn, ktorý žasne, že chýba obeť, a zaiste bude udivený aj z toho, prečo sa otec nepostaral o baránka. Potom sa obráti priamo na otca, aby sa ho spýtal, kde je baránok, keď videl, že na zápalnú obeť je už všetko pripravené. Ale Abrahám už pri svojom výstupe dozrel. Odpovedá v logike zmluvy, podľa vzťahu, ktorý je pravda života. Povie mu, že Boh sám sa postará o baránka, a v tomto slove sa skrýva Abrahámovo proroctvo. Naozaj to nebude človek, ktorý obetuje svojho syna, ale bude to Boh Otec, ktorý obetuje svojho Syna. Z textu sa už začína vynárať vzťahová realita, ktorá umožňuje vidieť jednu realitu v druhej. Nie Abrahám bude ten, kto obetuje syna. Abrahám bude obrazom Otca, ktorý obetuje Syna, nevinného Baránka, ktorá podstúpi smrť, aby ľudia mohli žiť.

4. V obete syna Abrahám odhalí otcovstvo ako lásku podľa Boha

„Potom Abrahám siahol rukou a vzal nôž, aby zabil svojho syna. Vtedy naň zavolať Pánov anjel z neba: ‚Abrahám, Abrahám!‘ On odpovedal: ‚Tu som.‘ On mu povedal: ‚Nevystieraj ruku na chlapca a neubližuj mu! Teraz som totiž poznal, že sa bojíš Boha a neušetril si svojho jediného syna kvôli mne.‘ Tu zdvihol Abrahám oči a uzrel barana, ktorý bol rohami zachytený v kroví. Abrahám podišiel, barana vzal a obetoval ho ako zápalnú obeť namiesto svojho syna“ (vv. 10-13).

Keď Abrahám zdvihol nôž na svojho syna, dozrela v ňom vízia viery. Práve nôž zdvihnutý na syna eliminoval starý spôsob existencie a dal priestor na nový. Na oltári bol zviazaný syn, ktorého bol Abrahám pánom podľa prirodzenosti, a teraz, keď uvidel barana, ktorého mu poslal anjel namiesto syna, odviaže z oltára Izáka a prijme ho ako syna podľa viery. Boh sa postará cez svojho vlastného Syna, ktorý zaujme miesto ľudí, aby ľudia mohli žiť. Abrahám poslušnosťou

tomu, kto ho povolal a pokynul mu odísť zo svojej krajiny, z domu svojho otca, zomiera svojej starej existencii. V obetovaní Izáka sa uskutoční aj obeta Abraháma, a preto Abrahám objavuje, k čomu ho Boh povolal. Iba cez obetu spoznal zmysel svojho povolania, toho Božieho volania a objavuje otcovstvo podľa viery, podľa ducha. Nejde o dve otcovstvá, o biologické a duchovné. Práve v prekonaní tohto dualizmu sa otvára veľkosť Abrahámovho príbehu, pretože Boh ho vedie k pochopeniu, že v biologickom otcovstve, v skutočnosti, že naozaj má syna Izáka, sa prejavuje jeho otcovstvo vo viere, keďže práve otcovstvo podľa viery ho viedlo splodiť Izáka podľa tela. Otcovstvo podľa ducha sa prejavuje v otcovstve podľa prirodzenosti, tak ako osoba, keďže ju duchovného poriadku, sa vyjadruje v prirodzenosti, pretože Duch integruje všetko jestvujúce. Ale Abrahám žije a chápe túto jednotu biologického otcovstva a otcovstva podľa ducha v poslušnosti zmluve, v logike čoraz viac celej vo vzťahu, v ktorom sa úplne odovzdáva vystupujúc na vrch, aby obetoval syna, kde objaví obetovanie seba. Abrahám objaví toto otcovstvo, keď dá prednosť druhému natoľko, že zdvihne nôž na svojho syna, čo znamená zdvihnúť nôž na seba. Keď zabíja syna, zabíja seba ako otca. Ale práve pri tejto obete kontempluje Abrahám hviezdnaté nebo. Chápe totiž, že Izák nie je podľa prirodzenosti, ale podľa viery. A teda, podľa viery život každého novonarodeného nie je predĺžením človeka, ale je darom Otca, ktorý je zdrojom každého otcovstva. Človek splodený vo viere žije životom syna. Abrahám bude otcom podľa Božieho otcovstva. Preto Abrahám zostupuje z vrchu ako otec veriacich, ako otec vo viere. Keď svätý Pavol cituje Gn 15, 6, tvrdí, že sa mu počítala za spravodlivosť skutočnosť, že uveril (porov. Gal 3, 6). Spravodlivosť znamená, že našiel vzťah podľa pravdy, podľa súladu vzťahu s Bohom prostredníctvom viery, pretože sa odovzdal, pretože presunul epicentrum svojho života zo svojho ja na druhého. Tak vstúpil do nového spôsobu existencie, do života v Duchu.

Napokon možno pochopiť zmysel skúšky, ktorú rozprávač ohlásil čitateľovi v prvom verši 22. kapitoly. Prečo táto skúška? Zmyslom skúšky je pochopiť dar. Boh poslal Abrahámovi skúšku, aby mohol odhaliť zmysel daru, ktorý je zmyslom povolania a aj zmyslom jeho

existencie. Nie podľa mentality individuálneho ja, podľa potreby prirodzenosti, ale podľa slobody vzťahu. Zmyslom skúšky je ukázať človeku život už nie podľa potreby prirodzenosti, ale podľa slobody s druhým. A keďže vieme, že teologicky vzťah Boha je agapé, nezištná láska, skúška slúži na to, aby sme dar pochopili ako skúsenosť Božej lásky. Skúsenosť so sebou samými ako dosvedčenie lásky Boha. Skúška je na to, aby osoba objavila, že v nej je na prvom mieste Boh, pretože Boh ju povolal a vyvolil si ju ako svoje „ty“. Zmyslom skúšky je, aby sa povedomie „ja“ stalo naozaj osobným so všetkými dôsledkami, podľa Boha.

Voľakedy bol Abrahám naviazaný na seba, žil ako stred všetkého, a to do takej miery, že kvôli vlastnej záchrane bol hotový potlačiť Sáru. Teraz zisťuje, že on je stredom druhého, pretože je centrom Boha, ale totálne novým spôsobom, slobodne. A objavuje, že syn zostáva epicentrom, ale aj on totálne novým spôsobom, pretože slobodu, ktorú zakusuje vo vzťahu s Bohom, zakusuje aj so synom.

Rozprávanie Abrahámovho príbehu nám dáva pochopiť, že človek sa rodí s existenciou, ktorá nie je dostačujúca na to, aby mohol žiť spôsobom, ktorým prekoná tragédiu, akej táto existencia podlieha. Čo sa stalo človeku? Prečo táto nedostatočnosť riadi jeho ja viac cez zranenia, viac cez to, čo chýba, než cez to, čo je? Čo sa stalo, že sa človek riadi viac svojimi strachmi než slobodnou kreativitou? Ba najsilnejšia otázka, ktorá sa potom vnucuje, je, že ako je to možné, že ak máme začať žiť podľa Božej existencie, ktorá je jediným životom dôstojným človeka, vyžaduje si to prejsť obetovaním. Z rozprávania Gn 1-3 je dosť viditeľné, že v človeku zostáva prahunutie po živote, ktorý zodpovedá niečomu inému, ako je to, v čom ľudská bytosť žije. Možno tušiť, že pôvodné povolanie človeka bolo riadne odlišné od existencie, akú teraz vedie. Ale bola tu potrebná celá cesta Abrahámovej zmluvy, aby bolo možné objaviť celú jej silu a svetlo.

5. Jednotu stráži láska

Už v opise stvorenia človeka sa istým spôsobom skryte vopred ohlasujú možné ťažkosti. Ba možná dráma, ktorá sa skončí skutočnou tragédiou.

Je dobre známa antropologická vízia, ktorá umiestňuje človeka medzi zem a nebo, medzi stvorenie a Boha.⁶³ Ako sme videli, teraz je toto umiestnenie vystavené rôznym „izmom“ – od materializmu po spiritualizmus – pomocou ktorých sa usilujeme vysvetliť pravdu o človeku. Ale samotný čin stvorenia potvrdzuje, že ľudská bytosť patrí do oboch svetov: Boh berie zo prach zo zeme a potom doň vdýchne ducha. V človeku je teda aj to materiálne prvých šiestich dní stvorenia, materiálne, ktoré žije podľa svojej reality, čo Genezis opisuje vyjadrením „podľa svojho druhu“ (porov. Gn 1, 11. 12.24.25) a je to pekné. Ale v človeku je aj Božie vanutie, jeho dych, ktorý odovzdáva tejto stvárnenej hmote najintímnejšiu realitu Boha. Človek je táto jednota. Človek je par excellence bytie jednoty, realita, ktorá má svoju prirodzenosť, ale ktorá prijíma nový princíp života, ktorý úplne preniká materiál, z ktorého je utvorený. Je veľká pravda, že ľudské telo, oživené Božím vanutím, prakticky nemá už nič, čo by mohlo mať spoločné s akoukoľvek živou stvorenou bytosťou. Ľudské telo je preniknuté, oživené existenciou, ktorá nie je typická pre materiál, ktorý Boh vzal, prv než naň dýchol. Keď raz tento materiál prijal dych, vzal na seba existenciu na Boží obraz a Božiu podobu.⁶⁴

To, čo zostáva aj po hriechu, hoci skrytým spôsobom, je skutočnosť, človek je jednota, jednotný, ale zložitý organizmus. Je teda dôležité dobre pochopiť jeho zloženie, aby sme lepšie pochopili realitu človeka. Nejde o zmes materiálneho a nehmotného, či „duchovného“ sveta, ako keby sa človek jednoducho skladal z dvoch skutočností, z ľudskej prirodzenosti a z istého druhu božského princípu. Zloženie sa týka samotného spôsobu existencie. Vanutie je

⁶³ Porov. Irenej z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 16, 6; IV, 20, 4; V, 6, 1.

⁶⁴ „Človek je živočích, ktorý prijal povolanie stať sa Bohom“: Gregor Naziánsky, *Reč 43, pohrebná modlitba za Bazila* 48 (PG 36, 560A).

život a zároveň spôsob, akým žije materiál, ktorý Boh vzal na počiatku na utvorenie človeka. Veľkosť človeka nie je v otázke *čo*, ale v *spôsobe existencie*. V tomto bode nám veľmi pomôže vízia svätého Ireneja, podľa ktorej Boh Otec utvára človeka svojimi dvomi *rukami* – *Synom a Duchom Svätým*.⁶⁵ Toto nám dáva ešte viac pochopiť, že stvorenie človeka je definitívne poznačené spôsobom existencie Boha. Dve ruky predstavujú totiž dve osobné existencie, prostredníctvom ktorých sa Otec odovzdáva. Môžeme pochopiť vanutie ducha, ktoré Boh vdýchol do človeka, na pozadí obrazu Otcových dvoch rúk ako účasť na vzťahovej existencii Boha, cez ktorú materiálna existencia, ktorú Boh vzal zo stvorenia, je povolaná k inému osudu. Ako keby sa cez človeka otvorilo pre stvorenie povolanie k životu podľa osobnej a vzťahovej existencie Boha. Adamovo povolanie je absorbovať kozmickú realitu do duchovnej existencie Boha, ktorá je jeho životom. V zložení človeka je teda na jednej strane kozmická realita, hmatateľná, telesná. Na druhej strane nie je ďalšia realita, ale život sám, ktorý sa vyjadruje spôsobom existencie a prežívania tejto samotnej kozmickej reality podľa spôsobu existencie dvoch rúk – Syna a Ducha –, to jest vzťah orientovaný na Otca. Ruka Syn bude niesť synovské poznačenie, ktoré zaručuje človečenstvu život podľa Syna na spôsob božsko-l'udskosti, prijímajúc život spôsobom podľa Boha. Ruka Duch Svätý, ktorý je pánom *koinōnie*, komunikuje tento Boží život ako základný vzťah pre človeka, to jest vzťah medzi Synom a Otcom. Duch Svätý je dychom Otca a Syna, je životom darovaným medzi nimi dvomi, je Láskou lásky. Zaručuje teda aj človeku existenciu synovskej lásky voči Otcovi.

Ako sme videli, hneď po stvorení Adama Boh konštatuje opustenosť človeka ako niečo, čo pre neho „nie je dobré“. Preto vyberie z Adama jeho inakosť, čím spôsobí akési zdvojenie ľudskej prirodzenosti – mužskú a ženskú – práve ako pomoc človeku, aby žil podľa tejto existencie prijatej dychom z dvoch rúk, ktorými bol utvorený. Boh ich stvoril ako dvoch a vo vzájomnom hľadaní sa oboch – Eva hľadá miesto, odkiaľ bola vzatá, Adam rebro, ktoré mu

⁶⁵ „Ako keby Boh nemal svoje ruky! Od celej večnosti vzal na seba Slovo a Múdrosť, Syna a Ducha. Ich prostredníctvom a v nich urobil všetko“: Irenej z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 1; (SC 100/2, ss. 626-627).

bolo odňaté⁶⁶ –, Boh skrýva dych, ktorým utvoril človeka. Keď sa Adam postavil zoči-voči svojej inakosti a Eva zoči-voči svojmu druhému ja, obaja v tom objavujú pomoc žiť život, ktorý by Ján nazval *zoë*, typický len pre Boha. Adam berie Evu ako „pomoc“ (porov. Gn 2, 20), to jest pomoc pre existenciu podľa Boha, podľa vzťahu, podľa hľadania toho druhého. Život, ktorý sa vyjadruje týmto zdvojením mužskej a ženskej prirodzenosti, je neustále povolávanie k Božiemu životu, ktorý sa má v nich uskutočniť. Eva ako vzatá z Adama nemôže mať ako prvého vo svojom vzťahu Adama a Adam nemôže mať Evu ako epicentrum svojho vzťahu, pretože inak by nebol celý. Adam nemôže existovať bez spojenia s Evou, bez smerovania k jednote s ňou. Človek sa už neuskutoční sám, pretože život, ktorý prijal, ho konštituuje na spôsob vzťahovej existencie.

Eva bola stvorená ako pomoc pre vzťahovú existenciu, aby človek nežil ako individuum, ale ako osoba. A pokušenie sa týka presne vzťahu. Zasahuje priamo základný vzťah, vzťah s Bohom, ktorý sa preorientováva z neho na stvorenie, to jest na ten materiál, ktorý voľakedy slúžil na utvorenie človeka. Pokušenie pôsobí teda spôsobom, akým žije prirodzenosť: s eleganciou pohýna tých dvoch stať sa epicentrom vzťahu. Prvý už nie je ten, ktorý im komunikoval vdýchnutie, to jest Otec svojimi dvomi rukami. Komúnia sa pripne ako spôsob existencie, a výsledok je vzťah, ktorý už nie je podľa Boha, ale podľa prirodzenosti, kde si totiž človek privlastňuje veci a osoby. Odvtedy svet má patriť im dvom, aby sa mohli cítiť ako Boh. Predtým prijali existenciu od Boha, spolu so spôsobom existencie podľa Boha. Teraz sa vrhajú na strom s charakteristikami, ktoré samé osebe patria len Bohu (porov. Gn 3, 6). Rodí sa teda modlársky vzťah, ktorý v skutočnosti už nie je vzťahom, ale ilúziou vstupu do vzťahu. Je veľká pravda, že sa hneď rozpadá aj vzťah medzi mužom a ženou. Začína akási vojna medzi pohlaviami: žena sa snaží zviest' muža a muž ovládnuť ženu. A život už nebude podľa Boha, ale ovplyvnený vášňou, teda podľa prirodzenosti.

⁶⁶ Porov. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, cit. dielo s. 329.

Keď podľahnú pokušeniu, ktoré je priamym útokom na život prežívaný ako vzťah, odohrá sa tragédia. To, čo sa predtým tušilo ako skrytá možnosť, teraz vnikne do identity človeka. Ľudská bytosť sa rozštiepi, keďže je zložená, a začína sa deliť na hmotnú a duchovnú, telesnú a duchovnú. Keď vyhasne spôsob jestvovania podľa Ducha, to, čo zostane, je existencia podľa prirodzenosti. Ale s trvalou bolesťou, pretože mení vnímanie, aké má „ja“ o sebe samom: zo skutočnosti absolútne osobnej, teda založenej na uvedomení seba samého v Duchu, stáva sa skúsenosťou nedostatočnosti, pociťovaného nedostatku. Preto je to vedomie poznačené bolesťou, strachom, zlyhaním.

Človek nedokáže akceptovať túto danosť, a všemožne sa usiluje znova zažať to, čo vyhaslo, to jest spôsob vzťahovej existencie podľa Ducha. Ibaže už nedokáže zachytiť pravý zmysel vzťahu. Vzťahy sú skutočnosťou, ktoré nevedomky viac považuje za prísľub života, ale zároveň je to aj oblasť, v ktorej najviac trpí práve preto, že sa stala akýmsi prevrátením vzťahu, pri ktorom sa epicentrum vždy posúva na zreteľ vlastného ja.

6. Od osobného ja k ja individuálnemu

Akokoľvek, je fakt, že „ja“ zostáva. Človek sa nemôže úplne vrátiť iba k životu podľa prirodzenosti. Práve toto je jeho peklo – neakceptovanie života len vzhľadom na nutnosť svojej prirodzenosti, ale bez možnosti pozdvihnúť sa na vyšší spôsob existencie prirodzenosti, ktorý ho urobí schopným privlastniť si svoju prirodzenosť slobodným spôsobom. Peklo pre toto ja je teda nesloboda. Ja nebude nikdy slobodné od seba samého, pretože jeho vedomie je pripútané na nutnosť prirodzenosti. Zároveň je však ešte schopné uvedomiť si, že môže zmeniť svoj spôsob existencie, keby mohol obnoviť vzťah, to jest vstúpiť do optiky lásky, aby prekonal svoju izolovanú individualitu a spojiť sa s druhými. Je tu priestor pre možnosť, v ktorej Duch vane, a len Otec vie ako, akými cestami a akými spôsobmi ľudia môžu znova žiť to, čo je spôsob existencie Boha. Je to taký osobný priestor Otca, ktorý nás presahuje a zostáva nepreniknuteľný pre náš rozum. Ide o tajomstvo, ktoré nám odovzdal

sám Syn, ktorý podčiarkol, že isté veci neboli zverené ani jemu, ale prináležia len Otcovi (porov. Mk 13, 32; Mt 24, 36). Vec je zvlášť krásna, pretože dáva vidieť osobnú existenciu nie na základe nutnosti ale slobody, pretože existencia lásky sa pohybuje v okruhu slobodného vzťahu.

To, čo charakterizuje dielo Ducha v človečenstve, ktoré stratilo svoj pravý spôsob existencie, je však čínorodá láska, pretože kadiaľ prechádza vanutie Ducha, človečenstvo ho vníma ako čínorodú lásku. Kdekoľvek vane vietor Ducha Svätého, rozvíjajú sa kľíčky otvorenosti, pretože prvým znakom života podľa Ducha je otvorenosť. Otvorenosť, prijatie je totiž prvým krokom skutkovej lásky.

Túto spomienku na spôsob vzťahovej existencie u človeka potvrdzuje 25. kapitola Evanjelia podľa Matúša, kde sa rozpráva o troch podobenstvách, ktoré istým spôsobom navodzujú víziu o konci dejín. Je tu predovšetkým podobenstvo o desiatich pannách, ktoré čakajú na ženícha – zjavne sa obracia na ľud zmluvy, na jediný, ktorý prežíval očakávanie Ženícha ľudstva Mesiáša. Potom je tam podobenstvo o talentoch. Obracia sa na tých, ktorým Syn zveril dobrá Božieho kráľovstva a ktorí budú súdení na základe toho, čo urobili s talentmi – dobrami života, ktoré im on daroval. A je tam aj istý druh podobenstva, rozprávania o poslednom súde, kde kráľ nazve tých, čo sedia na pravej strane „požehnaní od môjho Otca“ (Mt 25, 34). Môžu sa tešiť na kráľovstvo, aké im je pripravené, pretože dali jesť a piť Pánovi a odeli ho. Toto rozprávania sa zjavne obracia na tých, čo nepoznali Pána, lebo je pravda, keď mu povedia: „*Pane, a kedy sme ťa videli hladného a nakrmili sme ťa, alebo smädného a dali sme ti piť? Kedy sme ťa videli ako pcestného a pritúlili sme ťa, alebo nahého a priodeli sme ťa? Kedy sme ťa videli chorého alebo vo väzení a prišli sme k tebe?*“ Kráľ im odpovie: „*Veru, hovorím vám: Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili*““ (vv. 37-40). To, čo zostáva u človeka v jeho vnímaní „ja“, aj keď je to individuálne vnímanie viazané na biologickú existenciu, je však existencia vzťahová, v ktorej môže vanúť Duch a kľíčiť čínorodá láska, aby človek konal dobro svojmu blížnemu, ako by chcel, aby iní robili jemu. Tých Otec spozná. Spôsob, akým sa to udeje, je

vyhradený Otcovi. Či to niekto robí roky, alebo urobí jediný skutok, to je vyhradené Otcovi. Ale hovorí sa, že Pán nepozná tých, čo nezachytia tohto ducha, ktorý vedie k skutkovej láske, k otvorenosti, k prijatiu, pretože nespoznali núdzneho. V evanjeliách sa opakujú tieto scény, kde nachádzame postavy, ktoré pochovali spolu s vecami, ktoré si držali v hrsti, ako boháč, ktorý nevidel Lazára (porov. *Lk 16, 19-31*). Teraz totiž vďaka existencii komúnie, ktorú Boh rozširuje na človeka, nemožno vstupovať do vzťahu s Bohom inak ako tým, že vstupujeme do vzťahu s ľuďmi. Ale platí to aj opačne: kto pohnutý Duchom, ktorého nepozná, zohreje si srdce a nechá v ňom vyklíčiť skutkovú lásku, robí skutky lásky k blíznym, robí ich Bohu.

Ale najtragickejší aspekt, ktorý podčiarkujú evanjeliá vzhľadom človeka, ktorý upadol na úroveň individua a je v tom prípade zbavený povedomia osoby, je, keď človek chce u seba obnoviť vzťahový svet cestou náboženstva. Ako sme videli, náboženstvo je prirodzená funkcia, ktorá patrí k pudu sebazáchovy. Ako sú vrodené iné potreby, tak je vrodená aj cesta náboženstva, ktorou by sa jednotlivec chcel spasiť. Zjavne ide o ilúziu, pretože jednotlivec sa bude snažiť záslužným spôsobom žiť podľa náboženstva, zameriavajúc celé svoje úsilie na konanie toho, čo je predpísané, myslieť, ako je určené, a tak sa spasiť pomocou svojej čnosti. Spása sa tu chápe ako výsledok úsilia individua. Ona je však v spôsobe existencie, ktorá je osobná, vzťahová, vychádzajúca z komúnie, spočívajúca na Duchu, a jednotlivec si ju nemôže dať sám. Nejde totiž o pridanie niečoho k nám samým, ale o zmenu spôsobu jestvovania. A táto zmena sa nedeje tým, že našej vôli rozkážeme, aby uskutočňovala komúniu, ale komúnia spočíva v spôsobe života, akým žijeme. Nie je to prídavok k individuálnemu životu, výdobytok nášho úsilia. Je to sám život, ktorý „ja“ prežíva tak, aby ho utváral spôsob života ako komúnie. Nemá teda zmysel nútiť sa do vzťahov, pretože ako sme to videli v príbehu Abraháma, epicentrum „ja“ sa dokáže presunúť len na Boží zásah. Preto jedným z najdramatickejších obrazov, je bohatý mladík, ktorý sa pýta Ježiša, čo má robiť, aby dosiahol večný život (porov. *Mt 19, 16-22*). Keď mu Kristus vymenováva prikázania, ktoré sa týkajú vzťahu k druhým, hovorí, že toto všetko plnil už od detstva. A predsa

mu chýba život, a nakoniec odchádza smutný, pretože viac dôveruje tomu, čo má a vie robiť, než tomu, čo mu môže dať Kristus.

Ale máme aj opačný príklad. Je prekvapujúce, že práve v Evanjeliu podľa Matúša, ktoré viac rešpektuje tradíciu ľudu zmluvy, Mesiáša najprv našli cudzinci, lebo boli poslušní a poddajní hľadači (porov. *Mt* 2, 1-12). Nehľadali potvrdenie seba samých, ale ich hľadanie je typickým príkladom otvorenosti, ktorú môže vzbudiť len vanutie. Oni ho prijali a potom sa dali na dlhú cestu, na dlhý exodus. A keď prišli na stretnutie, vrátili sa inou cestou, pretože sa im zmenila existencia.

PIATA KAPITOLA

ZAČIATOK DUCHOVNÉHO ŽIVOTA

1. Kristova obeta

Aby Otec obnovil človeka tak, aby bol hodný stvorenia na obraz a podobu Boha, posielal svojho Syna, ktorý sa pôsobením Ducha Svätého a súčinnosťou Panny z Nazareta stal človekom. Boh nekoná dielo spásy zvonka. Cesta zmluvy s Abrahámom je dlhou prípravou očakávania, skúšok, vzostupov a pádov na dozrievanie v čase vhodnom na príchod Mesiáša.

Bod, do ktorého dospel Abrahám – to jest život podľa zmluvy, a teda vzťahovú existenciu – je obrazom toho, čo neskôr Boh Otec uskutoční vo svojom Synovi ako opravdivú reálnu zmenu existencie človeka. V Synovi Otec pozdvihne ľudstvo na synovskú existenciu nie ako vonkajšie ovplyvnenie človeka, ale ako osvojenie si ľudskej prirodzenosti v osobe Syna. V Synovi žije ľudstvo spôsobom komúnie, synovsky, ako dar seba samého. Vo vtelení Boží Syn žije ako človek, a teda vidí pred sebou smrť ako neprekonateľné obmedzenie ľudskej prirodzenosti. A práve prijatie smrti je zavŕšením spásy ľudstva, pretože Syn urobí zo smrti – plodu smrteľnosti prítomnej v celom priebehu existencie izolácie a odlúčenia – udalosť spoločenstva s Otcom a s ľuďmi. Práve pre jeho spoločenstvo s ľudským pokolením dôsledky toho, že Kristus vzal na seba hriech človeka, sa museli rozšíriť aj na fyzický život. Ale keďže bol bez hriechu, smrť nebola pre neho nutnosťou. Vzal ju na seba dobrovoľne, ponúkol svoj život ako najvyššiu a konečnú obeť Bohu: „*Nik mi ho neberie, ja ho dávam sám od seba*“ (Jn 10, 18). Boží Syn svojou obeťou lásky, obeťou života, nás uvádza do neslýchaného zmyslu smrti. To, čo doteraz bolo odlukou človeka od Boha a čo strachom ovládalo každého človeka, aby sám prestrašený bol v antagonizme a konflikte s druhými (porov. *Hebr 2, 14-15*), Kristus premieňa na najvyšší prejav Boha ako darcu seba samého. Sníma tým smrti jej trpkosť, aby už nebola princípom nenávisti a odlúčenia medzi ľuďmi, ale v Kristovej obeti nadobudla zmysel prechodu a jednoty.

V Kristovi teda možno smrť prežívať spôsobom Božej existencie, to jest vzťahovo.⁶⁷

Ale prečo bola potrebná obeta?

Je potrebná obeta, pretože na človeka prišla smrť a smrť sa stala neprekonateľnou priepasťou medzi človekom a Bohom. Ako sme už videli, človek nemôže žiadnym spôsobom sám prekonať túto priepasť. Nejestvuje žiaden únik pred smrťou, ktorý by ho mohol zachrániť. Je tu potrebný niekto, kto príde po neho. V tomto spočíva veľkolepá vízia Otca, že zo svojho večného príbytku posielal Syna, ktorý sa stane človekom a vo vnútri ľudského horizontu prežíva smrť vo vzťahu, v poslušnosti lásky voči Otcovi (porov. *Jn* 14, 31). Na prekonanie smrti nemožno urobiť most, po ktorom by sa dalo prejsť, treba do nej vojsť. A jediný, ktorý tam môže vojsť, je ten, kto vie, že nie je pravda, že za smrťou nenasleduje nič, ale že tam je Otec. Ale keďže smrť spôsobila rozdelenie medzi ľuďmi, konflikt, vzájomné zabíjanie pre vlastnú záchranu, Boží Syn tým, že vošiel do smrti a prežíval ju vo vzťahu k Otcovi, ktorý ho obetuje rukami ľudí, nachádza tieto ruky, ktoré ho zabíjajú. Keď sme ešte boli Božími nepriateľmi, on sa odovzdal do našich rúk (porov. *Rim* 5, 8.10). Je teda jasné, že jeho odovzdanie sa uskutočňuje v jeho zabití a v našom objavení Boha ako lásky, ktorá sa daruje takýmto spôsobom.

Obeta bola teda potrebná, pretože tu bol potrebný niekto, kto by dal zmysel smrti prekonajúc ju vzťahom, pomocou ktorého cez smrť posúva ľudstvo k Otcovi. Bola tu potrebná obeta, pretože bolo potrebné vojsť do smrti ľudstva, aby ju vzal na seba zvnútra vo vzťahu synovskej lásky, aby mu umožnil prejsť k Otcovi.

⁶⁷ Nicola Cabasilas tvrdí, že sú tri prekážky, ktoré oddeľujú človeka od Boha: prirodzenosť, hriech, to jest vôľa skazená zlom, a smrť. „Tú prvú odňal Spasiteľ svojím vtelením, druhú ukrižovaním, pretože kríž zničil hriech... Napokon svojím zmŕtvychvstaním zrúcal posledný múr, keď z ľudskej prirodzenosti úplne zahnal tyranu smrti“: Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, III, i (PG 150, 572CD). „Preto odtiaľ už nebude viac žiadna prekážka účasti na jeho milostiach okrem hriechu“ (*ibid.*, 572C).

Otcov plán je dať nám do daru Syna, ktorý bude sám na sebe prežívať tragický Adamov osud, ale ktorý, práve preto, že prežíva ľudskú prirodzenosť ako osoba, nie ako jednotlivec – berie na seba celú ľudskú prirodzenosť integrálne vo vzťahu k Otcovi. Znamená to odovzdať sa v tom istom akte Otcovi aj zlu sveta, dravým rukám padlého ľudstva, ktoré potrebuje pomstu, vylieváť zlosť, ktoré nepripúšťa vlastný hriech, ale hľadá vinníka, na ktorého by ho zvalil. Syn toto všetko berie na seba. A v tejto obeti celé ľudstvo prechádza k Otcovi, pretože on na kríži odpúšťa a očisťuje aj vrahov, aby sa so všetkými zaobchádzalo osobne, s milosrdenstvom, s láskou, s dobroprajnosťou. V tejto kňazskej obeti, ktorá spája ľudstvo s Otcom na spôsob Syna, v poslušnosti lásky, odohráva sa vykúpenie, znovuzrodenie človeka. Keď Kristus naposledy vydýchne na kríži, keď sa celé ľudstvo v ňom stane darom, toto ľudstvo prijíma jeho dych a začína žiť synovským spôsobom. V Kristovej smrti zomiera ľudstvo hriešne a odlúčené od Boha. V skutočnosti ide už o mŕtve ľudstvo, pretože existencia človeka nebol život, ale jednoducho čakanie na smrť, ktoré sa javilo ako smrť a vyvolávalo smrť. Vskutku spôsobilo smrť Božieho Syna. Bol to život neschopný prijať Dar. Iba obetou Daru, to jest Syna, sa ľudstvo znovuzrodilo. Zatiaľ čo ľudstvo odmieta Dar, Dar obnovuje ľudstvo a jeho samé tým robí darom. Život človeka znovuzrodený v Kristovi ustanovuje ten istý Duch, ktorý umožňuje Synovi žiť v komúnii s Otcom. Preto aj človek žije ako v komúnii Syna s Otcom (porov. *1 Kor* 1, 9).

Kúpeľom vody a Ducha z otvoreného boku prijíma krst znovuzrodené ľudstvo. Je to Otec, ktorý prijíma Syna v obeti, ponúknuť v Duchu (porov. *Hebr* 9, 14) a kriesi ho. Jeho telo, jeho ľudská prirodzenosť už nie sú zastreté, pretože už nenesú vo svojom vnútri smrť. Už nemôžu byť podrobené hriechu sveta. Vzkriesenie Kristovho tela, v ktorom fungujú nové, božsko-ľudské pocity, je pretavením ľudskej prirodzenosti, uskutočnením a zjavením dokonalého človeka.⁶⁸ Človek sám sa nemôže považovať za dokonalého, úplného a opravdivého, pretože spojenie človeka s Bohom nie je niečo doplnujúce, prípadkové, ale je to ustanovujúci

⁶⁸ „Len Spasiteľ bol prvý a jediný, kto zjavil pravého a dokonalého človeka“: Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, X (PG 150, 680C).

prvok človeka, keďže bol stvorený na Boží obraz, to jest taký, aby mohol mať účasť na Božom živote. Kristus, ktorý zomrel raz navždy, zdokonalil tých, ktorých posvätil svojou obetou (porov. *Hebr 10, 14*). A teda, ako hovorí v rozlúčke v Evanjeliu podľa Jána, je pre nás dobré, aby odišiel k Otcovi (porov. *Jn 16, 7*), aby pil z kalicha a jedol veľkonočného baránka, pretože jeho telo už nebude len jeho, ale stane sa príbytkom pre mnohé iné (porov. *Jn 14, 2*).⁶⁹

2. Zrodení z Veľkej noci

Krstom sme zaštepení do tohto vzkrieseného tela, aby sme mohli žiť už nie podrobení hriechu a smrti, ale slobodní, ako synovia. Ak prv povedomie „ja“ pociťovalo vo svojom vnútri zlo, prázdno a hrozbu, ktoré pochádzali z hriechu a smrti (porov. *Rim 7, 17*), teraz v človeku prebýva Duch (porov. *Rim 8, 9*). Prostredníctvom Kristovho tela sme zomreli (porov. *Rim 7, 4*) všetkému, čo bola kultúra a spôsob bytia individua, aj zákona náboženstva, ktorým sa človek chcel spasiť vlastnými silami, a vstali sme spolu s ním (porov. *Rim 6, 5-6*), prešli sme do jeho vzkrieseného tela. Takto môžeme chápať sviatosť krstu ako pravú účasť ľudstva na Kristovej Veľkej noci na základe osoby Syna. Keď reálne prežívame smrť a spôsob existencie, prebúdzame sa vo vzkriesenom Pánovom tele k novému životu, obývanému existenciou podľa Syna. To jest musíme sa stretnúť s Bohom Otcom ako mŕtvi, a v tomto stretnutí sa odohrá naše vzkriesenie.

Miestom tohto stretnutia je telo vzkrieseného Krista. Preto Pán hovorí: „*Pre vás je lepšie, aby som odišiel*“ (*Jn 16, 7*). Je totiž pre nás veľká výhoda, že nekráčame vedľa Krista alebo za ním, ako to robili

⁶⁹ „Blahoslavené Pánovo telo je v presnom zmysle *Cirkev*. Príchodom Ducha sa totiž Pánovo telo zjavilo ako *Cirkev* a odvtedy tvorí priestor, v ktorom veriaci žijú novým duchovným životom a v ktorom sa konkretizuje spása. V tomto organizme Pánovho tela duchovný život Hlavy zasahuje všetky údy a oživuje ich... Kristus nie je jednoducho vykupiteľ, ktorý potom, ako vykúpil ľudí, ponecháva ich na seba samých, zverujúc im svoje múdre učenie: on oveľa radikálnejšie vytvára pre ľudí nový priestor na konanie. A tento priestor je jeho telo“: P. Nellas, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, s. 136.

apoštoli v Palestíne, ale v ňom, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych. Nielen to. Aj Duch Svätý, ktorý bol predtým „pri nás“, teraz prešiel „do nás“ (porov. Jn 14, 17). Teraz máme Ducha, ktorý nám pomáha nechať sa spoznať ako synovia, pretože nás dáva do vzťahu s Bohom ako Otcom. A teda prechod sa naozaj uskutočnil. Zomreli sme ako indivíduá a vstali sme ako osoby v súlade s Božou existenciou. A začíname žiť v Kristovi, kde sa učíme existencii jedného v druhom, práve ako hovorí Pán: „*V ten deň spoznáte, že ja som v svojom Otcovi, vy vo mne a ja vo vás*“ (Jn 14, 20); „*Aby všetci boli jedno, ako ta, Otče, vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás jedno*“ (Jn 17, 21). Keď sme zašpení do Krista, začíname sa učiť žiť v druhom.⁷⁰

Byť pokrstení v Kristovi znamená byť do neho ponorení a zostávať v ňom. Keď v 15. Jánovej kapitole Kristus hovorí, že je pravý vinič a my ratolesti, vykresľuje prakticky obraz nového človeka, totálne spojeného s Kristom, ktorý žije Kristovým životom, lebo zostáva v jeho láske. Ako hovorí Ezechiel (porov. 15, 1-6), keď drevo viniča neprináša ovocie, nie je na nič súčasť, len ho treba spáliť. Nedajú sa z neho robiť predmety ako z dreva iných rastlín. Ale jeho pravé ovocie nie je strapec, nie je hrozno, ale víno. Toto drevo má niečo, čo vtedy, keď nechá do seba vniknúť vodu, ktorá mu dáva život, plodí šťavu, ktorá produkuje ovocie – bobuľky hrozna – ktoré majú v sebe všetko to, čo je potrebné na vznik vína. Ale aby sa hrozno stalo vínom, musí prejsť lisom, to jest paschou, smrťou, sebadarovanim. Iba tak sa stane sladkým muštom, ktorý s trpezlivosťou v čase dozreje a stane sa vínom. Kristus prakticky hovorí, že zmyslom viniča je víno, ktoré je

⁷⁰ „Potom, ako [Kristus] odišiel, Duch Svätý spôsobil v človeku otvorenosť, uvoľnil vnútorný priestor, do ktorého mohol vstúpiť Pán. Teraz je v nás a my v ňom – v Duchu Svätom... Keď sme si bližší, neznamená to posilnenie toho, čo by bolo možné z dôvodu ľudskej energie a ľudskej úmyselnej orientácie, ale niečo nové, čo pochádza od Boha, čo presahuje logiku číreho odlíšenia a spájania. Nová možnosť existencie: láska Ducha Svätého medzi ľuďmi. Kresťanská láska neznamená, že oddelené ‚ja‘ a ‚ty‘ sa spoja spolu nejakou fúziou prirodzenosti alebo dispozíciou, ktorá smeruje k nezištnosti, zrieknutiu sa seba, ale znamená spolu tú otvorenosť a tú identitu seba samých, aké pochádzajú od Ducha Svätého“: R. Guardini, *Il Signore*, cit. dielo, s. 575.

v poučných textoch láska ako pravá chuť života (porov. *Sir* 31, 27). Tak aj ľudská prirodzenosť nachádza svoj jediný zmysel výlučne vtedy, ak sa prežíva osobným spôsobom, to jest synovským, vzťahovým. Iba tak prináša ovocie, to jest lásku. Ale aby táto ľudskosť prinášala ovocie, musí žiť spôsobom komúnie, teda musí prejsť veľkonočným trojdním, aby zomrela individuálnemu spôsobu života a povstala k životu vzťahovému.

Ale veľkonočným trojdním možno prejsť len so Synom. Nie je možné žiť zmysel smrti, obety, ako jednotlivci. Obetovanie sa hrdinu nikam nevedie, neposúva nič v ľudskosti smerom k životu. Treba však naozaj vojsť do plnej účasti na živote Syna, mať v sebe tohto istého Ducha Svätého. Potom je ľudskosť schopná produkovať hrozno a v Kristovi podstúpiť obetu, sebadarovanie, a prejsť k Otcovi vzkriesená.

V krste zomiera život ako vyjadrenie našej prirodzenosti, ktorá ako drevo viniča slúži len nato, aby nechala do seba preniknúť Ducha Svätého, ktorý dáva život ľudskosti plodiť ovocie, to jest lásku. My sme zaštepení do Krista a jeho život – to jest Duch Svätý, spoločenstvo s Otcom – nami prechádza, prúdi v nás, preniká celé človečenstvo a umožňuje mu žiť takým spôsobom, aby prinášalo ovocie. A tu treba dať dobrý pozor, aby sme nestotožňovali ovocie jednoducho so skutkami, ktoré je človek schopný urobiť. Ovocie je spôsob života a konania človeka v súlade s láskou, v súlade so sebadarovaním, to jest zahrňajúc veľkonočné tajomstvo. Tak ako pravým ovocím viniča nie je hrozno ale víno, tak aj Duch Svätý, ktorý nám umožňuje žiť v Synovi ako synovia, umožňuje nám neustále prechádzať celou cestou Syna až po jej zavŕšenie. A teda veľkonočné trojdnie je zahrnuté v pláne cesty každého človeka, ktorá v dejinách poznačených hriechom žije ako Boží syn. Život v Duchu Svätom je cestou ľudskosti prežívanéj synovským spôsobom. Odteraz život tejto ľudskosti bude v stopách Krista evanjelií: od betlehemskej jaskyne, v ktorej ho spoznáваме ako novorodenca, až po zanechanie prázdneho hrobu, pretože všetko, čo sa žije v láske, je urvané skaze a smrti a skončí v objatí večnej lásky Otca, ktorý nenechá nič zhníť v hrobe.

3. Od individuálneho ja k ja komúnie

Duchovný život v plnom zmysle slova začína vtedy, keď ľudská existencia zjavuje komúniu, keď prijímame do daru život ako komúniu, ako vzťah podľa Boha. Duchovný život reálne začína len vtedy, keď všetko, čo je typicky ľudské, začína sa oslobodzovať zo zovretia dravého, sebapotvrdzujúceho ja, aby žilo ako slobodný vzťah. Duchovný život sa začína, keď odovzdáme celú ľudskú prirodzenosť „ja“ komúnie. Ak „osoba“ znamená jednotu princípu, ktorý miluje, ktorý je vzťahový, povedomie vzťahového ja, ktoré vyjadruje vo svojej ľudskej prirodzenosti život ako komúniu, potom duchovný život je možný iba ako osobám.

Je jasné, že toto je cesta, ktorá končí v Božom kráľovstve, pretože ak osoba vyjde z komúnie, v istom zmysle je už eschatologickou skutočnosťou, patriacou do nebeského kráľovstva, kde budeme naplno prežívať komúniu, pretože padnú všetky bariéry, ktoré nás oddeľujú od druhých. Boh nám teda dáva biely kamienok, na ktorom je napísané naše meno (porov. Zj 2, 17). Žijeme potom ako osoba z budúcnosti a smerujúc k budúcnosti, čo neznamená, že ju nemôžeme istým spôsobom zakusovať už odteraz. Ibaže terajší život prebieha akoby v gravidite nového človeka stvoreného podľa Boha, podobný, aký vedie plod v skrytosti materského lona.⁷¹ Táto príprava sa uskutočňuje cez naše napojenie na Kristovo telo.⁷²

⁷¹ „Tento svet má v sebe na spôsob tehotenstva vnútorného človeka, nového, stvoreného podľa Boha, kým sa utvorený, vymodelovaný a dokonalý nezrodí pre ten dokonalý svet, ktorý nestarne. Tak ako embryo, ktoré kým sa nachádza v skrytej a premenlivej existencii, príroda ho pripravuje na život vo svetle a takmer si berie za vzor jeho budúcu existenciu, to jest svätých; a toto je zmysel slov apoštola Galaťanom: *Deti moje, znovu vás v bolestiach rodím, kým vo vás nebude stvárnený Kristus*“: Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, I, i (PG 150, 496BC). Porov. aj Diadoco di Fotica, *Definizioni. Discorso ascetico diviso in cento capitoli pratici di scienza a discernimento spirituale*, in *La Filocalia*, I, Gribaudi, Torino 1983, ss. 386-387.

⁷² „Zrod krstom je počiatkom budúceho života, nadobudnutím nových údov a nových zmyslov a príprava na existenciu tam hore; ale nie je možné

Možno uzatvárať, že duchovný život je cirkevná existencia človeka. Ona sa preto neutvára alebo sa nepotvrdzuje ako cesta typicky poznačená náboženstvom, ale ako prejav novej existencie ľudstva, ktorá sa v dejinách realizuje ako cirkevný život – Cirkev ako komúnia, ako spoločenstvo.⁷³

Zmyslom duchovného života je žiť našu ľudskosť ako teofániu, ako prejav Božej lásky. Ako teda možno zistiť prítomnosť duchovného života v ľudskej bytosti? Neomylným prejavom autentického duchovného života je prejavenie sa v zmýšľaní, v čítaní, vo vôli a v konkrétnych telesných gestách Božej lásky k človeku. Ako sa v Kristovi uskutočnila Božia láska k ľudstvu, ktoré žilo v existencii poznačenej smrťou, tak u každého kresťana Kristov život, ktorý prijíma krstom a ktorý mu Kristus udeľuje – to jest Ducha Svätého – ho pohýna konať ten istý ustanovujúci akt svojho vykúpenia, to jest paschu. Kresťan bol ustanovený v Kristovej pasche, a završuje svoj život v tom istom veľkonočnom tajomstve. Mierou autentickosti duchovného života je život prežívaný ako dar. Inými slovami, „*bud'te milosrdní, ako je milosrdný váš Otec*“ (Lk 6, 36). Ak je milosrdenstvo skutkom, ktorým Boh zakrýva rozdiel medzi ním a mŕtvym človekom, duchovný život umožňuje kresťanom pokračovať v pokrývaní priestoru, ktorý oddeľuje človeka trpiaceho, hriešnika, uduseného v indivíduu, od existencie komúnie, ktorou je Cirkev. Cirkev nie je v prvom rade inštitúcia, ale *epifánia* nového stvorenia, tohto nového spôsobu existencie zameraného a obetovaného Božej láske, spoločenstvu s ním.

Po storočiach, v ktorých sa Cirkev štrukturuje podľa paracisárskeho a para-štátneho vzorca, jestvuje dnes aj veľké úsilie o duchovný život v oslobodení kresťanov od sterilného debnenia, aby z toho vyšla Cirkev ako existencia v komúnii ľudskosti, schopnej premostiť vzdialenosti osamelosti a utrpenia izolovaného človeka.

pripravovať sa na budúci vek inak ako tým, že odteraz prijmem život Krista, ktorý je *otcom budúceho veku*, ako je Adam otcom toho prítomného“: Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, II, v (PG 150, 541A).

⁷³ Porov. Ch. Yannaras, *Contro la religione*, cit. dielo.

Láska, milosrdenstvo, prijatie druhého, existencia slobodná od akéhokoľvek egocentrizmu, etnocentrizmu, modlárstva vlastnej kultúry, vlastných dejín, prejavov mentality príslušnosti do istej komunity, miestom vyjadrenia života ako komúnie – toto všetko sú zjavné znaky duchovného života. Rovnako prekonanie vzťahov spojených len s prirodzenosťou ako pokrvní príbuzní, rodina, a pod. z titulu krstu a prejavu spolupatričnosti do slobodnej komúnie, sú neodškriepiteľné znaky duchovného zdravia kresťanov.

Pretože počas dejín mnohé z týchto skutočností, vzhľadom na ktoré krst by mal znamenať predel, znova sa ocitli v cirkevnej komunite, zatienila sa schopnosť kresťanov byť prejavom a zjavením života ako komúnie. V tej miere, v akej dokážeme naozaj prejavovať duchovný život, to jest prekonať mentalitu prirodzeného poriadku, tak sa náš život stane neustálym zjavovaním druhého. Čím hlbšie naše vedomie prežíva spočinutie v Kristovi, tým viac ho naše konanie a náš spôsob bytia prejavujú navonok.

SIEDMA KAPITOLA

ŽIVOT V KRISTOVI

1. K Otcovi prostredníctvom Krista v Duchu Svätom

Vnímanie seba samých ako zjednotených s Kristom, ba ako jeho súčasť, je modlitba, zaiste jeden zo základných duchovných rozmerov po krste. Modliť sa znamená prežívať svoj život vo vzťahu s Otcom prostredníctvom Krista v Duchu Svätom, ktorý neustále utvára naše synovské zmýšľanie. Je to stav dialógu, prekonanie osamotenosti a izolácie. Modlitba je vyjadrením nového života, ktorý sme prijali, života ponoreného do Krista a prežívaného s Kristom a v ňom. Pri modlitbe, ako napokon aj pri všetkom ostatnom v duchovnom živote, nemožno vychádzať z človeka, ale z prijatého daru.

Prijatý život je život, ktorý sa hýbe v Duchu Svätom a uskutočňuje vo vzťahu s Otcom. Keďže jediná ľudskosť, ktorá je schopná žiť vo vzťahu s Otcom, je ľudskosť Syna, duchovný život sa uskutočňuje v Synovi a modlitba nemôže byť nič iné, len vnútorné napojenie na tento vzťah. A pretože sa stávame synmi v krste, modlitba je vyjadrením krstného synovského života a je ustanovujúcou charakteristikou tejto novej existencie, ktorú dostávame v obmytí krstom.⁷⁴ Po krste človek už nevníma sám seba ako individuum, a preto už nepovažuje modlitbu ako povinnosť nadväzovať kontakt s Bohom, pozdvihnúť sa do jeho výšok. Teraz je modlitba základným rozmerom tejto novej situácie človeka. Je ako dýchanie života. V živote podľa prirodzenosti sa konštatuje smrť, keď človek prestane dýchať. To isté platí pre život podľa Ducha. Keď sa preruší tento stav dialógu, toto synovské povedomie, toto vnímanie „ja“ v komúnii, táto

⁷⁴ Modlitba, ako tvrdí Gregor Sinajský, je „zjavenie krstu“ (*Capita de ascepsi per acrostichidem*, 113: PG 150, 1277D). Nie je alternatívou k normálnemu sviatostnému životu Cirkvi, ale práve prostriedkom, vďaka ktorému sa sviatostná milosť zjavuje v nás. Porov. aj Diadoco di Fotica, *Definizioni. Discorso ascetico diviso in cento capitoli pratici di scienza e discernimento spirituale*, 77, cit. dielo, ss. 378-379.

nevyhnutnosť komunikovať, hovoriť spolu, stretávať sa, exponovať sa pre druhého, nechať druhého, aby robil pre nás, nechať sa formovať Druhým, to jest Otcom, už nastala smrť. Preto sa duchovná smrť zisťuje, keď prestáva modlitba, tak ako keď prestáva čínorodá láska a prijatie.

Duchovný život je organická skutočnosť. Nie je možné konštatovať intenzívnu modlitbu a zároveň neprítomnosť milosrdenstva a čínorodej lásky, ktoré hýbu osobu skracovať vzdialenosti medzi nami a tými, ktorí trpia akoukoľvek chorobou. Nie je možná koexistencia praktizovania častej a dlhej modlitby s uzavretím sa do mentality podľa prirodzenosti, v úzkom etnocentrizme, vo vlastnom sociálnom, ekonomickom a inom postavení. Tieto nesúlady sú možné v nábožných praktikách náboženskej mentality, kde človek taký, aký je, rozhoduje o konaní cvičení, ako ich predpisuje asketická náboženská prax. Ale nemôžu jestvovať v rámci cirkevnej cesty viery, charakterizovanej prijatím života, a teda keď sa necháme preniknúť týmto životom, aby sme žili svoju prirodzenosť vzťahovým spôsobom, ako komúniu. Preto už za starých čias sa silno zdôrazňovalo, že počiatkom všetkého je prijatý dar, objektivita daru, ktorý tvorí novú existenciu. Nemožno sa modliť Otče náš, ak sa neobmyjeme vodou krstu, pretože keď nám predtým chýbal život Syna a nemali sme Ducha Svätého, ktorý je komúniou s Otcom, modlitba Otče náš je len nominalistickým cvičením.⁷⁵ Nemôžem povedať „otče“, ak nie som syn a nemôžem povedať „náš“, ak nežijem vzťah s bratmi a sestrami, okrem tých, s ktorými ma spájajú pokrvné zväzky alebo etnikum. Keď svätý Augustín, ako mnohí iní otcovia 4. storočia, komentoval obrady iniciácie,

⁷⁵ „Krst sa stal pre nás novou matkou, a jej prostredníctvom sme sa stali deťmi Otca a môžeme ho s láskou nazývať ‚Otče náš‘ ... Od Evy sme sa stali prach a deti smrti, od tejto novej matky sme Božie deti. Odteraz máme Otca na nebi, na ktorého sa môžeme obracať s dôverou ako na ‚Otca nášho‘ ... Keby ešte platilo splodenie zo strany Evy, mali by sme nášho ‚otca‘ v Šeole, nie v nebi“: Jakub Sarugský, ed. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, I, Paris-Leipzig 1905, s. 198. Cit in S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series 9, Jacob Vellian Ed., Kottayam 1998, ss. 88-89.

podčiarkuje, že Krédo sa odovzdáva v priebehu prípravy na krst ako znak rozpoznania kresťanov, ktorý vyjadruje ich život.⁷⁶ Tí, ktorí nežijú podľa toho, čo vyjadruje Krédo, budú ho brať do úvahy len na povrchnej rovine s nebezpečenstvom urobiť z neho predmet rozumových diskusií, ale nie ako vyjadrenie duchovných právd. Za starých čias sa natoľko zdôrazňoval objektívny, ontologický aspekt novosti krstného života, že ešte svätý Ambróz hovorí novokrstencom, že kým nemali život Syna, nemohol im vysvetliť sviatosti a veľké obsahy viery, ale mohol im hovoriť len o veľkých postavách Starého zákona, aby ich navykol všímať si život ich predkov a vzbudiť im v srdciach akúsi túžbu po novom spôsobe existencie.⁷⁷

Z toho vyplýva, že každé uplatňovanie duchovného života je vyjadrením nášho zakorenenia sa v Kristovi, našej dôvernosti s Duchom Svätým. Je úzky súvis medzi sviatostným itinerárom a cestou duchovného života, že možno povedať, že duchovný život je čoraz plnšie uvedomenie si sviatostného života.⁷⁸ Kresťanský život je cesta od krstnej milosti, ktorú zakúsime skryto v srdci, k plnému uvedomeniu. Žiť v Kristovi znamená mať prístup k plnosti jeho milosti, ktorá inaugurovala nový stav stvorenia. Keďže nás Cirkev plodí krstom, tam sa nachádza prameň života, ktorý je základom celej ľudskej existencie v Kristovi. Cyril Jeruzalemský citujúc Tálesa hovorí, že „počiatkom evanjelia je Jordán“.⁷⁹ Novokrstencom sa ponorením do krstného prameňa dostáva počiatok bytia,⁸⁰ ktoré určuje zduchovenie celej zmyslovej reality, umožňujúc poznať priamo Božie veci, ktoré tkvejú v duchu. Toto vedie aj k pochopeniu,

⁷⁶ Augustín, *Serm.* 212, 2; 213, 2; 214, 1-2, in *Opere di sant'Agostino* 32/1, Città Nuova, Roma 1984, ss. 199-201, 205, 219-221.

⁷⁷ Ambróz, *De mysteriis*, 1 (PL 16, s. 389; SC 25bis, s. 156).

⁷⁸ Porov. P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1983, ss. 104-105.

⁷⁹ *Catechesi*, III, 5, in Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Paoline, Miláno 1994, s. 192.

⁸⁰ „V krste zamieňame život za Život: jeden dávame, a na jeho miesto dostávame iný. Ale zakiaľ čo dar nášho života nie je iné, len obrazná a symbolická smrť, naše znovuzrodenie je ozajstný Život“: Nicola Cabasilas, *Commento della divina liturgia*, 4, tal. prekl. redigoval A. G. Nocili, Messaggero, Padova 1984, ss. 71-72.

z ktorého je vylúčený akýkoľvek spôsob iba pojmový, ale je to organická totalizujúca skúsenosť, kde sa všetko stáva sprostredkovaním jediného integrálneho života.

Všetky sviatosti, ktoré Cirkev slávi, ontologickým spôsobom vyjadrujú a uskutočňujú jednotu našej ľudskej reality so životom Syna, a sú preto „nástrojmi jednoty“.⁸¹ Preto aj osobný skutok dobročinnnej lásky jedného kresťana, alebo dôverná modlitba, ktorou sa obracia na Otca, je vždy výrazom nášho sviatostného života. Prakticky je nemysliteľné uplatňovanie duchovného života, ktoré by nebolo vyjadrením ľudskosti prežíanej vo sviatosti. Naše činnosti, ktoré vyjadrujú život Ducha, sú ako vetvy, ktoré vyrastajú z kmeňa sviatostí a ktoré zjavujú účasť na božsko-ľudskosti Krista.

Vykúpenie ľudstva, ktorú dovŕšil Kristus, je objektívna danosť, ktorá sa nám sprístupňuje vo sviatostiach Cirkvi. Ale tento objektívny rozmer, ako ho uskutočnil Otec cez Syna v Duchu Svätom, toto vzkriesenie a premena ľudskosti na synovstvo, zostáva mimo človeka, pokiaľ ju neprijme, kým nepriľne k tomuto dielu.

Lev Veľký hovorí: „*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit* – To, čo bolo viditeľné na našom Vykupiteľovi, prešlo do sviatostí.“⁸² Krst je úzko osobnou a nami osvojenou replikou univerzálnej spásy. Krstom človek prijíma dar a začína proces konvergencie celého jeho života, vo všetkých jeho rozmeroch, na prijatie tohto daru. Táto *synergia*, táto božsko-ľudská zhoda, kde sa energie Boha a človeka v Kristovi navzájom prenikajú natoľko, že produkujú jedinú činnosť, je veľkým dielom duchovného

⁸¹ „Keďže sú sviatosti prostriedky spásy, treba ich chápať ako nástroje jednoty. Keď sa uskutočňujú, znova nastoľujú alebo posilňujú spojenie človeka s Kristom, tým samým uskutočňujú, znova nastoľujú alebo posilňujú spojenie s kresťanskou komunitou. A podľa aspektu sviatosti je sociálny aspekt tak intímne spojený s prvým, že niekedy možno rovnako dobre povedať, že kresťan sa spája s Kristom prostredníctvom spojenia s komunitou“: H. de Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Miláno 2017, s. 51.

⁸² *Sermo* 74, *De ascens.* 2 (PL 54, 398).

života kresťana. Duchovný rast po krste spočíva v tom, že do celej svojej existencie necháme preniknúť život Syna a že umožníme, aby presvital zo všetkého, čím sme, až kým nedospejeme do celého jeho vzrastu. Boh nám dal všetko, a aj keď dar dostávame úplne, privlastňujeme si ho len postupne, pretože musíme i tak neustále rátať s našou ľudskosťou, ktorá vo svojej najexponovanejšej súčasti bude naďalej podliehať zvykom a nerestiam starého človeka. Naše príľnutie a naše úsilie nechať sa celkom preniknúť týmto životom rytmicky sprevádza čas, boje, prechody... Ale to, čo je dôležité, je neustále znova prijímať dar, stále obracať zrak na Darcu, aby sme ho už neupierali na seba. Pán sa neunavuje odpúšťať nám. V živote po krste sa aj pád a hriech môžu stať príležitosťou na spoločenstvo s Bohom, ak si pomocou nich čoraz viac uvedomujeme nedostatok tohto života v nás a robíme čoraz väčší priestor daru života, ktorý prichádza od Boha bez toho, aby sme si niečo nárokovali – ani bezhriešnosť, ani individuálnu čnosť. Je dôležité vnímať závislosť nášho života na prijatom dare, aby sa nám nevrátila mentalita získavania, to jest zlyhania, a pod. Takéto je úsilie slobodného príľnutia. Nejde o povinný, vynútený, útrpný čin. Táto duchovná prax je vyjadrením spomínanej novosti, to jest slobodného vzťahu. Preto sa dozretie kresťana meria jeho slobodným príľnutím. Čím je väčšie prijatie, s úžasom a dojatím, prijatie Božieho Syna, ktorý sa vo svojom veľkonočnom procese stotožňuje s Adamom, tým silnejšie, slobodnejšie a plné lásky bude príľnutie kresťana v stotožnení sa s Kristom, ktorý zomrel a vstal.

Teraz vidíme, že duchovný život vyrastá z koreňa, ktorý tvorí naša ľudskosť založená na sviatostiach počnúc sviatosťou, ktorá je bránou k tomuto životu.⁸³

2. Od života určeného smrti k životu, ktorý zostáva

Videli sme, že sviatosť, v ktorej sa vzťah Otec – Syn rozširuje na človeka, je krst. Krst je sviatosť, ktorou nás Duch Svätý zaštepuje do Syna, čím nám dáva božský život. A keď nám Duch Svätý daruje život

⁸³ Porov. Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, I, III (PG 150, 505AB).

Syna, robí nás jeho telom.⁸⁴ Skutočnosť, že sme zakorenení v Kristovi, nás uvádza do reality komúnie jeho tela. Práve preto, že Duch Svätý prebýva jednak v Kristovi a jednak v každom veriacom, Boh zo všetkých robí komúniu vo svojom Duchu, komúniu Božích synov, všetkých zhromaždených v Kristovi ako deti Syna.⁸⁵

Krst je tak sviatosťou, v ktorej sa udeje to, o čom sme hovorili v predchádzajúcich kapitolách, to jest prechod od života, ktorý je smrťou, k novému životu ako komúnii; od života podľa prirodzenosti k životu podľa Ducha; od izolácie ku komúnii; od jednotlivca k osobe.

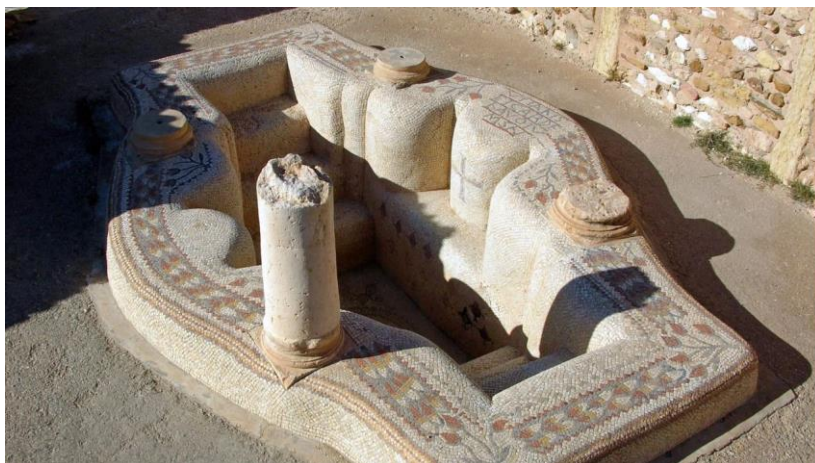
Toto znovuzrodenie po krste v Kristovom tele je cirkevným prebudením, pretože „ja“ v komúnii sa objaví votkané do tela komúnie. Takýto prechod urobí samotný sviatosťný obrad. Preto ako to dosvedčujú starobylé pamätníky, krstiteľnica vo forme hrobky alebo lona, bola samostatná stavba odlíšená od cirkevnej budovy práve preto, aby po prijatí sviatosti umožnila vstup do cirkevnej komunity (obr. 7 a 8).



Obrázok 7

⁸⁴ Porov. J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano 2003, s. 173.

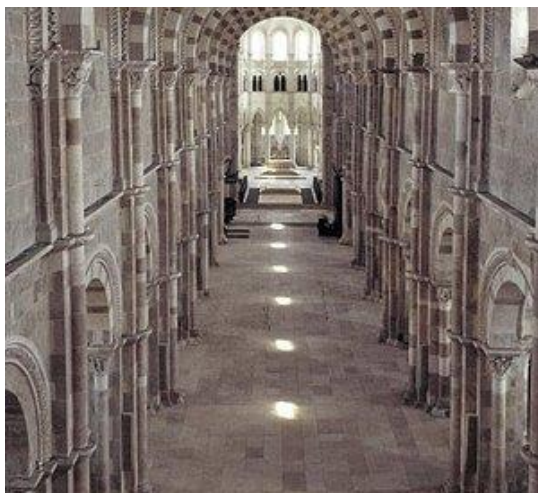
⁸⁵ Porov. J. M. R. Tillard, *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'ecclesiologia di comunione*, Qiquajon, Magnano 2006, ss. 16-17.



Obrázok 8

Od krstu sa prechádzalo k eucharistii, to jest k Cirkvi. Od krstiteľnice k oltáru. V Bazilike vo Vézelay vidíme práve to, ako celý cirkevný priestor bol myslený ako prechod od Krstiteľ'a k Mesiášovi, od krstiteľnice k eucharistii.

V letnom slnovrate, na ktorý pripadá sviatok Jána Krstiteľ'a, napoludnie slnko kreslí na dlažbu takýto obrazec (obr. 9). V zimnom slnovrate, uprostred ktorého je umiestnené Pánovo narodenie, napoludnie slnečné lúče padajú na vytesané hlavice s obrazmi stvorenia



Obrázok 9

a Starého zákona, aby tak ukázali, že sa stanú čitateľnými len v Kristovom svetle, v ktorom bolo všetko stvorené a vykúpené (obr. 10).



Obrázok 10

Krstom teda dostávame nový život, ktorý je svetlo (porov. *Jn 1, 4*), a toto svetlo osvecuje každého človeka. Prijatý život má teda aj novú chápanosť, nový spôsob myslenia, pretože má nový spôsob videnia a poznania. Práve ako chápeme 3. kapitolu Evanjelia podľa Jána, kde Kristus vysvetľuje Nikodémovi, že na poznanie treba vidieť, ale na videnie sa musíme narodiť zhora. Videnie totiž vychádza z nového života, zo znovuzrodeného života, a poznanie je svetlo, ktoré pochádza z toho istého života.

Krst zostáva pre každého kresťana ako míľnik pre všetky jeho dni až do *eschaton* práve preto, že je základnou skúsenosťou všetkého – života, zmýšľania, cítenia, chcenia, skúsenosti, že „*hoci sme pre*

hriechy boli mŕtvi, [Boh] nás oživil s Kristom“ (Ef 2, 5), skúsenosťou, „že ste mŕtvi hriechu a žijete Bohu v Kristovi Ježišovi“ (Rim 6, 13).

Nie život, aký sa žije pred smrťou, ale život radikálne nový je základnou skúsenosťou, ktorá mení existenciu na existenciu liturgickú, kde je neustála výmena medzi vzdávaním vďaky a prejavovaním Božej lásky v našej ľudskosti.

Krst nás začleňuje do Krista takým radikálnym spôsobom, že Kristov život je pre nás dôvernejší než ten, ktorý sme dostali od rodičov podľa prirodzenosti.⁸⁶

V krste človek odložil koženú tuniku (porov. Gn 3, 21) a „vodou si obliekol odev slávy, ktorý bol ukradnutý [Adamovi a Eve] uprostred stromov [raja]“, ⁸⁷ odev slávy a svetla, ktorý Pán, zostúpiac do Jordána, aby sa nechal pokrstiť, nechal tam odložený pre nás.⁸⁸ Novokrstenici sú oblečení do bieleho rúcha, ktoré zhŕňa všetky dobrá spásy, ktorá nám Pán dáva týmto činom.⁸⁹ Keďže je odev istým druhom predĺženia tela, ešte hlbšie pochopíme svätého Pavla, keď hovorí: „*Krista ste si obliekli*“ (Ef 4, 24), musíte si „*obliecť nového človeka*“ (Ef 4, 24). Aj oblečenie ako prvý prejav našej telesnosti odhaľuje nový spôsob života tela, ktorý je cirkevný, keďže sme už súčasťou Kristovho tela, ktorým je Cirkev. Preto duchovný život lieči aj vzťah k telu a oblečeniu ako svetlo, ktoré vychádza zo samotnej sviatosti krstu, ako miesto prejavenia sa nie prirodzenosti, ale osoby.

⁸⁶ Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, IV (PG 150, 600C).

⁸⁷ Giacomo di Sarug, in S. P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Lipa, Roma 2006, s. 94.

⁸⁸ „Kristus sa prišiel nechať pokrstiť, zostúpil do krstnej vody a nechal v nej odložený pre nás odev slávy, pretože tam bol za Adama, ktorý ho stratil“: Jakub Sarugský, in S. P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, cit. dielo s. 93.

⁸⁹ „Naše telo sa stalo твоjim odevom, твой Duch sa stal našim odevom“: Efrem il Siro, *Inni sulla Natività*, 22, 39, Paoline, Milan 2003, s. 368.

Tento nový život je poznačený pomazaním tak, že je definitívne prisúdená Pánovi, aby mu patrila navždy.

Ak krst dáva človeku začiatok reálnej existencie, birmovné pomazanie, ktoré nasleduje za týmto prebudením, mu odovzdáva silu a pohyb.⁹⁰ A táto sila umožňuje novokrstencovi plnú realizáciu krstných energií. Birmovkou teda Duch reálne zdokonaľuje živý obraz Krista, ktorý pôsobí v pokrstenom. Pomazanie ho dáva pod ochranu spásynosnej lásky Syna a patričnosť ku Kristovmu telu je taká celostná, že nepriateľ spásy človeka sa ho nemôže zmocniť. Preto ju mnohí otcovia opisujú obrazmi sily, lebo nás vyzbrojuje ako Kristových vojakov alebo bojovníkov.⁹¹ Obraz, aký mali radi starí, bol práve obraz pomazaného tela bojovníka, ktorý bráni nepriateľovi, aby ho chytil, lebo sa mu na ňom klžu prsty. V Prvom liste svätého Jána sa hovorí: „Kto sa narodil z Boha, nepácha hriech, lebo v ňom ostáva jeho semeno“ (1 Jn 3, 9). A teda krst nielenže obrodzuje nového človeka, ale pomazanie ho spája s tým, ktorý premohol smrť a hriech takým celostným spôsobom, že človek má aktívnu účasť na víťazstve nad životom poznačeným smrťou.

Veriaci poznačený pečaťou Ducha – podľa formuly obradu birmovania –, symbolom, že nás vlastní, a znakom jeho osoby,⁹² je organicky začlenený do jediného tela, pretože ten istý Duch, ktorý pomazal Krista, ho celostne preniká, umiestňujúc ho do Kristovho tela, aby mal účasť na poslaní, ktoré toto telo uskutočňuje v dejinách ako poslanie, ktoré Otec zveril Synovi. Pomazanie krizmou preto vysvetľuje zmysel krstného povolania. Život pokrsteného bude teda

⁹⁰ „Keď sme už duchovne sformovaní a zrodení.... je potrebné prijímať energiu, ktorá podporuje toto zrodenie a osvojený pohyb: práve to, čo v nás pôsobí iniciáciu božského *myronu*, robí nás aktívnymi pomocou duchovných energií“: Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, III, I (PG 150, 569A).

⁹¹ Porov. Pseudo-Dionýzios, *Ecclesiastica Hierarchia*, II, III,4 (PG 3, 401D).

⁹² Krizma je „pomazanie, v ktorom je in persona prítomné neviditeľné pomazanie, to jest Duch Svätý“: Augustín, *Commento alla prima lettera a Giovanni*, 3, 12 in *Opere di sant'Agostino* 24, Città Nuova, Roma 1968, s. 1705.

odpoveďou na prijatý dar a postupné objavovanie seba samého v tejto odpovedi na Otcovo povolanie.

Pomazanie krizmou pri birmovke udeľuje dar Ducha Svätého, ktorý je Pán komúnie, ten, ktorý vlieva do našich sŕdc lásku Boha Otca tak totálne a štedro, že pokrstený vníma, že prešiel zo smrti do života, lebo miluje bratov (porov. *1 Jn* 3, 14). Pomazanie je zdokonalenie daru, ktorému dal impulz Darca osobne a ktorý sa spája s našim duchom do života, v ktorom už dve vôle vytvárajú jediné ovocie Ducha (porov. *Rim* 8, 16). Duch aktivuje celé človečenstvo k tejto slobodnej účasti a príľnutiu k Pánovi lásky, k Pánovi, ktorý žije svoje človečenstvo spôsobom daru. Preto sa toto človečenstvo stáva teofanickým. Pomazanie krizmou spôsobuje, že človečenstvo môže byť úplne preniknuté prijatým životom. Potom láska, služba druhému, otvorenosť voči druhému, kroky milosrdenstva voči druhému nie sú jednoducho svedectvom, ktoré pokrstený vydáva Spasiteľovi, ale stávajú sa prejavom nového života, ktorý potvrdzuje jeho prechod od smrti do života. Len život ako činorodá láska, ako zahrnutie druhého, usvedčí osobu o dare, ktorý prijala.

Pomazanie krizmou, ktoré uvoľňuje aktivitu nového človeka, umožňuje pokrstenému žiť svoje povolanie ako účasť na Kristovom tele. Povolanie je komúnia, a čokoľvek človek robí ako naplnenie svojej patričnosti ku Kristovmu telu, nebude úsilím o to, čo je jeho, ale potvrdenie jeho patričnosti k telu. Ak si starý človek myslí, že sa realizuje potvrdzujúc svoje individuálne ja, ktoré sa usiluje odlišiť, aby bolo viditeľnejšie jeho dielo, teraz, keď kresťan prejde zo smrti do života, vidí svoje završenie v príľnutí ku komúnii. Láska nie je cit alebo čin jednotlivca, ale „komúnia Ducha“ v jedinom tele (porov. *1 Jn* 2, 4. 8. 11. 20, atď.).⁹³ Ako má láska vždy osobnú tvár a je nezameniteľná, tak aj pomazanie krizmou dáva kresťanovi pochopiť, že jeho spása a jeho završenie spočívajú v tom, že sa pričinia, aby bola na ňom zjavná komúnia s druhými, pretože to, čo ho robí absolútne osobným, je spôsob, akým vyjadruje komúniu.

⁹³ Porov. I. Zizioulas, *Comunione e alterità*, cit. dielo, s. 339.

Dar Ducha Svätého, ktorý sa udeľuje a prináša so sebou celé bohatstvo svojich darov, konverguje do jednotnej skladby Kristovho tela (porov. *1 Kor 12, 13*). Kresťan chápe, že jeho život sa naplní len ako súčasť tela a nakoľko umožní skĺbenie (porov. *Kol 2, 19*). Jeho prirľnutie nie je prirľnutím k hlave tela, ale spojenie s ostatnými, pretože začína zakusovať komúniu údov v ich vzájomnosti (porov. *Rim 12, 5*): život jedného je spojený so životom druhého (porov. *Gn 44, 30*).

3. Pokrm v zhode so zrodom⁹⁴

Krstom a birmovkou sme plným titulom v komúnii s Kristovým telom a začíname žiť svoju ľudskú prirodzenosť ako osoby, to jest spôsobom typickým pre Boha. Začíname žiť ako synovia, ktorí poznajú Otca. V istom zmysle by sa mohlo povedať, že iba po smrti a vzkriesení krstom a pomazaním krizmou je kresťan schopný začať žiť duchovným životom, pretože prežíva povedomie „ja“ komúnie a synovstva. Povedomie podobné tomu, ako ho opisujú evanjeliá, ktorým Kristus ako syn prežíval človečenstvo, ktoré na seba vzal. Duchovný život je možný, len ak kresťan začne žiť ako Božie dieťa, teda keď jeho pravá ontológia je synovstvo a jeho pravé človečenstvo je také, ako Kristovho tela. Život, aký pokrstený prijal, spojený s darom Ducha Svätého, mu umožňuje žiť tak, aby sa začlenil do Pánovho tela. Kdekoľvek kresťania prežívajú život, ktorý prijali, tento život ich vedie konvergovať, byť ako Cirkev, ako Kristovo telo. Práve eucharistia je sviatosť, ktorá realizuje Cirkev ako Kristovo telo a odhaľuje jeho zmysel ako prechod k Otcovi v rámci tohto tela.

V eucharistii sa cirkevná komunita zhromažďuje „na tom istom mieste“ (*Sk 2, 1*), v jednote viery a lásky.⁹⁵ Preto v Kristovom kňazstve, v liturgii ukazuje eucharistické Kristovo telo ako svoju plnú realizáciu a završenie. Kresťania zhromaždení ako Kristovo telo

⁹⁴ „Eucharistia vás bude živiť v súlade s vaším zrodom“: Teodor z Mopsuestie, *Hom. IV, 29*.

⁹⁵ Porov. Justín, *Apologia prima*, 67, 3; Origenes, *Sulla preghiera*, 31, 5 a ďalšie.

ponúkajú to, čo dáva výživu životu tohto sveta – chlieb a víno. Ale zostúpením Ducha sa tieto ponuky zmenili na telo a krv Pána a účasťou na večnej *anamnēsis*, na večnej pamiatke totálnej lásky – to jest dare Syna na kríži –, v Kristovi dosahujú totálny dar. Celé človečenstvo, ktoré vzal na seba na kríži, je synovská odovzdanosť, dar lásky. Tam sa všetko zavrášilo a Otec to prijal tým, že ho vzkriesil. A tento eucharistický Kristus, ktorý teraz vstupuje do večnej pamiatky Otca cez svoj prechod zo smrti k vzkrieseniu, je utvorený obetou veriacich, zhromaždených ako jeho telo. Cirkev sa zhromaždila na mieste, ktoré patrí tomuto svetu a je poznačené týmito dejinami. Všetci, ktorí sa zhromaždili, zhromaždili sa ako Kristovo telo, ale ešte nedospeli k dovŕšeniu stotožnenia sa s ním. Sú na ceste. Ale prostredníctvom obety položenej na oltár, vďaka epikléze, sú presunutí do *eschatonu*, do kráľovstva, kde už sedí Kristus po pravici Otca.⁹⁶ Spolu so Vzkrieseným prešli do kráľovstva, kam nemôže vstúpiť ani mäso ani krv, ale len vzkriesený Syn. Preto je eucharistia sviatosťou vstupu do kráľovstva. Zhromaždenie, ktoré sa zide na jedinom mieste („*keď sa teda spolu zídete...*“, 1 Kor 11, 26) je to už prvý obraz Cirkvi. Ale druhým obrazom je Cirkev, ktorá sa spája s Kristom cez chlieb a víno, ktoré sa pôsobením Ducha Svätého vo svätej liturgii premieňajú na Pánovo telo a krv.⁹⁷ Odvtedy už nejde o obraz ale o podstatu, pretože chlieb je naozaj Kristovo telo: „*Keďže je jeden chlieb, my mnohí sme jedno telo, lebo všetci máme podiel na jednom chlebe*“ (1 Kor 10, 17). Už nie sme krehká komúnia, zraniteľná voči útokom hriechu, ale so vzkrieseným Kristom sme vstúpili do nerozlučiteľnej jednoty kráľovstva, kde sa uskutočňuje komúnia v plnom zmysle slova. Iba v kráľovstve, v *eschatone*, je prítomný Kristus celý vo všetkých, a niet epicentier slávy a moci, je len jedno – Baránok –, ako jediný zdroj svetla. Záver anafory je zvolanie: *Skrze Krista, s Kristom a v Kristovi, tebe, všemohúci Bože, Otče...* Eucharistia umožňuje Cirkvi vstúpiť do plnej komúnie Kristovho tela

⁹⁶ S. Bulgakov v tejto veci hovorí o eucharistii ako o „sviatostnej parúzii“: in *Evcharističeskij dogmat*, in *Put'* 20 (1930), s. 34.

⁹⁷ „Kedy by svätá Cirkev, ktorá je Kristovým telom, mohla odôvodnenejšie prosieť o príchod Ducha Svätého na posvätenie... keď vie, že jej Hlava sa zrodila z Ducha?“: Fulgencius z Ruspe, *Libri tres ad Monimum* (PL 65, ss. 184-186, 188).

ako uskutočnenie synovského života vzhľadom na Otca. Tam sa totiž môžeme modliť modlitbu bratov a sestier Otčenáš. A toto je komúnia, ktorú prijímame. Tento pokrm živí nielen život nášho tela pre tento svet, ale aj náš večný život, život Syna. A je to pokrm, ktorý nás spája s Otcom. Kto môže viac zjednocovať s Otcom než Syn? Jeme život Syna, aby sme boli naplnení synmi. Výživa, ktorú požívame, je aj završením nášho povolania.

Komúnia, do ktorej vstupujeme eucharistiou, keď vchádzame na zlaté námestie pred trón Baránka, kde nás Kristus predstavuje Otcovi, je reálnejšia než komúnia, ktorú môžeme psychicky a kultúrne zakúsiť medzi nami navzájom. Sme naozaj tým, čím sme, len v eucharistii. A keď sa vrátíme z eucharistie, sme plnšie uznaní ako súčasť Syna natoľko, že „sám Otec v nás spoznáva údy Jednorodného“, ⁹⁸ pretože sa stávame „viac Kristovými pokrvnými, než sme s našimi rodičmi, z ktorých sme sa narodili“. ⁹⁹

V eucharistii je aj jedna z prvotných požiadaviek ľudskej prirodzenosti, potreba jesť a piť ako vyjadrenie individuálneho úsilia o prežitie, odôvodnená v Kristovi, ktorý zomrel a vstal a stal sa sviatosťou komúnie. Po hriechu si musí človek na jedlo zarábať prácou. Eucharistia je sviatosť, ktorá robí tieto ľudské skutočnosti plne Kristovými, patriacimi svojím spôsobom k jeho spôsobu bytia, keďže v modlitbe na obetovanie sa hovorí: „Z tvojej štedrosti sme prijali tento chlieb, obetujeme ti ho ako plod zeme a práce ľudských rúk, aby sa nám stal chlebom života.“ Eucharistia ukazuje, že človek sa nespasí sám, ale len spolu so stvoreným svetom. Nie je nám možné vstúpiť do kráľovstva inak, ako prácou a spolu so stvorením. Vstupujeme spolu so zrnou, s vínom a s vecami zeme. Eucharistia má kozmický a eschatologický význam: odhaľuje organickú jednotu človeka a stvorenie, ale v optike nového stvorenia. V tejto sviatosti sa práve otvára absolútne jedinečný vzťah človeka so stvoreným svetom. To, čo hriech zatienil, skryl, zničil, zakalil, vo sviatosti sa vracia vo vízii Boha a človek zakúša celý svoj život ako eucharistickú existenciu, kde veci, ktoré vyživujú jeho život, ktorý zomiera, stávajú sa výživou jeho

⁹⁸ Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, IV, (PG 150, 600B).

⁹⁹ Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, VI (PG 150, 612CD).

vzťahu s Bohom a jeho komúniou so stvorením a inými osobami. Duchovný život spočíva v rozšírení tejto sviatostnej novosti na každodenný život. Z eucharistie sa učíme jesť, piť a pracovať, aby sa každodenný život stal liturgiou po liturgii: „*Bratia, pre Božie milosrdenstvo vás prosím, aby ste svoje telá prinášali ako živú, svätú, Bohu milú obeť, ako svoju duchovnú bohoslužbu*“ (Rim 12, 1).

Učíme sa jesť, piť a pracovať tým, že vzrastáme pôsobením sviatosti. Oliver Clément hovoril o „eucharistizovaní“ vesmíru. Pripomína však, že podľa najstaršej, lepšie dosvedčenej tradície „naozaj radikálna premena človeka v eucharistii sa uskutočňuje pri mučeníctve... Nikto z nás neunikne tej alebo onej forme mučeníctva v láske, v stvorení, v každodennom svedectve, v agónii. Vtedy nám Boh umožňuje stať sa eucharistiou“.¹⁰⁰

4. Naše zlo v Kristovom tele

V živote podľa prirodzenosti sú bolesť, utrpenie, smrť porážky, ktorým sa nemožno vyhnúť, rovnako ako neúspech, zlyhanie, zlo. Spontánna reakcia individuálneho ja na zlyhanie vlastného projektu, presadenia seba samého, alebo zoči-voči chorobe, ktorá nezadržateľne pokračuje, je bežne prudká, alebo totálne poddanie sa, upadnutie do nihilistického postoja. V novom živote sú aj tieto skutočnosti sviatostne podložené v Kristovom tele. Keď z rozličných dôvodov podľahneme pokušeniu, začína sa oslabovať puto lásky k Otcovi a my znova sústreďujeme pohľad na seba samých, počúvajúc všetky hlasy, ktoré hovoria o strachu o seba, ocitáme sa a topíme vo vlnobití zla. Práve ako svätý Peter, ktorý urobil prvé kroky na vlnách, ale potom strach z tmy, z hĺbky, protivnému vetru, neznámu, ktoré bolo pod ním, ho nechalo sklznúť pohľadom z Krista na seba, a Peter sa začal topiť vo vode. Vzťah s Kristom, ktorý bol predtým taký silný, urobil pevným aj more, teraz sa oslabuje a Peter sa začína topiť, lebo podľahol strachu o seba (porov. Mt 14, 22-23). Každý hriech je istým

¹⁰⁰ O. Clément, *Maranà tha. Note sull'eucharistia nella tradizione ortodossa*, in *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucharistia*, zost. M. Brouard, Bologna 2004, 596 a 539.

druhom návratu k životu individua, obnovenie povedomia individuálneho ja. Každý hriech je zranením lásky a vzťahu. Preto je návratom k izolovanej existencii.

Sviatosť zmierenia je v tomto zmysle naozaj „sestrou krstu“,¹⁰¹ ako ju nazývali otcovia, pretože znova začleňuje človeka do Kristovho tela a znova mu daruje Ducha Svätého ako Pána komúnie a lásky. Ako tvrdí *Lumen gentium* (LG), táto sviatosť je sviatosťou zmierenia s Cirkvou,¹⁰² pretože nie je možné zmierenie s Otcom, ak nie z pozície synov, ale nejestvuje možnosť stať sa synmi ako jednotlivci, ale len ak sa prijme život Syna, ktorý je už životom komúnie. Zmierenie s Otcom sa deje cez Syna. Keď som zmierený v jeho tele, nachádzam sa pred Otcom vo vďačnosti ešte silnejšie pociťovanej, celistvej a totálnej. Zmierenie zjednocuje s Kristovým telom, znova začleňuje do života na spôsob komúnie, a preto tým rastie vďačnosť. Zmierenie je sviatosť vďačnosti, pretože Otec nás nezištne vyťahuje z bahna, umýva nás, čistí, oblieka a robí nás spolustolujúcimi na jeho hostine. Táto vďačnosť sa stáva trvalým rozmerom. Charakterizuje ju istá bolesť srdca ako akási dlhodobá kajúcnosť, ktorá na začiatku plodí slzy bolesti, ktoré sa premenia nenápadné slzy dojatia z vďačnosti. Na začiatku sú slzy smútkom, trápením: ako Otcovi synovia sme od kráľovského stola odišli žobrať na zablatené cesty sveta, miňali sme prijaté dary pre komúniu, ale pre seba, zneužili sme ich a zmenili ich povahu daru. Ale potom sa súženie zmení na radosť, na „radostný smútok“,¹⁰³ mení sa na sladké vzlykanie toho, kto si uvedomuje veľkosť Božieho odpustenia. A komu sa iba vtedy, ak dosiahne odpustenie (*per-dono*), vracia dar (*dono*).

Cirkev zakotvuje aj bolesť, utrpenie, chorobu a smrť do Kristovho tela. Sviatosť pomazania chorých maže telo chorého práve na nové potvrdenie patričnosti k Pánovmu telu, aby trpiaca osoba, ktorá je tvrdo pokúšaná stotožniť svoju existenciu s bolestnou prirodzenosťou, s trpiacim telom a dušou, bol znova utvrdená a oživená v komúnii so

¹⁰¹ Gregor Narecký, *Il libro della lamentazione*, 27b, in B. L. Zekiyan, *La spiritualità armena*, Studium, Roma 1999, s. 279.

¹⁰² Porov. LG 11.

¹⁰³ Ján Klimacký, *La Scala* VII, 11, Qiqajon, Magnano 2005, s. 195.

Synom. Pomazanie je posilou a úľavou nie preto, že bolesť zmenší, ale preto, že sa oživí vzťah a zmocnie komúnia. Pomazanie ochráni chorého, aby sa jeho synovské ja pre skúšku bolesti a bezmocnosti reagovať nedalo strhnúť prirodzenosťou, a teda aby neustúpilo jej krehkému a smrteľnému charakteru.

Pomazanie znova potvrdzuje príslušnosť ku kňazskému, prorockému a kráľovskému ľudu, znova potvrdzuje puto lásky s Kristovým telom a v Kristovi s Otcom. Zároveň očisťuje, spôsobuje odpustenie, aby chorého nedeprimovalo znechutenie a nezačal si myslieť, že on ako osoba je hračkou dôsledkov hriechu. Keďže mzdou hriechu je smrť (porov. *Rim* 6, 23), na človeka silno skúšaného bolesťou a chorobou, ktoré hraničia so smrťou, môže nepriateľ doliehať hlbokými znechuteniami a vážnymi depresiami, ktoré mu vštepujú myšlienku hľadať vinných za svoju situáciu seba alebo iných. Sviatosť tak potvrdzuje, že ho spasil Boží Syn, ktorého poslal Otec, aby každý, kto vyzýva Pánovo meno, bol spasený (porov. *Rim* 10, 13), a kto v neho verí, bude žiť, aj keď zomrie (porov. *Jn* 11, 25). Pomazanie nemocných sprístupňuje chorému jeho veľkonočnú identitu pripomínajúc mu, krst mu už raz umožnil prejsť smrťou a že aj teraz to, čo zomrie, bude šupka na klíčku zrna, zatiaľ čo jeho osoba je zárodkom, ktorý vypučí v kráľovstve, v Ježišovi Kristovi.

Tieto dve sviatosti nám umožňujú rásť v duchovnom živote tým, že nám upriamujú pohľad na eschaton, to jest na završenie, na cieľ. Hovoria, že zlo nebude triumfovať, a že bolesť, zlyhanie, neúspech sú základné miesta našej účasti na živote Kristovho tela. Dokazujú, že bolesť je súčasťou poslania Cirkvi aj po Kristovej pasche, pretože je ešte budúcnosť, ktorá sa uskutočňuje utrpením prijatým s láskou. („*Na vlastnom tele dopĺňam to, čo chýba Kristovmu utrpeniu pre jeho telo, ktorým je Cirkev*“: *Kol* 1, 24). Tieto dve sviatosti majú teda podstatnú hodnotu pre duchovný život kresťana, pretože nejestvuje ľudský život, ktorý by nemusel denne čeliť zlyhaniam, znechutenia a utrpeniam.

Sviatosť hovorí, že nie je možné nájsť zmysel zlyhania alebo bolesti ako takých, ale že len vo vzťahu lásky môžeme prežívať tieto dve skutočnosti eucharistickým spôsobom: my obetujeme bolesť

a Pán nám daruje slávu Vzkrieseného. Ako hovorí svätý Pavol: „*Myslím, že utrpenia tohto času nie sú hodny porovnávania s budúcou slávou, ktorá sa má na nás zjaviť*“ (Rim 8, 18). Život človeka, ktorý rastie na základe týchto dvoch sviatostí ako strom zo svojich koreňov, už nie je citlivý na kritériá tohto sveta, na jeho módy, na jeho hodnoty. Stáva sa priam otvoreným svedectvom, že to, čo sa v očiach sveta považuje za úspech, je pre duchovného človeka bláznovstvo, a že útek pred bolesťou, krehkosťou, zlyhaním, chorobou je jednoducho lož o človeku. Duchovný človek nie je zúfalý preto, že ubieha čas, že roky letia, že náhle podliehame chorobám. Nie pre heroizmus, ale pre istotu, že sa skončia, pre ich zmysel v Kristových ranách, kde sa rany, urážky, facky, sliny menia na svetlo, ktoré nezapadá a na vôňu Vzkrieseného.

5. Účastní na obete komúnie

Ďalšie dve sviatosti – manželstvo a posvätenie kňazstva –, zakoreňujú v Kristovi túžbu človeka završiť sa vo zväzku. Manželstvo sviatosťným spôsobom potvrdzuje spomienku, ktorá zostala v ľudskej prirodzenosti po hriechu a ktorá umožňuje vytušiť cestu spásy v spojení s tým druhým. A sviatosť posvätenia kňazstva vkladá do božsko-ľudskosti Krista túžbu človeka byť užitočný pre osoby, aby sa priblížili Bohu, slúžiť stretnutiu s Pánom, aby sa posväcovala ľudská existencia.

Tieto dve sviatosti sú podobné v ich teologickej štruktúre. Obe ukazujú, že človek má prístup na účasť na tajomstve, ktoré nie sme schopní spoznať v živote podľa prirodzenosti, pretože zostáva stále zahalené závojom. A teda realitu vidíme zahalenú. Kňazstvo náboženstiev, ako aj kňazstvo starej zmluvy, je kňazstvom liturgie, ktorá je „*obrazom a tieňom*“ (Hebr 8, 5), a spojenie muža a ženy podľa prirodzenosti nevládze prekonať inštinkty, ktorým sa potrebuje oddať pri takomto spojení. *Erōs* nedokáže prekonať *thanatos*. Ako to majstrovsky ukazuje Jakub Sarugský vo svojom hymne,¹⁰⁴ zmysel

¹⁰⁴ *Omelia 79: Il velo sul volto di Mosè*, in S.P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Lipa, Roma 2006, ss. 176-195.

spojenia muža a ženy, aby sa stali jedným telom, možno vidieť len videním bez závoja. Práve tak ako výlučne ženích môže zdvihnúť závoj nevesty, tak aj tvár prorociev, predobrazov, symbolov, ktoré sú všetky Kristovými príslubmi, sa odhaľuje, len keď sa zjaví ženích Kristus. Ako sa kňazstvo starej zmluvy prežívalo v chráme, ktorý bol vzorom pravej svätyne (porov. *Ex* 25, 40), tak aj spojenie muža a ženy odkrýva zmysel, len ako svätý Pavol tvrdí, že toto spojenie, o ktorom sa hovorí v Knihe Genezis, je spojením Krista s Cirkvou (porov. *Ef* 5, 31-32). Kristus vo svojej obete zjednocuje ľudstvo s Otcom tým, že otvára priechod k trónu milosrdenstva a milosti (porov. *Hebr* 4, 16), ktorá sa nachádza za závesom. On je tým najvyšším kňazom novej zmluvy, ktorý koná svoju obetu raz navždy (porov. *Hebr* 9, 12). On je novou paschou a jej baránok (porov. *1 Kor* 5, 7; *Jn* 1, 29.36; *1 Pt* 1, 19; *Zjv* 5 a nasl., a pod.), nová obeta a jej kňaz (porov. *Ef* 5, 2; *Hebr* 2, 17 – 3, 2; 4, 14 – 10.14); on obetou vôle (porov. *Hebr.* 10, 9) v poslušnosti Otcovi necháva cez veľkonočnú obetu prejsť ľudstvo z aktuálneho stavu, ktorý patrí tomuto stvoreniu, do pravej svätyne. Od Kristovej paschy je len jeden kňaz a jediná obeta. A vysvätení služobníci Cirkvi majú účasť na tomto kňazstve a na tomto kňazovi. Sviatosť posvätenia kňazstva poukazuje na to, že vysvätený služobník žije v završenej skutočnosti, ktorou je Kristus. Služba kňaza – presbytera zahŕňa pomocou Cirkvi udržiavať v dejinách spojenie ľudstva s Otcom, čo je dielom jediného kňazstva a jedného kňaza.

Sviatosť manželstva sa týka niečoho veľmi podobného. Manžel a manželka žijú čerpajúc z reality, ktorú završil Kristus, z jeho kňazstva, ktoré spojilo ľudstvo s Otcom. Ako hovorí svätý Pavol, „*toto tajomstvo je veľké*“ (*Ef* 5, 32), to jest tajomstvo spojenia Cirkvi a Krista, tela a hlavy, ženicha a nevesty. Manžel a manželka vyrastajú z tejto reality, z tohto spojenia. Skutočnosť je Kristus a Cirkev a obaja sú zasadení do tohto spojenia. Ich túžba po spolení sa zakladá na tejto snubnej láske, ktorú uskutočňuje Kristus a jeho nevesta – jeho cirkevné telo. V tomto tajomstve spojenia ľudstva s Kristom, Cirkvi s jej Pánom, ktoré sa uskutočňuje prostredníctvom ním završenej obety na budovanie takejto jednoty, sa obe sviatosti dotýkajú. Obe totiž nachádzajú zmysel lásky osôb v spolení s Bohom, ktoré sa stáva plodným v komúnii. Zmysel kňazskej služby je komúnia s Bohom

a zmysel manželstva je uskutočňovať sa v tej istej komúnii s Kristom a jeho telom. Manželstvo podľa duchovného života dáva čoraz viac rásť spojeniu podľa Ducha Svätého, to jest podľa spojenia s Kristom a Cirkvou, a teda umožňuje prekonať tendenciu zamieňať si duchovné spojenie so spojením podľa prirodzenosti. Preto najväčším pokušením v manželstve je vrátiť sa k životu podľa prirodzenosti, podľa krvi, a zamieňať si manželstvo s rodinou.¹⁰⁵ Manželstvo práve preto, že je sviatosťou, je duchovného poriadku. A aj rodina splodená z manželstva je povolaná zostať a rozvíjať sa v poriadku Ducha, to jest ako Cirkev, pretože Cirkev patrí do poriadku Ducha.

Duchovný život vysväteného služobníka spočíva v tom, že podnecuje vzrast svojho ministeriálneho postoja, postoja služby. V manželstve je jasnejší primát komúnie. V kňazstve je jasnejší primát služby. Preto duchovný život umožňuje vysvätenému služobníkovi rásť v Kristovom kňazstve tak, aby sa ministerium stalo miestom osobného spojenia s jediným kňazom, na kňazstve ktorého má účasť. Pokušenie, ktoré má život kňaza prekonať, je nesprávne pochopenie ministeria podľa mentality prirodzenosti, interpretujúc ho ako funkciu, kde sa osoba stotožňuje s jej rolou. Tým sa skĺzne do náboženstva, a osobné spojenie s Bohom nie je prvým rámcom, v ktorom sa odohráva ministerium. Preto je potom zbytočné robiť veľkú individuálnu askézu, ak je kňazstvo chápané prevažne ako funkcia: môže sa stať istým druhom obleku, ktorý máme na sebe a potom si ho vyzlečieme. Obe sviatosti majú však pečať definitívnosti, večnosti, pokiaľ ide o komúniu, a teda vernosť vzťahu.

Príležitosťou na pokušenie pre kňaza môže byť skutočnosť, že jeho ministeriálne kňazstvo nachádza svoj cirkevný zmysel v službe krstnému kňazstvu. Vysvätení kňazi sú v službe všetkým pokrsteným, aby ich kňazstvo bola oboetnou existenciou Syna v nich (porov. *Hebr* 13, 11-16), a tak mohli posväcovať ich život v ich každodennej existencii. Aj keď tieto dve sviatosti rastú jednotne z kmeňa Kristovho tela, môžu vznikať protiklady, ktoré sa potom v každodennej praxi prejavujú v napätiach medzi klérom a laikátom. Ale ak sa tak stane, je

¹⁰⁵ Porov. A. Schmedann, *Per la vita del mondo*, Lipa, Roma 2012, ss. 104-114.

to už ukazovateľ, že sme sa vzdialili od duchovného života, ktorý je predĺžením sviatostného základu spojenia a komúnie.

Z tohto exkurzu vidno, že celý náš duchovný život má základ v tejto patričnosti Kristovi, v tomto našom zaštepení do jeho tela. Aj všetky činnosti od modlitby po prácu a bezprostredne po čínorodú lásku sú ako vetvy, ktoré vyrastajú z tohto sviatostného kmeňa, ktorý ponára naše človečenstvo do človečenstva Krista zomrelého a vzkrieseného.

Všetci kresťania prijali Ducha Svätého „v skrytosti“ pri krste, ale v prevažnej väčšine si neuvedomujú jeho prítomnosť; duchovný život ich urobí schopnými uvedomovať si toto „skryté“ sviatostné prebývanie.

SYMBOL: ČLOVEČENSTVO AKO ZJAVENIE

Ak duchovný život začína vtedy, keď objavíme v našej ontológii vzťah, aj jazyk, akým vyjadrujeme duchovnú teológiu bude jazykom vzťahovým.

Videli sme, že náš život je ponorený do Kristovho tela, ktorým je Cirkev s jej liturgiou a sviatosťami. Duchovný život je teda rozvoj a plodnosť tohto tajomstva. Práve pre svoje zakorenenie a pôvod v Cirkvi bude nutne životom komúnie, bude mať vzťahový jazyk, to jest liturgický, kde neustále osoba so všetkým, čím je, predstavuje všetky tváre, s ktorými je v komúnii, zjavujúc tak Kristovu tvár. Duchovný život svojím usporiadaním je viacvrstvová realita, pretože v skutkoch, slovách, citoch toho, kto žije duchovne, sa odhaľuje čoraz hlbšia prítomnosť, zmysel, ktorý nezostáva na povrchu. Práve preto, že duchovná existencia znamená žiť v druhom, žiť v Kristovi a Kristus v nás, potom nič nie je jednovrstvové: všetko umožňuje vidieť ešte tvár, počuť ešte hlas, vnímať gesto niekoho iného.

Preto sa duchovný život práve pre svoju konštitúciu vyjadruje ako symbolická skutočnosť.¹⁰⁶ Žije na spôsob symbolu, to jest ako jednota dvoch svetov, neoddeliteľný, lebo sú zjednotené v osobe Krista osobným spôsobom, teda charakterizovaným slobodnou láskou. Keď sa symbol odhalí, vyvoláva vzťahové poznanie. Keď ho totiž prijmem, vstupujeme do komúnie s osobou Krista, ktorá zjednocuje dva svety.

V tomto bode sa treba nutne zmieniť o tragickom rozdvojení, ktoré vzniklo v našich dejinách, keď sme opustili jazyk symbolu a zvolili sme si jazyk *summy*, scholastický.¹⁰⁷ Symbol zjavuje, že to, čo

¹⁰⁶ „Celé telo sveta je symbolom ducha“: N. Berďajev, *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Miláno 1997, s. 149.

¹⁰⁷ „Od symbolu k summe“, touto jednoduchou vetou sme sa snažili zhrnúť vývoj teológie a najmä jej metódy koncom patristickej epochy a v priebehu

zjednocuje rôzne roviny, odlišné svety, je osoba, Kristus, vzťah lásky, komúnia. Z dialektiky, ktorá vznikla koncom stredoveku, vidno, že súvis medzi oboma svetmi a rôznymi úrovňami, sa stal intelektuálnym úkonom, akosi analógiou, to jest podobnosťou medzi Bohom a stvorením, ktorá umožňuje aplikovať na nich ten istý termín, ktorý však neznamená to isté. Môžem hovoriť o Bohu Stvoriteľovi a o človeku stvoriteľovi, ale slovo, ktoré používam pre oba pojmy neznamená tú istú skutočnosť. Znamená to, že človek rozumovo chápe, že jestvuje iná rovina existencie, ale nedokáže do nej vstúpiť, pretože tu nie je nič, čo by ho spojilo s touto novou rovinou. Otvára sa tragická cesta abstraktného a neskutočného poznania, ktoré plodí kresťanov nominalistov, alebo sa prepadne do nihilistickej dynamiky medzi idealizmom a moralizmom.

Symbol však zdôrazňuje aspekt participácie a umožňuje chápať veci v Kristovi a na Kristovi, posilňujúc komúniu s ním.¹⁰⁸ Symbolická, liturgická mentalita má svoje korene v samom Kristovi, pretože len Kristus mohol o sebe povedať „*kto vidí mňa, vidí Otca*“ (Jn 14, 9). Symbol teda nie je odkazom na iné miesto, ani vyjadrením nejakej filozofickej semiotiky, ale vzťahové zapojenie sa do prítomnosti. A keďže vzťah je slobodný, symbol nie je donucovací, nie je zaväzujúci. Zjavuje prijatie a vyzýva k nemu.

uplatňovania stredovekej scholastiky“: L. F. Ladaria, *Introduzione alla Antropologia Teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 16.

¹⁰⁸ „Boh Otec potom, ako urobil všetko skrze večné Slovo a dal existenciu stvoreniu, nenechá ho vyjsť navnivoč, neponechá ho slepému impulzu prírody, pod vplyvom ktorého by sa prepadlo do ničoty. Ale vo svojej добрote spolu so svojím Slovom, ktoré je tiež Bohom, vedie a podporuje celý svet, aby stvorenie osvietené jeho vedením, jeho prozreteľnosťou a jeho poriadkom mohlo pretrvať v existencii. Ba svet sa stal účastným na Otcovom Slove, aby ho obaja udržovali a neprestal jestvovať... Všemohúce a najsvätejšie Otcovo Slovo, ktoré všetko preniká a všade prichádza svojou silou, dáva tým svetlo na každú skutočnosť, všetko obsahuje a všetko v sebe zahŕňa. Niet žiadneho bytia, ktoré by sa vyňalo z jeho vlády. Všetky veci dostávajú úplne život od neho a on ich udržuje: jednotlivé stvorené bytosti v ich individualite a stvorený vesmír v jeho globalite...“: Atanáž, *Discorso contro i pagani*, 41 a 44 (PG 25, ss. 84, 88).

Duchovný život práve preto, že je jednotou ľudského v Božom Synovi, práve preto, že dýcha tým istým Duchom Syna, je nutne prejavom Krista vo všetkom, čo prežíva. Preto vedie človeka k tvorivej existencii, kde všetko to, čo je typicky ľudské, všetko to, čo človek robí, sa prežíva v slobode od seba samých, pretože to vzniká vo vanutí Ducha, v slobode komúnie. Preto pravá činnosť kresťana je slobodná kreativita.¹⁰⁹ Akúkoľvek prácu niekto robí, akýkoľvek talent niekto u seba vníma, duchovný život ho podnecuje, aby ho žil slobodný od seba samého, nie ako miesto potvrdenia individuálneho ja, ale ako priestor na prejavenie slobodných vzťahov, komúnie, to jest Kristovho života. Keď niekto dokáže robiť aj najjednoduchšiu prácu slobodný od seba samého, robí ju symbolickým spôsobom. A teda v tejto práci sa prejavuje spôsob jestvovania, ktorý dáva vytušiť Druhého vo vzťahu. A keď sa práca robí takto, je naozaj kreatívna. Z teologického pohľadu je totiž kreativita tým, čo umožňuje pozdvihnúť úroveň života na stav, kde život už nemôže napadnúť smrť. A keďže smrť znamená život uzavretý v dynamike ľudskej prirodzenosti a „ja“, ktoré je jej vyjadrením ako túžba zachrániť sa svojimi silami, sami sa realizovať kvôli sebapotvrdeniu, potom sme kreatívni, keď nedovolíme, aby sa do našej existencie infiltrovala táto mentalita, aby zvrátila život a znova ho urobila životom mŕtvym.

Duchovný život je dať priestor životu v Duchu, a nechať žiť dar v nás. A prijatý dar sám osebe oslobodzuje osobu od pripútania sa k sebe. Keď úkony ako jedenie, pitie, zdržiavanie sa pospolu, práca, obliekanie, zariaďovanie bytu, oslava, štúdium, kráčanie, lyžovanie, korčuľovanie, plávanie dovoľia tušiť slobodu od seba samých a dávajú vzrast slobodnému vzťahu, životu ako komúnii, potom sa kontemplanuje krása, pretože sa cítime zapojení do života slobodného od seba, ktorý preto tvorí jednotu. Kontemplácia nie je len pred nejakým obrazom, predstavením, ktoré nás vedie spontánne zvoláť, že je krásne. Duchovné umenie kontemplácie dokáže urobiť zjavným súvis medzi

¹⁰⁹ „Kreativita je neoddeliteľná od slobody. Iba kto je slobodný, tvorí. Z nutnosti sa rodí len evolúcia, zatiaľ čo kreativita sa rodí len zo slobody... Láska odplavuje každú nutnosť a vždy prináša so sebou slobodu. *Láska je obsahom slobody, láska je sloboda nového Adama, láska je ôsmy deň tvorenia*“: N. Berďajev, *Il senso della creazione*, cit. dielo, ss. 187, 195.

akoukoľvek ľudskou situáciou a Kristom. A tak umožňuje vidieť spásu a jednotu. A keď sa cítime zjednotení, vnímame krásu. Preto môžeme uzavrieť, že zmysel duchovného života je stať sa krásnymi.¹¹⁰

„Blažené srdce, ktoré prekročilo hranice všetkých bytí a neprestajne je ponorené do potešenia z Božej krásy.“¹¹¹

¹¹⁰ „Osobnosť, ktorá je nositeľom Ducha, je dvakrát krásna: objektívne ako predmet kontemplácie pre druhých, subjektívne ako ohnisko novej kontemplácie, očistenej od toho, čo ju obklopuje. Svätý nás otvára na kontempláciu krásnej stvorenej bytosti, prapôvodnej, aká bola na počiatku, a táto sa kontempláciou svätého oslobodzuje od porušenia: cirkevnosť je krása nového života v absolútnej kráse v Duchu Svätom“: P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Miláno 1974, s. 383.

¹¹¹ Maxim Vyznávač, *Centurie sulla carità*, I, 19 (PG 90, 964).



Marco Ivan Rupnik

Narodil sa v roku 1954 v Slovinsku. V roku 1973 vstúpil do Spoločnosti Ježišovej. Študoval maliarstvo na Akadémii výtvarných umení v Ríme a teológiu na Pápežskej Gregorovej univerzite, kde si neskôr urobil doktorát z misiológie. Doktorskú prácu o Vjačeslavovi Ivanovičovi Ivanovi napísal pod vedením pátra Špidlíka. Žije a pracuje v Ríme, kde je riaditeľom umeleckej školy Centro Aletti a vedie v nej Ateliér duchovného umenia, ktorý sa zaoberá liturgickým umením. Učí na Pápežskej Gregorovej univerzite a na Pápežskom liturgickom inštitúte. Popri aktivite umelca a teológa sa venuje špecifickejšej pastorácii, ako sú prednášky a duchovné cvičenia.