

JÜRGEN WERBICK

# SLABOŠŤ BOHA PRE ČLOVEKA

VÍZIA BOHA U PÁPEŽA FRANTIŠKA



JÜRGEN WERBICK

# **SLABOŠŤ BOHA PRE ČLOVEKA**

VÍZIA BOHA U PÁPEŽA FRANTIŠKA

2021

Pre súkromnú potrebu preložené z talianskeho originálu

Jürgen Werbick: *La debolezza di Dio per l'uomo*,  
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 proroctvo. 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

AL	<i>Amoris Laetitia</i>
DC	<i>Duchovné cvičenia</i>
EG	<i>Evangelii gaudium</i>
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
LS	<i>Laudato si'</i>
MeM	<i>Misericordia et Misera</i>
RS	<i>Ratio studiorum</i>

## 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 súdy, 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 najvýznamnejších 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 magisteriom.

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 príspevom 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 nevyčerpatel'nou 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 srdca a myslí ľudí našich čias.

ROBERTO REPOLE

Editor



## 1. KAPITOLA

### „SLÁVOU BOHA JE ŽIVÝ ČLOVEK“ (IRENEJ Z LYONU)

Touto vetou Irenej – možno teológ najpríznačnejší pre druhé storočie – ponúka víziu, ktorá bola referenčným bodom tak pre západné ako aj pre východné kresťanstvo a ktorá aj účinne zhŕňa smer, akým chce pápež František zamerať teologickú rozpravu o Bohu. Hovoriť o Bohu si vyžaduje hovoriť o človeku a o spôsobe, akým sa jeho život rozvíja podľa autentickej ľudskej prirodzenosti. Ale hovoriť o človeku a o jeho živote v plnosti si vyžaduje hovoriť o Bohu. Treba teda ako prvú vec šíriť myšlienku, že „kto vylučuje zo svojho horizontu Boha, falšuje pojem ‚reality‘ a v dôsledku čoho sa môže ocitnúť iba v slepej uličke s deštruktívnymi návodmi.“<sup>1</sup> Politické koncepcie a ideologické systémy, ktoré kladú stranou Boha, sa viackrát ukázali ako neľudské.<sup>2</sup> Už od sedemnásteho storočia „výlučný humanizmus“ (Charles Taylor) čoraz dôraznejšie vychádza z myšlienky, že ľudia môžu dosahovať najvznešenejšie ciele a plniť si svoje povinnosti bez toho, aby do hry vstupoval Boh“. Okrem toho podľa tohto typu humanizmu sú aj „morálne a spirituálne zdroje niečím čisto imanentným“. Ukázalo sa, že je to hlboko protirečivé, a to nielen na základe pádu reálneho socializmu.<sup>3</sup>

Nemožno však popierať, že k tejto výlučnej centrálnosti človeka sa dospelo aj pre bežný názor, že sa treba brániť pred *teocentrickou* teológiou, ktorá mylne vylučovala to, čo je ľudské. Orientácia ľudského života a eschatologickej spásy na Boha sa považovala za

---

<sup>1</sup> Otvárací prejav pápeža Benedikta XVI. na V. generálnom zhromaždení episkopátu Latinskej Ameriky a Karibiku v Aparecide 13. mája 2007.

<sup>2</sup> Podľa *Záverčného dokumentu V. generálneho zhromaždenia v Aparecide* (č. 405), na redakcii ktorého rozhodujúcim spôsobom spolupracoval kardinál Bergoglio. V ďalšom texte budú posledné dokumenty cirkevného magistéria označované značkou a číslom podľa *Acta Apostolicae Sedis*.

<sup>3</sup> Porov. Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009, s. 401 alebo aj 418. Taylor vo svojej knihe presne a podrobne načrtol, ako si táto kultúra neobmedzeného humanizmu získala takpovediac „sebestačnú“ prijateľnosť.

nutný prechod k pôvodným potrebám človeka a jeho očakávaniám. Mnohým sa zdalo, že ak chce človek veriť v Boha a vo svoje povolanie k večnej blaženosti, musí sa vzdať realizácie svojho života na tomto svete. Boh a svet, život venovaný Božej vláde a radosť na tomto svete sa vnímali ako navzájom si protirečiacie prvky, pri ktorých sa človek musí rozhodnúť pre jednu z dvoch skutočností a v dôsledku toho popierať druhú.

*Vzájomné vylučovanie viery v Boha a „sekulárnosti“* viedlo až k hlbokému nepochopeniu konštitutívneho prvku kresťanstva, osobitne Kristovho ohlasovania blízkosti Božieho kráľovstva, ba o jeho prítomnosti medzi veriacimi. Toto nepochopenie od čias osvietenstva hlboko poznačilo a kompromitovalo situáciu viery, aspoň v Európe a v Amerike. Túto myšlienku sa nikomu nepodarilo vyjadriť tak provokatívne, ako nemeckému filozofovi Friedrichovi Nietzschemu. Podľa neho namiesto toho aby sa kresťanský Boh predstavoval ako večná premena a večné áno, je „nepriateľom života“<sup>4</sup> a „degeneroval na protirečenie životu“. Podľa Nietzscheho vízie, rovnakej ako u antických filológov, toto „večné áno“ životu je podstatou pohanského náboženstva. S opovrhnutím útočí proti kresťanstvu a jeho „Bohu na kríži“: „V Bohu sa ohlasuje nepriateľstvo životu, prírode, túžby po živote. Boh je formulou pre akékoľvek popieranie života, pre akúkoľvek lož o ‚druhom svete‘. V Bohu sa zbožšťuje nič, svätorečí sa túžba po ničom! Až tam zašli veci! To ešte nikto nevie? Kresťanstvo je z lásky k Bohu nihilistickým náboženstvom...“<sup>5</sup> Proti takémuto náboženstvu Nietzsche stavia svoje dionýzovské náboženstvo: „Chápete ma? –

---

<sup>4</sup> *Crepuscolo degli idoli* in G. Colli – M. Montinari (eds.), *F. Nietzsche: Il caso Wagener. Crepuscolo degli idoli. L'Anticristo. Scelta di frammenti pastumi 1887-1888*. Zost. Giorgio Colli eazzino Montinari. Con una cronologia della vita dell'autore e dei suoi tempi e note introduttive, Mondadori, Miláno 1981, 436 [*Götzen-Dämmerung*, in G. Colli – Montinari (eds.), *F. Nietzsche: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe KSA*], Deutscher Tachenbuchverlag, München – Berlin/New York 1980, zv. 6, 85].

<sup>5</sup> Porov. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Mai-Juni 1888*, 17 [4], KSA 13, 525.

Dionýz proti ukrižovanému...“<sup>6</sup> Zarathustra, prorok tohto náboženstva, pozýva svojich učeníkov, aby šli svojou cestou:

*Zaprisahávam vás, bratia moji, zostaňte verní zemi a neprepožičiavajte vieru tým, čo vám hovoria o nadpozemských nádejach!*

*Sú traviči, či o tom vedia alebo nie.*

*Opovrhujú životom, zomierajú a sami sú otrávení, zem je z nich unavená: nech idú kam chcú!*

*Voľakedy rúhanie sa voči Bohu bolo najväčším rúhaním, ale Boh je mŕtvy a s ním sú mŕtve aj tieto rúhania. Teraz je najstrašnejšou vecou rúhať sa voči zemi a viac uctievať, čo je nepreskúmateľné, ako zmysel zeme!<sup>7</sup>*

Nietzscheho „preklatie kresťanstva“<sup>8</sup> možno z väčšej časti vysvetliť jeho biografiou viery, či nedostatkom viery. No u intelektuálov sa mu dostalo mimoriadnej odozvy aj preto, že dlhý čas sa kresťanské kázanie proti pýche „osvietených“ kozmopolitov nezmohlo na nič iné ako vyvolávať dojem, že svetské vyhľadávanie šťastia a úspechu je odsúdené na pád.<sup>9</sup> Takto či už medzi „vzdelanou“ buržoáziou alebo uprostred robotníckej triedy – Cirkvou málo uznávanými zložkami – sa rozvinula kultúra náboženského skepticizmu vzhľadom na vedome prežívanú pozemskosť, ktorá

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin* 9, KSA 6, 374.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Zarathustra's Vorrede 3, KSA 4, 15.

<sup>8</sup> Taký je podtitul jeho posmrtného spisu *Der Antichrist*, KSA 6, 165.

<sup>9</sup> O tejto neblahej homiletickej stratégii hovorí B. Gröthuisen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 zv., dotlač 1. vydania z roku 1927, Fischer, Frankfurt a. M. 1978. Dokumentácia obsahuje mnohé texty kázni z obdobia pred francúzskou revolúciou.

podozrieva kresťanstvo *en bloc*, že skostnatelo v nepriateľstve voči svetu.<sup>10</sup>

Kresťanský kontext a ľudová zbožnosť, ktoré po dlhý čas len ťažko prišli do styku s kultúrou, ktorá vylučuje Boha, sa až do prítomnosti vo veľkej miere javia ako imúnne voči tejto kritike kresťanstva. Nemierny vzrast mobility a v podstate prekonanie hraníc akéhokoľvek druhu pomocou digitálnej komunikácie prispelo k tomu, že témy kritiky kresťanstva a Boha sa v dvadsiatom storočí stali prístupnými kdekoľvek a ujímajú sa práve tam, kde boli miestne cirkvi pevne spojené s elitou politickej a hospodárskej moci. Tieto elity boli silno zainteresované na „nadpozemskej perspektíve [Verjenseitigung]“ viery v Boha, aby „v pozemskom [Diesseseits]“ podľa možnosti všetko zostalo, ako bolo, v ich prospech. No slávna formula Karla Marxa, podľa ktorej náboženstvo je „ópium ľudu“,<sup>11</sup> sa neskôr, najmä v období nasledujúcom po Druhom vatikánskom koncile, v teológii a v povedomí viery chápala ako výzva postaviť sa proti skutočnosti, že viera v Boha uviazla v službe záujmov utláčateľov a vykorisťovateľov. Zdôrazňovala, že veriaci sú povolaní konať v prospech oslobodenia sveta.

---

<sup>10</sup> Dôležité vyjadrenie, ktoré sa stalo takmer prislovečným pre toto kritické kultúrne povedomie vzhľadom na kresťanstvo, som našiel v diele H. Heineho, *Zimná bájka*, kde v prvej kapitole hovorí:

„Nový spev, spev lepší, ó, priatelia, chcem vám zveršovať!  
My si chceme postaviť tu na zemi / nebeské kráľovstvo...  
Tu dolu rastie dost' chleba / pre všetkých synov,  
ale aj ruže a myrta, krása a pôžitok, / a dokonca hrášok.  
Pravdaže, hrášok pre všetkých, / len čo sa rozlúsknu struky!  
Nechajme nebo / anjelom a vrabcom.“

Sigmund Freud obnovil túto tému vo svojom programovom spise analýzy náboženstva *Die Zukunft einer Illusion*. Porov. *ibid.*, *Studienausgabe*, ed. A. Mitscherlich – A. Richards – J. Strachey, zv. IX: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Fischer, Frankfurt a. M. 1974, 135-189.

<sup>11</sup> K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Marx-Engels-Werke*, zv. L, Dietz, Berlín 1970, 378-391, tu 378.

Pod vplyvom dojmu, aký vyvolala pastoračná konštitúcia *Gaudium et spes* (GS) Druhého vatikánskeho koncilu, a v kontinuite s ňou v Latinskej Amerike vznikli rôzne prúdy *teológie oslobodenia*, ktoré sa niekedy utiekali k marxistickým analýzám, aby sa tak stávali proti akozmizmu kresťanskej viery v Boha a aby do centra teológie postavili stretnutie s Kristom alebo s Bohom, ktoré sa udeje v stretnutí s chudobnými, ako aj v solidarite s „ukrižovanými národmi“.<sup>12</sup> Aj *teológia ľudu*, tak ako sa v tom istom období objavila predovšetkým v Argentíne, bola považovaná za teológiu oslobodenia, hoci sa jasnejšie definovala v protiklade k postojom marxistickej analýzy. Bolo v nej povedomie, že je povinnosťou prednostne si voliť chudobných, ako aj ľudovú vieru, a chudobní ju priviedli k potrebe oslobodzujúceho stretnutia s Bohom. K takejto teológii mal a má blízko aj Jorge Mario Bergoglio. Ako pápež z nej často prebral prístup v kázňach a textoch a neustále sa vracia k jej ústrednej myšlienke, ktorá je vedúcou témou jeho uvažovania o Bohu: Boh je a chce *včlenenie*. Koná ho v ľuďoch a s ľuďmi a spolu s nimi chce uskutočniť včlenenie vylúčených, aby mali všetci účasť na plnosti života. Základné nebezpečenstvo našej kultúry teda predstavuje *vylúčenie*, aj vo význame vylúčenia Boha z kultúry každodenného života ako ovocie ľahostajnosti veriacich vzhľadom na núdznych: „Keď v našom srdci nachádza miesto najmenší z bratov, je to sám Boh, ktorý si tam nájde miesto. Keď tohto brata necháme vonku, je to Boh, ktorému sme neprijali.“<sup>13</sup>

Metafory vylúčenie/vysunutie na okraj a zahrnutie/včlenenie možno z mnohých hľadísk považovať za poučné, keď ide o situáciu uvažovania o Bohu. S cieľom načrtnúť a vyjadriť v súvislostiach „doktrínu“ pápeža Františka o Bohu, chcem týmto metaforám pripísať kľúčovú hermeneutickú funkciu. A to vzhľadom na ich dopad na fundamentálnu teológiu, fundamentálnu pastorálnu

---

<sup>12</sup> Typické v tejto veci je dielo I. Ellacuria – J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Exodus, Luzern 1995/1996.

<sup>13</sup> František, *Homília*, Konzistórium na kreovanie nových kardinálov, Vatikánska bazilika 23. februára 2014.

teológiu a na duchovnosť alebo na ich súvis s hlavnými oblasťami dogmatickej teológie.<sup>14</sup>

Orientáciu fundamentálnej teológie a fundamentálnej pastorálnej teológie v jej učení o Bohu charakterizuje chápanie, že vzájomné vylučovanie sa vzťahu k Bohu a prítomnosti človeka vo svete, ako sa to aspoň v intelektuálnej západnej kultúre zafixovalo od čias európskeho osvietenstva, je protirečením. Túto perspektívu vzájomného zahŕňania stanovuje 38. bod GS, kde sa hovorí o prítomnosti Cirkvi vo svete ako o základnom povolání, a toto povolanie vychádza z vtelenia Slova:

*Božie Slovo, ktorým bolo všetko stvorené, stalo sa telom a prebývalo na zemi medzi ľuďmi. Vstúpilo do dejín sveta ako dokonalý človek, ktorý sa do nich zapojil a zjednotil ich v sebe. On sám nám zjavuje, že „Boh je láska“ (Jn 4, 8), a zároveň nás učí, že základným zákonom ľudskej dokonalosti, a teda aj pretvorenie sveta, je nové prikázanie lásky. A tak tým, ktorí veria Božej láske, dáva istotu, že cesta lásky je otvorená všetkým ľuďom a že snaha o nastolenie všeobecného bratstva nie je márna.*

Vtelená prítomnosť Božieho Slova vo svete je mierou poslania Cirkvi, ktorá – tak ako poslanie *Logosa*, ktoré sa stalo telom – mám byť prítomnosťou služby, aby ľudia prostredníctvom nej mohli poznať a pochopiť svoje poslanie na účasti na láske Boha, ktorá vedie k zdokonaleniu sveta.<sup>15</sup> V Ježišovi Kristovi zjavuje Boh

---

<sup>14</sup> Pre teológiu ľudu je charakteristické, že sa inšpiruje predovšetkým na *Luciovi Gerovi*, že tieto dimenzie rozpravy o Bohu možno rozvíjať iba v súvislostiach. O Gerovi porov. M. Eckholt, „... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. *Lucoi Gera – ein „Lehrer der Theologie“ von Papst Franziskus*, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014), 157-172. Porov. L. Gera, *Evangelisierung und Förderung des Menschen*, in P. Hünermann – J. C. Scannone (eds.), *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre: ein deutsch-lateinamerikanisches Dialogprogramm*, Parte 1: *Wissenschaft und kulturelle Praxis, Evangelisierung*, Grünewlad, Mainz 1989, 245-299.

<sup>15</sup> Porov. čl. 3 GS, ktorá naráža na *Mk* 10, 44-45.

človeku svoju ľudskosť a božskú dôstojnosť, aká je mu vlastná. Z tohto bodu vychádza celá kresťanská reflexia o Bohu. A práve tu sa musí zrodiť uvažovanie, ktoré zahŕňa túto víziu o večnej dôstojnosti človeka ako úsilie o ňu. 27. bod posynodálneho dokumentu *Ecclesia in America* Jána Pavla II. z 22. januára 1999, vyjadruje tento dôležitý základný teologický a pastoračný zámer: „Ježiš Kristus je [...] Božou tvárou človeka.“<sup>16</sup>

Z istého kresťanského hľadiska možno hovoriť o Bohu, iba ak sa koherentným spôsobom odvolávame na skutočnosť, že Boh *zjavil seba samého* v Ježišovi Kristovi. *Idea* Boha sa musí vzťahovať na túto *realitu* Boha, vo viere sa o nej musí *uvažovať*,<sup>17</sup> vysvetliť ju a postaviť do vzťahu so skutočnosťou ľudského života vo svete a v dejinách. Pre uvažovanie o Bohu osobitným spôsobom platí aj zásada, že „pojmové modely sú tu na to, aby uľahčili vzťah so skutočnosťou [...] , a nie aby nás od nej vzdialili“ (*Evangelii gaudium*, č. 194). Ale práve keď sa pozeráme na dejiny teológie, ťažko sa možno zbaviť kritického chápania: „Myšlienka odtrhnutá od reality ústi do neúčinných idealizmov a nominalizmov, ktoré nanajvýš klasifikujú alebo definujú, ale nedokážu nikoho motivovať, aby sa angažoval. Angažovať sa pozýva realita osvietená uvažovaním“ (*EG*, č. 194 a č. 232). Realita Boha spochybňuje a vyzýva človeka v hĺbke jeho bytia, ale prichádza mu v ústrety v Ježišovi Kristovi a zmocňuje sa ho v V Duchu Svätom. Človek sa odovzdáva tejto realite, keď dovoľí, aby v jeho živote hovoril *Logos* Boha tak, ako sa prejavil a nabral podobu v ľudskom živote Ježiša Krista. *Logos* Boha hovorí tam, kde ľudia v Ježišovi Kristovi vnímajú tvár Boha – provokujúcu prítomnosť Boha vo svete ľudí. Konkrétnym spôsobom *Logos* Boha hovorí, alebo ho nachádzame v tých, ktorých Ježiš Kristus chce stretnúť tu a dnes: v chudobných a vylúčených, ktorí pozývajú svojich bratov a sestry – bratov a sestry Ježiša Krista –, aby sa otvorili vláde Boha tým, že sa otvoria spoliceniu s „najmenšími“ (porov. *Mt* 25, 31-46).

---

<sup>16</sup> Veta prevzatá v dokumente z *Aparecidy*, b. 392.

<sup>17</sup> Takto znie aj formulácia jedného z vedúcich hesiel pápeža Františka, ktoré často opakuje: „Pravda je dôležitejšia než idea“ (*EG*, č. 231; *Laudato si'*, č. 110).

Ich *realita* ukazuje božskú tvár človeka. Človeka, účasťou na živote ktorého Boh stavia svoju „slávu“. Boh chce uznanie a česť tým, že v tomto človeku uznáme brata alebo sestru v Kristovi. Stretnutie s Bohom a Kristom v chudobných zjavuje ich „božskú tvár“. Je to skutočnosť, ktorá pohýna všetkých, ktorí sa týmto stretnutím nechajú vnútorne zasiahnuť vo svojom povolaní a božskej dôstojnosti, aby dosvedčovali chudobným dobrú vôľu Boha ako stvoriteľa – to jest vôľu, že on sám sa stal *realitou* spôsobom, aký ponízuje človeka a pohŕda ním.

Skutočnosť Boha konfrontuje ľudí so skutočnosťou ľudskej bytosti. Boh nechce, aby sme ho inak hľadali, ani inak nachádzali. Ľudia sú Božím obrazom. Jeho Kristus je ikona Boha, v ktorej ľudia majú spoznať, kto je Boh a aký je Boh.<sup>18</sup> Je „tvárou Boha [...], prostredníctvom ktorého sa Boh stáva viditeľným a zjavuje sa“.<sup>19</sup> Vylúčení chudobní sú obrazom Boha a jeho živej, vrúcnej prosby, aby nebol v nich zneuctený. Veriaci sú obrazom Boha. A sú ním tým viac, čím viac sa pôsobením Kristovej milosti v nich prejavuje dobrá vôľa Boha a stáva sa vo svete skutočnosťou. Načrtli sme takto rámec učenia o Bohu, ako ho možno členiť, vychádzajúc z teológie oslobodenia ľudu a ako ho možno spoznať v mnohých textoch a vyhláseniach človeka Cirkvi Jorgeho Maria Bergoglia, v konečnom dôsledku pápeža Františka.

---

<sup>18</sup> Syn je „odlesk slávy [Otca] a obraz jeho podstaty“ (*Hebr* 1, 3a), je „obraz neviditeľného Boha“ (*Kol* 1, 15).

<sup>19</sup> Klement Alexandrijský, *Paidagogos* I, 57, 2.



## 2. KAPITOLA

### BOH STVORITEL A JEHO STVORITELSKÉ ZANIETENIE

Keď sa hovorí o človeku ako o Božom obraze, prvá vec, na ktorú myslíme, je stvoriteľské Božie dielo, ako o ňom vydáva svedectvo prvá kapitola Knihy Genezis (1, 26-27). Hebrejské termíny použité v tomto prípade (*selem, demûth*), ako aj ich kontext charakterizujú ľudí ako *spolupracovníkov* Boha na stvorení<sup>20</sup> – nemajú podriadiť zem svojej vláde, ale rozvíjať ju a tešiť sa jej spolu s ním. Ľuďom sa javí stvorenie ako dobrý dar a zároveň provokujúca úloha. Ako naliehavo vyzýva encyklika *Laudato si' (LS)* vzhľadom na ničenie prostredia až po jeho zánik, stvorenie je zverené starostlivosti ľudí, aby zostalo dobrým darom Boha.

Ak sa hovorí v tomto zmysle o človeku ako o spolupracovníkovi Boha Stvoriteľa, predpokladá to teológiu stvorenia, ktorá chápe stvorenie ako *proces*. Na jeho začiatku stojí svojím pôsobením Boh a naďalej ho podporuje ako *creatio continua seu continuata*. Zodpovedá to koncepciám moderných evolucionistických teórií, ale má, samozrejme, svoje korene práve v kresťanskej tradícii viery. U pápeža Františka, jezuitu, vychádzajúceho z ignaciánskej formácie, teologumenon *creatio continua* nadobúda centrálny duchovný a eticko-teologický význam. Ignác z Loyoly v „kontemplácii na dosiahnutie lásky“ vo svojej knihe *Duchovné cvičenia (DC)* otvoril duchovnú perspektívu stvorenia, ktorá sa v jeho dobe javí ako extrémne prekvapujúca a vedie ku skúsenosti stvorenia. Vychádzajúc z nej možno platne definovať aj aktuálne výzvy vo vzťahu s darom stvorenia. Pápež František sa vo svojich textoch viackrát priamo či nepriamo vracia k týmto stránkam. Je teda zaiste rozumné uviesť v tomto kontexte dôležité pasáže týkajúce sa teológie stvorenia, ktoré sa nachádzajú v *DC* svätého Ignáca:

---

<sup>20</sup> Porov. *LS* č. 117 s odkazom na encykliku *Centesimus annus* z 1. mája 1991, b. 37 Jána Pavla II.

*V prvom bode si vyvolávam v pamäti prijaté dobrodenia: stvorenie, vykúpenie, osobitné dary. S veľkou láskou skúmam, čo všetko Boh, náš Pán, urobil pre mňa a čo mi dal z toho, čo má. Potom ešte uvažujem, ako túži darovať sa mi vo všetkom, čo môže, podľa svojho božského rozhodnutia. Uvažujem teda nad sebou berúc do úvahy, čo je z mojej strany rozumné a správne, aby som ponúkol jeho božskému majestátu [...].*

*V druhom bode pozorujem, ako je Boh prítomný v stvorení – ako v živloch dáva existenciu, v rastlinách život, v živočíchoch cítenie, v ľuďoch inteligenciu. A tak je prítomný vo mne, lebo mi dal existenciu, život, cítenie, inteligenciu. Okrem toho urobil zo mňa svoj chrám, lebo som stvorený na obraz a podobu jeho božského Majestátu [...].*

*V treťom bode zvažujem, ako Boh pôsobí a je činný v môj prospech vo všetkých skutočnostiach tohto sveta na spôsob niekoho, kto pracuje – tak napríklad na nebi, v živloch, v rastlinách, v plodoch, v stádach, a tak ďalej, tým, že dáva existenciu, udržuje ju, dáva život, cítenie, a pod. [...].*

*Vo štvrtom bode sledujem, ako všetky dobrá a dary zostupujú z neba: napríklad moja obmedzená schopnosť zostupuje z najvyššej a nekonečnej schopnosti zhora. Rovnako spravodlivosť, dobrotá, zbožnosť, milosrdenstvo, a tak ďalej, podobne ako líče zostupujú zo slnka, vody z prameňa a pod. [...].<sup>21</sup>*

Prekvapujúci je spôsob, akým Ignác líči *prebývanie Boha* vo svojich stvoreniach, a predovšetkým (ale nie výlučne) v človeku. Podľa Ignácovho chápania stvorenia Boh pôsobí v tom, čo tvorí dôstojnosť stvorenia, aby ju mohli priviesť k zavŕšeniu a rozvíjať svoje bytie. „Usiluje sa“ podnieť ich, aby sa vyjadrili v tom, čím sú vďaka daru, ktorý od neho dostali. Osobitne si robí svoj príbytok, svoj *chrám* u človeka. Tam sa prejavuje a má účinkovať vo svete

---

<sup>21</sup> DC, body 234-237.

jeho moc, spravodlivosť, dobrota, priateľstvo, milosrdenstvo. Schopnosti a možnosti, ktoré dal Boh ľuďom, ako sú sloboda, pamäť, rozum, vôľa, všetko, čo majú a vlastnia<sup>22</sup> – má viesť späť k tomu, kto prebýva v tomto chráme. Majú mu byť k dispozícii, aby z nich urobil svoje nástroje a pomocou nich aby stvorenie dosiahlo rozvoj, aký doň vložil Stvoriteľ.

Čo Boh vložil do svojho stvorenia a do svojho účinkovania v ňom, možno rozvíjať v láske, ktorá hýbe jeho pôsobením ako Stvoriteľa a Boh chce, aby sa na nej podieľali ľudia. Chce, aby tak spoznali dielo stvorenia ako jeho „prácu“ plnú lásky a spolupracovali na nej. Ignácova teológia stvorenia má svoje miesto v meditácii, ktorou sa má dosiahnuť láska. Človek môže pociťovať lásku ako najvnútornejšiu skutočnosť celého bytia a môže vlastniť túto lásku, ak zachytí láskyplné pôsobenie Boha v stvorení a na stvorení a kontempluje ho v jeho kráse. No „láska sa musí klásť viac do skutkov než do slov“.<sup>23</sup> Ale keď sa láska, ktorá prichádza od Boha, uskutočňuje v človeku, možno vtedy povedať: „Láska pozostáva vo vzájomnom obojstrannom darovaní, to jest milujúci dáva a podelí sa s milovaným o to, čo má, alebo z toho, čo môže a má, a tak aj naopak dáva milovaný milujúcemu.“<sup>24</sup> Hovorí sa teda o vrátení Bohu – ktorý miluje ako prvý – toho, čo človek prijal. Ale hovorí sa výslovne aj to, že Boh je aj ten, ktorý prijíma lásku, a je tu aspoň tendencia povedať, že Boh potrebuje, aby sa mu vracalo. Aby sa totiž jeho vôľa milovať realizovala v stvorení a privádzala ho k rozkvetu.

---

<sup>22</sup> Porov. *Ibid.*, b. 234, začiatok druhého verša.

<sup>23</sup> *Ibid.*, citované v *Amoris Laetitia (AL)*, b. 94.

<sup>24</sup> *Ibid.*, b. 231; porov. malý komentár k tejto pasáži, ktorý napísal W. Lamnert, „*Die Liebe besteht im Mitteilen von Beiden Seiten*“. *Von der Herzmittle ignatianischer Spiritualität*, in: Th. Gertler – St. Ch. Kessler – W. Lambert (eds.), *Zur grösseren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2006, 141-159. K tejto časti DC je nepriamy odkaz v AL, ale v jej centrálnej časti (b. 157), keď sa hovorí o tom, ako sa erotická láska osôb stáva vzájomným darom.

Plne v línii s knihou duchovných cvičení encyklika *Laudato si'* hovorí o prebývaní Boha v stvorení, ktoré on aktívne tvorí a privádza k završeniu, o jeho „práci“ vo vnútri stvorenia a so stvorením, čo má podnecovať ľudí, aby sa stali jeho spolupracovníkmi. Boh „je prítomný v každej veci bez toho, aby podmieňoval autonómiu svojho stvorenia“ (LS 80). Vždy, keď nanovo tvorí skutočnosť, aká prináleží stvoreniam, v istom zmysle obmedzuje sám seba a umožňuje stvoreniam ich sebaurčenie.<sup>25</sup> Takto chce Boh „konať spolu s nami“. Počíta s našou spoluprácou, totiž so skutočnosťou, že berieme do úvahy bolestivý kontext a rozvoj, ktorým čelíme vo svete ako „pôrodným bolestiam“ pri zrode niečoho, čo je vyššie a dokonalejšie, čo nás podnecuje „spolupracovať so Stvoriteľom“ (LS 80).

To však neznamená, že Boh, keďže tkvie v podstate stvorenia ako jeho Stvoriteľ, je do neho integrovaný. Malo by sa skôr hovoriť o transcencii-imanencii Stvoriteľa – vznešené tvorivé Božie dielo v stvorení mu umožňuje presiahnuť seba samého a mať tak účasť na transcencii Boha. Ba celé stvorenie – hovorí LS – je „zložené

---

<sup>25</sup> Metafora, že Boh Stvoriteľ obmedzuje seba samého, je v súčasnej teológii veľmi rozšírená. Pochádza pravdepodobne zo stredovekej judaistickej mystiky. Možno sa s ňou stretnúť u Isacca Luriu a preberá ju napríklad Jürgen Moltmann. Predpokladá priestorovú logiku prístupu: Boh sa takpovediac musí obmedziť, aby *vedľa seba* urobil priestor stvoreniu. Ak by neobmedzil svoju mocnú všadeprítomnosť, stvoreniam by neprislúchala autonómna moc pôsobenia. Boli by „pokryté“ mocou Boha. Kardinál Walter Kasper formuluje túto myšlienku v nasledovnom logickom postupe: „Boh je najvyšší a všemohúci práve preto, že sa môže úplne zbaviť pôsobenia“ (W. Kasper, Milosrdenstvo. Základný pojem evanjelia, Trnava, SSV 2015, s. 95). Ak podľa dôvodu LS vzťah medzi Stvoriteľom a stvorením treba chápať v logike komunikovania, metafora, že Boh sa obmedzuje, sa javí ako neadekvátne. V skutočnosti Boh neobmedzuje sám seba, ale sa realizuje vo svojej disponibilite a schopnosti tvoriť vzťahy, pretože povoláva svoje stvorenia – najmä ľudí –, aby sa stali autonómnymi partnermi, a povoláva ich vstúpiť do ich slobody, a teda do skutočnosti, že sa im dáva „vo všetkom, v čom môže“ (ES, č. 234; porov. W. Lambert, „Die Liebe besteht im Mitteilone von beiden Seiten“, cit., 146). Porov. podrobnejšie: J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gottslehre*, Herder, Freinburg – Basel – Wien 2007, 402-406).

z otvorených systémov, ktoré spolu navzájom komunikujú“ a v ktorých možno objaviť „nespočetné formy vzťahov a účasti“. A „to nás vedie k myšlienke na celok, ktorý je otvorený Božej transcendentnosti a v rámci nej sa rozvíja“ (č. 79).

Boh Stvoriteľ tkvie vo stvorenom vesmíre, a robí ho preto schopným autotranscendencie v mnohorakých vzťahoch a interakciách, ktoré stanovujú a spájajú medzi sebou jeho otvorené čiastkové systémy. Jeho *prebývanie* pohýna čiastkové systémy rozvíjať spôsoby spolužitia, v ktorých sa realizuje čoraz väčšia účasť a včlenenie, a prekonáva sa vylúčenie alebo odstup jednotlivých prvkov. Ľudia sú spolupracovníkmi Stvoriteľa, keď sa v slobode a láske nechajú zachytiť trans-imanenciou Boha – prebývaním Boha, ktoré oslobodzuje a podnecuje – a usilujú sa žiť tak, aby pôsobili spolu s ním v autotranscendencii lásky smerom k plnosti, akú Boh určil stvoreniu. „Cieľom cesty vesmíru“ – tak sa vyjadruje *LS* inšpirujúc sa jezuitským teológom a paleontológom Pierrom Theilhardom de Chardinom – „je Božia plnosť, ktorú už dosiahol zmŕtvychvstalý Kristus, os univerzálneho dozrievania“ (b. 83).

V tejto tradícii stvorenie nie je teda vzhľadom na Boha vonkajšou skutočnosťou. V nej a s ňou Boh vychádza zo seba. V nej komunikuje seba samého a svoju lásku. V *LS* sa hovorí: „Celý materiálny vesmír je rečou Božej lásky, nesmiernej Božej náklonnosti voči nám. Pôda, voda, hory – to všetko je Božím pohladením“ (b. 84). Vo všetkom nám Boh chce ukázať a nechať pocítiť svoju lásku, chce nás inšpirovať, aby sme k nej priľnuli a mali na nej účasť. Božie vychádzanie zo seba dodáva celému stvoreniu vnútornú dynamiku presahovania seba samého. V tom mu vedome pomáhajú ľudia a má sa tak stať užitočným aj pre iné stvorenia. Nemožno teda nikdy súhlasiť s disponovaním s inými stvorenými skutočnosťami len pre vlastné záujmy človeka. Podľa príkladu svätého Františka nemožno si z reality urobiť iba „jednoduchý predmet na použitie a ovládnutie“ (*LS* 11). Veľkosť a krása stvorenia chce a má vyjadrovať slávu Stvoriteľa a jeho nežnú pozornosť voči ľuďom (porov. *LS* 12). Ľudia ju chránia a bránia a vzdávajú slávu Stvoriteľovi, keď nehľadia na stvorené skutočnosti

len ako na zdroje využitia, ale ako na skutočnosti samé osebe, z ktorých sa možno tešiť a ktorých krásu sú povolani zachytávať tak, aby presahovala ich bezprostrednú užitočnosť: „Keď venujeme pozornosť kráse a milujeme ju, pomáha nám to vychádzať z utilitaristického pragmatizmu. Ak sa nenaučíme zastaviť sa, obdivovať a oceňovať krásu, nie div, že sa každá vec bez škrupúl zmení na predmet užívania a zneužívania“ (*LS* 215; porov. č. 29).

Stvorenie nás vedie k tomu, aby sme uznali Boha ako toho, ktorý urobil človeka vnútorne dobrým, „zveril mu svet“, ale dal mu aj dar života, dar, ktorý však „treba chrániť od rozličných foriem rozkladu“. Ľudia majú „na základe prvotného daru vecí“, ako aj na základe vlastného života čo najlepšie utvárať svet, ktorý patrí všetkým – iným ľuďom, budúcim generáciám, ako aj iným bytiam – aby to bolo v prospech všetkého, čo Boh chcel vložiť do stvorenia a zdieľať s ním (porov. *LS*, č. 5). Stvorenie chápané ako Boží dar znamená teda oslavovať toho, kto dal všetky tieto dobré dary, a prevziať za ne spoluzodpovednosť, aby tento jeho dar bol a zostal dobrý.

### 3. KAPITOLA

#### BOŽÍ DAR – BOŽÍ STIMUL

Podľa *Laudato si'* (LS) zo stvorenia možno poznať Boží „plán lásky“, aby sa ľudia nechali vtiahnuť do spolupráce na jeho uskutočňovaní. Boh v tomto svojom projekte počíta s ľuďmi. Ba stáva sa na nich závislým, čím zjavne podstupuje obrovské riziko. Ale nechajú sa ľudia účinne presvedčiť, aby spolupracovali s Božou láskou, s jeho pôsobením vo stvorení a so stvorením? Biblická viera v stvorenie nás rozhodným spôsobom uistuje: „Stvoriteľ nás neopúšťa, nikdy neustupuje zo svojho plánu lásky, neľutuje, že nás stvoril“ (LS, č. 13).

Túto vieru spochybňujú katastrofické skúsenosti, ktoré sa dejú v prírode a v dejinách. U mnohých vyvolávajú pochybnosti, či v stvorení možno naozaj spoznať „plán lásky“, lásky, ktorá pre nich robí zo stvorenia dar, aby sa z neho mohli tešiť a rásť v láske, ktorú tento dar dosvedčuje. Sme nútení konštatovať, že ľudia zle zaobchádzajú a ničia tento dobrý Boží dar, nemierne využívajú a uchvacujú všetko, čo môžu. Možno sa pýtať, prečo sa ľudom poskytla taká veľká schopnosť konať zlo. Je toto nutná cena, akú treba platiť za ich schopnosť konať dobro? Ak je to tak (stačí vziať do úvahy katastrofy ľudstva v dvadsiatom a už aj dvadsiatom prvom storočí), keď sa na to pozeráme ľudským pohľadom, nepodstúpil Stvoriteľ nezodpovedne veľké riziko?

Ale je dovolené, je vôbec možné klásť takúto otázku? Pýtali sa to nielen kritici náboženstva devätnásteho a dvadsiateho storočia. Pýtali sa to aj obeť „továrne na smrť“ v Osvienčime, tí, čo prežili, a svedkovia, súčasníci a tí, čo sa narodili po svetových vojnách. Kresťanom sa nekládli tieto otázky len zvonka, ale sami pociťovali pochybnosti: „Ak dobrý Boh stvoril svet nato, aby si ho vzal diabol,

bol by urobil lepšie, keby to bol nechal tak.“<sup>26</sup> Schopenhauer v protiklade s tradičným učením kresťanskej viery sarkasticky vyhrotil, čo si v dvadsiatom storočí spisovateľ židovského pôvodu Elias Canetti s existenciálnym úžasom zapísal do svojich poznámok: „Zdá sa mi obludná myšlienka, že niekomu bol život *darovaný*.“<sup>27</sup>

Skutočnosť, že ľudia môžu zem premeniť na pekle pre iných ľudí, nie je len skúsenosť dvadsiateho storočia. Okrem toho skutočnosť, že sa podieľajú na tom, že zanechajú budúcim generáciám zem, v ktorej sa narušili elementárne základy života, nie je hrozba len pre ľudí dneška, ale je to aj príležitosť, ktorá podnietila vznik encykliky *LS*. A predsa, ľudí bez prestania postihujú prírodné katastrofy. Prichádzajú preto do zmätku a pýtajú sa, ako je možné, že sa s dobrým darom stvorenia spája toľko bolesti, a že tento dar spôsobuje toľké zúfalstvo u ľudí, ktorí sa obeťami katastrof.

Teológia nemá primerané odpovede na závažnosť týchto otázok, ktoré by zároveň eliminovali s nimi spojenú kontestáciu. Nemecký filozof Gottfried Wilhelm Leibniz zhrnul tieto naliehavé otázky pod názvom *problém teodicey*.<sup>28</sup> Otázka teodicey tvorí takpovediac hmlisté pozadie, odhliadnuc od ktorého nemožno nikdy hovoriť o stvorení v biblicko-kresťanskom význame. Na takomto pozadí sa v každom prípade nachádza ospravedlnenie skutočnosti, že aj vzhľadom na morálne zlo a na bolestné skúsenosti v stvorení – v teologickom jazyku: *malum morale*, za ktoré sú zodpovední ľudia, a *malum physicum*, ktoré je spojené s prirodzenou dynamikou procesov, odohrávajúcich sa vo svete –, zostáva otvorená *možnosť* viery hovoriť o Bohu Stvoriteľovi, ktorý miluje, ktorého stvorenie je

---

<sup>26</sup> A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II, Sämtliche Werke*, in W. Freiherr von Löhneysen (ed.), Taschenbuchausgabe Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, zv. V, 431.

<sup>27</sup> E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942 – 1972*, Hanser, München 1973, 309.

<sup>28</sup> Porov. G. W. Leibniz, *Die Theodizze. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, in H. Herring (ed.), *Philosophische Schriften*, zv. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.



dobrym darom ľudom, darom, ktorý svedčí o jeho láske a ktorý ju chce komunikovať.

Otázka *malum physicum* kladie otázku o *pre-datitas* (predchádzajúcej možnosti poznania) fyzického zla [Übel], čo akoby bezprostredne protirečilo myšlienke stvorenia ako dobrého daru. Bol tu aj pokus zviest' fyzické zlo, ktoré predchádza ľudske konanie, na *malum morale*, ktoré by v *malum physicum* – v smrti tela, v prírodných katastrofách a nedostatku života každého druhu – spravodlivo trestalo všetkých ľudí. Takáto je vízia Augustína, ktorý zodpovednosť zaň pripisuje počiatočnému prvotnému hriechu.<sup>29</sup> Táto koncepcia je však ťažko udržateľná, keďže dnes sa cirkevné učenie o prvotnom hriechu stalo znova významným a predmetom reflexie. Aktuálne sa otvára ďalšia cesta prístupu k tajomstvu fyzického a morálneho zla, ktorým je ľudská bytosť determinovaná ešte prv, než by svet a ľudské ja mohli determinovať konanie človeka, teda niečo, čo v takomto zmysle definuje *situáciu* ľudskej slobody.

Vesmír je *work in progress*, proces rozvoja seba samého a diferenciacie, ktoré teoretické ľudské pozorovania a konštrukcie môžu „aspoň trochu“ obsiahnuť svojim pohľadom alebo vyčleniť spôsobom viac-menej špekulatívnym z toho, čo je pozorovateľné, aby to potom v medziach možného znova skombinovali so zodpovedajúcimi údajmi pochádzajúcimi z pozorovania. Keď ľudia využívajú vývojové modely, môžu do istej miery štatisticky pojať rozvoj mimoriadne neuveriteľných interakčných vzťahov, z ktorých možno v konečnej analýze odvodiť formáciu a vývoj galaxií nášho solárneho systému a evolučný rozvoj života na našej planéte. Tieto vzťahy sú pre ľudské skúmanie veľmi zložité a natoľko nevypočítateľné, že aspoň kritické tvrdenie vzhľadom na teodiceu – podľa ktorej ochotný Boh mohol doviest' vývoj ľudí na inú cestu, ktorá by ich nevystavila na zemi nekonečnému utrpeniu a smrti – nemožno považovať za ospravedlniteľné. Tradičné vzťahovanie

---

<sup>29</sup> Porov. jeho lapidárne tvrdenie: „Podstatné meno „zlo“ sa používa dvojakým spôsobom: na to, čo človek robí a čo znáša; jedno znamená hriech, druhé trest za hriech“ (Augustín, *Contra Adamantium* 26, PL 42, 169).

príkladu *malum physicum* na zemetrasenia a klimatické katastrofy, ktoré zasahujú toľko nevinných detí, vedie dnes ku kontextu dejín zeme a klímy, pomocou ktorých ťažko možno objaviť ešte mysliteľnú alternatívu menších príčin utrpení.

Podrobne formulovaná teológia stvorenia, ktorá vedie dialóg s empirickými vedami, bude môcť, samozrejme, hovoriť o Bohu, zdroji všetkých bytí a celého stvorenia, ako o diele jeho dobrej vôle. Ale bude napríklad zahŕňať stvorenie v zmysle, ktorý sme načrtli ako *work in progress* a uskutočňuje sa podľa vnútorných materiálnych zákonov, pre ktoré nemožno vymyslieť iné, konkrétne realizovateľné cesty. Vedie to k názoru, že stvoriteľské Božie dielo sleduje materiálne zákony, ktoré ani on nemôže ľubovoľne meniť. Tento predpoklad by protirečil Božej stvoriteľskej všemohúcnosti len v prípade, že by sa chápala ako moc chcieť a uskutočniť všetko, čo je možné. Ale toto – ako uvidíme – nie je odôvodnené chápanie všemohúcnosti. Aj pre Boha je možné nie to, čo niekto chce, ale iba to, čo je *možné v sebe samom*. Ak v prípade stvorenia šlo o to, že slobodne povolal k existencii spolupracovníkov na jeho láske – „spolumilujúcich“<sup>30</sup> –, touto víziou stvorenia mohol byť viazaný na materiálny zákon procesu, ku ktorému ani pre neho nejestvovali a nejestvujú alternatívy schopné dosiahnuť menšie utrpenie.

Táto úvaha však nedáva odpoveď na otázku teodicey o *malum physicum*, ale berúc do úvahy naše aktuálne poznanie možno ju len nechať otvorenú. Pre veriacich nejestvujú nevyvrátiteľné argumenty, ktoré by nútili vylúčiť obraz milujúceho Boha ako stvoriteľa vesmíru. Nevylučuje ho ani tvrdenie viery v centrálnom postavení v *LS*, podľa ktorej Boh stvoril „svet, ktorý potrebuje rozvoj, a kde mnohé veci, ktoré považujeme za zlo, nebezpečenstvo alebo zdroj utrpenia, sú súčasťou pôrodných bolestí, ktoré nás podnecujú do spolupráce so Stvoriteľom“ (*LS* 80). V perspektíve viery je svet Božím podnetom pre ľudí, aby sa zaangažovali a rozvíjali všetky svoje ľudské možnosti a spolupracovali na tom, aby sa v ňom dobrá vôľa Boha stávala *čoraz viac* skutočnosťou. Byť ľuďmi znamená a

---

<sup>30</sup> Duns Scot, „Deus vult condiligentes“, *Opus Oxoniense* III d. 32 q. 1 n. 6.

musí znamenať nielen stať sa spolusubjektmi dobra a krásy, aké sú možné na tomto svete, ale takýmto spôsobom prevziať aj zodpovednosť za budúcnosť tohto sveta. Dôstojnosť človeka spočíva práve v skutočnosti, že nielen podstupuje a prežíva dianie sveta a vývoj v tom, v čom je možný, ale je povolaný spolupracovať, *aby* sa to stalo realitou, a spolurozhodovať, *ako* sa to stane realitou. Boh chce, aby sa na jeho práci a „úsilí“ v dianií sveta (Ignác z Loyoly) spoločne podieľali a brali ju na seba aj ľudia. Deje sa tak v spolupráci – spojenej s materiálnym zákonom vývojovej diferenciácie – s dynamikami *creatio continua*, ktorú Boh stvorenia zdieľa, do ktorej Stvoriteľ „vkladá“ sám seba a v ktorej možno spoznať jeho dobrú vôľu voči stvoreniam.

*Ignaciánska tradícia* idey stvorenia, ako ju prevzal pápež František, kladie silnejší panteistický dôraz vzhľadom na „*mainstream*“ kresťanského učenia o stvorení. V tomto sa javí aktuálnejší vzhľadom na myšlienku stvorenia, podľa ktorej sa chápe ako umelecké dielo zhotovené zvonka. V metaforickom vyjadrení Boh vo svojej stvoriteľskej činnosti ide „mimo seba samého“. Žije a pôsobí vo svojom stvorení, ale bez toho, aby sa s ním stotožnil. Je tu teda vyznačená hranica s panteizmom. *Všemohúcnosť* Boha Stvoriteľa sa realizuje práve v skutočnosti, že má účasť na tom, čo je iné ako jeho autonómia a nezávislosť, a vzhľadom na človeka, sloboda (porov. LS 80).<sup>31</sup> V západnej teológii a filozofii sa táto myšlienka ustálila a detailnejšie formulovala len s ťažkosťami, a konečné vyjadrenie našla len u Sorena Kierkegaarda, hoci ešte stále len tápavo. Poznámku s týmto obsahom tu citujeme v jej kontexte:

*Absolútne najvznešenejšiu vec, akú možno urobiť pre bytie, a ktorá prevyšuje všetko, čo možno urobiť, je nasledovná: urobiť ho slobodným. Všemohúcnosť spočíva aj v možnosti urobiť to. Zdá sa to zvláštne práve preto, že všemohúcnosť by mala bytie urobiť závislým. Ale keď uvažujeme o všemohúcnosti, vidíme, že aj u nej musí byť zároveň*

---

<sup>31</sup> Encyklika sa odvoláva na *Gaudium et Spes*, b. 36, keď sa hovorí o „autonómii pozemských skutočností“.

determinácia môcť sa do istej miery zdržať vyjadrenia všemohúcnosti, aby sa mohlo aj to, čo vzniká zo všemohúcnosti, stať nezávislým [...] Iba všemohúcnosť sa môže obmedziť, obetujúc seba samú, a práve tento vzťah vytvára nezávislosť toho, kto prijíma. Božia všemohúcnosť je teda jeho dobrota. Dobrota totiž môže obetovať celú seba samú, ale tak, že robí nezávislým toho, kto prijíma, obmedzujúc sa všemohúcim spôsobom. Každá ohraničená moc robí závislým. Iba všemohúcnosť umožňuje urobiť niekoho nezávislým, vytvoriť z ničoho niečo, čo prijíma vnútornú existenciu preto, že všemohúcnosť sa neustále obmedzuje. Všemohúcnosť nie je vhodná na vzťah s iným, pretože nejestvuje nič iné, s čím by mohla vstúpiť do vzťahu. Nie. Ona je schopná dávať bez toho, aby sa čo len minimálne zriekla svojej moci, to jest môže robiť nezávislým. A toto je nepochopiteľné, že totiž všemohúcnosť môže nielen jednoducho vytvoriť impozantnejšiu vec, totalitu viditeľného sveta, ale môže vytvoriť aj to najkrehkejšie, čiže bytie nezávislé na všemohúcnosti [...] Opakujem, že stvorenie z ničoho vyjadruje všemohúcnosť robiť nezávislým.<sup>32</sup>

Kierkegaard poníma slobodu človeka nie ako prvotnú v sebe samej, ale ako stvorenú Bohom. Skúsenosť *osobnej prítomnosti Boha* v dare môjho života, môjho sveta, mi dáva možnosť prílnúť k tejto provokujúcej Božej prítomnosti, otvoriť sa jej, nechať sa uchvátiť jej krásou, nechať sa ňou uniesť, urobiť jej vo mne a vo svete priestor, stať sa v nej vlastným *Ja* a vychádzať z nej<sup>33</sup> – alebo

---

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in E. Hirsch – H. Gerdes (eds.), *Gesammelte Werke*, 17. Abteilung, Güterslohe Verlagshaus, Gütersloh 1983, 124 a nasl.

<sup>33</sup> Tak aj citovaný text možno čítať vo vzťahu ku Kierkegaardovej teórii „ega“, napríklad v diele *Smrteľná choroba*, kde prekonanie zúfalstva, a tým aj možnosť „ega“ – to jest schopnosti vzťahu k sebe samému bez protirečenia sebe samému – sa ponímajú na základe skutočnosti, že „ego sa zakladá na transparentii moci, ktorá ho stanovila“ (*Søren Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode*, in *gesammelte Werke*, 24 a 25, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992, 10). Božská moc Stvoriteľa, ktorá

čo je nepochopiteľné, odmietnuť ju. Ide o osobnú prítomnosť, ktorá povoláva človeka a ktorá mu v prvom rade poskytuje možnosť v tomto povolaní objaviť, že on ako adresát tohto povolania môže byť sám sebou a (spolu)subjektom svojho života a svojho sveta, a v tomto zmysle môže odpovedať na ponúknuté povolanie. V tejto prítomnosti pôsobí všemohúca moc lásky Boha vytvárajúca vzťahy, jeho nevyčerateľná ochota vstupovať do vzťahu, v ktorom chce byť prítomný spolu s ľuďmi a pre ľudí.<sup>34</sup> Vzhľadom na celé stvorenie možno povedať, že „okrem toho, že odhaľuje Boha, je miestom jeho prítomnosti. V každom stvorení prebýva jeho oživujúci Duch, ktorý nás povoláva, aby sme s ním nadviazali vzťah“ (LS 88).<sup>35</sup> Ľudia sú však povolaní chytiť sa tejto prítomnosti Boha, ochotného vytvárať vzťah s človekom a so svetom, odpovedať a dosvedčovať ho životom, v ktorom prekračujú seba samých v existencii prežitej v prospech iných ľudí.

Skutočnosť, že ľudia v desivej miere negujú toto povolanie a namiesto toho, aby spolupracovali na *creatio continua*, maria ho, stáva sa výzvou pre teodiciu vzhľadom na *malum morale*. Ľudia zneužívajú, že môžu byť tým, čo sa im odovzdalo a vzbudilo v nich autokomunikáciou Boha, a chcú sa prehlásiť sa za boha iných (porov. *Gn*), ťažiť z ich dobra. Je teda aj toto zneužitie slobody a moci súčasťou „pôrodných bolestí“ stvorenia v procese jeho rozvoja? „Musel“ Boh súhlasiť s možnosťou egoistického zneužitia stvorenia, aby sa ľudia mohli stať jeho partnermi s vlastnou zodpovednosťou v procese pokračujúceho stvorenia?

---

odôvodňuje ego, ho aj oslobodzuje, keďže mu umožňuje realizovať sa ako vzťah so sebou samým, a teda neupadať len preto, že sám nemôže realizovať vzťah medzi nekonečným a konečným.

<sup>34</sup> Kierkegaardov text sleduje, aspoň implicitne, logiku metafory všemohúceho Stvoriteľa, ktorý obmedzuje sám seba. Táto logika neznamená, že Stvoriteľ vo svojej osobnej prítomnosti vo stvorení prevyšuje sám seba, preto zo svojej strany sledujem metaforickú logiku; porov. predchádzajúca kapitola, pozn. 6.

<sup>35</sup> Citované z Národnej konferencie biskupov Brazílie, *A Igreja e a Questão ecológica* (1992), body 53-54.

Žiaden argument teodicey nie je tak presvedčivý, aby mohol pozitívne „odôvodniť“ [konanie] Boha. Platí to aj pokiaľ ide o *malum morale*. Do istej miery však z argumentačného pohľadu snáď možno zdieľať fakt, že v aktuálnom stave poznania je súčasťou vývoja života vzhľadom na človeka polarizácia medzi agresívnym uplatnením sa a prekračovaním seba samých, ktoré však stojí na základe nejakého vzťahu, umožňujúceho spoluprácu a prežívanie hodnoty pridanej komunikáciou poza číre vzťahovanie sa na seba samých. Historickú skúsenosť ľudstva charakterizuje skutočnosť, že príliš často sa toto napätie rieši v prospech pólu potvrdenia seba samých a že je tu snaha byť od druhých ocenení, siahajúc aj k násiliu. Ide o temnú stránku ohraničenej schopnosti človeka vstupovať do vzťahu, v ktorom sa angažuje sám Boh a kvôli ktorému v Kristovi riskuje svoju prítomnosť vo svete. Vo svojom Kristovi, v zjavení sa Boha v náboženstvách a osobitne vo vyvolenom národe Izraeli, sa Boh usiluje dosiahnuť, aby sa ľudia osmelili prekonať seba samých v láske a boli tak v službe stvorenia.<sup>36</sup> V istom zmysle Boh „zabraňuje“ katastrofám ľudstva, ale nie „zvonka“. Pôsobí totiž tak, že vyžaduje od ľudí, aby spolupracovali na stvorení – aby vykonávali spravodlivosť voči stvoreniu. A keby jestvovali pre neho iné možnosti, menej „riskantné“, aby presvedčili ľudí spolupracovať na jeho stvorení? Je to teologická otázka, ktorá zostáva otvorená. V teológii sa v podstate možno usilovať reprodukovať v ľudsky pochopiteľnom význame cesty, aké Boh sleduje s ľuďmi, a pomocou

---

<sup>36</sup> Tento aspekt vzťahu medzi Bohom a ľudstvom vypracovala v dvadsiatom storočí *teológia pokroku* – ktorá sa spája s *filozofiou procesu* Alfreda N. Whiteheada. Táto sa usiluje pochopiť, že a ako sa Stvoriteľ angažuje v stvorení a sprítomňuje sa v ňom tak, že ho nedeterminuje „zvonka“, ale pristupuje k nemu s láskavosťou a prítlačivosťou a stimuluje ho smerom k zmyslu stvorenia. Porov. zhrnutie v diele Ch. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologische Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (Handbuch Systematischer Theologie, vol. 7/2), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991, 428-446, ako aj u J. Enxinga, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Pustet, Regensburg 2013. Zostáva presnejšie pochopiť, akým spôsobom Božie „bytie vo vnútri“ [*In-Sein*] svojho stvorenia a jeho osobné „zostávanie oproti“ nemu [*Gegenüber*] vstupujú do vzťahu medzi sebou a potom aj akým spôsobom možno hovoriť o akomsi zbožštení.

najlepšie možných argumentov rekonštruovať, čo znamená pre Boha a pre ľudí fakt, že Boh sa im chce stať *tak* dôverným.

V tomto zmysle vzhľadom na to, čo nasleduje, možno povedať, že treba brať do úvahy Božiu imanenciu v stvorení ako prítomnosť v stvorení, ktorá osobne podnecuje človeka –stimuluje ho prekonať seba samého. Kresťanská teológia stvorenia nie vždy brala na vedomie, alebo nie vždy dôkladne uvažovala o tom, že súčasne jestvuje dynamicko-„nadosobná“ imanencia (kristologicko-pneumatická) Boha v stvorení a jeho kominukatívno-osobná prítomnosť. Ale práve jezuitská ignaciánska tradícia vždy venovala pozornosť tejto úlohe. Osobitne v čísle *LS* sa hovorí o *Pierrovi Teilhardovi de Chardinovi* a kozmicko-pneumatickej kristológii v centrálnom kontexte. Kritika viackrát vyčítala *Teilhardovi*, že príliš priamo spája Božiu imanenciu v stvorení s dynamikou prekonania seba v evolúcii. Ťažko môže táto kritika platiť aj na *Karla Rahnera*, ktorý vysvetľuje pojednávanú otázku diferencovaným spôsobom:

*Autokomunikácia Boha, v ktorej sa Boh komunikuje práve ako absolútne Transcendentno, je v stvorení niečím najimanentnejším. Skutočnosť, že mu dáva vlastné bytie, „imanenciu bytia“, je v tom zmysle zároveň predpokladom aj dôsledkom ešte radikálnejšia imanencia Božej transcendencie v duchovnom stvorení [...].Tu padajú modely postavené na rozdiel „vnútro-vonkajšok“: skutočnosť, že radikálne odlišný Boh trvá na komunikovaní seba samého, je niečo viac vnútorné [je to v ňom], ale je tu aj možnosť imanencie, nakoľko je viac vonkajšia [v ňom].<sup>37</sup>*

Najvnútornejšia dynamika Božej imanencie v stvorení je zároveň najviac vonkajším podnetom zúčastniť sa na pohybe prekonania seba, v ktorom sa Boh komunikuje ľuďom ako láska, aby tu mali podiel a tu nachádzali svoju plnosť. Navodzuje sa tak

---

<sup>37</sup> K. Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 593-609, 601.

vnútorno-vonkajšia schéma, zachovávajúc si napätie medzi bytím Boha vo všetkých veciach – ponímané v panteistickom zmysle a stále ťažko pochopiteľné –, a jeho osobným bytím-oproti [*Gegenübersein*].<sup>38</sup> Biblicko-kresťanská formulácia či už myšlienky Boha alebo stvorenia bráni uprednostňovať jeden z oboch aspektov na ujmu druhého a odkazuje na trojičnú teológiu, v ktorej tento stav životného spojenia troch božských osôb nachádza svoj teo-*logický* základ.

Zdá sa, že tento systém vzťahu pojmov je v aktuálnej teológii nevyvrátiteľný – a ako to dokazujú citované texty, je normatívny aj pre pápeža Františka –, rovnako ako sú rozdielne pojmy, ktoré istým spôsobom v súvislosti zvažujú súčasnosť imanencie Boha vo stvorení vzhľadom naň v osobnej konfrontácii s človekom. Nepredkladá to problémy v miere, v akej sa darí spoločne definovať východiskový teologický problém poza všetky rozdiely v školách myslenia.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Filozof Peter Strasser hovorí v tomto zmysle o „Bohu, ktorý je osobný a zároveň je všetkým“; P. Strasser, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Styria, Graz – Wien – Köln 2002, 191.

<sup>39</sup> Toto chápanie je v podstate aj základom kontroverzie, ktorú zastávam pojmom monistickej inšpirácie Klausa Müllera. Porov. J. Werbick, *Gott verbindlich*, 632-638; K. Müller, *Streit um Gott. Politik. Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Pustet, Regensburg 2006.



## 4. KAPITOLA

### SPRAVODLIVOSŤ – DAR

Boh „vychádza zo seba“. On sa odovzdáva, lebo už stvorenie podnecuje ľudí a „príťahuje“ ich zúčastňovať sa na jeho láske, v ktorej vychádza zo seba. Stvorenie – *aj* napriek všetkému utrpeniu a krutosti, ktoré ho prenikajú ako prirodzená skutočnosť –, je jeho dar. Ľudia ho akceptujú a čiastočne prijímajú, keď zo svojej strany zachytávajú stvoriteľskú iniciatívu Boha, zúčastňujúc sa tak na „práci“ Boha v stvorení a so stvorením, a nakoľko je to možné, rozvíjajú jeho potenciál. Pre vieru v Boha biblického poznačenia nejde o cynizmus. Naopak. Takáto viera prináša dôveru v skutočnosť, že spolupráca na Božom stvorení nie je márna, pretože spolupôsobí na Bohom zaručeným zdokonaľovaním stvorenia.

Čím jasnejšie veriaci vnímajú dobro a krásu stvorenia, tým pevnejšie dokážu byť spojení v záväzku slúžiť tomuto dobru a kráse, ktorú Boh prisúdil stvoreniu, a tým jasnejšie pred nimi stojí výzva slovami a skutkami dosvedčovať dobrotu Boha, ako ju možno zachytiť a vidieť vo stvorení. Ľudia sa teda nemajú egoisticky zmocňovať stvorenia, ktoré je dobré a krásne (porov. hebrejský termín *tôbh* v *Gn* 1, 1-2, 4), podrobovať si ho vlastným rozhodnutiam tak, aby bolo *dobré* len *pre mňa*. Ten, ktorý vytvoril toto dobro, zamýšľajúc ho *pre všetkých*, chce byť v ňom uctievaný. Jednotlivci si teda nemôžu vymáhať „nárok na absolútne vlastníctvo“. Pre biblický Izrael je dar zeme základom života každého s výhradou, že nikto si nemôže vziať na dlhú dobu, čo mu Boh daroval. „Pôda sa nebude predávať navždy, lebo pôda je moja, a vy ste len cudzincami a prišielcami u mňa“ (*Lv* 25, 23; *Laudato si'*, b. 67, *LS*). Toto „vlastníctvo s výhradou“ nemá svojvoľne obmedzovať potešenie zo stvorenia, ale je prejavom požiadavky, aby sa dar stvorenia spravodlivo *podelil*, aby všetci mali na ňom účasť. Jubilejný rok zaručuje, aby sa smädu mocných po zisku stanovili hranice – každých päťdesiat rokov sa obnovujú pôvodné vlastnícke vzťahy, podľa ktorých každý v Izraeli môže žiť zo zeme, ktorá mu bola

určená (porov. *Lv* 28, 8-12; *LS* 71).<sup>40</sup> A aj pre iné stvorenia sa má zaručiť životný priestor, aký im prislúcha. Nemusia sa využívať neobmedzene, ale oni majú „vlastnú hodnotu pred Bohom“ (porov. *LS* 68-69 s odvolaním na *Dt* 22, 4.6 alebo *Ex* 23, 12). Dobrám stvorenia vo všeobecnosti sa má v tomto zmysle pripísať „priorita bytia vzhľadom na ich užitočnosť“ (*LS* 69).<sup>41</sup>

V základoch teológie stvorenia *LS* sa nachádza biblickejší a aktuálnejší pojem spravodlivosti vzhľadom na ideál formálnej spravodlivosti v zmysle „každému, čo mu patrí“. Je aktuálnejší, pretože bytie stvorenia je koncipované zvnútra siete, ktorá obopína celé stvorenie, a v tejto sieti každý môže jestvovať pre druhých bez toho, aby kvôli tomu musel stratiť vlastnú hodnotu. V tejto sieti, kde jeden existuje pre druhého, sú ľudia povolaní vnímať dobrotu Boha Stvoriteľa, ktorý obdarúva, a dbať, aby ju nemaril ich nadmierny egoizmus.<sup>42</sup> Pokiaľ im je možné, ľudia majú povinnosť napomôcť, aby iní ľudia mali účasť na pozitívnych vzťahoch interakcie, ktoré udržiavajú a rozvíjajú túto sieť. Sú povinní sprístupniť im a udržať takými životné možnosti, ktoré sa im stanú dostupnými, keď sa budú môcť zúčastňovať na tejto sieti stvorenia a života. Ten, čo svojvoľne alebo z číreho osobného záujmu vylučuje ľudí alebo aj iné stvorenia zo vzťahu „jeden pre druhého“, kladie prekážky добрote a krásy stvorenia. V podstate koná *nespravodlivo* a spolupracuje na hriechu, ktorý ničí dobro existencie stvorenia. Kto dáva priestor hriechu,

---

<sup>40</sup> V exegetickom výskume sa diskutuje, či takýto jubilejný rok skutočne jestvoval, alebo či táto tradícia mala za cieľ udržovať živou spomienku na Božiu spravodlivosť v protiklade s vtedy rozšíreným veľkostatkárstvom.

<sup>41</sup> Citácia prevzatá zo Sekretariátu Konferencie biskupov Nemecka (ed.), *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung* (Die deutschen Bischöfe Nr. 28), Bonn 1980, II. 2.

<sup>42</sup> V *LS* 220 pápež František hovorí, že „veriaci nekontempluje svet zvonka, ale zvnútra, pričom uznáva väzby, ktorými ho Otec spojil so všetkými bytosťami“. „Nádherné univerzálne spoločenstvo“, ktoré človek vytvára „s ostatnými bytosťami sveta“ sa završuje v pozitívnych interakciách medzi vyššie spomenutými stvoreniami, pri ktorých je človek povolaný „rozvíjať svoju kreativitu“.

konkrétne kontestuje právo na existenciu stvorenia, pretože pohŕda existenciou a životom, v ktorých by takého právo malo hodnotu.

Spravodlivosť v biblickom význame znamená v základe spravodlivosť v existencii a v živote. Pochádza od Stvoriteľa, ktorý ju stanovil a určil stvoreniam, najmä ľuďom.<sup>43</sup> Jahve, Boh Izraela, ktorý je v najhlbšej hĺbke dobroprajný voči životu a miluje ho, podľa biblických svedectiev neustále zasahuje tam, kde Izraelom pohŕdajú mocní, alebo v každom prípade, kde nie je dostatočne chránený. Čo Boh dal a dáva ľuďom, keď ich zahŕňa do dobrých vzťahov interakcie stvorenia, nesmú im vziať alebo upierať mocní či zlí. Preto Boh dáva svojmu ľudu *Tóru*, aby mu odkryl, a teda urobil záväzným spôsob, akým sa uskutočňuje *jeho* spravodlivosť medzi ľuďmi a voči Izraelu – to jest ako úcta voči dielu stvorenia, v ktorom každému živému stvoreniu, a osobitne ľuďom, má patriť to, čo udržuje a vyživuje jeho život pred Bohom a s Bohom. *Tóra* venuje pozornosť tomu, čo si zasluhuje starostlivosť, čo si vyžaduje spravodlivosť – aby sa totiž [ľudia s dobrami] podelili, lebo sú to dary od Boha (porov. *LS* 71), a nikto nemôže zostať bez potrebných prostriedkov, aby mohol žiť ako Božie stvorenie a viesť ľudsky dôstojný život.

Z pohľadu Biblie je Boh pôvodne a trvalo spravodlivý a ukazuje nám svoju spravodlivosť tak, že nám ju *dáva*. Je to jeho dobrý dar. „ktorý má umožňovať človeku život s Bohom a inými ľuďmi. Tak je [*Tóra*] návodom, ako žiť a dáva skutočne plnú radosť zo života“.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Podľa tradičnej reflexie spravodlivosť sa zachováva a obnovuje vzhľadom na ľudí. V biblickej optike sa pohľad rozširuje na ostatné stvorenia, aj keď – a to platí až do prítomnosti – nestalo sa ešte dostatočne jasným, do akého bodu a v akom stupňovaní alebo obmedzeniach možno hovoriť v tomto prípade o „subjektoch“, ktorým treba preukazovať spravodlivosť.

<sup>44</sup> G. Obst – F. Crüsemann, *Müssen sich Christinnen und Christen an das Gesetz des Alten Testaments halten?*, in F. Crüsemann – U. Theismann (eds.), *Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 115. Porov. aj J. Werbick, *Gnade* (Grundwissen der Theologie), Schöningh, Paderborn 2013, 20 a nasl.

Spravodlivé vzťahy vládnu tam, kde ľudí spája dôvera v dobré vzťahy so stvorením a môžu sa *spol'ahnúť* na skutočnosť, že sa venuje primeraná pozornosť ich oprávnenej aspirácii vzhľadom na to, čo je potrebné a užitočné pre život. Dar života sa im totiž nemá javiť ako obľudná bezohľadnosť, pretože ich zbavuje všetkého, čo tvorí „dobrý život“.<sup>45</sup> Vzťahy, ktoré hatia Božiu spravodlivosť, sú nespravodlivé. [Božiu spravodlivosť], ktorá necháva *vojsť* [*hereinholen*]<sup>46</sup> do života, ktorá je službou životu, zodpovedajúcou daru Stvoriteľa, a ktorá sa musí zaručiť všetkým.

V biblickej optike sa spravodlivosť uskutočňuje vtedy, keď vzťahy, ktoré umožňujú alebo vzbudzujú život a vitalitu sú *dostupné a sprístupňujú sa*. Kritérium, ktoré usmerňuje tieto vzťahy, sa v tomto prípade nechápe ako formálna rovnakosť v zmysle „každému, čo mu patrí“,<sup>47</sup> ale vychádza z toho, čomu slúži vzťah – spravodlivosť je v službe ochrany životných vzťahov, v ktorých sa každému dostáva „potrebné“ a môže sa rozvíjať, vzťahov, v ktorých preto panuje Bohom zaručený *šálóm*. Iba na tomto základe a s takýmto cieľom je kritérium, ktoré formálne usmerňuje tento vzťah, naozaj neodškriepiteľné. Dostupnosť znamená, že je možné mať podiel na dare, na ktorom všetci, ktorí ho dostali, majú mať primeranú účasť – to jest v miere, v ktorej sa dávajú do služby tomuto daru tak, aby sa pre čo najväčší možný počet ľudí stal plodným a užitočným pre život. Boh je spravodlivý, pretože takýmto spôsobom sprístupňuje život, aby mohol byť dobrý a mohli ho ľudia mať v plnosti. Ľudia majú mať účasť na tejto prvopočiatocnej aktívnej spravodlivosti – na spravodlivosti-dare. Izraelu sa dostalo

---

<sup>45</sup> Porov. báseň Bertolta Brechta *Modlitby detí* s ústrednou prosbou, „aby život nebol trestom“; B. Brecht, *Gesammelte Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt n. M., 1976, 995.

<sup>46</sup> Sloveso doslovne znamená „ísť vziať a doniesť dnu“. Autor ho používa, zjavne sa inšpirujúc konaním pastiera v podobenstve o stratenej ovečke (porov. *Mt 18* a *Lc 15*, ako aj zvlášť siedmu kapitolu tejto práce).

<sup>47</sup> „Klasická“ formulácia tohto princípu sa nachádza u Domizia Ulpiana, *Corpus Iuris Civitis*, Degesten 1, 1, 10 („Spravodlivosť je pevná a trvalá vôľa prisúdiť každému jeho právo“ [„Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“]; porov. Cicero, *De legibus* 1, 6, 19.

tejto účasti láskavým darom *Tóry*. Kresťania majú na nej podiel vteleným Slovom, ktoré ich chce uviesť do eschatologickej Božej vlády. Iba druhotne sa spravodlivosť vzťahuje na pridelenie každému, čo mu patrí. Na prvom mieste však – v zmysle spravodlivosti účasti – spočíva v spravodlivom spôsobe prijímania, ochrany a podelenia sa s tým, čo sa niekomu dostáva. Ponúkať a prijímať účasť je jej základným podnetom. Popierať účasť je podstatnou nespravodlivosťou.

Ak sa uskutoční táto významná zmena v spôsobe myslenia a praktizovania spravodlivosti, získame *teo*-logickú perspektívu, v ktorej sa provokácia *Záverčného dokumentu konferencie biskupov v Aparecide* a potom apoštolskej exhortácie *Evangelii gaudium (EG)*, často prijímaná kriticky, stane exemplárnym svedectvom kresťanskej viery. Ľudská spravodlivosť si vyžaduje, aby sa vylúčeným umožnila účasť a vstup [*hereinholen*] do ekonomiky, spoločnosti a do Cirkvi. Vylúčenie, odmietnutie účasti, z princípu protirečia stvoreniu. Keby sa z akéhokoľvek dôvodu považovalo za nevyhnutné a uložilo sa, bola by potrebná zaručená oprávnenosť. Z tohto pohľadu všetky stratégie oprávnenosti vzbudzujú ťažko eliminovateľné podozrenie, že ide o ideologickú predpojatosť príslušných mocenských záujmov. To, čo je z úzka teologického hľadiska zrejmé, vedie k účasti, ktorá je spravodlivá vzhľadom na človeka a stvorenie. To, čo nie je absolútne zrejmé, nielenže musí mať samé v sebe dobré motívy, ale musí dokázať, že je v službe toho, čo je teologicky zrejmé, ak sa to môže udiať dovoleným spôsobom.

„Životné podmienky, pre ktoré sa mnohými ľuďmi pohŕda, sú vylúčení a ponechaní svojmu utrpeniu a biede“, sú neprijateľné, pretože v základe protirečia stvoreniu. Protirečia „Otcovmu plánu a naliehajú na veriacich, aby sa dôraznejšie angažovali v prospech kultúry života.“ Veriacich vyzývajú angažovať sa, aby sa odstránila „veľká sociálna nerovnosť a obrovské rozdiely v dostupnosti k dobrám“ (*Aparecida* 358). Veriaci sa musia podieľať na opcii chudobných a vylúčených a byť prítomní v skutkovej solidarite „v nových skutočnostiach vylúčenia a vysúvania na okraj, kde žijú

najsľabší a život je najvýraznejšie ohrozený“. Konferencia biskupov Latinskej Ameriky venuje osobitnú pozornosť

*novým vylúčeným – migrantom, obetiam násilia, utečencom, obetiam únosov a obchodovania s ľuďmi, zmiznutým, osobám chorým na AIDS a na iné pandémie, závislým na omamných látkach, starým ľuďom, deťom, ktoré sa stávajú obeťami prostitúcie, pornografie a násilia alebo detskej práce; ženám, s ktorými sa zle zaobchádza, sú vylúčené zo spoločnosti a sú obeťami obchodovania s ľuďmi s cieľom sexuálneho zneužívania; telesne a duševne postihnutým, veľkým skupinám mužov a žien bez práce, všetkým, ktorí sú vylúčení pre technologický analfabetizmus; ľuďom, ktorí žijú na uliciach veľkomiest, domorodcom a Afroameričanom, poľnohospodárom bez zeme a baníkom (Aparecida 402).*

Z mnohých hľadísk všetky tieto osoby zostali mimo, ak nie priam vzdialené, od sietí a procesov, v ktorých stvorenie ďalej pokračuje – *creatio continua* – a chce priviesť ľudí k stvoriteľskému rozvoju života. Kresťania sú poslušní „pravidlám života“, podľa ktorých život nachádza završenie začlenením do *communio* stvorenia a života „prostredníctvom spravodlivého a bratského spoločenstva“. Môžu „pochopiť obeť života v Kristovi“, iba ak vstúpia „do dynamizmu integrálneho oslobodenia, humanizácie, zmierenia a začlenenia do spoločnosti“ (Aparecida 359). Tento dynamizmus, ktorý umožňuje vstúpiť [*hereinholen*] a integruje do spoločnosti, predstavuje dynamizmus stvorenia, v ktorom Božia láska umožňuje ľuďom účasť na stvoriteľskej prítomnosti vlastnej Bohu a vedie ich život k plnosti.

No podľa *EG* celý ekonomický systém je postavený na vylúčení a vysúvaní na okraj, ktoré protirečia stvoreniu. Preto apoštolská exhortácia hovorí jasne

*nie „ekonómii vylúčenia a nerovnosti“. Takáto ekonómia zabíja. Nemožno dopustiť, že nikoho nezaujima, keď od zimy zomrie starec, ktorý zostal na ulici, zatiaľ čo do správ sa*

*dostane dvojbodový pokles na burze. To je vylúčenie. Nemožno viac tolerovať, že sa vyhadzuje jedlo, keď ľudia trpia od hladu. To je nerovnosť. Dnes sa všetko stáva predmetom hry založenej na súťaživosti a zákone silnejšieho, pričom v tejto hre silnejší požíera slabšieho. V dôsledku danej situácie sú celé zástupy ľudí vylúčené a vytlačené na hranicu spoločnosti: bez práce, bez perspektívy, bez východiska. Ľudská bytosť je pokladaná za predmet konzumu, ktorý možno použiť a zahodiť. Vytvorili sme kultúru „vyhadzovania“, ktorá sa všade šíri. Nejde tu len o fenomén využívania a útlaku, ale aj o čosi nové: vylúčenie má v konečnom dôsledku do činenia so zmyslom toho, čo znamená patriť do spoločnosti, v ktorej žijeme, pretože vylúčenie neznamená zísť do nižšej vrstvy, na perifériu alebo zaradiť sa medzi bezmocných; vylúčenie znamená zostať vonku. Vylúčení nie sú „využívaní“, sú odpadom, „zvyškami“ (EG 53).*

Tých, ktorí sa nachádzajú mimo, si nikto ani nevšima. Vyvinul sa „životný štýl“, v ktorom nechceme, aby nás vyrušovali vylúčení, akási „globalizácia ľahostajnosti“ vzhľadom na všetko, čo sa deje alebo čo sa podstupuje „vonku“ (EG 54).

V tomto prípade sa šíri moc protirečiaca stvoreniu, ktorú treba definovať ako štrukturálne zlo a o ktorom EG hovorí: „Ako má dobro tendenciu deliť sa, tak zlo, ktoré získa súhlas, teda nespravodlivosť, má tendenciu rozširovať svoju škodlivú moc a potichu rozvracať základy všetkých politických i spoločenských systémov, nech už sa zdajú byť akokoľvek pevné. Ako každá činnosť má svoje následky, tak zlo zahniezdené v štruktúrach spoločnosti ukrýva v sebe potenciál rozkladu a smrti. Ak sa zlo kryštalizuje v nespravodlivých spoločenských štruktúrach, nemožno očakávať lepšiu budúcnosť“ (EG 59).

Veriaci a cirkvi sú povolané postaviť sa proti antikultúre vylúčenia a rozkladu, aby stvorenie mohlo mať budúcnosť. Majú dosvedčovať gesto stvoriteľského začlenenia, gesto samého Stvoriteľa, ktorý chce umožniť vstúpiť [*hereinholen*] stvoreniam,

osobitne ľudom, do procesu rozvoja stvorenia, urobiť ich jeho účastníkmi. *EG* apeluje na cirkev, v prvom rade na katolícku, aby zanechali mentalitu vylúčenia. Im bolo zverené evanjelium a dobrá milosti, ktoré im dal Ježiš Kristus na záchranu ľudí pred zlým osudom. Cirkev Ježiša Krista musí „byť vždy otvoreným domom Otca“, „Cirkvou s otvorenými dverami“, ktoré sa nezatvárajú pred biedou a opustenosťou vylúčených, ktorí sa často takými stali aj pre jej počínanie (porov. *EG* 46-47). „V Božom slove sa neustále objavuje tento dynamizmus „vychádzania“, do ktorého Boh povzbudzuje veriacich a chce ich nakaziť radosťou Ducha Svätého, aby mohli „vyjsť z vlastnej pohodlnosti a mať odvahu ísť na všetky periferie, ktoré potrebujú svetlo evanjelia“ (*EG* 20).

„Dynamika „exodu“ a daru, dynamika vychádzania zo seba“ (*EG* 21) prijíma do seba pohyb, ktorý je najhlbší a najvlastnejší Bohu, to jeho vychádzanie zo seba v stvorení, ktorému umožňuje vstúpiť [*hereinholen*] život Ježiša Krista medzi ľuďmi. On šiel k vysunutým na okraj práve preto, aby bol dôkazom, že Boh jestvuje pre nich. On nás stále pozyva „nebát sa riskovať stretnutie s tvárou druhého človeka; s jeho fyzickou prítomnosťou, ktorá je naliehavá; s jeho bolesťou a požiadavkami i s jeho nákazlivou radosťou – v neustálom blízkom vzťahu“ (*EG* 88). Vyjsť zo seba, aby sme boli nablízku vylúčeným, nechať sa pohnúť a otriast' ich potrebou; znova začleniť opustených do siete spoločného života prospešného pre stvorenie, do „stáda“ tých, ktorí medzi sebou hľadajú život a nachádzajú ho v Božej prítomnosti – v Božom panstve. Ježiš Kristus to považuje za poslanie (porov. *Lk* 15, 3-6) a chce ho zveriť tým, čo prijímú ním vyznačenú cestu. Spolu s ním majú prevziať iniciatívu bez strachu, ísť vpred, hľadať tých, čo sa vzdialili, a dôjsť na každú križovatku ciest v snahe odovzdať pozvanie vylúčeným“. Spolu s ním prežívajú „neuhasiteľnú túžbu ponúkať milosrdenstvo, ovocie toho, že zažilo Pánovo nekonečné milosrdenstvo a jeho šíriacu sa silu“. Tak ako Kristus aj „cirkev sa dokáže „zapájať“. Ježiš umyl nohy svojim učeníkom. Pán sa angažuje a angažuje aj svojich“ (*EG* 24).



Boh vychádza zo seba a keď sa vo svojom Kristovi angažuje v hľadani tých, čo sa stratili, dokazuje svoje milosrdenstvo. A chce, aby sa aj Cirkev angažovala v tomto pohybe vychádzania zo seba, v milosrdenstve. Aby prekonala vlastný egocentrizmus a zbavila sa cirkevného narcizmu (porov. *EG* 20-21). Takto sme sa dotkli hlavnej témy, ktorou pápež František ohlasuje Boha, témy, ktorá ako žiadna iná prechádza naprieč všetkými aspektmi vykonávania jeho služby, ale aj jeho teologickej voľby, ktorou je Božie milosrdenstvo.

## 5. KAPITOLA

### BOH JE MILOSRDNÝ

U súčasníkov vytvára slovo „milosrdenstvo“ rozporné asociácie.<sup>48</sup> V právnickom a teologickom používaní slovo „milosrdenstvo“ spolu s „milosťou“ často naberá význam „zvrchovaného“ zrušenia spravodlivosti, prostredníctvom ktorého „preváži milosť nad právom“, aby ušetrila vinných. Títo by mali očakávať náležitý trest, ale uplatní sa na nich *milosrdenstvo*, otvárajú „bránu milosti“. V Katolíckej cirkvi odveký zvyk *svätých rokov*, spojený so starozákonnou tradíciou jubilejných rokov, sa pridáva ku chápaniu tohto termínu, ktorý možno nájsť aj v apoštolskom liste pápeža Františka na záver Mimoriadneho svätého roka milosrdenstva *Miseria et misera* (MeM) z 20. novembra 2016 – rok milosrdenstva má slúžiť cirkevnému ohlasovaniu praxe *odpúšťania*. Ono je „najviditeľnejším znakom lásky Otca, ktorú Ježiš chcel zjavovať po celý svoj život“ (MeM 2). Milosrdenstvo, ako ho Cirkev s osobitným úsilím dosvedčila vo svätom roku, možno dokázať skutočnosťou, že „aj keď trvá stav slabosti pre hriech... preváži nad ním láska, ktorá umožňuje pozeráť sa ponad a žiť inak“ (MeM 1).<sup>49</sup>

No pápež František neohraničuje význam tohto termínu na *milosrdenstvo voči vinným*, na hriešnikov. V teologickom zmysle vždy myslí aj na *milosrdenstvo voči obetiam*, napomáhajúc tak

---

<sup>48</sup> Podľa b. 2 encykliky Jána Pavla II. *Dives in misericordia* z 30. novembra 1980 „pri slove a pojme milosrdenstva akoby sa človek necítil dobre“. Pripisuje sa to „obrovskému rozvoju vedy a techniky, dosiaľ nevídanému v dejinách“, vďaka ktorému „sa stal pánom, podrobil si a ovládol zem“. Encyklika pokračuje: „Toto ovládnutie zeme, chápané jednostranne a povrchné, akoby nenechávalo priestor pre milosrdenstvo.“ Možno by sa teda mal hľadať spôsob, ako dnes vyjadriť hlbokú túžbu nezostať ponechaní bez škrupúl tomuto nedostatku milosrdenstva.

<sup>49</sup> Cirkev sa usiluje nasledovať svojho Pána. Jeho „milosrdenstvo bude vždy väčšie než akýkoľvek hriech, a nikto nemôže klásť hranice Božej lásky, ktorá odpúšťa“. Bula k Mimoriadnemu roku milosrdenstva *Misericordiae vultus* (MV) z 11. apríla 2015, b. 3.

*kultúru milosrdenstva*, ktorú trocha stavia do protikladu, aspoň symbolicky – napríklad v „dielach milosrdenstva“ – k nedostatku milosrdenstva v usporiadaní nášho sveta a ekonomiky.<sup>50</sup> Keď v kontexte roka milosrdenstva *MeM* povzbudzuje kňazov, aby „prijímali všetkých“, platí to predovšetkým na stretnutie s tými, ktorí hľadajú odpustenie (*MeM* 10). Ale vyzýva ich aj na činnú *solidaritu*, s ktorou si majú brať k srdcu ich potreby. Rok milosrdenstva naučil Cirkev, „že Boh sa k nám skláňa (porov. *Oz* 11, 4), aby sme ho aj my mohli napodobňovať skláňaním sa k bratom“ (*MeM* 16). V Ozeášovi, ale napríklad aj v žalmoch sa hovorí o Božom milosrdenstve v širšom zmysle, nielen vo vzťahu k hriešnikom: „Utláčaným prisudzuje právo, hladujúcim dáva chlieb. Pán vyslobodzuje väzňov, Pán otvára oči slepým, Pán dvíha sklúčených, Pán miluje spravodlivých. Pán ochraňuje cudzincov, ujíma sa siroty a vdovy“ (*Ž* 146 7-9).<sup>51</sup> Milosrdenstvo nenecháva núdzných a hriešnikov samých. Ako hovorí *MV*, z neho pramení „zodpovednosť za nás. Boh sa cíti za nás zodpovedný, želá si naše dobro a chce nás vidieť šťastných, plných radosti a pokoja. Na tú istú vlnovú dĺžku sa má naladiť aj milosrdná láska kresťanov“ (*MV* 9). Všetci musia kráčať „cestou činnej lásky [*Nächstenliebe*]“ a „cestou milosrdenstva“, „aby sme sa mohli stretnúť s mnohými bratmi a sestrami, ktorí naťahujú ruku, aby ich niekto za ňu chytil a mohli tak kráčať spolu“ (*MeM* 16).

Niektorým sa to môže javiť ako *zhovievavosť*. Je tu problém rozdielnosti moci, aký predpokladá milosrdenstvo. Tí totiž, ktorým sa preukazuje milosrdenstvo, sa nachádzajú v bezbrannej pozícii „úbohých“, ktorí musia prijať s vďačnosťou, keď sa niekto k nim

---

<sup>50</sup> Pápež František označuje skutky milosrdenstva za „umelecké dielo“ (*MeM* 20), ktoré sa – ako vysvetľuje v *Evangelii gaudium* (*EG*) – neobmedzuje na obväzovanie rán, ale ani neopovrhuje takouto prácou. Tu sa pápež František inšpiruje na diela W. Kaspera, *Milosrdenstvo. Základný pojem evanjelia*. Aj tu sa hovorí duchaplným spôsobom o kultúre milosrdenstva (porov. nem. vyd. 179-202; 164-171).

<sup>51</sup> Text citovaný z *Biblia*, Trnava, SSV 2012.

skloní a podá ruku.<sup>52</sup> Preto sa podotýka, že rozdielnosť v moci medzi menej privilegovanými, ba často aj biednymi, a „mocnejšími“ možno prekonať tvorivým spôsobom – posilnením pozície (*empowerment*), ktoré dodá silu slabým a účinne im umožní zúčastňovať sa na udalostiach spoločnosti. A tak sme sa dostali k diskusii o pojmoch. Je to, samozrejme, diskusia nie bez významu, pretože v konečnom dôsledku vyústi do danej otázky a môže pomôcť spoločnosti a Cirkvi prekonať obmedzené a zaužívané chápania slov. Preto tu diskusii o pojme milosrdenstva treba dať priestor, aký si zasluhuje, aj keď je reč o Bohu. A to s dôverou, že sémantická hodnota, ktorú pripojíme k tomuto termínu, môže sa objaviť v rámci ostatných termínov, čím ju „uchováme“.

Výhrady voči *jednoduchému* milosrdenstvu v právnom demokratickom štáte vyplývajú aj zo skutočnosti, že v rámci právnych vzťahov, ktoré sa riadia istými právami a povinnosťami, sa cítime byť viac „chránení“, než tomu bolo za feudalizmu, keď ľudia boli rukojemníkmi, vydanými na milosť a nemilosť mocných. Dnes sa javí skôr pochopiteľná „tvrdosť zákona“ ako aj nedostatok milosrdenstva v oblasti trhu, než neočakávaná benevolencia mocného a jeho „vykonávania spravodlivosti“. Bezpochyby to prináša osoh v podobe silno oceňovanej slobody, ktorá utvára a podporuje povedomie občana.<sup>53</sup> Štátny právny systém rešpektuje občianske subjekty práve tým, že s nimi zaobchádza podľa spravodlivosti, a nie podľa milosti, ku ktorej zdanlivo niet

---

<sup>52</sup> Milosrdenstvo je teda „zhovievavosť – zhovievavosť u toho, kto ju uplatňuje aj kto ju prijíma“; je ňou zvlášť O u toho druhého práve preto, že vo svojej biede musí uznať závislosť od zmilovania druhého; porov. J. Knop, *Gottes Barmherzigkeit denken. Herausforderung für die dogmatische Theologie*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 (2016), 398. 411.

<sup>53</sup> Nietzsche stavia toto povedomie proti viere kresťanov v milosrdného Boha. Hovorí, že ak vlastné ja neurobí seba samého *nenávideným* pre hriech, môžeme „pripustiť a akceptovať, že druhí ho milujú – či je to Boh alebo ľudia! Bolo by proti všetkým dobrým mravom nechať sa milovať a zároveň dosť dobre vedieť, že si *zasluhujeme* len nenávisť“ (F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Aforisma 79, KSA 3, 78).

motivácie.<sup>54</sup> Keď je však jednotlivý prípad ťažké zarámovat' a niet iného spôsobu ako ho riešiť, i tak tu nastupuje milosť.

Závislosť od milosti a milosrdenstva pred Bohom je spojené s ideou – v modernej dobe ju možno len ťažko tolerovat' –, že človek absolútne stratil pred ním akékoľvek právo, keďže priestupok voči Bohu prekračuje akýkoľvek vzťah zarámovateľný podľa práva, a Boh v žiadnom prípade neposkytuje možnosť vykonávať spravodlivosť, a teda aby sa človek zachránil pred večným zatratením. Z akého dôvodu by sa to malo akceptovat'? Aký nesmierny zločin urobil ľudí v očiach Boha takými opovrhnutiahodnými, že môžu dúfať len v milosť? Mnohým ľudí vedomie, že sú pred Bohom tak priepastne a hlboko nehodní, nedáva žiaden zmysel. Pravdepodobne je práve toto hlavnou príčinou veľkej podráždenosti, s akou sa v modernom občianskom povedomí spája jav *milosrdenstva voči vinným (hriešnikom)*: robí problém milosrdenstvo, v pozadí ktoré je temná ničomnosť ľudského pokolenia, ničomnosť, ktorú môže len Boh premôcť svojim nepremožiteľným a neúnavným milosrdenstvom.

A pokiaľ ide o milosrdenstvo *voči obetiam*? Aj tu sa zisťuje protirečenie, ktoré vyvoláva podráždenie. Nemajú snáď obe deklarované ľudské právo, aby sa mohli dostať zo svojej biedy a nadobudnúť ľudskú dôstojnosť? Mali by teda závisieť od milosrdenstva, a nie od boja za svoje právo a od našej povinnosti – alebo tých, ktorí sú opakovane zodpovední za ich biedu? Obete teda totálne závisia od nášho súcitu, namiesto od našej činnej solidarity? Friedrich Nietzsche necháva odpovedať svojho proroka Zarathustru: „Pravdupovediac, nepáčia sa mi súcitní, ktorí sa oblažujú svojim spolucítením; príliš im chýba stud.“ Svojím súcitom ponížujú, namiesto toho, aby posilňovali. Nemilujú veľkou, čistou láskou, pretože „každá veľká láska je nad akýmkoľvek súcitom. Chce totiž

---

<sup>54</sup> Toto môže Georg Wilhelm Driedrich Hegel tvrdiť práve ohľadom trestu: „Keďže trest sa tu považuje ako niečo, čo obsahuje *jeho* osobitné právo, delikvent je *poctený* ako racionálne bytie“ (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §100, K. Mollenhauer – K. M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden*, zv. 7, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 1970, 191.

milovaného ešte rozvíjať. A práve preto neposkytuje tomu, koho miluje, „azyl pre jeho bolesti“, ale v istom zmysle „tvrdé lôžko, poľné ležadlo“, silný stimul, ktorý ho núti rásť.<sup>55</sup>

A teda súcitní nemajú stud, aby zabránili, že ich súcit vyvolá zahanbenie ostatných? Nietzscheho odpoveď na súcit [*Mitleid*] a milosrdenstvo sa hlboko vryla do lingvistickej senzibility. Ale keď berieme do úvahy Bibliu, nemožno tomuto postoju dať len tak za pravdu. V teológii tu bol aj pokus vyhnúť sa týmto termínom, ktoré vyvolávajú takú nedôveru. Keď Johann Baptist Metz hovoril o súcite, používal anglický termín *compassion*, to jest počúvanie svedectva trpiacich, ktoré je pre povedomie občianskej spoločnosti nepohodlné a kompromitujúce. Tento anglický pojem sa dostal aj do politickej diskusie Spojených štátov predovšetkým v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia, najmä vďaka Johnovi Fitzgeraldovi a Robertovi Kennedyovcom, potom ho uviedol Willy Brandt do používania v hovorovej reči bývalého západného Nemecka.<sup>56</sup> Na kongrese Sociálnodemokratickej strany (SOD) v Dortmunde v roku 1972 Brandt vyslovil slovo *compassion*, ktoré pri tejto príležitosti použil po prvýkrát: „Nedá sa jednoducho preložiť slovom „súcit“, ale presný preklad je ochota mať súcit, schopnosť byť milosrdní, milovať druhého. Drahí priatelia, hovorím vám a hovorím to občiankam a občanom nášho ľudu: majte odvahu [preukazovať] milosrdenstvo! Majte odvahu [vychádzať v ústrety] blížnemu! Uvažujte nad týmito slovami, s ktorými sa tak často zle narába! Nájdite cestu, ktorá vedie k vám samým!“ Na základe toho sa v Nemecku začala verejná politická diskusia o politicko-sociálnom rozmere milosrdenstva – byť milosrdní ako spôsob konania, ktoré zachytáva situáciu potreby iných a má za cieľ obnoviť možnosti účasti [na živote] komunity. Na *compassion* a milosrdenstvo sa nepozera ako na zhovievavosť alebo jednoducho ako na citové vyrušenie vyvolané blízkosťou druhého, ale myslí sa

---

<sup>55</sup> *Also sprach Zarathustra* II. Von den Mitleidigen, KSA 4, 113-116.

<sup>56</sup> Zdá sa, že túto myšlienku nemeckému kancelárovi Willymu Brandtovi vnukol novinár Klaus Harpprecht, ktorý od roku 1972 bol najdôležitejším redaktorom Brandtových prejavov.

ako na impulz pôsobiť v smere väčšej „spravodlivosti v účasti a rozvoji svojich schopností“.<sup>57</sup>

Metz vo svojom teologickom príspevku rozhodným spôsobom prehlbuje používanie tohto termínu. Hovorí totiž o „mystike *compassion*“ ako o „mystike otvorených očí“, o „mystike nadšenia za Boha v podobe zaangažovania“.<sup>58</sup> V nasledovaní Krista mení základnú optiku a necháva sa zaujať utrpením iných. V duchovnom spoločenstve viery spolu so židovským filozofom Emmanuelom Lévinasom Metz hovorí: „Božia autorita [sa prejavuje] v autorite trpiacich“. Metz sa odvoláva na *Mt* 25, 31-47, a hovorí, že „sa k nim nemožno stavať ako k pozemskému ekvivalentu Božej blízkosti, ale ako k jej pozemským prejavom“.<sup>59</sup> V nich sa Boh svojim provokačným slovom chce dôverne priblížiť k ľuďom, aby počúvali výkriky trpiacich<sup>60</sup> a vnímali ich potreby; aby sa v rámci autority Božieho slova nechali poučiť ich autoritou, a dovolili, aby im pripomenuli zodpovednosť za trpiacich. Spolu s Hansom Jonasom malo by platiť ako kategorický imperatív postoja *compassion* heslo:

---

<sup>57</sup> Tak napríklad – stále v súvis s Willym Brandtom – ešte v januári 2012 v programovom dokumente klubu *Christen in der SPD*, ktorý mal názov „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Anstöße und Materialien für eine zukunftsfähige sozialdemokratische Sozialpolitik“ (:<http://www.akc-bw.de/gerechtigkeit-und-barmherzigkeit/>, na internete sprístupnené: 12 apríle 2017).

<sup>58</sup> Porov. J. B. Metz, *Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums*, in *Süddeutsche Zeitung*, č. 296 del 24/25/26 december 1997, príloha pre kultúru, p. 1; Id., v spolupráci s Johannom Reikerstorferom, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 105-107 e 166 a nasl. Metafora „mystika otvorených očí“ je sémanticky v protiklade k doslovnému zmyslu koreňu *myō* (zostávam uzavretý, so zatvorenými očami), z čoho je pomocou prekladu odvodené chápanie termínu „mystika“.

<sup>59</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis*, 106; porov. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Alber, Freiburg-München 1992, 220-230.

<sup>60</sup> Porov. J. B. Metz, *Memoria passionis*, cit., 8-11 [tr. it. 20-22], kde Metz preberá metaforu „miesta výkriku“ (N. Sachs, *Landschaft aus Schreien. Ausgewählte Gedichte*, Aufbau, Weimar 1966).

„Pozri sa a uvidíš!“,<sup>61</sup> čo možno doplniť takto: „Otvor uši a budeš vedieť, kam a prečo ťa volajú!“

Mystika otvorených očí (a otvorených *uší*) sa zúčastňuje na videní Boha a hovorí nám, čo z nej vyplýva ako naša povinnosť – lebo už nemôžeme predstierať, že nevidíme a nepočujeme, čo sme videli a počuli, aby tomu už bol koniec. A táto mystika je zároveň ponosou, prečo je to stále tak, prečo musíme stále volať „*maranatha!*“, príď Pane Ježišu, prečo musíme ešte znášať, čo je neznesiteľné. Pre veriacich by to znamenalo nasledovné: v tomto náreku počuť volanie „nasledovať (Ježišovo) *compassion*“, nechať sa pobádať k nutným dôsledkom – uznať po stránke ľudsko-politickej tých, ktorým nezostáva iné, len prosiť, aby sa im dostalo nevyhnutné, na čo majú právo.<sup>62</sup> Ich „autorita je tá ‚slabá‘“,<sup>63</sup> autorita, ktorá sídli v prosbe o splnenie žiadosti. Práve v tomto spočíva „slabá“ autorita Boha, tak ako hovorí autoritatívne v Ježišovi Kristovi, vtelenom Božom Slove, „autorita Krista, ktorý prosí v modlitbe [*Autorität des bittenden Christus*]“ (Eberhard Jüngel).<sup>64</sup> Ako sa to stalo samého Ježišovi Kristovi, táto autorita nemôže zabrániť odmietnutiu v chudobných a vylúčených. A zároveň sa práve v tomto nachádza „slabá“ autorita Otca, ktorého slabosť ho vedie vykonávať svoju božskú moc. Schelling, dôležitý filozof nemeckého idealizmu, inšpirujúc sa na Prvom liste Korint’anom 1, 25, s veľkou schopnosťou teologického vcítania sa a stotožnenia sa ju opisuje nasledovne: „Slabosť Boha [...] možno spoznať zvlášť v jeho slabosti voči človeku. Jeho srdci je dostatočne veľké, aby mohol obsiahnuť

---

<sup>61</sup> J. B. Metz, *Memoria passionis*, cit., 166.

<sup>62</sup> Porov. *Ibid.*, 170.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>64</sup> Porov. E. Jüngel, *Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie*, in *Id.*, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, Kaiser, München 1972, 179-188.



všetko. Ak najmä vo stvorení ukazuje moc svojho *Ducha*, v spáse ukazuje veľkosť svojho *srdca*.<sup>65</sup>

Keď hovoríme o veľkosti Božieho srdca voči slabým a tým, čo sa takými stali, to jest o súcite jeho srdca [*Barm-herzigkeit*], čo sa v latinčine nazýva *miser cordia*, vraciame sa k ústrednej myšlienke reči pápeža Františka o Bohu. V čísle 16 *MeM* totiž píše:

*Milosrdenstvo obnovuje a oslobodzuje, lebo je to stretnutie dvoch srdc: Božieho, ktoré vychádza v ústrety, a ľudského. Ľudské sa zohrieva a Božie ho uzdravuje – kamenné srdce sa zmení na srdce z mäsa (porov. Ez 36, 26), schopné milovať napriek svojmu hriechu. Tu pocítíme, že sme naozaj „nové stvorenie“ (porov. Gal 6, 15) – som milovaný, teda existujem; odpustilo sa mi, teda som sa zrodil k novému životu; dostalo sa mi milosrdenstva, teda stal som sa nástrojom milosrdenstva.*

Témou apoštolského listu, ktorého zámerom je uzavrieť Mimoriadny svätý rok milosrdenstva, je predovšetkým milosrdenstvo voči hriešnikom. Odkaz na *Ez 36, 26* však aj tu rozširuje perspektívu tak, že obracia pozornosť na sklúčených našej

---

<sup>65</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. Zweiter Band, Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, 26. Dôležitý súvis medzi Juliou Knopovej s *De clementia di Seneca* (*Gottes Erbarmen denken*, cit., 400) spôsobuje, že Schellingova formulácia sa javí ešte významnejšia ako autorkina aktualizácia *1 Cor 1, 25*. Seneca stavia do protikladu pojem *miser cordia* a *clementia* mocného panovníka, zhovievavosť, vďaka ktorej môže niekoho zvrchovane omilostiť, keď tak chce. No milosrdenstvo je – alebo sa stáva – slabým, keďže sa necháva citovo dotknúť biedou tých, voči ktorým má súcit (porov. *De clementia* II.6). A práve toto dojatie je predmetom reči pápeža Františka milosrdenstve. Podľa neho milosrdenstvo je pojem, ktorý stojí v protiklade s kultúrou odstupe pre ľahostajnosť a tvrdosť srdca; porov. Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo. Rozhovor s Andreom Torniellim*, Fortuna Libri 2016, 25-27. (*Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, Kösel, München 2016) (aj za toto poukázanie vďačím J. Knopovi, *Gottes Erbarmen denken*, cit., 401).

doby, na vyhnancov a vylúčených, ktorým je prorocký text predovšetkým adresovaný – deportovaným do Babylonu a s nimi všetkým vysunutým na okraj a skleslým našich čias, pre ktorých má Boh „veľké srdce“, „slabosť“, a ktorých chce dať do pozornosti tým, ktorí často, a to s vážnymi dôsledkami, predstierajú, že ich nevidia a nepočujú. Boh chce, aby sme jeho *milosrdenstvo* zdieľali. Chce ho vysluhovať voči ľuďom, aj a práve voči chudobným a emarginovaným, ale *nie bez ľudí*.<sup>66</sup> Táto biblická viera v Boha zostáva slabá a sporná, sprevádzaná ponosami a otázkami, prečo slabosť Boha voči človeku zostáva v dejinách utrpenia a útlaku taká „slabá“, prečo tak málo zasahuje ľudí a oslobodzuje ich svojou veľkodušnosťou, svojím milosrdenstvom bohatým na dôsledky pre trpiacich, na *compassion*, ktoré chce účinne zmeniť ich utrpenie. A u veriacich sa nástojčivo hlási otázka: Prečo Božie stvorenie tak bezhranične ovláda moc hriechu, pre ktorý sa ich *compassion* voči biede všetkých, čo sú ponížovaní alebo sa stávajú spoluvinníkmi tejto biedy, tak často javí bezmocná? Je tu otázka, ako sa môže udiat vykúpenie ľudí, ako slabosť Boha pre ľudí môže v istom bode tak mocne zmeniť život už na tomto svete, aby všetci, čo sú vydaní moci hriechu, mohli mať vedomie, že ich Boh zahŕňa do svojho milosrdenstva. Musíme obrátiť pozornosť na túto otázku, ale najprv si treba trochu vyjasniť dôvod, pre ktorý je nevyhnutné hovoriť o Božom milosrdenstve a ako pápež František pristupuje k tejto téme s biblickou stručnosťou.

---

<sup>66</sup> Augustín obrátil pozornosť na túto Božiu „logiku“ spojenia slov „*nie bez*“. Tomáš Akvinský cituje Augustína nasledovne: „Ten, čo ťa stvoril bez teba, neospravedlní ťa bez teba“ („Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te“) (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* III, q. 84, a. 5 *corpus*; Augustín, *Sermo 169*, c-11, n. 13). Možno by sme dnes mohli túto vetu aktualizovať nasledovne: ten, čo ťa stvoril bez teba, ale ktorý ťa robí účastným na tvojom neustále novom stvorení, používa milosrdenstvo voči tebe a voči všetkým ľuďom, ale nie bez teba.

## 6. KAPITOLA

### BOŽIE MILOSRDENSTVO JE DUŠOU SPRAVODLIVOSTI<sup>67</sup>

*Misericordiae vultus* kladie do centra žalm 136 (b. 7), ktorý s chválou prechádza veľkými dielami, ktoré vykonal Jahve cez stvorenie a vykúpenie, čím potvrdzuje jeho neotrasiteľnú vernosť. Za každým veršom nasleduje refrén: „Lebo jeho milosrdenstvo je večné“. „Z generácie na generáciu objíma každú osobu, ktorá sa mu zveruje, a premieňa ju tým, že jej dáva svoj život.“ Tak *Misericordia et Misera* (b. 2) pokračuje refrénom žalmu 136. Slovo *misericordia* už nepatrí medzi bežne používané slová. Prekladáme ním hebrejské slovo *hesedh*. Tento hebrejský termín vyjadruje dáva spolu veľkodušnosť a pozornosť srdca, ktorá nielen vracia prijaté dobrodenie, ale chce znamenať „niečo, čo sa vyníma z bežných pojmov práv a povinností“ a je charakterizované srdečnosťou:

„Je to neočakávané, niečo, s čím sa nemohlo rátať.“<sup>68</sup> Ale v prípade Jahveho sa to deje od začiatku a neustále sa obnovuje, tak, že možno chváliac Boha povedať, že jeho *hesedh* trvá naveky. Jediným slovom, používaným v európskom jazyku osemnásteho storočia, ale ktoré sa javí ako mimoriadne vhodné vzhľadom na aktuálny teologický kontext,<sup>69</sup> možno túto myšlienku interpretovať nasledovne: Jahve ukazuje svoju „solidaritu“ od začiatku a nič ho od

---

<sup>67</sup> Na tému Božej spravodlivosti a Božieho milosrdenstva porov. celkový súhrn, ktorý pripravil D. Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009.

<sup>68</sup> Porov. H. J. Stoebe, *hæsæd, dobrota*, in E. Jenni-C. Westermann (eds.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino, vol. I, 525-532.

<sup>69</sup> Pápež František hovorí o solidarite ako o „prekrásnom slove, ale niekedy nepohodlnom“, ktoré sa nemá redukovať na sociálnu pomoc (*Ted-Talk* 25. apríla 2017, uvedené u A. Kreye, *Revolution der Zärtlichkeit*, nel *Süddeutsche Zeitung* n. 97, 27. apríla 2017, 9).

toho nemôže odvrátiť. No termín „solidarita“ sa javí ako nedostatočný. Jahve je, samozrejme, svojím „srdcom“ blízko a uprostred toho, k čomu ho „motivuje“ jeho *hesedh* tak, že sa preň prekonáva, aj keď hriech ľudu prekračuje akúkoľvek prípustnosť. Aj keď Izrael zo svojej strany poruší solidárnosť so svojím Bohom, nakoniec sa Jahve ukáže ako neschopný nechať ho tak a opustiť ho: „Srdce sa vo mne obracia / budí sa moje zľutovanie... [...] Ved' ja som Boh, a nie človek; / Svätý uprostred teba / a nevojdem k tebe so svojím hnevom“ (Oz 11, 8a. 9b). Solidaritu Jahveho oživuje súcit, ktorý ho v najväčšej hĺbke spája s jeho ľuďmi a vedie ho zostať verný vo svojej solidarite. Zľutovanie preváži nad odmietnutím, nad jeho „hnevom“, pretože vyviera z príľnutia, v ktorom slová „ja som tu pre vás“ (Ez 3, 14) má väčšiu váhu ako hriech, do ktorého ľud upadol. Ale Boh nie je človek, aby bol korisťou svojej pomsty: „Že je Bohom z Boha sa prejavuje v jeho milosrdenstve. Milosrdenstvo je výrazom jeho božskej podstaty.“<sup>70</sup>

Tu vstupuje do hry hebrejský koreň, ktorý významným spôsobom vyjadruje biblické chápanie (Božieho) milosrdenstva: *rḥm* (ako napríklad v *raḥamîm*). Doslovne pripomína materské lono a vzťahuje sa na „nežné miesto“ prirodzenosti človeka“ (porov. Gn 43, 30).<sup>71</sup> Slovo sa objavuje opakovane, takmer akoby tvorilo formulu, v spojení s termínom *hesedh*, v istom zmysle ako jeho špecifikovanie. Zdá sa teda, že je protikladom k Božiemu hnevu ako jeho nový obrat smerom k odpusteniu. A vyjadruje „emotívny“ aspekt príľnutia Jahveho k ľuďmi, čo mu v istom zmysle bráni obrátiť sa k hriešnikom chrbtom. Chvála v žalme 103 však nepoukazuje len na to, že dva aspekty zľutovania voči hriešnikom a súcitu voči utláčaným sú navzájom úzko spojené, ale aj na sémantickú blízkosť so spravodlivosťou Jahveho, ktorá tvorí právo a povzbudzuje:

---

<sup>70</sup> W. Kasper, *Milosrdenstvo. Základný pojem evanjelia*, cit., s. 82.

<sup>71</sup> H. J. Stoebe, *Rḥm Avere misericordia*, *Rḥm Sich erbarmen*, in E. Jenni – C. Westermann (eds.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino, vol. II, 686.

*Dobroreč, duša moja Pánovi,  
a nezabúdaj na jeho dobrodenia.*

*Ved' on ti odpúšťa všetky neprávosti,  
on lieči všetky tvoje neduhy;*

*on vykupuje tvoj život zo záhuby,  
on ťa venčí milosrdenstvom [hesedh]a zľutovaním.*

[...]

*Pán koná spravodlivo  
a prisudzuje právo všetkým utláčaným. (Ž 103, 2-4.6)*

Jahve dáva hriešnikom čas na obrátenie. Jeho „trpezlivá“ solidarita má prebudiť a posilniť ich dobré predsavzatia znova vstúpiť do spoločenstva s Jahvem, *obrátit' sa*.<sup>72</sup> Utláčani majú skúsiť, ako sa usiluje o ich záchranu. Majú cítiť jeho „blízkosť“. A tak je pravda, že „ako sa otec zmilúva nad deťmi, tak sa Pán zmilúva nad tými, čo sa ho boja“ (Ž 103, 13), nad tými, čo sa pripodobňujú jeho existencii.

Toto komplexné chápanie Božieho zmilovania má svoj základ v textoch pápeža Františka k Mimoriadnemu svätému roku milosrdenstva 2015-16. Za motto svätého roka vyhlásil slová prevzaté zo žalmu 103: *Milosrdní ako Otec*. Milosrdenstvo nebeského Otca má vždy dosiahnuť, aby sme sa cítili byť povolani v našej „slabosti“, aby nás to podnecovalo „zachytiť jeho prítomnosť a blízkosť. Deň čo deň sa aj my, dotknutí jeho súcitom, môžeme stávať súcitnými voči všetkým“ (MV 14). Božie milosrdenstvo smeruje k našej účasti, chce ju strhnúť, aby sme ňou znova dospeli

---

<sup>72</sup> O spojení dvoch slov „trpezlivý a milosrdný“ porov. MV č. 6. V bode 21 ten istý dokument dopĺňa myšlienku: „Milosrdenstvo neprotirečí spravodlivosti, ale vyjadruje spôsob Božieho zaobchádzania s hriešnikom, ktorému ponúka poslednú možnosť, aby sa spamätal, obrátil a uveril.

do „spoločenstva vôle“, v ktorom Boh pohýna srdcia svojich, a tí sa nechajú pohnúť jeho milosrdenstvom.

Prekvapujúci je silný citový akcent, aký kladie Starý zákon na koreň *rh*m, a ktorý plne zdôrazňuje aj pápež František: Boh má „jednu nežnosť“, slabosť pre človeka. V najhlbšom vnútri je citlivý, prístupný pre chudobných a pre tých, čo sa stratili v hriechu. Znamená to, že ním nemusí hýbať len milosrdenstvo alebo nemusia ho „motivovať“ len ľudia. Sú mu vítaní. A on vyhľadávala ich prijatie, aby ich mohol požehnať a odpustiť im. V tomto zmysle Izrael prinášal obete – nie preto, aby odvrátili svojho Boha od myšlienok na trest, ale aby ho prosili, aby vstúpil so svojim požehnaním do života, ktorý prijali od neho, ale bol ohrozený biedou a hriechom. Aby ho prijali a otvorili sa jeho prítomnosti.<sup>73</sup>

Obraz *prístupnosti Boha* je v zhode s vyjadrením biblického chápania Božieho milosrdenstva, možno z istého pohľadu úplným. Boh sa otvára. Je „miestom“, kde hriešnici a utláčani nachádzajú „útočisko“. On ich požehnáva svojou blízkosťou. Robí ich „schopnými Boha“, napríklad prostredníctvom obety, a to tak, že prežívajú jeho požehnanie a oni sami sa môžu stať požehnaním (porov. Gn 12, 2). Ľudia môžu k nemu prísť. Neuzatvára sa pred nimi do neprístupnej diaľky, kam sa dostanú len kňazi potom, ako prinesú predpísané obety. Božie milosrdenstvo sa prejavuje ako jeho žehnajúca blízkosť, ktorá sa však môže stať skutočnosťou, len ak mu dovoľíme vstúpiť, ak sa necháme premôcť jeho blízkosťou, necháme sa ním premeniť. Povedané *prevrátene*, aby dobrá vôľa Boha mohla priniesť v ľuďoch a medzi nimi ovocie a aby jeho milosrdenstvo mohlo *prebývať* medzi ľuďmi.

---

<sup>73</sup> Ohľadom tejto interpretácie starozákonnej obety, najmä v období po vyhnanstve, porov. reprezentatívne príspevky súčasnej exegézy Starého zákon v knihe B. Janowski – M. Welker (eds.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt n. M. 2000. Nemožno však poprieť, že v chápaní obiet Izraela naďalej má veľký vplyv aspekt „Božieho hnevu, ktorý sa utíši prostredníctvom obiet“, rovnako ako sa zdôrazňuje zodpovedajúca prax v jeruzalemskom chráme.

Toto jeho prebývanie sa neviaže na predpisy a obrady, ktoré by mali očistiť a presne vymedziť miesto, aké je pre neho primerané. Spočíva skôr v skutočnosti, že prebýva v *ľuďoch* a robí ich nástrojmi svojho milosrdenstva,<sup>74</sup> spolupracovníkmi svojej spravodlivosti – aby „pozorne kráčali so svojím Bohom“<sup>75</sup> bez toho, aby sa vždy zastavoval nad vecami, od ktorých podľa nich závisí spása. Kráčať pozorne spolu s našim Bohom, dávať pozor na cesty, po ktorých predchádza svojich, na nezvyčajné cesty, ktoré vedú k hraniciam, k vysunutým na okraj. Cesty milosrdenstva, včlenenia, a to včlenenia do žehnajúcej prítomnosti Boha. Tak sa znova dostávame k jednej z vedúcich tém pápežovej rozpravy o Bohu a súčasne sme pretlmočili do moderných termínov biblicko-prorocký stimul, bez ktorého by reč o Božom milosrdenstve zostala na povrchu.

Tento stimul možno objaviť aj biblickom vyjadrení spásonosnej Božej *spravodlivosti* s tým, že sa nezačlení do tradičného pojmu ukladajúcej spravodlivosti (*iustitia distributiva*). Božia spravodlivosť sa nenapĺňa trestaním, ktoré vylučuje jeho spásonosnú prítomnosť, ale v milosrdenstve, ktoré necháva do nej vstúpiť [*hereinholen*] ľudí, aj hriešnikov. Je to spravodlivosť, ktorá sa vykonáva ľudom – hriešnikom, chudobným a biednym –, keď sa vymania z vôle byť vylúčení alebo z vylúčenia spôsobeného inými. Keď sa na základe s ich spojenia s Bohom obnovia a ozdravia sociálne zväzky, ktoré spájajú navzájom ľudí v dobrom živote. Aby sme to vyjadrili v moderných pojmoch, ale preniknutých biblickým duchom, zakladá

---

<sup>74</sup> Obetná prax, pomocou ktorej by sa ľudia chceli uistiť o spásonosnej blízkosti Boha prostredníctvom prinesených obiet, sa stretá u prorokov s opozíciou: „Milosrdenstvo chcem, a nie obetu“ je verš, ktorý Matúš v *Mt* 9, 13 pripisuje tradícii. Je tu dost' nepriame spojenie s *Oz* 6, 6 a *Am* 5, 21. *MV* 20 cituje tento verš, keď v horizonte viery hovorí o spravodlivosti, ktorá nevylučuje hriešnikov, ale ich volá vstúpiť do Božieho milosrdenstva.

<sup>75</sup> Prorocké odporovanie je pôsobivým spôsobom zdramatizované v *Mich* 6, 1-8, kde Jahve namieta ľudu, že je stále ochotný prinášať obety:

„Oznámili ti, človeče, čo je dobré

a čo žiada Pán od teba:

iba zachovávať právo,

milovať milosrdenstvo

a pokorne chodiť so svojím Bohom“ (*Mich* 6, 8).

sa na spravodlivosti participácie a rozvoja schopností, nie na spravodlivosti formálnej ekvivalentnosti, podľa ktorej sa každému dostane, čo si „zaslúži“. V takomto zmysle musíme prísť k bodu, že nikomu sa nebude brániť účasť dôstojná človeka, ani nebude vylúčený zo siete stvorenia, v ktorej môže žiť ako človek. Tomu, kto bráni druhým v takejto účasti na živote, keďže on sám si „odnáša príliš veľa“ alebo poškodzuje dobrá, ktoré môžu slúžiť ľuďom pre dobrý život, tomu, kto robí z druhých obeť svojej chamtivosti a chýbajúcej ohľaduplnosti, tomu sa, prirodzene, musí zabrániť, aby to mohol robiť ďalej, a to uložením „donucovacieho“ práva, spočívajúceho na sankciách. Obete sa majú chrániť, aby moc neprevážila nad spravodlivosťou, aby totiž silnejší nemali možnosť nebrať do úvahy právo účasti chudobných a slabých. Jahve obhajuje právo chudobných. Nepripúšťa, aby sa s nimi zaobchádzalo ako so „zanedbateľným množstvom“. Jeho milosrdenstvo voči obetiam sa neobracia aj voči tým, čo ich takými robia.

Nespravodlivosť sa deje v rámci vylúčenia ako popierania účasti dôstojnej človeka na Božom stvorení. Na uplatňovanie spravodlivosti je teda potrebné znova nadobudnúť zmysel stvorenia, vedomie, že je možné zakúsiť milosrdenstvo a „nežnosť“, s akými sa Stvoriteľ obracia na ľudí v stvorení.<sup>76</sup> Milosrdenstvo, ktoré nám umožňuje vstúpiť [*hereinholen*] a robí nás účastnými, je „dušou“ spravodlivosti. V ňom a prostredníctvom neho sa musí stať živou. Ide o *životnú rovnováhu*, vďaka ktorej sa v živote jedni nerozťahujú na úkor druhých, pritláčajú ich „chrptom k múru“, ale všetci nachádzajú priestor na účasť na krásu a dobre stvorenia a na vzájomné obohacovanie svojho života. Na dosiahnutie tejto životnej rovnováhy slúži ukladajúca spravodlivosť alebo spravodlivosť ekvivalencie, podľa ktorej môžu všetci dostať, čo si zaslúžia. Ak sa formálna spravodlivosť stane cieľom samým osebe, napomáha „mýtu

---

<sup>76</sup> Porov. *Laudato si'* 84: „Celý materiálny vesmír je rečou Božej lásky, nesmiernej Božej náklonnosti voči nám. Pôda, voda, hory – to všetko je Božím pohladením.“



trestu a odmeny“, podľa ktorého jestvuje rovnováha medzi činom a odplatom, za ktorú musí v podstate niesť zodpovednosť Boh.<sup>77</sup>

Aj u tých, ktorí sú hriešnici a narúšajú životnú rovnováhu stvorenia, lebo sa nechcú podriaadiť, sa musí spravodlivosť diať takým spôsobom, aby sa mohli znova integrovať do siete stvorenia tým, že budú spolupracovať správnym spôsobom. Boh má s nimi „trezlivosť“ – volá ich, aby sa obrátili, aby sa znova nechali uchvátiť jeho dobrotou, dobrotou jeho pokračujúceho stvorenia (*creatio continua*), a aby dôverujúc dobrej stvoriteľskej vôli Boha, ktorá veľmi konkrétnym spôsobom platí aj pre nich, znova objavili vlastnú kreatívnu silu.<sup>78</sup> Boh im ukazuje svoje milosrdenstvo cez ženy a mužov, ktorí sú v službe milosrdenstva, ktorí sa usilujú urobiť im priazlivým obrátenie a ktorí im môžu pomôcť zakúsiť Božiu milosť cez „empowerment“.

Dušou spravodlivosti je Božie milosrdenstvo. V „hlbke“ jeho milosrdenstva je, že sa *nechá pohnúť* – vidí a prikladá ucho k biede svojho ľudu (Ez 3, 7). Ale v najhlbšom vnútri ho zasahuje a rozrušuje aj to, že Izrael odmieta jeho vyvolenie. Mal byť svedkom jeho milosrdenstva a spravodlivosti, ale nežije tak. Pána sa v hlbke jeho božského bytia dotýka, či jeho lásku prijímame, alebo padá do prázdna. Necháva to na ľuďoch... A tu je jeho slabá stránka – ľudia sa ho hlboko dotýkajú. Bez nich nechce byť Bohom, ani nechať naplňať plány svojej dobroty.

---

<sup>77</sup> Týmto mýtom trestu (a odmeny) sa fundovane a zložito zaoberá Paul Ricoeur; porov. P. Ricoeur, *Interpretation des Strafmythos*, in *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, Kösel, München 1974, 239-265.

<sup>78</sup> *MV* sa osobitným spôsobom venuje vzťahu medzi spravodlivosťou a milosrdenstvom. Pápež František výslovne varuje pred „legalizmom“, obmedzujúcim sa na princíp, podľa ktorého „každý má dostať to, čo mu patrí“. Preto dodáva: „Ak chceme prekonať legalistickú perspektívu, treba pripomenúť, že vo Svätom písme sa spravodlivosť chápe v zásade ako odovzdanie sa do Božej vôle plné dôvery“ (*MV* 20).

A toto je druhá strana mince jeho milosrdenstva, jeho prístupnosti, tajomstvo jeho *lásky*: „Pravá láska vie od druhého aj prijímať“, píše sa v 158. bode *Amoris letitia* a nezrieka sa nádeje ohľadom tohto druhého. Dúfa pri ňom vo *všetko* (porov. AL 116). Na neho sa obracia svojím srdcom. Pravá láska urobí všetko, aby ten druhý miloval s ním (Duns Scot). Tak aj Boh zahrňa ľudí jedinečnou dôstojnosťou – závisí a *musí* závisieť od nich. Boh ich neignoruje. Naopak, zdokonaľuje ich. Pretože napriek akejkoľvek ľudskej predstave on od nich závisí a Božie milosrdenstvo ich neopúšťa ani vtedy, keď pohrdajú svojou dôstojnosťou, alebo si ju nevážia. Je to nesmierne napätie tohto tajomstva, ktoré viera možno pochopí, ale nikdy nerozrieši. Kto ho pochopí vo viere, možno dostane svetlo v nejasnej otázke teodicey. Len svetlo, ktoré je omnoho menej ako „vyriešenie“. Veriaci teda musia mať trpezlivosť s Bohom<sup>79</sup> a nechať otvorené svoje otázky o Bohu, až kým neprídu k tomuto úžasnému otázniku plného nádeje: ako je možné, že Boh až natoľko necháva veci závislými od ľudí, že nič neuberá na ich dôstojnosti spolupracovníkov, spolumulujúcich? V kresťanskej optike sa dokazuje prijateľnosť tejto intuície v Ježišovi Kristovi, v autokomunikácii Boha.

---

<sup>79</sup> O tomto aspekte hovoril mimoriadnym spôsobom napríklad Tomáš Halík; porov. T. Halík, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2016.

## 7. KAPITOLA

### TVÁR BOŽIEHO MILOSRDENSTVA

„Ježiš Kristus je tvárou Otcovho milosrdenstva. Zdá sa, že v týchto slovách je zhrnuté tajomstvo kresťanskej viery.“ Týmito vetami začína 1. bod *Misericordiae vultus (MV)*, ohlásenie Mimoriadneho svätého roka milosrdenstva 2015-2016. Bezpochyby sú centrálnymi vetami evanjelia o Bohu, ktoré na začiatku dvadsiateho prvého storočia chcel pápež František ohlásiť svetu a Cirkvi. Z teologického hľadiska chcel nimi vyjadriť, že „Božie milosrdenstvo [...] nie je abstraktná idea, ale konkrétna skutočnosť“ (*MV 6*), zjavenie spravodlivosti milosrdenstva Boha Otca, ktorá sa stáva zjavnou *uskutočňovaním*. Primát a pridanú hodnotu reálnosti myšlienky, ktorú pápež František – ako správny nasledovník Ignáca – neustále zdôrazňuje, možno zaznamenať predovšetkým v kristologickom konkretizovaní biblických tradícií o Bohu. Mnohé svedectvá Biblie, *podľa ktorých* je Boh milosrdný, v perspektíve kresťanskej viery nás vedú k poslaniu Syna, v ktorom sa Boh javí našim očiam – záväzne pre vieru a zároveň potešujúco – ako milosrdný. Ježiš Kristus žije milosrdenstvo Boha Otca na tomto svete, pretože sa obracia na biednych a sľubuje im spásu v eschatologickom Božom kráľovstve (porov. „blahoslavenstvá“ podľa *Lc 20-22*), keď Božie znamenia koná „predovšetkým v prospech hriešnikov, chudobných, vylúčených, chorých a trpiacich“ (*MV 8*) a rovnako prežíva aj svoje umučenie a smrť, vedomý si veľkého tajomstva lásky, ktoré sa uskutoční na kríži“ (*MV 7*).

Práve preto, že tvár Božieho milosrdenstva žiari na *Ukrižovanom*, kresťanom sa od začiatku kládli otázky, a oni sa neustále pokúšali odpovedať. V tradícii Augustína a Anzelma z Canterbury sa v metafyzických a právnických kategóriách nachádza neskôr vypracovaná myšlienka, ktorú Nový zákon objavil uvažujúc o spevoch o Božom služobníkovi v Izaiášovi a v kultových pohrebných obradoch jeruzalemského chrámu, v ktorých možno vysvetliť význam kríža – na kríži Božie milosrdenstvo premáha

spravodlivosť, pre ktorú by hriešne ľudstvo na seba uvalilo večný trest. Tento trest Boh prenáša na svojho Syna, ktorý ho v úplnosti pretrpí, aby boli ľudia od neho ušetrení a omilostení mohli vstúpiť do eschatologického Božieho kráľovstva. Božie milosrdenstvo tak nachádza spôsob, ako uspokojiť spravodlivosť, a napriek tomu prevládne milosrdenstvo.

Pre mnohých sa teológia kríža stala čudná, alebo priamo nepríjemná. Úvahy o chápaní milosrdenstva a spravodlivosti, ktoré uvádzame vzhľadom na texty pápeža Františka a ktoré sú ovocím biblických úvah, môžu otvoriť viere a mysleniu aj ďalšie cesty. Pápež František nepredložil tieto nové cesty, ale môžem tak urobiť ja, keď na seba vezmem teologickú zodpovednosť, hoci bez nároku, že sú dnes jediné schodné.

Už Nový zákon vidí v Ukrižovanom toho, kto berie na seba a zohráva úlohu, akú za všetkých ľudí spĺňa Izaiášov Boží služobník – znášať a sňať svojim utrpením to, o čom hrozí, že doľahne na ľud. No v prvom rade a v podstate je to Boh sám, čo spolu s ním nesie a sníma ťarchu ľudu – biedu a útlak v cudzej krajine, biedu hriechu, v ktorom sa mu Boh stal cudzincom. Deuteroizaiáš necháva Jahveho vysloviť proctvo prísľubu:

*Ja až po starobu som ten istý  
až po šediny ja ponesiem.*

*Ja som to urobil a ja budem niest',  
ja ponesiem a vyslobodím.*

(Iz 46, 4)

Čap určený pre Azazela, ktorý podľa obradu má byť vzatý spomedzi ľudu na veľký deň zmierenia ako niečo, čo tento ľud drží vzdialený od Boha (Lv 16), Deuteroizaiáš považuje za obraz, ktorý naznačuje, čo poniesie a bude znášať Boží služobník a sám Jahve. Obsah obrazu je však u Iz 45, 4 mimoriadne zintenzívnený v rozhodujúcom bode – hriech a bieda nebudú odňaté preto, aby už

negniavili ľud, ale je to sám ľud, ktorého poniesie jeho Boh a zachráni ho. Boh ho po-*nesie* [er-*tragen*], čím preukáže svoju solidaritu – bratskosť-sesterskosť –, a ťažko si predstaviť dojmavejšiu a zachraňujúcejšiu, ako je táto. Veď tých, čo boli zgníavení bez nádeje, čo stratili cestu, sú zajatcami seba samých a bez východiska zo svojej biedy, si on kladie na plecيا, aby sa „vrátili domov“, aby sa definitívne dostali na miesto, ktoré bude pre nich dobré, na miesto, kde bude ich spása.

V Novom zákone spoznajú v Ježišovi Emanuela, Boha s nami (*Mt* 1, 23, podľa *Iz* 7, 14-17), ktorý zanechá stádo, ide hľadať ovcu stratenú na púšti a keď ju nájde, s veľkou radosťou ju znova prinesie do stáda (*Mt* 18, 12-14), aby na radosť nebeského Otca nezostala stratená. Sú rôzne vyobrazenia Dobrého pastiera, ktorý nesie na pleciach unavenú ovcu. Na hlavici stĺpa vo svätyni Ste. Marie-Madeleine v meste Vézelay v Burgundsku je na jednej strane zobrazený zradca Judáš, ktorý sa obesil na strome, a na príľahlej Ježiš, Dobrý pastier, ktorý nesie na pleciach Judášovu mŕtvolu. Aj pápež František upozornil na toto zobrazenie.<sup>80</sup> Milosrdenstvo všetko znesie. Ba ono samo nesie láska, ktorá všetko unesie, všetko *znesie* (*I Kor* 13, 7). Termín použitý v Prvom liste Korint'anom (*hypomenein*) pripomína v skutočnosti *podriadenie sa*, ktoré znesie uloženú ťarchu (porov. *Amoris laetitia* 118). Ježiš vo svojom ohlasovaní volá na tých, čo sú cestou unavení a preťažení, a oznamuje im evanjelium milosrdenstva: „Podťte ku mne, a ja vás posilním“ (*Mt* 11, 28). Je Dobrý pastier, ktorý je dobrý preto, lebo koná dobro stádu a berie ho na plecيا v najautentickejšom zmysle slova.<sup>81</sup> Podľa Jánovho evanjelia Ježiš vyhlasuje, že je bránou oviec,

---

<sup>80</sup> V rozhovore pre nemecký dvojtýždenník *Die Zeit* č. 11 z 9. marca 2017, Dossier.

<sup>81</sup> Dojmavá interpretácia sa nachádza v kázňach Martina Luthera, keď sa hovorí o vláde Syna. Tá sa uskutočňuje práve tým, že Ježiš Kristus nechce na nás zapôsobiť ako zvrchovaný vládca, ale „berie nás na plecيا; on musí niesť *nás!*“. A teda Kristovo kráľovstvo je „na jeho pleciach“. A „iba kresťania sú tí, čo sa nachádzajú na jeho pleciach, teda tí, čo majú v neho pevnú dôveru a nechajú sa niesť ako stratená ovečka. A teda: nejestvuje kresťan, ktorý nie je na Kristových pleciach“ (M. Luther, *Predigten über*

cez ktorú k nim prichádza ten, ktorý je podľa Starého zákona pravým Dobrým pastierom: Boh Otec, ktorý ich chce neustále navštevovať ako milosrdný, a tak sa javí ako dostupný (porov. *Jn* 10, 1-18). Jeho Kristus ho dosvedčuje a uvádza do praxe. Ovce počúvajú jeho hlas, hlas, ktorý jeho ovce dobre poznajú, aby sa mu otvorili – teda jeho dobrému vedeniu stáda a jeho vláde – a nechali ho vstúpiť, aby ho prijali.<sup>82</sup> „Hľa, stojím pri dverách a klopem. Kto počúva môj hlas a otvorí dvere, k tomu vojdem a budem s ním večerať a on so mnou“ (*Zjv* 3, 20).

Naložiť na seba všetko a nechať sa do všetkého vtiahnuť nie je dobrý recept na každodenné spolunažívanie. Je to skôr obraz nádeje vykúpenia – milosrdenstvo, na ktoré možno naložiť ťarchu života, už takmer neznesiteľného. Milosrdenstvo, ktoré poniesie, čo nikto nedokáže niesť, ktoré poniesie neznesiteľné. Je to obraz nádeje Boha, ktorý vo svojom Kristovi koná milosrdenstvo a berie na seba neznesiteľné. A je to možné, lebo ho nesie Otec; nesie to, čo sa naložilo na jeho Syna. Nie je spolu neznesiteľné, znieť to, čo sa musí uniesť, aby tu bola nádej. Nie je hriech a biedu, dve veci, ktoré sú navzájom úzko spojené, aby nič nezostalo bez nádeje. Toto Boh berie na seba. On nás z-náša vo svojom Synovi, aby sme sa nestratili pre jeho dobré panovanie. Vo svojom Synovi nás posúva ďalej, do púšte života ľudí, aby sme šli a znova privádzali dnu [*hereinholen*] tých, čo sa stratili. Dobrý pastier nás tlačí do najvzdialenejších končín stratenej zeme, do stratenej zeme zrady, zúfalej smrti, odmietania Boha, aby sme aj tu naďalej zachraňovali a privádzali dnu [*hereinholen*]. Sochár vo Vézelay vyjadruje toto všetko v dojímavom zobrazení. Kresťanská viera takto chápe poslanie Ježiša Krista: vychádzať, aby sa nikto nestratil, nie je každého, koho stretne, nie je toho, ktorého iní nedokážu uniesť. Je to mimoriadna výzva pre milosrdenstvo, v ktorej Syn Boha a človeka prežíva milosrdenstvo a znáša ho až do konca, aby naozaj nikto nebol bez

---

*die Christusbotschaft*. Calwer Luther-Ausgabe 6, Siebenstern, München – Hamburg 1966, 65s.).

<sup>82</sup> Bol by to ďalší spôsob, ako vyjadriť akt viery. „Veriť znamená prijať Boha.“ (G. Ebeling, *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*, Mohr, Tübingen 1963, 45).

Boha a bez nádeje. Tak je Ježiš Kristus tvárou Božieho milosrdenstva, tvárou „pokrytou krvou a ranami“.<sup>83</sup> Liturgia ho nazýva *Agnus Dei* – Boží baránok, ktorý nesie, ktorý sníma (*tollit*) hriech sveta.

*Hriechom sveta* je kľatba hriechu, vláda zlej vôle, ktorá nechce dobro ľudí, ale pracuje na tom, aby všade prenikol jed nedôvery a narušania priateľského spolunažívania; zvädzanie na „spoluprácu“ s tým, čo je nepriateľské človeku, s tým, čo pohŕda človekom, zvädzanie klásť prekážky dobrému Božiemu stvoreniu; zvädzanie na hriechy v množnom čísle, ktoré podryvajú život každého jednotlivého človeka v jeho добрote.<sup>84</sup> „Boží baránok“ je „obeťou“ Boha na sňatie tejto kľatby hriechu zo stvorenia. Znamená to, že Boh sa stará až po obeť, riskuje a „exponuje sa“ vo svete, aby oslobodil ľudí od tejto kľatby a umožnil im život, ktorý vedie k Božej vláde. Kristovo poslanie má vyvádzať ľudí zo sféry moci hriechu, má ich robiť vnímavými na život, ktorý prichádza od Ducha a ktorý sa završuje v Božej vláde. Toto poslanie dospeje k svojmu cieľu a ho prevýši na kríži. Na kríži znova vyprýšti dobrá vôľa Boha, aby ju ľudia mohli chcieť spoločne niesť. Práve tam, na kríži, kde hriech sveta chcel zasiahnuť svojou kľatbou aj Krista. A práve hriech bol sňatý – stráca svoju nevyhnutnosť, lebo na kríži Ježiša Krista ho Boh berie na seba a milosrdne a solidárne sa spája s tými, ktorí sa sami nedokázali postaviť proti jeho moci, nepriateľskej voči Bohu a ľuďom.

Tento *obraz* vykúpenia nemôže poskytnúť všetky dôležité teologické aspekty spásonosného diela Ježiša Krista. Malo alebo mohlo by sa tak stať ešte jasnejším, že Božie milosrdenstvo zahŕňa aj rozhodnú opozíciu, *odpor*. Sochár z Vézeley v istom zmysle predstavuje Božie milosrdenstvo *po* katastrofe. Tá sa tu týka

---

<sup>83</sup> Tak je to v speve umučenia – „hlava plná krvi a rán“ („O Haupt voll Blut und Wunden“) Paula Gerharda, inšpirovaná hymnom „Salve caput cruentatum“ Arnolda di Leida z trinásteho storočia.

<sup>84</sup> O hriechu v jednotnom čísle, „hriech sveta“, porov. P. Schoonenberg, *L'uomo nel peccato*, in J. Feiner – M. Löhrer (eds.), in *Mysterium salutis*, zv. II/2, Queriniana, Brescia 1969, 589-720, 643-659.

zúfalých a zničených. Judáša nesie na pleciach aj v zániku. Milosrdenstvo však chce „prísť rýchlo“, ešte pred katastrofou, aby k nej nedošlo. Milosrdenstvo a proroctvo sú dve strany mince. Kam sa dostáva zloba a pohrdanie človekom, milosrdenstvo ich vyzýva na obrátenie. Stavia sa proti nim „tvrdé“, nemenné, aby sa naň ľudia mohli spoľahnúť. Na svedectvo, že veci idú, a musia ísť ináč, aby nedostatok milosrdenstva neovládlo ľudí a nezničilo ich. Kto sa nedá pozvať na obrátenie, bude ignorovať svedectvo milosrdenstva tejto opozície – alebo odpovie svojím spôsobom. Tu kríže a bomby hovoria jednohlasnou, zúfalou rečou.

Aby sa realizovala táto vízia, treba ešte čeliť ďalším otázkam. Na tomto mieste som chcel len načrtnúť prístup k tajomstvu kríža Ježiša Krista, schopný zachytiť Božie milosrdenstvo, ktoré sa prejavuje až do krajných dôsledkov, a neredukovať toto milosrdenstvo na jednoduché omilostenie, ktoré hriešnikov oslobodzuje od zaslúženého trestu.



## 8. KAPITOLA

### MILOSRDENSTVO, V KTOROM SA PREJAVUJE BOŽIA VŠEMOHÚCnosť

Môže a má sa milosrdenstvu pripísať takáto centrálna dôležitosť v chápaní Boha?<sup>85</sup> Rozhodnú opozíciu voči tomuto kategorickému dôrazu nachádza František viac v anonymite internetu ako v solídnej teologickej konfrontácii. Pri lepšom poznaní tradície, na ktorú sa možno v tejto veci odvolať, by si opozícia nebola tak istá sebou samou.<sup>86</sup> Na tomto mieste vezmeme do úvahy len *jeden* bod, ale ten rozhodujúci, týkajúci sa učenia o Bohu.

Centrom starej metafyzickej doktríny o Bohu, prepracovanej na kresťanskú teológiu prvých storočí, ktorú v hrubých rysoch prevzala stredoveká teológia, je Božia všemohúcnosť. Tak sa paradigmaticky predkladá ako učenie o hlavných Božích vlastnostiach, ktorými sa vyznačuje ako *Dokonalý*. Pod úrovňou týchto vlastností zväčšených

---

<sup>85</sup> Podľa kardinála Kaspera chýba adekvátne dogmatické uznanie tejto témy. Na základe jeho analýzy príslušných učebníc označuje výsledok za „klamlivý, ba [...] katastrofický (Id., *Barmherzigkeit*, 19). V poslednej tretine dvadsiateho storočia možno túto diagnózu vysvetliť skutočnosťou, že v teológii sa hlavný dôraz kládol na *lásku* ako na Božiu „prirodzenosť“. Tu však vzniká otázka, aký je z dogmatického hľadiska vzťah medzi touto definíciou jeho prirodzenosti a charakteristikou *milosrdenstva*. Je možné, že to povedie k nerovnováhe učenia o Božích vlastnostiach, keďže sa stane vo všeobecnosti problematickým rozlíšenie medzi prirodzenosťou a Božími charakteristikami. A zaiste mohlo by sa vypracovať berúc do úvahy „základ“ alebo pozadie reči o Božích vlastnostiach – a nielen milosrdenstvo. Porov. K. Vechtel, *Mehr als Metaphorik? Überlegungen zum theologischen Stellenwert der Barmherzigkeit*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 (2016), 421-434.

<sup>86</sup> Vo svojej knihe *Milosrdenstvo. Základný pojem evanjelia*, sa Kasper odvoláva na dôležité aspekty tejto tradície.

ešte viac ako si ich možno predstaviť na najvyššom stupni,<sup>87</sup> nebude preto možné racionálne uvažovanie o nadľudskej dokonalosti Boha a stratí sa tak nadväznosť na ľudskú skúsenosť dokonalosti. Stredoveká scholastika vychádza preto z dokonalosti jeho pôsobenia.<sup>88</sup> Z tejto dokonalosti vyplývajú vlastnosti Božieho bytia aktívneho „navonok“ – dokonalosť Božieho poznania (poznanie dopredu, múdrosť) a vôle (sloboda, svätosť, dobrota, spravodlivosť, všemohúcnosť, vernosť) – ako aj dokonalosť Boha samého v sebe (byť sám sebou, nezávislosť, duchovná prirodzenosť, večnosť, nekonečnosť, jednoduchosť, nemennosť, príčina každého dobra, pôvodná pravda, jedinečnosť, transcendencia, osobnosť).

Všemohúcnosť je na prvom mieste dokonalosti dokonalého a najvyššieho Božieho pôsobenia „smerom navonok“. Nič mu nemôže zabrániť v jeho uskutočňovaní. Božia všemohúcnosť sa istým spôsobom vyznačuje aj sebauskutočňovaním najvyššieho božského bytia, to jest ako neobmedzená moc v sebe [*Selbst-Macht*], z ktorej a v ktorej je sám Boh už dokonale mocný [*mächtig*]. On sa nemusí najprv stať tým, čím je. Večne uskutočňuje to, čo je možné božskému bytiu. Všemohúca moc jeho bytia večne uskutočňuje dokonalosť božského bytia ako príčiny „smerom dovnútra“ – Boh je neobmedzená príčina seba samého – a „smerom navonok“, nakoľko Boh môže pôsobiť všetko, čo môže chcieť v stvorení a v dejinách vo vzťahu k ostatným dokonalostiam svojho bytia. V tom zmysle Tomáš Akvinský v *quaestio 25 Summa theologiae* vychádza z úsudku, že vďaka dokonalosti najvyššieho stupňa jeho bytia Bohu prislúcha v najvyššom stupni skutočnosť, že je aktívnym „*principium*“ a v žiadnom prípade pasívnym (q. 25 a. 1 *corpus*). Zväčšenie moci až do nekonečna, keď myslíme na všemohúcnosť, sa uskutočňuje aj stávaním do protikladu *aktívneho* a *pasívneho* – ako zväčšenie slobodnej schopnosti, ktorej nič nebráni v konaní ako

---

<sup>87</sup> V základoch je pravidlo zvýšenia miery u Anselma z Canterbury, podľa ktorej každá racionálna reč o Bohu sa musí chápať ako niččo, „pri čom si nemožno predstaviť nič väčšie“ (*Proslogion* 2), a predsa to, o čom uvažujeme v najvyššom stupni, musí byť raz prekonané, lebo Boh je väčší ako čokoľvek, na čo možno pomyslieť (*Prologion* 15).

<sup>88</sup> Porov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I, q. 1-3.

chce,<sup>89</sup> alebo presnejšie, toho, čo môže chcieť, pretože je to možné v sebe samom, a teda to, čo by Boh chcel, keby to neprotirečilo jeho bytiu. Vôľa v protiklade k bytiu by nebola vôľou usporiadanou a dokonalou, a preto by nebola dôstojná Boha.

Táto myšlienka so sebou prináša rad ďalších otázok, podľa ktorých sa pojem všemohúcnosti zdá byť plný napätí. Ak všemohúcnosť chápeme vychádzajúc z neobmedzenej schopnosti možného, pýtame sa, prečo ten, ktorý *môže* všetko, čo chce, vždy neuskutočnil to, čo chcel. Boh – čistá „skutočnosť“, čistý čin (*actus purus*) – by mal byť teda nútený nerealizovať to, čo by mohol chcieť? Na základe dokonalej Božej autopotencie *ad intra* podľa Tomáša Boh môže vždy byť a môže chcieť vo svojom sebauskutočňovaní. To neplatí pre Božie pôsobenie *ad extra*. V tomto prípade Božia vôľa a Božia schopnosť nadobúdajú účinnosť ako performatívna moc (*potentia activa*), ktorá postupne realizuje Božie chcenie v čase. Božia všemohúcnosť je pôvodne a podstatne schopnosť autopotencie [*Selbstmächtigkeit*], stotožňujúc sa tak so svojou slobodou. Jeho sloboda by bola takpovediac bezúčelná, čiže večnou minulosťou – neschopnou chcieť to, čo je časovo ukončené – , ak by vo vôli a v schopnosti nemohla uskutočniť to, čo sa ešte nerealizovalo. Ale pomáha táto argumentácia prekonať vnucujúcu sa otázku, prečo sa Božia všemohúcnosť nedá ľuďom viac spoznať ako zachraňujúca v ich utrpení a skaze? Pomáha premôcť výkrik náreku teodicey: Dokedy? Prečo nie už teraz?

Argument, ako ho načrtol Tomáš Akvinský, vedie v teológii k ďalšej otázke: nielen všemohúcnosť a slobodu Boha možno považovať za reálne totožné s Bohom samým, ale musia takými byť aj všetky ostatné atribúty dokonalosti Božieho bytia, ktoré sú v ľudskom myslení odlišené. No je vnútorná logika neobmedzenej schopnosti práve taká ako logika iných dokonalostí Božieho bytia? Tomáš menuje práve dokonalosti Božej vôle: okrem milosrdenstva je

---

<sup>89</sup> Porov. napríklad vyznanie viery Jána Damascénskeho, *De fide orthodoxa* I, 8: „Veríme v moc, ktorá uniká akejkol'vek miere, jedinou mierou ktorej je vlastná vôľa. On totiž môže všetko, čo chce.“ Na pozadí tejto formulácie je Ž 135, 6.

to láska a spravodlivosť (porov. *Quaestiones* 19-21). Ako možno prijateľným spôsobom pochopiť ich zhodu „v podstate“ s neobmedzenou mocou najvyššieho stupňa Všemohúceho? Sú to otázky, ktoré, samozrejme, zamestnávajú Tomáša Akvinského, ale nemožno povedať, že by boli v jeho učení o Bohu centrálné. Len akoby „mimochodom“ s prekvapujúcou konkrétnosťou podotýka, že „Božia všemohúcnosť sa v najvyššom stupni prejavuje v odpúšťaní a uplatňovaní milosrdenstva“, pretože „účasť [ľudí] na nekonečnom dobre“ je práve to, čo u Boha predstavuje „posledný účinok Božej moci“ (q. 25 a. 3 ad 3). A tak v súlade s dokonalosťami Božieho bytia „rezonuje“ konkretizácia obsahu toho, v čom sa Božia všemohúcnosť prejavuje v najvyššom stupni a čo nezasiahla definícia pojmov, ktorú sme postavili pred ideou všemohúcnosti. Skutočnosť, že všemohúcnosť sa v najvyššom stupni prejavuje v odpúšťaní a uplatňovaní milosrdenstva, totiž nevstupuje bezprostredne do logiky všemohúcej moci. Z pojmu najvyššej a neobmedzenej moci nevyplýva so samozrejmosťou, že by nachádzal svoje naplnenie na najvyššom stupni v odpúšťaní a uplatňovaní milosrdenstva.<sup>90</sup>

Tomáš sa dostáva k pojmu nekonečného, vychádzajúc zo vzrastu až k nekonečnu autopotencie. Otázka, čo chce táto najvyššia vôľa práve kvôli svojej dokonalosti, zohráva podriadenú rolu. Vo svetle toho, čo chce stále a rozhodne Božia všemohúcnosť, nemala by sa táto vzťahovať na kontext dokonalostí Božieho bytia a chápať ju vychádzajúc z lásky, ktorou je Boh? Ale akým spôsobom môže a chce byť všemohúcim Boh, ktorý je v najhlbšom vnútri determinovaný a pohýnaný láskou, ktorá utvára jeho bytie? Napokon, nevyklučuje sa navzájom láska a moc? „Láska, ktorá môže všetko, ktorá všetko ovláda, a takpovediac okamžite sa uplatňuje na milovanom, už nie je láska, ale jednoduchý prejav moci“, hovorí

---

<sup>90</sup> Tomášova myšlienka by sa mohla interpretovať v tom zmysle, že Božia zvrchovanosť najvyššieho stupňa spočíva v moci nechať prevážiť milosť nad právom. No Tomáš sa tu neodvoláva na to, čo nazývame *clementia* univerzálneho vládcu. Jeho zámerom je definovať najväčšiu Božiu moc ako schopnosť poskytnúť účasť na jeho добрote.

evanjelický teológ Jan Bauke-Ruegg.<sup>91</sup> A ako možno povedať, že láska, ktorá sa „prejavuje“ vo vrcholnom milosrdenstve, je „činnosť“ a autopotencia, vzhľadom na to, že nachádza svoju dokonalosť v tom, že umožní *stretnúť sa* s ňou?

Ohľadom myšlienky všemohúcnosti je Tomášovi Akvinskému jasné, že ak chce súčasne brať do úvahy tradíciu metafyzického učenia, svedectvá Biblie a tradíciu kresťanskej viery, reč o Bohu sa dostáva do napätia. Tomáš totiž v kontexte takéhoto súvisu medzi všemohúcnosťou a milosrdenstvom<sup>92</sup> výslovne uvádza tradíciu modlitby Cirkvi. V texte *Sacramentarium Gelasianum*, siahajúcom do ôsmeho storočia, ktorý sa ešte dnes používa v liturgii ako modlitba na dvadsiatu šiestu nedeľu v období cez rok, sa hovorí: „Bože, ktorý zjavuješ svoju moc predovšetkým v odpúšťaní a milosrdenstve...“ Napätie, ktoré sa teraz u pápeža Františka stáva zjavným, možno, samozrejme, chápať ako šťastnú teologickú kombináciu.

Metafyzická doktrína o Bohu napovedá, aby sme chápali dokonalosť Boha v zmysle autarkie (Boh si vystačí sám) a neobmedzenej zvrchovanosti, teda moci ovládať (*potestas dominandi*).<sup>93</sup> V tomto pojmovom kontexte by milosrdenstvu neprislúchala centrálna dôležitosť. Táto vlastnosť odkazuje skôr na iný pojmový horizont, to jest na disponibilitu a schopnosť vytvárať vzťahy. Dokonalá disponibilita a schopnosť tvoriť vzťahy zahŕňa chcieť a tvoriť *to, čo je odlišné od seba samého*, byť schopný nechať jestvovať to, čo je iné, a „riadiť“ vzťah tak, aby sme sa priblížili k druhému, keď je ešte vo svojej krajnej „stratenosti“ [*Verlorenheit*] a neschopný vzťahu, dávajúc mu tak možnosť odhaliť svoju hlbokú túžbu po vzťahu a živote v slobode. Absolútna disponibilita

---

<sup>91</sup> J. Bauke-Ruegg, *Was heißt: „Ich glaube an den allmächtigen Gott“?*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97 (2000), 46-79, 75.

<sup>92</sup> Pápež František sa odvoláva viackrát, a to v ústredných pasážach, na tento súvis medzi všemohúcnosťou a milosrdenstvom, ktorý sa nachádza u Tomáša Akvinského, ako napríklad v *Misericordiae vultus* 6.

<sup>93</sup> Metaforická „subštruktúra“ teórie Božích vlastností tu zvlášť zjavne poukazuje na jej rozhodujúci vplyv vo vypracovaní pojmu.

a neobmedzená schopnosť vytvárať vzťahy umožňuje vstúpiť do intimity s človekom v jeho biede a hriechu, v ktorom sa odlúčil od siete vzťahov pokračujúceho stvorenia. Umožňuje vstúpiť do takejto intimity s človekom, ktorý sa v sile tejto intimity stal schopným vytvárať vzťahy z „izolácie [Absonderung]“, v ktorej sa nachádza, a tak sa slobodne znova integruje do siete vzťahov s Bohom. Boh sa mu ukáže ako *dostupný* – jeho intimita otvára možnosť zúčastniť sa na tvorivej sile Boha nastoliť vzťahy, *empowerment* milosti, odkiaľ dostanú podnet všetky tvorivé možnosti človeka smerom k najväčšej novej realizácii. Boh sa stáva intímne blízkym tým, že oslobodzuje druhých od seba samých a obohacuje ich svojou mocou. Stáva sa účastným ich „stratenosti“ [Verlorenheit], aby ich urobil účastnými na svojej stvoriteľskej moci na vzbudenie života a lásky, ktoré nemožno ničím premôcť a žiadna iná moc ich nemôže vziať. Urobiť ich účastnými na tejto nevyčerpatelnej a nepremožiteľnej schopnosti vytvárať vzťahy – toto je moc, väčšiu od ktorej si nemožno predstaviť. *Mat' účasť* na biede, ktorou sú postihnutí ľudia v ich svete neblahými utrpeniami pre hriech, ktorým klamú seba samých – Boh sa stáva intímne blízkym ľuďom, keď solidárne zdieľa ich bremená.<sup>94</sup> Ukazuje sa im prístupný a milosrdný tak, že mu môžu umožniť, aby sa k nim priblížil svojou intimitou a nechali sa povolať k obráteniu. Kto sa nechá zasiahnuť blízkosťou Boha v Duchu Svätom a objaví blízkosť Boha v Ježišovi Kristovi, nachádza sa na úrovni síl pozostávajúcich vo vzťahoch, v ktorých sa jeho vlastný život znova otvára, pretože ho môže prežívať v spolupráci so stvorením a stáva sa schopným zakusovať Boha až do tej miery, že môže v Bohu žiť.

Snáď toto je napätie, do ktorého uvádza Tomáš Akvinský svojou interpretáciou všemohúcnosti ako základnej Božej vlastnosti

---

<sup>94</sup> Tento rozmer Božieho milosrdenstva nie je u Tomáša Akvinského natoľko prítomný. U Boha totiž milosrdenstvo nie je vôbec *passio animi*, niečo, čo by podľa sv. Tomáša bolo nezlučiteľné s metafyzickým učením o Bohu Grékov, ktoré predpokladá Božiu nemeniteľnosť. Porov. D. Ansoerge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, 318 s odvolaním na komentár k Žalmom Tomáša Akvinského, *In Ps. 50*, kde sa milosrdenstvo chápe ako Božia dobrota, prejavujúca sa v moci zbavovať fyzického zla.

– ak sa považuje za autopotenciu a zvrchovanosť najvyššieho stupňa, bol by len *autarkom*, stačil by si sám a bol by nezávislý, nestretal by sa so žiadnymi prekážkami v akomkoľvek čine, pre ktorý by sa slobodne rozhodol. Nakoľko je absolútnym bytím, bol by stále tým, čím môže byť. Milosrdenstvo je však skutočnosť opačná ako sebestačnosť. Milosrdný Boh sa chce otvoriť a umožniť, aby sa s ním stretli všetci, čo mu „ležia na srdci“. Chce byť mocný voči nim, s nimi a pre nich v tom zmysle, že ich život a život v jeho stvorení dosiahne spásu a bude prekvikáť. Táto stvoriteľská moc nie je moc panovať v tradičnom zmysle (*potestas dominandi*). Nechce ako vládca ukladať vôľu mocného a disponovať vôľou ovládaných, ale radšej sa k nim čo naj dôvernejšie približuje a povoláva ich vniknúť do najvznešenejších možností života.

No pýtame sa: ak má Božia moc za cieľ posilniť ľudí, aby ako povolání spolupracovali na stvorení, spolu s ním zdieľali jeho dobrú vôľu oslobodiť stvorenie a prinášali ovocie svojho stvoriteľského diela, môže byť Boh ešte *všemohúci*? Nie je snáď Boh opakovane neúspešný, keď ho ľudia odmietajú hriechom? Nemal by si uvedomiť, že definitívne prehráva vo svojej stvoriteľskej a spásonosnej vôli, ak sa takým rozhodným spôsobom urobí závislým od spolupráce ľudí? Je to mimo akúkoľvek ľudskú predstavivosť živiť v sebe nádej, že moc Božieho milosrdenstva môže otvoriť budúcnosť ľuďom zasiahnutým utrpením, smrťou, hriechom, ktorí sú priam „väzňami“ tohto všetkého, budúcnosť, v ktorej toto všetko, čo oddeľuje ľudí od Boha a od jeho lásky, stratí svoju moc. Takáto nádej sa otvára len v riziku viery a môže opakovať, čo Pavol vyznáva v istote svojej viery:

*Ale v tomto všetkom slávne víťazíme skrze toho, ktorý nás miluje. A som si istý, že ani smrť, ani život, ani anjeli, ani kniežatstvá, ani prítomnosť, ani budúcnosť, ani mocnosť, ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi. (Rim 8, 37-39)*

„Všemohúcnosť milosrdenstva“ to nedovolí, nesmie to dovoliť. Ľudia dokážu len vzdialene vytušiť, akým spôsobom Božie milosrdenstvo prináša toto „vít'azstvo“, pretože sa nesmie nechať poraziť mocnosťami, ktoré ťažko ukazujú na jeho dopad v tomto svete aj poza neho. Hlavica s Judášom, ktorá sa nachádza vo Vézelay, zobrazuje nepredstaviteľné – kam nesiahala žiadna moc tohto sveta a kde podľa ľudských kritérií má aj Božia všemohúcnosť svoje hranice, tam prichádza Božie milosrdenstvo. Kde sa už nedá nič robiť a zdá sa, že všetko je už rozhodnuté smerom ku koncu a zatrateniu, tam sa otvára šťastná budúcnosť a ukazuje sa milosrdná prístupnosť Boha, ktorý nikoho nepokladá za strateného. Všemohúcnosť milosrdenstva daruje budúcnosť tam, kde sa už všetko zdá byť bez budúcnosti. Nemožno si predstaviť väčšiu moc. Je oveľa väčšia než to, čo možno ľudsky – príliš ľudsky – považovať za moc.

Práve v tomto je spásonosné napätie, ktoré spolu s centrálnym významom milosrdenstva pre rozpravu o Bohu vstupuje do tradičnej úvahy o Božej absolútnosti. Z ľudského pohľadu, príliš ľudského, sa zdá že najväčšia moc, akú si možno predstaviť, spočíva len v tom, že je niekto sám sebou, bez závislosti od čohokoľvek, a že môže neobmedzene uskutočňovať svoju vôľu. Ak však Boha podstatne chápeme vychádzajúc z jeho milosrdenstva,<sup>95</sup> vstupuje do hry prístupnosť, ba otvorenosť Boha a lásky, ktorou on je. Takým spôsobom však znova vyvstáva otázka teodicey. Viera v milosrdného Boha neustále naráža na nedostatok milosrdenstva vo svete. Ľudským očiam sa nezdá, že by prevažovalo Božie milosrdenstvo. Zdá sa odvážne dúfať v milosrdenstvo napriek nevýraznosti milosrdenstva vo svete a veriť, že Božie milosrdenstvo môže nekonečne viac než nedostatok milosrdenstva mocností tohto sveta. Ježiš Kristus je tvárou Božieho milosrdenstva. Pre kresťanov je

---

<sup>95</sup> Chceme však jasne poznamenať, že popierame centrálnu interpretáciu milosrdenstva na pochopenie Boha, ako sa javí v islamskej teológii. O tomto porov. dôležitú knihu M. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012 e knihu W. Kasper – M. Khorchide, *Gottes Erster Name. Ein islamisch – christliches Gespräch über Barmherzigkeit*, Patmos, Ostfildern 2017.



znakom – ktorý je základom každej sviatosti –, že Božie milosrdenstvo sa chce stať skutočnosťou vo svete a v tých, ktorí v neho veria, začína svet pretvárať na Božie kráľovstvo. V ňom žiari, ako ich uvádza do neho mocou – mocou lásky a milosrdenstva, ktoré bojuje proti vláde mocností tohto sveta. V tomto zmysle viera nesmie zabúdať, že „Boh je všemohúci a Stvoriteľ.“ Ak by na to zabudla,

*nakoniec by sme sa klaňali mocnostiam tohto sveta, alebo sa stavali na miesto Pána až tak, že by sme si nárokovali neobmedzene šliapať po realite, ktorú stvoril. Najlepším spôsobom, ako postaviť človeka na jeho miesto, a ukončiť jeho nárok byť absolútnym vládcom zeme, je znova predstaviť postavu Otca, Stvoriteľa a jediného Pána sveta, pretože inak bude mať človek vždy tendenciu vnucovať realite svoje zákony a svoje záujmy. (Laudato si' 75)*

## 9. KAPITOLA

### TAJOMSTVO BOŽEJ LÁSKY – TROJICA

Božia moc tvorí vzťahy. Stáva sa mocnou vo vzťahu, pretože komunikuje životnú silu *vo vzťahu z Božej moci*.<sup>96</sup> V tomto zmysle ide o moc, ktorá *zjednocuje s Bohom* v princípe a z princípu. Je to moc neodvolateľne sa zjednotiť so zemou a ľuďmi a – proti moci izolácie – *integrovat' ich* do spoločenstva Božej vlády, ktorá zachraňuje a privádza do dokonalosti. Základná teologická perspektíva, akú sme tu načrtli, je podľa *Laudato si'* zakorenená a vyjadrená v trojičnej viere. V kapitole pod názvom „Najsvätejšia Trojica a vzťah medzi stvoreniami“ sa totiž hovorí:

*Otec je posledným prameňom všetkého, milujúcim a komunikatívnym základom toho, čo existuje. Syn, ktorý ho odzrkadľuje a skrze ktorého je všetko stvorené, sa spojil s touto zemou, keď prijal podobu v Máriinom lone. Duch, nekonečné puto lásky, je vnútorne prítomný v srdci vesmíru, oživuje a vzbudzuje nové cesty. (LS 238)*

V tejto pasáži sa teda hovorí o Trojici, keďže sa formulujú tri spôsoby, akým Boh povoláva svet do existencie, spája sa s ním tak, že ho oslobodzuje a inšpiruje ľudí, aby sa dali na cestu, ktorou ako prvý prešiel Ježiš Kristus, na cestu života v plnosti v kráľovstve Boha. Hovorí sa v nej aj o *poriadku* spásy (po grécky: *oikonomia*), ktorý načrtáva Božia láska s cieľom priviesť ľudí k plnosti spásy.

---

<sup>96</sup> Preberám túto myšlienku z diela C. Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Kreuz, Stuttgart 1986. Tento teologický pojem vzťahu u Cartera Heywarda sa mi však zdá z istých hľadísk problematický, napríklad keď autor píše: „Myslím, že Boh je našou mocou vo vzťahu medzi nami, s celým ľudstvom a so stvorením“ (49). Akoby sa mohlo v biblicko-kresťanskej optike tvrdiť, že on je *našou* mocou vo vzťahu! V každom prípade kniha Cartera Heywarda poskytuje mnohé podnety, aby sme s vďačnosťou vzali do úvahy a prijali Božiu moc v našich vzťahoch.

Každý z týchto troch rozmerov „ekonómie spásy“ sa chápe ako špecifické „dielo“ jednej z božských osôb. Dielo, ktoré každá z osôb – v spolupráci s ostatnými – vytvára, aby priviedla k dokonalosti stvorenie a spasila ľudí. V technickom jazyku teológie sa hovorí o *ekonomicko-spásonosnej Trojici*. Tajomstvom ekonómie spásy je láska, ktorou je Boh a v ktorej – povedané čisto ľudským vyjadrením – komunikuje sám seba, sám seba presahuje. „Základný postoj“ lásky spočíva práve v sebatranscendencii (porov. *LS* 208). Toto presahovanie seba samého robí ľudí otvorenými a prístupnými. Keď niekto presahuje seba samého smerom k tomu, koho miluje, spôsobuje, že ten druhý sa stáva pre neho nekonečne dôležitý a už nechce byť bez neho.

Možno teda hovoriť o Bohu a o jeho láske? Možno hovoriť o presahovaní Boha, keďže práve podľa metafyzickej idey Boha nemôže mať Boh nič „zvonka“? Alebo by sa malo povedať: „Vesmír sa rozvíja v Bohu, ktorý ho celý naplňuje“ (*LS* 233)? Ľudský jazyk a zobrazovacia schopnosť sa tu stretávajú s obmedzením, ktoré sa má a môže prekonať – prostredníctvom *metafor*, ktoré spletilo vyjadrujú spôsob, akým pojmový jazyk presahuje sám seba. Grécka metafyzika, prevzatá do kresťanskej teológie, pozná pri Absolútne len vnútro, v ktorom je dokonalé samé osebe. Boh nemôže presahovať sám seba, keďže je stále všetkým, čo môže byť, a je tým sám osebe. U neho nejestvuje „viac“ sebahpresahovania, niečo „mimo seba“, v čom by mohol sám seba presahovať. Skúsenosť lásky k blížnemu namietne, že je vážny nedostatok, keď nie sme schopní presahovať sami seba. Dáva prednosť hovoriť o Bohu, ktorý presahuje sám seba nie pre nedostatok svojho bytia, ale z *plnosti svojho bytia*, že sa chce podeliť a v sile tejto plnosti chce vyjsť zo seba, aby získal ďalších spolumulujúcich.

Keď Boh v ekonómii spásy vychádza zo seba, to ho nevzdáľuje od seba samého. Deje sa to v autokomunikácii, v ktorej naplňuje tých, smerom ku ktorým presahuje sám seba, aby mohli byť jeho spolumulujúcimi. Tak sa Boh javí v ekonómii spásy ako božská skutočnosť *robiť účastným* (na sebe) a *zúčastňovať sa* na živote tých, ktorých chce naplniť sebou, aby našli svoju spásu a plnosť.

Umožňuje stvoreniam, aby mali účasť na ňom samom. Každý stvorenie preto má v sebe „trojičnú stopu“,<sup>97</sup> ktorá sa prejavuje v skutočnosti, že stvorenie sa usiluje realizovať sieť vzťahov. Toto trojičné poznačenie nachádza svoju plnosť u ľudí, keďže môžu byť začlenení a môžu mať účasť na dare Boha, ktorým dáva seba samého.

Trojičná teológia rýchlo nadobudla tento spôsob uvažovania o trojedinom Bohu vzhľadom na ekonómiu spásy, aby sa uchovali a jasnejšie vyjadrili biblické svedectvá o autokomunikácii Boha. Je to Boh sám, ktorý sa komunikuje a umožňuje účasť na sebe vzhľadom na ekonómiu spásy. V konečnom dôsledku však bytosti nie sú len sprostredkujúce postavy vedúce k stvoreniu. Ak by boli je figúrami, nemohli by odovzdávať Boha a prežívať Božie prebývanie s ľuďmi, tým menej mať účasť na Bohu. Ale ak sa môže Boh bezvýhradne nazývať Synom a Duchom Svätým,<sup>98</sup> ako možno udržať biblický monoteizmus čeliac triteizmu, ktorý opúšťa jednotu Boha? Teológovia dávnej Cirkvi vložili celú svoju špekulatívnu energiu do toho, aby udržali biblický monoteizmus v rozprave o trojičnom Bohu. Vzhľadom na toto ich úsilie sme niekedy mohli mať pocit, že majú presné poznanie o „vnútornom živote“ Boha a sú schopní takpovediac presne opísať *Trojicu imanentného Boha*.

Súčasná teológia si je vedomá, že všetky tvrdenia o Trojici imanentného Boha sú obmedzené. Ide o formulácie, ktoré sa museli a musia zvažovať, aby sme mohli veriť, že Boh sa zúčastňuje na ľudskom živote Syna, ktorý je mu rovný, a že zodpovedne umožňuje účasť na svojej božskej láske v Duchu Svätom, ktorý mu je rovný, čo chráni pred ľudským nepochopením – príliš ľudským. V tomto zmysle našla široký konsenzus formulácia Karla Rahnera, v ktorej konštatuje: „Trojica ‚ekonomická‘ je Trojicou ‚imanentnou‘ a naopak.“<sup>99</sup> Učenie o imanentnej Najsvätejšej Trojici má z istého

---

<sup>97</sup> LS 239 s odkazom na sv. Bonaventúru.

<sup>98</sup> Tak to tvrdí nicejsko-carhradské vyznanie viery.

<sup>99</sup> K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, vol. II/1, Queriniana, Brescia 1969, 401-507. 424 eds.

hľadiska zabezpečiť, aby sa správne hovorilo o autokomunikácii Boha v dejinách spásy – vo vzťahu s človekom sa Boh otvára vo svojej najhlbšej intimite. A komunikuje sa, aký je, tak, aby sa mu mohlo uveriť ako tomu, čo sa otvoril a stal sa dostupným ľuďom v stvorení a v dejinách milosrdenstva. Čím má „viac vnútorného“, tým viac má „navonok“, to jest slabosť pre ľudí, v ktorej je omnoho mocnejší od všetkých mocí tohto sveta. Čím viac má vnútorného, vstupuje do svojej autokomunikácie – „presahuje sám seba“ obracajúc sa s milosrdenstvom na ľudí. Tak oslobodzuje tých, čo sú v područí hriechu a biedy a vovádza ich do životného spoločenstva s ním.

V priebehu dejín viery sa veľa uvažovalo nad tým, ako možno toto vtiahnutie do Božej intimity urobiť napokon ľudsky zrozumiteľným. Vypracovali sa dva modely. V augustiniánskej tradícii vznikla „monologická“ koncepcia: Boh je absolútny duch. Boh má však vzťah k sebe dvojakým spôsobom – uvedomuje si sám seba poznaním a potvrdením seba samého. Boh je preto absolútna duchovná skutočnosť, ktorá prv než vytvára vzťah s ľuďmi, aby ho poznali a aby ich mohol zahrnúť svojím poznaním, dokonale si uvedomuje sám seba a nekonečne sa poznáva. Naproti tomu východná teológia vidí Boha skôr ako pôvodný prameň a cieľ akéhokoľvek spoločenstva lásky. On sám je spoločenstvo v tom zmysle, že ľudské spoločenstvo sa mu môže podobať len hmlisto v miere, v akej je schopné predstavovať božské spoločenstvo – tri božské „osoby“<sup>100</sup> sú navzájom tak intímne spojené, že o nich nemožno povedať len to, že sú zjednotené, ale musíme tvrdiť, že sú *jedno, jeden* Boh. Boh je sám v sebe autokomunikáciou – Otca smerom k Synovi a prostredníctvom Syna smerom k Duchu, Ducha a Syna smerom k Otcovi. Tri osoby sa otvárajú jedna druhej tak, že každá môže mať dokonale účasť na druhej, a to aj robí. U Boha sa večne deje to, čo sa deje voči ľuďom „smerom navonok“ spôsobom, akým sa to môže u nich diať ako u konečných bytí. Boh sa im daruje

---

<sup>100</sup> Hovorí sa tu o „osobe“ nie v zmysle, aký stal bežným v modernej dobe – to jest ako subjekt s individuálnym duchovným sebauskutočnením –, ale ako „vnútorná skutočnosť“ (po grécky: *hypostasis*), ktorá je sama v dokonalom vzťahu s ostatnými božskými *hypostasis*.

ako absolútne dobro, ktorý emanuje seba samého, dokonale sa s nimi delí tak intímne, že môžu mať konečným spôsobom účasť na božskom *spoločenstve*.

Keď sa pápež František odvoláva na tajomstvo Najsvätejšej Trojice, nadväzuje na chápanie východnej Cirkvi, ktoré západ prijal od Bonaventúru a Riccarda di san Vittore. Zdôrazňuje, že „Boh Trojica je spoločenstvo lásky“, „*trojičné spoločenstvo*“ (*Amoris laetitia* 11 a *LS* 239). Boh je *sám v sebe* skutočnosť večného a pôvodného vzťahu, ktoré už pri stvorení komunikoval svojim stvoreniam a dáva im ich bytie-vzťah. S ponukou vzťahu a odpustenia svojho Syna sa chce priblížiť ľuďom, ktorí upadli do biedy a do hriechu, aby ich znova povolal do Božieho spoločenstva. V Duchu Svätom im odovzdáva energiu viery, nádeje a lásky, aby objavili cestu, ktorá vedie práve k Božej vláde, a aby ňou kráčali čo najdôslednejšie.

Podľa pápeža Františka otvoriť sa ponuke vzťahu a odpustenia zo strany Boha znamená by ochotný dosvedčovať, že sa to potvrdzuje práve u tých, čo boli vylúčení a vylučujú sa. Na nich sa to má na prvom mieste dosvedčovať cez ohlasované slov a skutkové svedectvo, ktoré pomáha prekonať vylúčenie. Misionárske úsilie prinášať *radosť evanjelia* až na periférie nemá za cieľ len získavať pre Cirkev členov, ale v zmysle slov apoštola Pavla (porov. *2 Kor* 1, 24) chce byť živým a oslobodzujúcim spôsobom v službe radosti ľudí. Pre pápeža Františka učenie o Bohu nie je teologická méta sama osebe, ale uvádza do života s Bohom. S Bohom, ktorý priberá do svojej služby tých, čo s ním žijú, aby sa nikto nestratil v nedostatku vzťahu s Bohom a ľuďmi, nezostal vylúčený zo sietí vzťahov života v plnosti.


Skutočnosť Boha otvára pred ľuďmi realitu, že sú ľuďmi, a podnecuje ich dať sa do služby ľudskej bytosti, aby mohla nájsť svoju plnosť v živote plnom Boha. Z autenticky kresťanského pohľadu hovoriť o Bohu znamená hovoriť o Božej skutočnosti tak, aby sa to stalo výzvou, že evanjelium, ktoré ohlasuje Boha ochotného a schopného vytvárať vzťahy a Otca Ježiša Krista, ktorý

nás vo svojom Duchu povzbudzuje veriť, chce nás inšpirovať, aby sme dúfali a „horeli“ láskou. Veriť ako kresťania znamená preto môcť sa začleniť, vychádzajúc z Boha Stvoriteľa, z Boha Syna, ktorý sa stal bratom, skrze Boha Ducha, do *spoločenstva* trojjediného Boha a cítiť sa byť povolání usilovať sa o to, aby prostredníctvom ľudského *spoločenstva* nikto nebol vylúčený alebo považovaný za strateného.

## OBSAH:

SLABOSŤ BOHA PRE ČLOVEKA .....	2
VÍZIA BOHA U PÁPEŽA FRANTIŠKA .....	2
Edícia Teológia pápeža Františka .....	4
Skratky .....	5
Úvod do edície .....	6
1. Kapitola „Slávou Boha je živý člověk“ (Irenej z Lyonu) .....	9
2. kapitola Boh Stvoriteľ a jeho stvoriteľské zanietenie .....	17
3. kapitola Boží dar – Boží stimul.....	23
4. kapitola Spravodlivosť – dar.....	33
5. kapitola Boh je milosrdný .....	42
6. kapitola Božie milosrdenstvo je dušou spravodlivosti.....	51
7. kapitola Tvár Božieho milosrdenstva .....	59
8. kapitola Milosrdenstvo, v ktorom sa prejavuje Božia všemohúcnosť .....	65
9. kapitola Tajomstvo Božej lásky – Trojica .....	74
Obsah: .....	80



The image features a stylized green background with soft, glowing foliage and a portrait of Jürgen Werbick. The name 'Jürgen Werbick' is written in a white, sans-serif font over the green background on the left side. The portrait of Jürgen Werbick is a square inset on the right side, showing him from the chest up, smiling, wearing a white jacket over a blue and white striped shirt.

Jürgen Werbick

Narodil sa v roku 1946, študoval filozofiu a teológiu v Mainzi, Mníchove a Zürichu. Bol pastoračným asistentom Mníchovsko-freisingskej arcidiecézy. Odtiaľ prešiel ako vedecký asistent na Fakultu katolíckej teológie Univerzity Ludwiga-Maximiliana v Mníchove. Vyučoval systematickú teológiu na Siegenskej univerzite a fundamentálnu teológiu v Münsteri. Viac než tridsať rokov je členom redakcie najstaršieho homiletického časopisu v Nemecku Der Prediger und Katechet. Je ženatý a má tri dospelé dcéry.