

EDITORIÁL	3
ŠTÚDIE	
„Táto ekonomika zabíja“ alebo „Pápež, ktorý nerozumie ekonomike?“ <i>Radovan ŠOLTÉS</i>	5
Il luogo del corpo nella ricerca della natura umana <i>Richard KUCHARČÍK</i>	19
Vzťah teológie a liturgie v diele C. Vagagginiho a S. Marsiliho (II. časť) <i>Pavol ZVARA</i>	27
Il profilo di Max Josef Metzger (1887-1944), sacerdote e martire tedesco. Il suo contributo nel movimento pacifista e la sua teologia della pace tra le due guerre <i>Marek SOPKO</i>	41
Posledné slová ukrižovaného Ježiša (Analýza kontextu a ich význam u synoptikov) <i>Jozef KOHUT</i>	67

CONTENTS

EDITORIAL	3
STUDIES	
“This economy kills” or “Pope misunderstands the economy?” <i>Radovan ŠOLTÉS</i>	5
The place of human body in the question of human identity <i>Richard KUCHARČÍK</i>	19
Theology and Liturgy in the Works of Vagaggini and Marsili <i>Pavol ZVARA</i>	27
The profile of German martyr and priest Max Josef Metzger (1887-1944). His contribution to the pacifist movement and his theology of peace between the two wars <i>Marek SOPKO</i>	41
The final words of Jesus crucified (Analysis of the context and their importance in the Synoptics) <i>Jozef KOHUT</i>	67

Nájsť si čas na knihu znamená nájsť si čas na seba. Ponúkané číslo nášho časopisu chce vrátiť človeka k sebe samému, chce byť pomocníkom pri sebahľadaní. Rozličnosťou svojich textov sa môže stať spoločníkom starému i mladému, odborníkovi i človekovi s bežnou potrebou informovať sa. Do obsahu je zaradených päť článkov. Dva z nich sú v taliančine a ostatné tri v slovenčine. Verím, že svojim jazykovým presahom bude časopis prístupnejší aj mimo hraníc Slovenska a obsahovo obohatí každého, kto sa rozhodne vziať si ho do rúk.

Každý pápež prináša svoje akcenty. Záleží od krajiny pôvodu, profilu osobnosti, veku, teologického smerovania a vzdelania. Žiadni dvaja pápeži nie sú rovnakí. A to je dobre. Zatiaľ čo Wojtyła prinášal tému slobody, Ratzinger tému potreby identity, Bergoglio sa zameriava na jemu vlastnú bolesť tretieho sveta, na chudobu. Tá sa však dnes stáva globálnou bolesťou. A práve kritikou formy voľného trhu, ktorý povýšil zisk nad človeka, sa vo svojom texte zaoberá Radovan Šoltés. Za ešte väčší problém považuje autor skutočnosť, ak sa takto chápaný trh legalizuje ako spoločenský systém a nepomer zárobkov zamestnancov na rôznych úrovniach sa začne všeobecne akceptovať ako normálny. Ideálne by zrejme bolo postaviť voľný trh na zdravých etických princípoch človeka. Tu však narážame na nepopierateľnú pravdu ľudského bytia, že človek aj stroskotáva. Ako teda nájsť správny pomer medzi ziskom a hodnotou človeka, aby sa z ľudských vzťahov nestali iba ekonomické a aby sa z človeka nestala vec? Túto otázku nám pomôže zodpovedať autor článku aj ústami pápeža Františka.

Článok Richarda Kucharčíka chce nasmerovať čitateľa k pozitívnemu vnímaniu vlastnej telesnosti a sexuality. V tradícii kresťanských spiritualít bola, žiaľ, často prítomná aj dualistická forma myslenia, ktorá ľudské telo a materiálnosť potierala a vzťah medzi telesným a duchovným stavala do jasnej hierarchie. Človek však nielen indiferentne *má telo*, ale on sám *je telom*. To ale neznamená, že je iba niečím. Naopak. Práve telo je vyjadrením jeho osobnosti. Práve v tele a vďaka telu je niekým. Zároveň však, pokračuje autor, komplexnosť svojej osobnosti nenájde iba sám v sebe, ale vo vzťahu s druhým. Nie v izolácii a samote, ale iba vo vzťahu sa dokáže ľudské bytie identifikovať a realizovať.

Vzťah liturgie a teológie predstavuje Pavol Zvara vo svojej druhej časti článku, kde sa ďalej venuje dielu Vagagginiho a Marsiliho. Je pochopiteľné, že liturgia má svoju teológiu. V intenciách Marsiliho však môžeme hovoriť dokonca aj o liturgickej teológii, ktorá nielen popisuje liturgické momenty a dianie, ale

vlastnými kategóriami legitímne a kompetentne vytvára rozpravu o Bohu. Liturgia teda nie je len podporou teológie, ale ona sama je teológiou, pretože v antickej cirkvi predovšetkým modlitba bola teológiou a až následne sa teológia vyformovala do podoby reflexie. Autor ďalej upozorňuje na nebezpečenstvo vecnosti a klerikalizácie v liturgii. V dejinách sa to, žiaľ, stávalo a stáva vždy vtedy, ak sa posilňuje ceremoniálny charakter liturgie, a teológia sviatosti má silnú tendenciu „materiálneho“ chápania milosti.

Marek Sopko dáva do pozornosti čitateľovi málo známou osobnosť medzivojnového obdobia z nemeckého prostredia – je ňou Max Josef Metzger (1887-1944), katolícky kňaz, žijúci v ťaživom období nástupu Hitlera k moci. Po hrôze Prvej svetovej vojny je Metzger jeden z tých, ktorí chcú vrátiť ľuďom Európy pokoj, mier a istotu. Je aktivistom hnutí, ktoré sa snažia podporiť nielen nové možnosti lepšieho ekonomického života jednotlivca, ale predovšetkým obnoviť zranené národné i medzinárodné vzťahy. S nastupujúcou silou nacionálneho socializmu v Nemecku stojí Metzger presne na opačnej strane – hovorí o víziách pre každého človeka, pre každý národ a spoločne pre celú Európu. Za tento svoj životný postoj musel zaplatiť vlastným životom. Metzgera môžeme pokojne vnímať ako novodobého martýra ľudského postoja.

Príspevok Jozefa Kohúta sa pokúša priblížiť dramatický moment ukrižovaného Krista cez analýzu jeho slov z kríža. Bežnému čitateľovi je zrejme známa Ježišova modlitba „Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil...“, pochádzajúca zo Žalmu 22. Aj keď sa tieto slová zdajú byť bolestnou výčitkou opusteného Krista, predsa nesú v sebe ako celok nesmiernu nádej. Žalm sa totiž vo svojom pokračovaní postupne mení z podoby žalospevu na chválospev. Autor článku načrtáva zaujímavé témy aj z pohľadu kristológie: Ježišova opustenosť, zdanlivá Božia neprítomnosť, slabosť Boha... Nepochopiteľná blízkosť i zdanlivá vzdialenosť medzi pravým Človekom a pravým Bohom sa môžu stať provokatívnou motiváciou pre mnohých teológov.

Verím, že čitateľ má možnosť vybrať si podľa vlastného gusta. Na koniec mi preto ostáva už iba popriať príjemnú lektúru počas dlhých zimných večerov.

Vladimír Juhás

Radovan ŠOLTÉS

„Táto ekonomika zabíja“ alebo „Pápež, ktorý nerozumie ekonomike?“

Abstract:

The exhortation of Pope Francis *Evangelii Gaudium* brought many ideas and reflections of the contemporary Church, but also the Western world, which has become characterised by a way of economic thinking and acting, that increasingly clashes with borders of social ethics. Francis' controversial dictum "this economy kills" (EG 53) questions the discourse of contemporary standards in the economic space. But the criticism of the current capitalist economy by Francis is not solitary in the tradition of the social doctrine of the Church, but builds on the previous encyclicals, which also critically assess style of market economy, that does not respect the dignity of the human person. They do not condemn the market economy in itself, but draw attention to the necessary ethical dimension of economics, namely, to serve man and not vice versa.

Key words: Social doctrine of the Church. Ethics. Economics. Pope Francis. Capitalism.

Dva roky po vydaní exhortácie *Evangelii gaudium* vyšla kniha dvoch novinárov, ktorej názov prevzali z výroku Františka: „Táto ekonomika zabíja.“ (EG 53). František sa totiž netají kritickým pohľadom na stav súčasnej, zvlášť západnej spoločnosti, ktorá zápasí s definíciou a hodnotou človeka, ktorú nahrádzajú ekonomické hodnoty (porov. EG 55). Pápež hovorí o kultúre blahobytu (EG 54), kultúre vyhadzovania (EG 53), ktoré vychádzajú z takzvanej *ekonomie vylúčenia*: „Ludská bytosť je pokladaná za predmet konzumu, ktorý možno použiť a zahodiť.“ (EG 53) Tento scenár „skartácie“ človeka, ako ho často označuje František, sa objavoval aj v časoch encykliky *Rerum novarum* (1891), kedy hodnota človeka bola na ekonomickom trhu určovaná jeho použiteľnosťou skrze prácu, ktorú môže predať. Keď už nemá alebo nemôže predať svoju prácu, prestáva byť predmetom záujmu. Tento sociálne slepý trhový systém, ktorý dnes zažíva istú renesanciu, síce generuje ekonomické hodnoty, ale súčasne spôsobuje vylúčenie a nerovnosti, ktoré sa prejavujú v náraste sociálnych rozdielov, pochybnom bohatnutiu bohatých a vyvolávajú nepokoje v spoločnosti.

Pápež však ide ďalej a kriticky sa obracia voči zástancom teórií, že bohatnutie bohatých nakoniec prinesie blahobyt aj pre chudobných a že ekonomický rast podporený voľným trhom dokáže sám od seba vyprodukovať väčšiu rovnosť

a začlenenie ľudí do spoločnosti. František túto teóriu odmieta slovami: „Tento názor nikdy nebol potvrdený konkrétnymi faktami, je znakom neprezieravej a prostoduchej dôverčivosti v dobro tých, ktorí majú v rukách ekonomickú moc a „posvätné“ mechanizmy vládnuceho ekonomického poriadku.“ (EG 54) Názor o absolútnej autonómii trhov a finančných špekuláciách nazýva *ideológiou*, ktorá zakladá „novú, neviditeľnú, niekedy virtuálnu tyranii, ktorá jednostranne a neúprosne diktuje svoje zákony a svoje pravidlá. [...] K tomu všetkému sa pridáva rozvetvená korupcia a egoistické vyhýbanie sa plateniu daní, ktoré nadobudlo celosvetové rozmery. Túžba po moci a po majetku nepozná hranice. [Je to] systém, ktorý má tendenciu všetko pohlcovať, len aby rástol zisk.“ (EG 56)¹ Preto František zdôrazňuje, že sa „nemôžeme spoliehať len na slepú moc a neviditeľnú ruku trhu. Rast v rovnosti si vyžaduje čosi viac než len ekonomický rast, aj keď ho predpokladá; vyžaduje si rozhodnutia, programy, mechanizmy a procesy špecificky zamerané na lepšie rozdelenie zdrojov, na vytvoorenie pracovných príležitostí, na integrálnu pomoc chudobným, ktorá mieri vyššie než len sociálna pomoc. V žiadnom prípade sa tu nestaviam za nezodpovedný populizmus, ale ekonomika sa už nemôže spoliehať na také „ozdravenia“, ktoré sú len novým jedom, ako keď sa napríklad tvrdí, že zredukovaním pracovného trhu stúpne výnosnosť – pretože takto len vytvárame ďalších vylúčených.“ (EG 204, porov. LS 109). Vylúčenosť a nerovnosť totiž budú vyvolávať násilnosti a preto kým neodstránime vylúčenie a nerovnosť v spoločnosti, ako aj medzi jednotlivými národmi, nie je možné vykoreniť násilie (porov. EG 59). Chudoba a vylúčenie teda vyrastá z nespravodlivo rozdeľovaných dobier v spoločnosti: „Zatiaľ čo zárobky niektorých exponenciálne rastú, väčšina sa stále vzdávauje od blahobytu tejto šťastnej menšiny. Takáto nerovnováha má svoj pôvod v ideológiách, ktoré

¹ Podobne hovoril o problémoch trhu aj Benedikt XVI. v *Caritas in veritate*: „Ak je totiž trh ponechaný len na princíp ekvivalencie hodnôt vymieňaného tovaru, nedokáže vytvoriť takú sociálnu súdržnosť, ktorú potrebuje samotný trh, aby mohol dobre fungovať. Bez vnútorných foriem solidarity a vzájomnej dôvery trh nemôže plne vykonávať svoju ekonomickú funkciu.“ (CV 35) V tomto zmysle upozorňuje, že „ak sa zisk stane výlučným cieľom, ak nie je správne dosiahnutý a nemá za posledný cieľ spoločné dobro, hrozí nebezpečenstvo, že zničí bohatstvo a vytvorí chudobu.“ (CV 21) Samotný trh teda ešte nezaručuje, že sa bude uberať dobrým smerom: „Trh môže byť orientovaný negatívnym spôsobom, nie však preto, že to patrí k jeho podstate, ale že ho istá ideológia môže usmerňovať týmto smerom. Nemožno zabúdať, že trh neexistuje v čírom stave. Svoje formy nadobúda z kultúrnych konfigurácií, ktoré ho špecifikujú. Ekonomiku a financie ako nástroje možno využívať zle, ak ten, čo ich spravuje, sleduje egoistické ciele. Takto možno dosiahnuť, že nástroje, ktoré sú samy osebe dobré, sa stanú škodlivými nástrojmi.“ (CV 36)

obraňujú autonómiu trhov a finančné špekulácie.“ (EG 56)² Príčinou chudoby, ako aj poslednej finančnej krízy, je teda aj morálny deficit v ekonómii, ktorý už Pius XI. nazval *ekonomickou hegemoniou* (QA 109).

Paradoxne, po kríze v roku 2008, sa z radov finančných skupín objavili tézy o tom, že za príčinou krízy neboli len ekonomické problémy a špekulácie na trhu, ale aj problémy politického charakteru a istej formy štátnych politík, ktoré verejnými zásahmi poškodili mechanizmus trhu a tým prispeli k vzniku problémov. Takto sa z prostredia trhov, ktoré prispeli k finančnej kríze a naďalej udržiavajú špekulatívne bubliny, ozývajú sťažnosti na ústavy, pretože chránia zamestnancov a ich právo na protest. Podľa týchto kruhov by cesta z krízy mala viesť prostredníctvom znižovania verejných výdavkov štátov, stiahnutia sa štátu z trhu a aj istého odstránenia či obmedzenia práv zamestnancov, ktoré spôsobujú na trhu práce problémy.³ Je paradoxom, že práve spomenuté finančné inštitúcie sa vyhli krachu podobného rozsahu ako v 30. rokoch 20. storočia vďaka politike štátov, ktoré nenechali padnúť finančný systém. To umožnilo vyhnúť sa najhoršiemu, ale zároveň neprinieslo odpovede na štrukturálne problémy, ktoré prispeli ku vzniku krízy, ako je napríklad nedostatok finančnej transparentnosti a prehlbujucej sa nerovnosti.⁴

Reakcia na Františka

Po Františkových vyjadreniach na adresu vážneho sociálneho a morálneho deficitu súčasnej ekonomiky sa naňho vzniesla vlna kritiky a to aj z radov kresťanov, či už laikov alebo kléru. Začali Františka obviňovať z marxizmu, spochybňovať dôležitosť jeho slov tým, že išlo len o úvahy, ktoré nie sú súčasťou pápežského učenia, obviňovať ho z nepochopenia zmyslu ekonomiky voľného trhu, v lepšom prípade zľahčovať váhu jeho slov tým, že ide len o pastoračnú, nie odbornú rétoriku. Prípadne, ako uviedol známy politik a filozof Michael Novak, že tieto

² Pred časom vyšiel v časopise *Filozofia* rozhovor s talianskym mysliteľom G. Vattimom, v ktorom uvádza príklad zvyšovania miezd topmanažérov. Keď Taliansku prepočítali zhruba pred dvadsiatimi rokmi pomer medzi platom robotníka a platom topmanažéra vo Fiate, ktorý bol svojho času najväčším podnikom v Taliansku, bolo to 1:40, 1:50, v súčasnosti je to 1:250. Porov. HRUŠKA, D.: *Ja nie som Boh. Rozhovor s G Vattimom (nielen) o slabom myslení*. In: *Filozofia*, Roč. 68, 2013, č. 3, s. 249 – 250.

³ iné analýzy ukazujú, že rozdiely sa zväčšujú. Ako príklad z literatúry, ktorá vyšla v roku 2009 uvádza Ján Keller údaj o pomere medzi výškou príjmu riadiacich a výkonných pracovníkov oproti ostatným zamestnancom v Spojených štátoch až 464:1. Kedysi Platón, v súvislosti so spoločným dobrom, hovoril, aby rozdiel majetku najbohatších a najchudobnejších neprekračoval pomer 5:1. Bankár J.P. Morgan sa ešte domnieval, že by šéf firmy nemal brať viac než dvadsaťnásobok príjmu svojich zamestnancov. Porov. KELLER, J.: *Tři sociální světy*, 2010, s. 23. Je pravdou, že presne určiť spravodlivý pomer medzi platom manažérov a zamestnancov nie je možné, ale súčasná zväčšujúca sa polarizácia príjmov je z etického hľadiska neprijateľná.

³ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 124.

⁴ Porov. PIKETTY, T.: *Kapitál v 21. století*, 2015, s. 526 – 527.

slová sedia len na oblasť Latinskej Ameriky a upozornil, že počas pontifikátu Jána Pavla II. sa Cirkev naopak priblížila⁵ ku kapitalizmu, odkazujúc na 42 bod v encyklike *Centesimus annus*, kde sa píše: „Ak termín kapitalizmus označuje ekonomický systém, ktorý uznáva základnú a pozitívnu rolu podnikania, trhu, súkromného vlastníctva a z toho vyplývajúcej zodpovednosti za výrobné prostriedky, slobody tvorivej činnosti človeka v ekonomickej oblasti, odpoveď je pozitívna.“ (CA 42).⁶ Kritika Michaela Novaka však vo všeobecnosti upozorňuje na istú antikapitalistickú tradíciu v sociálnej náuke Cirkvi. Podľa neho je historický úspech demokratického kapitalizmu nepopierateľný a kritikou kapitalizmu sa Cirkev dostáva na istú utopickú pôdu a stráca kontakt s reálnou skúsenosťou.⁷ Novak totiž vychádza z toho, že kapitalizmus je prirodzeným dôsledkom ľudskej schopnosti tvoriť, ktorú Boh vložil do srdca a duše každého človeka. Preto odmieta marxistickú definíciu kapitalizmu⁸, ktorá tento pojem vyprázdňuje. Novak hovorí o kapitalizme skôr ako o systéme, ktorý podnecuje tvorivé schopnosti a ktorý objavil, že príčinou bohatstva je vynaliezavosť, objavovanie a podnikanie.⁹ Preto kapitalizmus nie je v rozpore s morálkou, ale naopak ju predpokladá a bez orientácie na mravnú hĺbku nemôže dlho pretrvať. Musí preto spĺňať vysoké mravné normy, ku ktorým parí poctivosť, podnikavosť, zdravé pracovné návyky, ochota prispôbovať svoj život zákonom, zmysel pre spoluprácu, láskavosť voči zákazníkovi, ústretovosť voči neznámym ľuďom alebo obozretná zvedavosť.¹⁰

Takáto charakteristika kapitalizmu je však pre Františka, ako aj iné dokumenty sociálnej náuky Cirkvi, akceptovateľná a rovnako pozitívne hodnotená. František ani iné dokumenty sociálnej náuky neodsudzovali Novakovu víziu kapitalizmu, ale tú ktorá povýšila zisk nad človeka. Problémom teda je, ak sa z takéhoto výlučne na zisk zameraného kapitalizmu stane spoločenský systém. To odsúdil

⁵ Michael Novak píše, že v Jánovi Pavlovi II. reprezentanti biznisu konečne našli cirkevného predstaviteľa, ktorý rozumie ich motivácii, pozitívne rozpráva o ich duchu a stavia pred nich veľké úlohy a jeho encyklika *Centesimus annus* (1991) vytyčuje mohutný program. Porov. NOVAK, M.: *Biznis ako poslanie*, 1998, s. 114.

⁶ pravdou, že v *Centesimus annus* Ján Pavol II. pozitívne hodnotí tú formu kapitalizmu a trhu, ktoré sledujú spoločné dobro, avšak v tej istej encyklike, ako aj v *Sollicitudo rei socialis* (1987), nájdeme aj oveľa kritickejší postoj voči liberálnemu kapitalizmu, ktorý nazýva *ideológiou* (porov. SRS 20 – 21; CA 42). Takže Ján Pavol II. sa príliš neodchyľuje od línie v ostatných sociálnych dokumentoch, kde sa objavuje kritika takej formy kapitalizmu, ktorá povýšila zisk nad človeka.

⁷ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 85n.

⁸ Porov. SKALICKÝ, K.: *Po cestách angažované teologie*, 2001, s. 58.

⁹ „Kapitalizmus je systém výmeny prostredníctvom slobodného trhu, postaveného na súkromnom vlastníctve, za účelom akumulácie zisku.“ NOVAK, M.: *Filosofie svobody*, 1998, s. 165.

¹⁰ Porov. NOVAK, M.: *Filosofie svobody*, 1998, s. 164 – 165.

¹¹ Porov. SKALICKÝ, K.: *Po cestách angažované teologie*, 2001, s. 61

a podrobil ostrej kritike aj Ján Pavol II. v spomínanej encyklike *Centesimus annus*.¹¹ Tiež však musíme poukázať na skutočnosť, že *Centesimus annus* bola napísaná začiatkom deväťdesiatich rokov 20. storočia, ale mnohé súčasné problémy sa začali objavovať neskôr. Napríklad od konca deväťdesiatich rokov dochádza k radikálnemu roztváraniu ekonomických nožníc, kedy stroje začínajú viac nahradzovať ľudí. Pracuje menej ľudí a za nižšie mzdy, pričom sa zvyšuje produktivita práce, ale rast bohatstva smeruje k najbohatším.¹²

Kritika sociálne ľahostajného kapitalistického spoločenského zriadenia bola témou sociálnych dokumentov už od čias *Rerum novarum*. V týchto dokumentoch nájdeme mnoho kritických výhrad voči imperializmu financií a kapitalizmu, ktoré sa dajú aplikovať aj na našu dobu. Problém však nespočíva v spochybnení, či kapitalizmus prináša zisk, pretože historicky sa ukázalo, že jednoznačne áno a že je ekonomický úspešnejší než alternatívny socializmus. Dôležité je však pýtať sa: *Za akých podmienok a prostredníctvom akých prostriedkov?* A to je bod, na ktorý upozorňuje František aj celá sociálna náuka. Novák síce rozumne argumentuje, že nutnou podmienkou kapitalizmu je demokracia, ktorá sa vyznačuje slobodou rešpektujúcou morálne hranice, pričom nezriadená sloboda je cestou do otroctva. Morálna bdelosť tak stojí na pilieroch, ktoré vychádzajú z judaisticko-kresťanskej tradície.¹³

Tu by sme mohli spomenúť známe konštatovanie sociológa Maxa Webera, ktorý videl istú súvislosť medzi určitými náboženskými ideami a rozvojom ekonomického života – *moderného kapitalizmu*. Rozvoj ekonomiky a podnikania je spätý s racionálnym uchopením situácie človeka vo svete, ktorý mu je daný ako predmet jeho realizácie. Človek je teda povolaný Bohom, aby rozvíjal túto ekonomickú rovinu. Išlo predovšetkým o protestantský pohľad prepájajúci ducha kresťanskej askézy s tvorbou kapitálu prostredníctvom asketickej šetrnosti.¹⁴

Avšak môžeme sa pýtať, či spájanie kapitalizmu s morálnymi hranicami tiež nie je utopický predpoklad, keďže aj v teologickej antropológii hovoríme o človeku

¹¹ „Ak sa pod „kapitalizmom“ rozumie systém, v ktorom hospodárska sloboda sa neviaže na taký právny poriadok, ktorý slúži úplnej ľudskej slobode a ktorý hospodársku slobodu pokladá za zvláštnu dimenziu slobody s jej etickým a náboženským jadrom, odpoveď je potom rozhodne negatívna. Marxistické riešenie stroskotalo, ale na svete aj naďalej pretrvávajú javy vytlačania ľudí na okraj spoločnosti a vykorisťovania najmä v treťom svete, ako i javy odcudzenia človeka, osobitne vo vyspelých krajinách, proti ktorým Cirkev dvíha svoj dôrazný hlas. Masy ľudí ešte stále žijú v položení veľkej materiálnej a morálnej biedy. [...] Ba hrozí nebezpečenstvo, že sa rozmôže radikálna ideológia kapitalizmu, ktorá odmieta čo i len uvažovať o týchto problémoch v presvedčení, že každý pokus o ich riešenie je vopred odsúdený na prehru a ich riešenie ľahkoverne prenecháva voľnému vývoju trhových síl.“ (CA 42)

¹² Porov. KOŠTURIÁK, J.: *Život a podnikanie*. In: <http://www.kosturiak.com/wp-content/uploads/2015/07/Zivot-a-podnikanie.pdf> (1.12.2016)

¹³ Porov. NOVÁK, M.: *Filosofie svobody*, 1998, s. 61.; NOVÁK, M.: *Biznis ako poslanie*, 1998, s. 76, 81.

¹⁴ Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, 2007, s. 59 – 62.

ako o bytosti tvorivosti, ale aj stroskotávania. Preto morálka bude pre človeka vždy úlohou a cestou, na ktorej sa človek nielen rozvíja, ale aj padá. Aj Novak uznáva, že vlastnosti, ktoré robia kapitalizmus dynamickým, si vyžadujú veľkú ľudskú obetavosť, čo nie je samozrejme a môže to byť príčinou mnohých problémov v biznise, ale aj napriek tomu sú podľa neho všetky ostatné známe alternatívy horšie.¹⁵

František teda so svojim kritickým pohľadom nestojí mimo tradíciu katolíckej sociálneho učenia. Len si spomeňme na ostré slová na adresu „dravého“ kapitalizmu Pia XI. v *Quadragesimo anno* (napr. čl. 101n.). Kritika „ekonomiky, ktorá zabíja“ sa totiž stáva kritikou prostriedkov, myslenia a konania tých, ktorí nadobúdajú bohatstvo takým spôsobom, ktoré už nesleduje len ekonomické uspokojenie, ale čoraz viac aj mocenský vplyv na svetovej globálnej úrovni a spolu s Jánom Pavlom II. môžeme dodať „za každú cenu“ (SRS 37). A to sa deje v súčasnej forme kapitalizmu. Takáto kritika však nutne dráždi, ako to dosvedčuje výrok biskupa Héldera Câmara: „Keď nakrímim chudobného, všetci ma považujú za svätého. No keď sa pýtam, prečo chudobní nemajú čo jesť, všetci ma považujú za komunistu.“¹⁶

Negatívne trendy

Príklady hovoria za seba. Napriek tomu, že sa v 20. storočí štvornásobne zvýšila populácia a bohatstvo produkované na svetovej úrovni rástlo ešte rýchlejšie, čím sa zvýšil priemerný príjem na osobu, nezlepšila sa distribúcia bohatstva, ba naopak v mnohých prípadoch sa zhoršila. Narástlo síce globálne ekonomické dobro, ale zvýšili sa aj nerovnosti v rámci jednotlivých krajín i medzi nimi. Zatiaľ čo niektoré zaznamenali značný nárast produkcie zisku, iné ostali mimo zlepšenia ekonomiky alebo sa situácia ešte zhoršila.¹⁷ Údaj zo *Správy o ľudskom rozvoji* OSN hovorí o zväčšujúcom sa rozdiel medzi najbohatšími a najchudobnejšími krajinami. V roku 1820 tri najbohatšie krajiny sveta boli 3 krát bohatšie ako päť najchudobnejších. V roku 1950 boli 35 krát bohatšie a v roku 1992 72 krát bohatšie.¹⁸ Nie vždy išlo len o vinu, neschopnosť alebo zlyhanie čelných predstaviteľov takýchto krajín. Údaje tiež odkazujú k málo reflektovanej téme kolonializmu, neokolonializmu, geopolitického rozdelenia sveta, studenej vojny do roku 1990 a politík, ktoré sa stali predmetom reflexie v sociálnych dokumentoch zameraných na rozvoj chudobných krajín, ako je predovšetkým *Populorum progressio* (1967)

¹⁵ Porov. NOVAK, M.: *Biznis ako poslanie*, 1998, s. 11.

¹⁶ TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 103 – 104.

¹⁷ Porov. Pápežská rada Iustitia et pax: *Nóta za reformu medzinárodného finančného a menového systému v perspektíve verejnej autority s univerzálnou právomocou*, 2011. In: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nota-reforma-financny-system> (1.12.2016)

¹⁸ Porov. FULCHER, J.: *Kapitalizmus*, 2010, s. 75.

Pavla VI., *Sollicitudo rei socialis* (1987) Jána Pavla II. alebo *Caritas in veritate* (2009) Benedikta XVI. Zároveň tu môžeme zahrnúť vyjadrenia *Pápežskej rady Iustitia et pax*. A navyše, je tragédiou, že existujú ekonomiky, ktoré, ak chcú prežiť, musia viesť vojnu. Vyrábajú sa a predávajú zbrane, ktoré takto zachraňujú rozpočty ekonomík, ktoré obetujú človeka k nohám modly peňazí. To skonštatoval František na stretnutí organizovanom *Pápežskou radou pre spravodlivosť a pokoj* 28. októbra 2014.¹⁹ Podobné vyhlásenie priniesla už rada v roku 1986, keď konštatovala, že v istých prípadoch kapitály, požičané rozvojovým krajinám, boli použité práve na nadobudnutie zbraní (porov. SRS 24). Dôsledky takéhoto stavu sa prejavujú na miliónoch utečencov, ktorým vojny, prírodné pohromy, prenasledovania a diskriminácie každého druhu odobrali domov, prácu, rodinu a vlasť, uvádza Ján Pavol II. (porov. SRS 24). Nie bezdôvodne Pavol VI. zdôrazňoval, že „rozvoj je nové meno pokoja“ (PP 76).

Spomenuté problémy môžeme tiež posúdiť skrze vybrané analýzy francúzskeho ekonóma Thomasa Pikettyho, ktorý ukazuje, že od roku 1970 dochádza k zvyšovaniu príjmovej, ale predovšetkým kapitálovej nerovnosti aj v bohatých krajinách. Napríklad v rokoch 2010 10% najbohatších vlastnilo 60% kapitálu v Európe a 70 % kapitálu v USA (z toho 1% vlastnilo 25% – 35%)²⁰; 40% strednej triedy vlastnilo 35% kapitálu v Európe a 25% v USA a až 50% najnižšej chudobnej vrstvy vlastnilo len 5% kapitálu na oboch kontinentoch.²¹ Problémom je že rast kapitálu najbohatších sa neustále zvyšuje priemerne o 6% – 7% ročne pričom priemerný svetový majetok jedného dospelého človeka rástol o 2,1% a priemerný svetový príjem o 1,4% ročne. Možno by to nemusel byť problém, ak by tento rast zodpovedal výkonnosti a know-how manažérov, ale zdá sa, že veľkú úlohu v tomto raste zohráva monopolistické postavenie veľkých firiem a aj zvýhodnenie na finančných trhoch. Ak obyčajný človek chce investovať peniaze v sume 10 000 – 50 000 eur príliš bankára neosloví, ale keby išlo o sumu 50 miliónov eur, tak má nielen na zaplatenie najlepších správcov, ale dostane aj lepšie ponuky od banky. Zaiste môžeme namietat, že to nie je nespravodlivé, ak sa banka takto rozhodla. Ale musíme sa pýtať k akému typu spoločnosti smeruje aj nerovný prístup k najvýnosnejším investíciám. Navyše mnohé štatistiky o rozdelení

¹⁹ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 170.

²⁰ Piketty uvádza, že podľa odhadov časopisu *Forbes*, ktorý sa venuje rebríčkum najbohatších ľudí, existovalo v roku 1987 na svete okolo 140 miliardárov s majetkom cca 300 miliárd, ktorých počet sa do roku 2013 zvýšil na 1400 a ich majetok vzrástol dvadsaťnásobne. Tieto údaje nie sú presné a sú určite skreslené, pretože presné štatistiky sa nedajú urobiť, ale vyjadrujú isté trendy v kumulácii bohatstva u najbohatších, ktorých priemerný nárast majetku je 6% za rok, pričom nárast svetového majetku je iba 2%, takže dochádza jednoznačne k divergencii v podiele na svetovom majetku. PIKETTY, T.: *Kapitál v 21. storočí*, 2015, s. 484 – 490.

²¹ Porov. PIKETTY, T.: *Kapitál v 21. storočí*, 2015, s. 281 – 283.

bohatstva sú sporné aj preto, že z podstaty veci nezahŕňanú ukryté finančné aktíva v daňových rajoch. Podľa niektorých, pravdepodobne skôr miernejších odhadov je spodná hranica neregistrovaných finančných aktív v daňových rajoch až 10% svetového HDP. Zrejme to, čo preniklo na verejnosť v súvislosti s takzvanou kauzou „Panama Papers“, kde uniklo z právnickej firmy Mossack Fonseca v Paname viac ako 11 miliónov dokumentov, ktoré ukazujú praktiky daňových rajov, alebo s kauzou o daňovom raji a schránkových firmách na Cypre, ktoré sa týkali aj nášho ekonomického prostredia, môžeme považovať len za ochutnávku z celého koláča. Daňové zaťaženie najbohatších sa od sedemdesiatich rokov 20. storočia výrazne znížilo, ale platy manažérov a príjmy najbohatších značne vzrástli, ako sme to ukázali na príkladoch v úvodnej časti, pričom štáty vykazujú deficit v rozpočtoch spôsobené sociálnymi výdavkami. Výdavky spojené so starnutím populácie, zdokonaľovania medicínskych technológií, vyššej potreby vzdelania a pod. sa totiž zvyšujú. Štáty to riešia zadlžením, alebo reformami, ktoré však najviac dopadajú na tých najslabších. To neznamena, že nie je priestor pre reformu a modernizovanie sociálneho štátu, ale pri súčasnej polarizácii príjmov a príjmovej stagnácii strednej a nižšej triedy to otvára otázku, či sa nevraciam do éry kapitalizmu na prelome 20. storočia, kedy štát zasahoval do sociálneho života minimálne, čo neponúkalo veľké možnosti vymaniť sa z bezútešného stavu pauperizovanej nižšej a čiastočne aj strednej triedy.²² Len pre zaujímavosť Piketty uvádza, že v roku 1910 90% obyvateľstva v Európe a USA vlastnilo 5% – 10% kapitálu a 10% najbohatších vlastnilo 90%.²³

Nie je tiež tajomstvom, že často veľké medzinárodné firmy a značky využívajú lacnú pracovnú silu v krajinách tretieho sveta alebo v chudobných krajinách, ako je napríklad Bangladéš, kde v textilných podnikoch pracujú tisíce robotníkov za smiešne mzdy a v zlých pracovných podmienkach.²⁴ Podobne J. Fulcher uvádza

²² Nemáme priestor pre bližšiu charakteristiku sociálnej situácie z konca 19. storočia, ale môžeme spomenúť, že k logike uvoľneného kapitalistického ducha podnikateľov v priemysle patrilo chápať prácu len ako *tovar*, ktorý má byť čo najúčinnejšie využitý v podnikovom hospodárstve, ktoré sa orientuje výlučne na zisk. Celá pozornosť sa sústredila na trh v kontexte *trhového princípu ponuky a dopytu*, ktorý sa stal kľúčovou normou pre reguláciu hospodárstva. Nanešťastie bol doslova aplikovaný aj na prácu, ktorá sa takto oddelila od samotného zamestnanca, čo ostro kritizoval, v sociálnej náuke známy, mohučský biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler. To zopakoval aj Ján Pavol II.: „Práca sa tak stala tovarom, ktorý sa dal na trhu kúpiť a predat' a ktorého cenu reguloval zákon dopytu a ponuky bez zreteľa na životné minimum nevyhnutné na vydržiavanie osoby a jej rodiny. Navyše robotník nemal žiadnu istotu, či sa mu podarí „svoj vlastný tovar“ predat', lebo mu stále hrozila nezamestnanosť, čo pri nejestvujúcom sociálnom zabezpečení znamenalo to isté, ako zahynúť hladom.“ (CA 4)

²³ PIKETTY, T.: *Kapitál v 21. století*, 2015, s. 485, 507, 520, 531, 559.

²⁴ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 119.

príklady z mexických *maquiladoras*²⁵, kde Mexiko povolilo fabrikám dovážať suroviny a súčiastky oslobodené od cla za podmienky, že konečný produkt bude znova vyvezený. Aktivity odborov zameraných na práva robotníkov ostali neúspešné alebo sa presadili len čiastočne. Nariadenia týkajúce sa zdravotníctva, bezpečnosti a životného prostredia buď neexistujú alebo sa takmer vôbec neuplatňujú. Vláda nad tým priviera oči, lebo *maquiladoras* prispievajú do mexickej ekonomiky a poskytujú zamestnanie. Podobne sa presúva kapitál za lacnou pracovnou silou do Ázie, Afriky alebo Indie, kde sa často objavuje aj detská práca²⁶, hoci je pravdou, že je neustále vyvíjaný tlak na jej odstránenie a to často aj zo strany západných investorov.²⁷

To že výhrady voči Františkovej *ne*-kompetencii nie sú na mieste, ale azda nepochopením alebo možno nechotou zmeniť pohľad, vystihuje aj odpoveď profesora ekonómie Stefana Zamagniho, ktorý uvádza, že každý ekonóm nezaslepený skreslenými postojmi dobre vie, že efekt prelievania na trhu sa nedá dokázať, že známa *Kuznetsova krivka*²⁸ dnes už neplatí a pápežov odborný pohľad je pravdivý. František úprimne pozýva, aby sa znova premysleli základy ekonomického modelu trhu, ktorý je dnes na vrchole. Trhy nie sú rovnaké, keďže sú dôsledkom kultúrnych a politických projektov. Existuje trh, ktorý znižuje nerovnosti, a iný, ktorý ich znásobuje. Prvý sa nazýva občiansky, lebo rozširuje *civitas* a snaží sa virtuálne obsiahnuť všetkých. Druhý je neobčiansky, lebo sa snaží vylúčiť ľudí a znova vytvárať „existenciálne periférie“. V aktuálnej fáze finančného kapitaliz-

²⁵ *Maquiladoras* sú výrobné, montážne podniky na území Mexika v rozpätí desiatich míľ od jeho hranice z USA, v ktorých sa montujú importované dielce alebo polotovary a vyrábajú sa hotové alebo takmer hotové tovary a tie sa potom exportujú. Takéto podniky sú napríklad aj v Kostarike, kde je tiež lacná pracovná sila a nízke, prípadne žiadne clá a ďalšie poplatky spojené s obchodovaním cez hranice sú veľmi výhodné pre nadnárodné korporácie.

²⁶ Typickým príkladom bol Uzbekistan – piaty najväčší vývozca bavlny do sveta – kde deti nariadením vlády museli na úkor školskej dochádzky zberať na plantážach bavlnu. Dnes sa táto detská práca obmedzila, ale na plantáže musia chodiť aj učitelia, takže deti v čase zberu bavlny nemá kto učiť. Porov. NOVOTNÝ, G.: *Pěstování bavlny v Uzbekistánu – dětská práce kolem vysychajících řek*. In: <http://www.rozvojovka.cz/clanky/1295-pestovani-bavlny-v-uzbekistanu-det-ska-prace-kolem-vysychajicich-rek.htm> (1.12.2016)

²⁷ Porov. FULCHER, J.: *Kapitalizmus*, 2010, s. 67 – 68.

²⁸ *Kuznetsova krivka* je grafickým vyjadrením vzťahu medzi ekonomickým rastom a sociálnou nerovnosťou. Jej autor rusko-americký ekonóm Simon Kuznets ju v 50. – 60. rokoch 20. storočia odvodil z údajov zistených za predchádzajúce obdobie. Princíp spočíva v tom, že v priebehu ekonomického rastu dochádza najprv k roztváraniu nožnic medzi vysokopríjmovými a nízkoopríjmovými skupinami, ale po dosiahnutí určitého priemeru sa táto nerovnosť začína znižovať. Kritika vyčítala tejto teórii, že nerovnosť nesúvisí len s ekonomickým rastom, a že išlo o obdobie 1. polovice dvadsiateho storočia, ktoré bolo poznačené svetovými vojnami a hospodárskou krízou, ktoré prispeli k zníženiu nerovnosti. Ekonóm Thomas Piketty zo svojich výskumov uvádza, že od 70. rokov sa situácia zmenila a predovšetkým v USA (v menšej miere v ostatných bohatých štátoch, ale táto tendencia má rovnaký smer) dochádza k efektu zvyšovania nerovnosti a príjmy bohatých rastú rýchlejšie, ale príjmy strednej a nižšej triedy skôr stagnujú alebo reálne klesajú. Porov. PIKETTY, T.: *Kapitál v 21. stoly, 2015*, s. 34n., 43.

mu je v popredí druhý typ trhu. Jeho dôsledky máme pred očami: nárast sociálnych nerovností v takej miere ako nikdy predtým a s tým spojené obmedzovanie základných slobôd mnohých ľudí, konštatuje Zamagni.²⁹

Spomalíť tempo a premyslieť cieľ

Pápež František teda chce len poukázať, že jeden z kľúčových problémov súčasnej doby je ekonomické myslenie, ktoré ide ruka v ruku s epochálnymi zmenami spôsobenými obrovskými skokmi, ktoré sa uskutočňujú vo vedeckom pokroku a prejavujú sa v dôraze na kvalitu, kvantitu, rýchlosť a akumuláciu. To však nie je najoptimálnejšia cesta pre človeka, pretože ako výstižne poznamenáva: „*Takáto ekonómia zabíja. Nemožno dopustiť, že nikoho nezaujíma, keď od zimy zomrie starec, ktorý zostal na ulici, zatiaľ čo do správ sa dostane dvojbodový pokles na burze.*“ (EG 53) Ekonomika má slúžiť človeku a nie naopak.

Problémom je, že to, čo by malo byť prostriedkom sa stalo cieľom a naopak, človek prestal byť vnímaný ako centrum, o ktoré nakoniec aj v novovekom obrate k subjektu vlastne išlo. Napokon aj posledná finančná kríza je označovaná ako *kríza antropologická* (porov. EG 55). Dôkazom toho je, že sme ako západná kultúra začali zlyhávať v rovine solidarity a ako na inom mieste hovorí František „*takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejavovať akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme nad ich tragédiami a nezaujímame sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré neprináležia do našej kompetencie. Kultúra blahobytu nás anestetizovala a pokoj strácame len vtedy, keď trh ponúkne niečo, čo sme si ešte nekúpili.*“ (EG 54)

Je síce pravdou, že vo verejných diskusiách je človek vždy ten, o ktorého tu ide, ale skôr to pripomína Dostojevského takzvaného „*abstraktného človeka*“, ktorého milovať nikdy nie je problém. Ak však ide o človeka, ktorého dennodenne stretávame na uliciach, stávame sa voči solidarite s ním indiferentní.³⁰ Nakoniec je logika solidarity v ostrom protiklade s logikou trhovej súťaže, v ktorej nemôžu zvíťaziť všetci, ale len tí najúspešnejší, a ako hovorí Pius XI. často najnásilnejší

²⁹ Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 210, 212.

³⁰ Abstraktný prístup k človeku výstižne opisuje Dostojevskij v románe *Bratia Karamazovovci*, keď v piatej knihe druhej časti románu uvádza rozhovor medzi bratmi Aljošom a Ivanom týkajúci sa aj problému lásky. Ivan neprijíma možnosť lásky k druhým, zvlášť k trpiacim, bez pretváranky. Ak dobrodinec, podľa Ivana, zistí, že „*nemám takú tvár, akú by mal mať podľa jeho predstáv trpiaci človek [...] v tej chvíli mi prestane preukazovať svoje dobrodenie a pritom ani nemusí byť zlý človek. Žobráci, najmä ušľachtilí, by sa nikdy nemali ukazovať vonku, ale žobrať o almužnu cez noviny. Abstraktne ešte možno milovať blížneho, zavše dokonca aj z diaľky, ale takmer nikdy zblízka. Keby všetko bolo ako na javisku, v baletе, kde postavy žobrákov vystupujúcich v hodvábných handrách a dotrhaných čipkách a žobrujú o almužnu grációznymi tanečnými pohybmi, bolo by ešte hádam možné si ich obľúbiť.*“, konštatuje Ivan. DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovovci*, 2009, s. 283.

(porov. QA 107). Ten, kto nezvíťazil si za to určite môže sám. Ako hovorí český politický filozof Václav Bělohradský – človek je zredukovaný na obyčajný ľudský zdroj. Dochádza k prechodu od človeka k zdroju, ktorý je po vyčerpaní nahraditeľný iným. Dokonca sa mu vyčíta, že je drahší, než čínsky ľudský zdroj. Každý ľudský zdroj sa preto musí *sebaoptimalizovať na vlastné náklady*, aby bol k použitiu, ináč bude nepotrebným ľudským zdrojom – a to je veľká hanba.³¹

Môžeme teda konštatovať, že sme sa dostali do paradoxnej situácie, v ktorej hľadanie riešenia by mohlo znamenať *vrátiť sa o krok späť*, ako píše pápež František v encyklike *Laudato sí' – zastaviť sa, spomaliť tempo* (LS 114, 191). To je však pre súčasný trend v politicko-ekonomickom priestore nepredstaviteľné a tak pokračujeme v dekonštrukcii človeka na tovar a ľudský zdroj, ktorý sa musí optimalizovať na vlastne náklady. Zabudli sme na ľudové múdrosti o tom, že kvalita si vyžaduje čas, že ak chce niekto niečo múdre povedať, musí najprv dlho mlčať a počúvať. *Aktivita bez pasivity* bude viesť k unáhleným rozhodnutiam bez premyslenia dôsledkov a súvislosti, čo nakoniec vyvolá odlišné efekty od tých, ktoré sme očakávali. A tak pod tlakom zmien a prúdu, prijímame stále nové a nové rozhodnutia a s nostalgiou spomíname na to, že *kedysi to bolo iné*. Naše stratégie však čoraz častejšie projektujú cestu, ktorá je ďalším obratom – tentokrát *od subjektu k objektu*.

Výrok o smrtonosnej funkcii súčasnej ekonomiky odhaľuje jeden paradox. Totiž ak ekonomika ako *oikos nomos*³² prestáva slúžiť človeku, ale začína ho ovládať, stráca svoj zmysel. Zakladatelia ekonómie v podstate chceli nastoliť stav odstránenia chudoby a akéhosi ustáleného veku, kedy si už nikto nebude želať byť bohatší, pretože bude mať dostatok. Otázka neustáleho a neobmedzeného rastu vyjadreného v HDP sa objavila neskôr a stala sa akousi taktovkou, ktorá nás neustále ťahá dopredu a zrýchľuje tempo. Ešte v tridsiatich rokoch 20. storočia ekonóm John M. Keynes veril, že do 100 rokov bude ekonomická otázka vyriešená a tým aj uspokojenie našich potrieb. Dnes však zápasíme s ďalším paradoxom, totiž že uspokojenie jednej potreby vyvoláva potreby nové a preto musíme neustále rásť, pretože iná cesta do „raja“ na zemi neexistuje.³³

Ekonomický rast samozrejme nie je zlý. Morálne však môžeme hovoriť o jeho prijateľnosti iba za predpokladu, že neznižuje človeka len na *homo oeconomicus* a uskutočňuje sa v súlade so sociálnou spravodlivosťou, rešpektujúc dôstojnosť človeka. A to sa žiaľ vždy nedeje. Keďže ekonomické túžby sú v súčasnom trende

³¹ Porov. BĚLOHRADSKÝ, V.: *Postsekulární společnost II aneb Čtyři formy chaosu*. In: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/203924-vaclav-belohradsky-postsekularni-spolecnost-ii-aneb-ctyri-formy-chaosu.html> (1.12.2016)

³² Z gréckeho *oikos nomos* – správa domácnosti, domáce hospodárstvo.

³³ SEDLÁČEK, T.: *Ekonomie dobra a zla*, 2012, s. 244, 248 – 249.

a pri súčasných možnostiach v podstate neuspokojiteľné³⁴, odráža sa to aj na pre-rozdeľovaní bohatstva. Nespravodlivé rozdelenie bohatstva ukazuje, že sa nenaplnili predpoklady ekonómov o spravodlivom a rozumnom správaní sa ľudí pri zvyšovaní ekonomického blahobytu. Finančné krízy, rast chudoby, zväčšujúca sa *prekarizovaná práca*³⁵ a stav hospodárstva, ktorý začína hovoriť o nadbytočnosti ľudí, pre ktorých niet práca a uplatnenie naznačujú, že čosi nie je v poriadku, pričom sa stále uvádzajú štatistiky o zvyšovaní ekonomického rastu.

Odpoveď na otázku: „Ako je možné, že napriek deklarovanému rastu je toľko chudoby?“ nie je jednoduchá, ale určite nie ich lenivosťou. Začínáme stále viac byť svedkami globálne rozširujúceho sa sociálne slepého trhu a privatizáciou štátu. Z kapitalizmu sa stáva spoločenský poriadok, ktorému je všetko podriadené – už aj umenie a vzdelanie na univerzitách, ale aj rodina. Profesor ekonómie Lubomír MLČOCH vo svojej štúdii *Ekonomie rodiny, v proměnách času, institucí a hodnot* rovnako ukazuje, ako kapitalistický trh sám mení inštitúciu rodiny k svojmu obrazu, a to predovšetkým jej „mäkké“, neformálne stránky, čo má za následok, že rodina sa stáva skôr ekonomickou jednotkou, ktorá na trhu zápasí s nárokmi na výkon zamestnanca, kariérou, obetavosťou pre firmu, rozhodnutím sa medzi tým, či mať dieťa alebo prácu a pod.³⁶

Zákon súťaže, postavený na ponuke a dopyte pre tovar a služby, sa postupne stáva aj zákonom spoločenských vzťahov, s ktorým sa, cez vyzývanie na neustálu konkurencieschopnosť, *vytráca osobná solidarita a sociálny súcit*. Apel na individuálnu hodnotu a výnimočnosť jednotlivca nakoniec vedie k porovnávaniu jeho hodnoty s jeho úspechom. Hodnota človeka je tak meraná jeho výkonom, funkčnosťou, použiteľnosťou a úžitkovosťou pre systém. Prednosť tak dostáva ten, kto je efektívnejší pre generovanie zisku. Neprekvapuje potom, ako píše Marián

³⁴ Pri uspokojovaní ekonomických potrieb nejde len o ekonomické hodnoty. Sila peňazí, ktorými dnes meriame hodnotu vecí, ponúka aj iné, lákavejšie uspokojenie, ktoré sa týka postavenia človeka v spoločnosti a jeho moci ovplyvňovať chod vecí. A moc má v sebe, že si človek nemôže byť nikdy istý svojím postavením. To roztáča špirálu neustáleho kumulovania bohatstva a jeho použitia na udržanie moci. Táto téma patrí k centrálnym bodom v reflexiách o slobode človeka v spiritualite duchovných cvičení Ignáca z Loyoly. Prijatie možnosti stroskotávania človeka v rozhodnutiach a voľbe cieľov môže z pohľadu kresťanstva tiež prispieť k istému objasneniu prečo dochádza k tak nerovnomernému rozdeľovaniu bohatstva na svete. Porov. IGNÁC Z LOYOLY, sv.: *Duchovné cvičenia – exercície* (b. 142), 1995, s. 79.

³⁵ Pojem *prekarizovaná práca* označuje takzvanú *neplnohodnotnú prácu*. Ide o prácu neistú, čo sa týka úväzku, často s neistým pracovným časom, prevažne len na dobu určitú, s nízkou odmenou a nízkym sociálnym poistením, bez možnosti plánovať dlhodobú kariéru a v pozícii poriadeneho zamestnanca. Človek a celá jeho domácnosť sa tak stavajú ľahko zraniteľnými, ovládateľnými a vystavenými výkyvom na trhu práce, neustále sa pohybujúcimi na hranici chudoby v prípade, že o prácu jeden alebo aj obaja živitelia rodiny prídu. Táto neistota sa potom prenáša aj do vzťahov v rodinách. Plnohodnotná práca podľa L. Wacquanta predstavuje číslo 40-50-60, čo znamená 40 hodinový pracovný čas v týždni, 50 týždňov v roku a práca do 60 rokov života. Viac k téme: Jan Keller: *Tři sociální světy*, 2010, s. 89 n.

³⁶ Porov. MLČOCH, L.: *Ekonomie rodiny, v proměnách času, institucí a hodnot*, 2014, s. 69 – 71.

Balázs, že „trhová ekonomika dnes zápasí o dôveru tých, ktorí jej neraz oprávnene vyčítajú situáciu nadradenosť nad etikou, solidaritou a spravodlivosťou.“³⁷

Výstižne túto situáciu spájal Konrad Lorenz so strachom alebo akousi neistotou, ktorá núti ľudí súťažiť: „Strach, že budem predstihnutý v súťaži, strach z chudoby, strach, že sa zle rozhodnem a nebudem už na vyčerávajúcu situáciu stačiť.“³⁸ Táto stratégia má paradoxne za následok to, že človek, neustále sa ponáhľajúci, hnaný záujmami o presadenie sa v súťaži (nielen v práci, ale aj v životnom štýle, obliekaní, konzumovaní atď.), prestáva byť pre seba predmetom reflexie a úzkostne sa vyhýba každej možnosti sa nad sebou zamyslieť a ponoriť sa do svojho vnútra, možno aj pred obavou, čo by mu mohla reflexia ukázať.³⁹ I keď tieto myšlienky formuloval pred vyše štyridsiatimi rokmi, zdá sa, že strach je jedným z kľúčových slov aj dnešnej doby.

Podľa Lorenza aj politické rozhodnutia a zamerania podporujú a stimulujú každú motiváciu, ktorá núti ľudí súťažiť.⁴⁰ Ekonomický rast a zvyšovanie životnej úrovne sa stali základným zákonom, ktorému je všetko podriadené. Neustály kruh ponuky a dopytu sledujúci uspokojenie zákazníka a odmenenie spotrebiteľa vyššou životnou úrovňou však podľa Lorenza zruinujú západný svet. To- tiž „samotné ekonomické preteky človeka so sebou samým stačia k tomu, aby ho úplne zničili.“⁴¹

Ak sa bude klásť dôraz na výkon a zisk, ktorým sa bude merať kvalita a hodnota človeka, druhý sa nutne stane trvalým konkurentom v zápase, ale už nie len o postup, ale aj o prežitie, či udržanie sa na istej úrovni. Výsledkom bude narastajúci deficit dôvery a ľahostajnosť v spoločnosti. Ekonom Joseph Schumpeter svojho času nazval hnací motor kapitalizmu „tvorivá deštrukcia“ – teda, že kapitalistický trh musí zničiť, čiže vytlačiť neproduktívne alebo málo produktívne podniky i ľudí, aby sa vytvorili nové podniky, ktoré by sa nesmierne rozšírili. To spôsobuje, že ekonomické vzťahy medzi ľuďmi sa menia na vzťahy medzi vecami a tie sa menia na tovar.⁴² Takýto model kapitalizmu, typický pre súčasnú historickú epochu, je podľa pápeža Františka neudržateľný.

³⁷ BALÁZS, M.: *Sloboda a pamäť*, 2010, s. 43.

³⁸ LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 28.

³⁹ Porov. LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 29.

⁴⁰ Porov. LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 28.

⁴¹ LORENZ, K.: *Osm smrteľných hříchu*, 2000, s. 28.

⁴² Porov. TORNIELLI, A. – GALEAZZI, G.: *Pápež František – Táto ekonomika zabíja*, 2015, s. 213.

ThDr. Radovan Šoltés, PhD. (*1975)

je odborným asistentom na Katedre filozofie a religionistiky Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Teologické štúdiá začal na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity a ukončil na Gréckokatolíckej teologickej fakulte, kde získal v roku 2008 doktorát z teológie. Vo svojich prácach a pedagogickej činnosti sa zameriava predovšetkým na oblasť kresťanskej sociálnej etiky a na vzťah medzi teológiou, filozofiou a vedou. Je autorom monografie: *Základné pojmy spirituality v súvislostiach duchovných cvičení Ignáca z Loyoly a temnej noci Jána z Kríža.*; a autorom niekoľkých vysokoškolských učebníc: *Úvod do filozofie. Teórie pravdy. Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach. Poznámky k filozofickej reflexii náboženstva.* S manželkou Martinou má tri deti.

Richard KUCHARČÍK

Il luogo del corpo nella ricerca della natura umana

Abstract:

The topic of the article is the place of human body in the discussion of discovering the answer to the question of human identity. It refers to the body, determined by sexuality, as a key to understanding the purpose and meaning of human existence. Through the original experience of solitude, unity and nakedness, Adam reveals the nuptial meaning of the body – that human person in the words of GS 24 “cannot fully find himself except through a sincere gift of himself.” These reflections lead us to the question of relatedness of human nature.

Keywords: human identity, body, sexuality, original experiences, nuptial meaning of the body, relatedness.

Da dove vengo e dove vado? Domanda di sant’Agostino, indicata da Platone, domanda che tutti si pongono, domanda senza la quale la vita non ha il suo senso. Qual è la mia direzione? Verso quale direzione si orienta la mia vita? Qual è il Principio da cui provengo? Domanda importante senza la quale si perde l’orientamento verso il Fine.¹

Dove l’uomo scopre la propria natura? Chi gliela svela? Domandarsi, cercare il senso delle cose, significa uscire dalle cose nella ricerca della loro identità. Nel fare le domande, l’uomo nasce e cresce come persona. Non basta la consapevolezza di navigare, se non si sa dove andare. La tradizione (*Da dove vengo?*) indica la direzione (*Dove vado?*). La domanda manifesta il desiderio dell’uomo. La domanda sul senso della vita, insieme con l’attesa della risposta, compenetra la struttura dell’uomo. Nel domandare e nello sperare l’uomo nasce come persona. Nelle nostre riflessioni cercheremo il luogo per la ricerca della natura umana, dove l’uomo può scoprire la propria identità. Il nostro punto di partenza sarà il corpo. Dopo analizzeremo cosa ci dice questo corpo sulla nostra natura e alla fine ci chiederemo se esiste qualche natura, della quale si può dire che è relazionale?

1. Il corpo – luogo della scoperta della natura

Che cosa ci rivela il corpo umano? Una cosa che possiamo dedurre alla sua prima vista è il fatto, che il corpo dell’uomo possiede la capacità di unirsi con il

¹ Cf. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla philosophia*, Mursia, Roma 2002, 12.

corpo femminile. Questo ci svelano i desideri del corpo – l’attrazione e il fascino dell’altro sesso. Il corpo appare all’uomo come creato per la relazione.² L’uomo si esprime attraverso il suo corpo.³ Il corpo è l’unico modo per far esperienza della sfera spirituale.⁴ Il corpo è la strada attraverso la quale l’io si educa ad essere per l’altro.⁵ Attraverso il proprio corpo l’uomo scopre la sua unicità e irriducibilità.⁶ Nel corpo l’uomo scopre la tensione all’unità con il tu.⁷ Soltanto attraverso il corpo l’uomo può esprimere qualcosa di spirituale. Mediante il suo corpo è capace di rendersi conto che è diverso dagli animali e che si sente solo.

1.1 La differenza sessuale

La sessualità non è una dimensione derivata, accidentale, è piuttosto una dimensione originaria dell’uomo.⁸ Il corpo umano è fornito di sessualità. Il corpo è il modo proprio di esistenza di ciascun individuo in questo mondo.⁹ La corporeità non si dà mai in modo astratto, essa si dà sempre in una precisa connotazione sessuale.¹⁰ La mascolinità e la femminilità sono come due incarnazioni della stessa metafisica della solitudine, due modi di essere corpo, due coscienze del significato del corpo.¹¹ Uomo e donna sono identici nell’umanità, ma differenti nella fisionomia sessuale.¹² Il corpo dell’uomo è in ogni sua cellula maschile o femminile. Non esiste mai il corpo senza condizione sessuale, corpo asessuato. Ogni corpo umano è sempre nella forma maschile o femminile.

Attraverso il corpo, l’uomo fa l’esperienza dell’alterità.¹³ La natura sessuata rappresenta il luogo in cui l’uomo fa l’esperienza della propria ontologica contingenza. Da qui – dal desiderio dell’altro – sorge la capacità di relazione.¹⁴ La differenza sessuale scopre l’uomo come chiamato alla relazione.¹⁵ La comunione personale scaturisce dalla differenza sessuale uomo – donna. Dio, creando l’uomo e la donna, ha voluto partecipare la propria natura comunione. Così la differenza sessuale viene a rivelarsi come il luogo privilegiato di quell’uscita originaria dell’io verso

² Cf. M. HEALY, *Muži a ženy jsou z ráje*, Paulínky, Praha 2009, 19.

³ Cf. M. FULA, *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II*, DON BOSCO, Bratislava 2004, 163.

⁴ Cf. Ch. WEST, *Teologie těla pro začátečníky*, Paulínky, Praha 2006, 11.

⁵ Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il “caso serio” dell’amore*, Marietti, Genova-Milano 2002, 39.

⁶ Cf. *Ibid.*, 35.

⁷ Cf. *Ibid.*, 35.

⁸ Cf. M. FULA, *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II...*, 194.

⁹ Cf. *Ibid.*, 163.

¹⁰ Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il “caso serio” dell’amore...*, 36.

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò*, Città Nuova, Roma 2007, 62.

¹² Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il “caso serio” dell’amore...*, 19.

¹³ Cf. *Ibid.*, 38.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 17.

¹⁵ Cf. M. HEALY, *Muži a ženy jsou z ráje...*, 30.

il *tu*. L'uomo e la donna non sono ad immagine di Dio in quanto persone singole, ma diventano *communio personarum*. La persona è relazionale e perciò strettamente legata all'amore. Per amore si realizza, si supera la solitudine e si tende verso la comunione. In virtù di quest'ultima si è in grado di uscire da se stessa ed andare verso un'altra persona, staccarsi da sé per far posto all'altro.¹⁶ Il nostro corpo sessuato ci dimostra la costituzione relazionale. L'uomo scopre la sua natura relazionale nell'incontro con la donna e si apre per donarsi.

Fin dal principio la donna è posta davanti all'uomo¹⁷ e l'uomo si trova vulnerabile per la donna. La tensione erotica diventa lo spazio in cui ha il luogo il dono dell'amore, che apre l'uomo al bene della comunione reciproca in cui egli trova la pienezza della sua vita.¹⁸ L'eros è radicato nella natura dell'uomo: Adamo «abbandona suo padre e sua madre» per trovare la donna.¹⁹ E l'uomo ritrova, che l'amore tra un uomo e una donna è l'amore *par excellence* di fronte al quale tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono.²⁰

1.2 Il corpo rivela la persona

La mentalità di oggi separa il corpo dalla persona.²¹ Il sesso non è soltanto attributo della persona; è, in un certo senso costitutivo della persona.²² Il corpo esprime la persona e rivela l'anima vivente.²³ Non dovremmo dire *io ho un corpo*, ma piuttosto *io sono un corpo*. Ciò che tocca il corpo, tocca anche l'anima.²⁴ Adamo mediante il suo corpo in mezzo alle altre creature riconosce che è diverso, è un altro e si distingue dal resto delle creature. Comincia ad imparare, che il suo corpo è altro, che è il corpo della persona. Riconosce, che non è *qualcosa*, piuttosto è *qualcuno*.²⁵

La conversione dell'uomo non comincia altrove se non nello spazio della differenza sessuale. Il dono si rivela nello svelarsi dell'assoluta nudità del corpo che dice: "Io sono Colui che sono." Il disordine nella differenza sessuale adultera il significato del corpo. La donna comprende se stessa guardandosi nell'uomo e l'uomo guardandosi nella donna. Solo l'uomo è capace di sacrificio. In esso rifulge la presenza dell'Altro. L'animale non si converte all'Altro, non muore a sé e

¹⁶ Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore...*, 13.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 14.

¹⁸ Cf. J. NORIEGA, *Eros e Agape nella vita coniugale*, Cantagalli, Siena 2008, 18-20.

¹⁹ Cf. *Deus caritas est*, 11

²⁰ Cf. *Ibid.*, 2

²¹ Cf. M. FULA, *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II...*, 163.

²² Cf. *Ibid.*, 62.

²³ Cf. *Ibid.*, 75.

²⁴ Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore...*, 33.

²⁵ Cf. HEALY, *Muži a ženy jsou z ráje...*, 28.

non può risorgere in un altro animale. L'uomo difende se stesso donandosi agli altri e per gli altri. La difesa dell'identità dell'uomo si trova nell'altra persona.²⁶

2. Il significato del corpo

Per capire il compito proprio del corpo dobbiamo interrogarci sul suo significato. Il significato del corpo è segnato dalla cultura d'oggi che interpreta il corpo in diversi modi. La cultura contemporanea è segnata dal peccato. Per questo cerchiamo di trovare la risposta al Principio, in cui l'uomo non era ancora caricato dello sguardo egoistico.

Per la nostra riflessione ci avvarremo del testo biblico. Lo *analizzeremo* non tanto dal lato religioso, quanto sotto l'aspetto antropologico. Vi si può trovare l'essenza che costituisce ogni uomo e donna. Giovanni Paolo II nelle sue catechesi sull'amore medita su due brani importanti: il primo e il secondo racconto biblico della creazione. Forse per ora basta dire che il primo parla della creazione dell'uomo come maschio e femmina e il secondo, che utilizziamo per la nostra riflessione e che è cronologicamente precedente, parla di solitudine originaria.

2.1 La solitudine originaria di Adam

La natura dell'uomo ci svela il corpo di Adamo, che fa esperienza di solitudine originaria. Dopo la sua creazione comincia ad interrogarsi sulla propria identità e cerca il suo posto in questa terra.

La solitudine originaria di Adamo è causata dalla mancanza della donna. Il secondo racconto della creazione ci dice che l'uomo è solo. Per Adamo non basta lavorare il suolo e dominare la terra. Egli nel contatto con il resto del mondo svela la sua propria superiorità – non può essere messo alla pari con nessun'altra specie di esseri viventi. Il processo della ricerca dell'autodefinizione di Adamo esprime ciò che l'uomo non è, e che non riesce a comunicare con *animalia*. D'altra parte questo ci dice, che l'uomo è solo, perché è differente dagli *animalia*.²⁷ Adamo non trova la pienezza della sua relazione con gli animali e questo ci dimostra che è stato creato per un'altra dimensione relazionale. La solitudine di Adamo fa capire che il fine della sua vita non è vivere per sé. Lo sottolineano le parole del Creatore: "Non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2, 18) Adamo anche nella sua realizzazione non sperimenta la gioia. Sull'immagine di quale Dio è creato Adamo, se non sperimenta la gioia? Adamo sperimenta la solitudine, perché dall'inizio risiedeva dentro di lui il desiderio dell'altro – dell'aiuto che gli possa

²⁶ Cf. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla philosophia...*,

²⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò...*, 44-47.

essere simile. Se aveva dentro di sé questo desiderio, doveva essere testimone dell'incompletezza dell'immagine alla quale è stato creato.

Giovanni Paolo II ci ricorda: "La solitudine originaria di Adamo si presenta come prima scoperta di apertura e attesa di una comunione delle persone. L'uomo nella sua solitudine già visse questa relazione, perché rivela la sua impossibilità d'entrare nel dialogo con gli animali con i quali non riusciva a comunicare²⁸."

2.2 La risposta sulla natura avviene solo in due

Nella solitudine l'uomo non può capirsi, né identificarsi, nemmeno realizzarsi nella pienezza della sua umanità. Ambedue, uomo e donna, devono uscire dalla propria solitudine, per incontrarsi.²⁹ L'uomo aspetta il suo compimento nell'unità con la donna. La solitudine di Adamo è una preparazione per la creazione della donna. Per ritrovare la propria natura, l'uomo deve raggiungere la propria conversione. Questa determina il passaggio dalla solitudine alla comunione delle persone.

L'unica possibilità per la conversione dalla solitudine è la conversione alla Persona. La comunione con l'Altro è iscritta nell'essere dell'uomo come persona.³⁰ Adamo finché viveva nell'oblio della differenza sessuale, non riusciva a conoscere se stesso. "Non trovò un aiuto simile" (Gen 2, 20), finché lo cercava nel proprio corpo in quanto simile agli animali. Egli trovò un aiuto solo nella presenza di Eva, in cui egli si rivelò non solo ad Eva ma anche a se stesso. La donna aiuta l'uomo, l'uomo aiuta la donna.³¹ Il primo grido di gioia è notato dal racconto biblico nel momento in cui Dio creò per Adamo la donna e gliela pose di fronte. Il primo grido pieno di gioia ci dice dell'incompletezza dell'immagine e di ritrovamento del senso della vita.

La creazione dell'uomo e della donna insieme significa che Dio ha voluto che ci fossero l'uno per l'altro (CCC 371). Dio, creando l'uomo non l'ha lasciato da solo; fin dal principio "uomo e donna li creò" (Gen 1, 17). Eva è estratta da Adamo per essere differente. Fin dal principio la donna è posta davanti all'uomo come un dono.³² L'altro allora non significa una limitazione, una riduzione, ma diventa un'occasione, che invita alla donazione di sé.³³

²⁸ *Ibid.*, 59.

²⁹ Cf. M. FULA, *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II...*, 174.

³⁰ Cf. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla philosophia...*,

³¹ Cf. S. GRYGIEL, *Fondamenti antropologici del matrimonio e non solo...*, Mursia, Roma 2007, 10.

³² Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore...*, 16.

³³ Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna*, Mursia, Roma 2005, 35.

2.3 Il significato sponsale del corpo

Qual è allora il significato del corpo? Il corpo rende all'uomo consapevolezza che è solo. Il secondo racconto della creazione ci permette di collegare la solitudine originaria con la consapevolezza del corpo.³⁴ Ed è il corpo che rivela all'uomo una mancanza di bene: "Non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2, 18). Quando Dio lo dice, afferma che da solo l'uomo non può realizzare pienamente la propria essenza. La realizza solo *con qualcuno* ed esistendo *per qualcuno*.³⁵

Il *significato sponsale del corpo*, espressione usata da Giovanni Paolo II, rappresenta la capacità del corpo umano nella sua mascolinità e femminilità di esprimere e di realizzare la sua vocazione alla comunione personale mediante l'amore oblativo. Mediante il nostro corpo scopriamo il senso della nostra esistenza: diventare dono.³⁶ Il corpo umano racchiude fin dal principio l'attributo sponsale – cioè la capacità di esprimere l'amore – nel quale l'uomo-persona diventa dono e mediante questo dono attua il senso del suo essere ed esistere.³⁷ La vocazione alla comunione personale è accennata dalla sessualità – mascolinità e femminilità – perciò il dono di sé si realizza attraverso il corpo maschile e femminile.³⁸

3. Natura relazionale

Si può, allora, dire che possediamo una natura che potremmo chiamare *natura relazionale*? Usando le parole di un pedagogo polacco possiamo dire che l'uomo è *homo familiaris*³⁹ e la familiarità dell'uomo indica il senso più profondo dell'uomo.⁴⁰ La natura dell'uomo ci dice che c'è sempre qualcuno che sta dietro di noi. Ogni uomo nasce nella relazione, nella connessione con il sesso opposto, nell'attrazione mutua e con la coscienza del bisogno dell'altro. Tutto ciò che l'uomo è, lo conduce all'unione della sua vita con un altro.

Nella natura umana è presente un carattere iscritto: nell'*io* emerge un'apertura originaria, un invito ad uscire da sé, che lo sospinge verso il *tu*.⁴¹ All'origine dell'*io* c'è sempre un *Tu*. È stato necessario che un *Altro* mi abbia voluto.⁴² L'uomo è *datum* – o meglio *donatum*. La sua esistenza non è *causa sui*, non dipende da se stesso, piuttosto dall'Altro. Non può donare la sua esistenza, sempre ha bisogno dell'Altro, che possa donargli l'essere. L'esistenza umana è dipendente

³⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò...*, 49.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 74.

³⁶ Cf. M. HEALY, *Muži a ženy jsou z ráje...*, 34-35.

³⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo credò...*, 77.

³⁸ Cf. M. FULA, *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II...*, 192.

³⁹ KAWULA, *Pedagogika rodziny*, Adam Marszałek, Toruń 2007, 83.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 83-84.

⁴¹ Cf. A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore...*, 15.

⁴² Cf. *Ibid.*, 37.

dall'Altro. Il figlio è dipendente dal padre e dalla madre, che lo generano in questo mondo. Il padre, (si intenda anche la madre) è colui che dona la vita. Ed è capace di questo gesto solo perché anche lui l'ha una volta ricevuta da suo padre. Il padre genera il figlio e si stabilisce tra loro una relazione. Il figlio, però, non può restituire il dono. Questa relazione resterà per sempre asimmetrica. Il dono, che una volta ha ricevuto, è chiamato a trasmetterlo, ma non al padre ma al suo figlio, donando una nuova vita. L'uomo allora può donare, soltanto se lui stesso è capace di accogliere. Questa condizione lo fa capace di donare. Prima rimane un passivo, uno che accoglie il dono, perché possa diventare attivo nel donarsi per l'altro. In questo risiede la dinamica e la logica del dono.⁴³ In questa relazionalità si esprime l'amore, che non dipende da me. C'era qualcuno che mi ha voluto e io dipendo da lui. Perché mi ha portato su questo mondo? Sono qui, perché qualcun altro mi ha voluto qui. E mi voleva avere qui, perché a sua volta anche lui era una volta desiderato. Proprio la conoscenza e la scoperta che sono stato voluto da qualcuno, mi apre alla dimensione della relazione. Perché se non dipendo da me, ci doveva stare una persona che mi voleva. In questo modo entro nella relazione, che per me è fondamentale, e così arrivo alla sostanza della pienezza della relazione.

Ogni uomo è strutturalmente capace di formare la relazione con gli altri. Non esiste l'io separato dagli altri. La vita umana è co-esistenza, esistenza non solo pensante, ma di più esistenza dialogica.⁴⁴ La natura umana è relazionale nella sua struttura più profonda. La famiglia è un complesso di relazioni.

Conclusione

Il bisogno di ricerca della natura umana è la *magna questio*⁴⁵ di ogni uomo. Il senso della propria natura scopre l'uomo nel proprio corpo umano segnato dalla differenza sessuale, che rivela la persona. Adamo scopre che non riesce ad entrare in relazione con gli animali. Questo gli indica una carenza espressa dalle parole di Dio: "Non è bene che l'uomo sia solo" (Gen 2, 18). Adamo capisce che non riesce a trovare la risposta da solo e che nella solitudine non può capire niente della propria identità. Ognuno di noi ha bisogno di salire all'Altro. La risposta sull'identità avviene solo nella comunione delle persone, che si manifesta nel matrimonio e nella famiglia. Nei due corpi nudi posti accanto, Adamo ed Eva riconoscono il significato sponsale dei loro corpi sessuati. Loro riconoscono che il senso del corpo sta nell'essere un continuo *dono per l'altro*. Questo dono stabilisce

⁴³ Cf. P. GILBERT, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2009, 63-80.

⁴⁴ Cf. M. FULA, *Antropología ženy a náuka Jána Pavla II...*, 173-175.

⁴⁵ Cf. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nulla philosophia...*,

tra uomo e donna una relazione, dalla quale nasce un *terzo*. Della natura dell'uomo possiamo davvero dire che è *natura familiare*, cioè *relazionale*. L'uomo è *homo familiaris* e questa caratteristica lo definisce nella sua struttura.

Mgr. Bc. Richard Kucharčík, M.A. PhD.

Študoval sociálnu prácu na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre, odbor Náuka o rodine na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity v Bratislave a štúdiá o manželstve a rodine na Pontifikálnom inštitúte Jána Pavla II. v Ríme. Doktorát v odbore sociálna práca obhájil na Katolíckej univerzite v Ružomberku na tému *Natura et cultura matrimonii*.

Je odborným asistentom na Katolíckej univerzite v Košiciach kde vyučuje študentov odboru Náuka o rodine. Je pedagógom programu diplom v rodinnej pastorácii, ktorý na Slovensku zabezpečuje Pontifikálny Inštitút Jána Pavla II. z Ríma. Publikoval monografie: *Príprava na manželstvo a jej vzťah k stabilite manželstva* (2014) a *Kríza manželstva v kultúrnom kontexte sexuálnej revolúcie* (2016). S manželkou Máriou je otcom troch detí.

Pavol ZVARA

Vzťah teológie a liturgie v diele C. Vagagginiho a S. Marsiliho

II. časť

Abstract

Salvatore Marsili was a Benedictine monk, professor of liturgy, and editor of the oldest liturgical Italian magazine *La Rivista Liturgica* for a long time. Cipriano Vagaggini, though not a member of the liturgical movement, contributed significantly to a deeper knowledge of liturgy through his works. He also was a Benedictine monk, professor of dogmatic and Eastern theology, and systematic theologian. Both lived in Benedictine communities, occupied by teaching theology and researching various theological and liturgical questions. The issue of the relationship of theology and liturgy as well as that of the inclusion of liturgical studies into the structure of a complex theological research was of crucial importance for them. Both developed integrated concepts which are still inspiring and motivating for theologians and liturgists. Their research has opened new horizons in the field of theology and liturgy, and raised a number of issues that have become the subject of further research. Both showed keen interest in other, more practical areas of liturgy. Their work has produced fruitful results for the current liturgical practice of the Church in several areas.

The article analyzes some areas of the scientific work of these two authors in order to highlight their merit in the field of theological and liturgical exploration. It also offers a specific basis for further research of their works.

Keywords: liturgy, theology of liturgy, liturgical reform, liturgical movement, liturgical instauration

Teoretický návrh Salvatore Marsiliho

Preto, aby sme lepšie pochopili Marsiliho prístup k téme vzťahu posvätnéj liturgie a teológie, je nutné zaoberať sa viacerými Marsiliho štúdiami. Marsili ne-napísal žiadne ucelené dielo na túto tému, ale publikoval niekoľko zásadných prác, ktoré tvoria itinerár jeho myslenia v danej oblasti a predstavujú jeho návrh na riešenie vzťahu teológia – liturgia a ich skúmanie. Ak v roku 1935 publikoval článok *Theologia*, kde naznačil svoje prvé tušenia vzhľadom na vzťah teológie a liturgie, tak o niekoľko rokov neskôr sa tieto tušenia stali omnoho konkrétnejšími a Marsili ich spracoval metodologicky podstatne presnejšie. Temer vždy postupoval podľa overeného kľúča: preskúmať dejiny, dejinný vývoj v danej

problematike, avšak nielen povrchne alebo čisto historiograficky, ale snažil sa preniknúť do hlbších súvislostí, aby potom mohol stanoviť vlastné závery a ponúknuť nové východiská. V prípade interpretácie vzťahu teológia – liturgia postupoval podobne. Jeho *summu* na túto tému, ktorú zhrnul pod pojem *liturgická teológia* (*Teologia liturgica*) nájdeme v liturgickom slovníku *Nuovo dizionario di Liturgia*. Tento výstup možno považovať za najkomplexnejšie dielo v skúmanej oblasti. Marsili sa ale publikovania tohto slovníka nedožil, avšak predmetné heslo ponúka dostatok informácií o jeho chápaní vzťahu medzi posvätnou liturgiou, jej výskumom a teológiou.

V analýze Marsiliho práce na uvedenú tému je však vhodné vrátiť sa aj k jeho menším a starším dielam, ktoré dokresľujú celú problematiku. V priebehu rokov možno pozorovať neustále zdokonaľovanie jeho výpovedí v tejto otázke. Napokon, až na záver svojho života zostavil systematizujúci pohľad na liturgickú teológiu.

Načrtnutý metodologický prístup je zrejмый aj v Marsiliho článku *La liturgia nella strutturazione della teologia* z roku 1971. Aj tu sa snažil zdokumentovať, akým spôsobom sa počas dejín pristupovalo k poznávaniu a interpretácii posvätnej liturgie, aby v závere dospel k určeniu jej miesta nielen v rámci teologických disciplín, ale aby vysvetlil i jej vzťah k ostatným realitám nachádzajúcim sa v štruktúre Cirkvi.¹ Preto sa v tejto štúdií vrátil aj k starším dejinám Cirkvi, presnejšie k výrokom magistéria na tému posvätnej liturgie alebo k témam, ktoré s ňou súviseli. Preto v štúdií nájdeme zmienku o *Decretum Gratiani* či o ustanoveniach Štvrtého lateránskeho koncilu (1215), alebo sa autor vracia aj k záverom Tridentského koncilu (1545 – 1563). Dôvod tejto retrospektívy je jasný: ponúknuť čitateľovi čo najkomplexnejšiu víziu vývoja vzťahu liturgie a teológie.² Marsili je vo vyjadreniach veľmi rázny, historické fakty predstavuje rozhodne a bez akéhokoľvek zľahčovania či prikrášľovania. Na druhej strane sa snaží o objektívny a vyvážený pohľad. Preto mohol tvrdiť, že napriek vymenovaným nedostatkom, ale i pozitívam, ktoré v jednotlivých epochách určovali a ovplyvňovali prístup k štúdiu posvätnej liturgie v druhom tisícročí dejín Cirkvi, že vždy existovala určitá praktická formácia kléru v oblasti posvätnej liturgie. Avšak táto liturgická formácia nikdy nebola jasne zaradená do kontextu organického teologického štúdia, čoho dôsledkom bolo, že takto nadobudnuté liturgické poznanie napokon viedlo temer výlučne k mechanickému naučeniu sa ceremónií, k memorovaniu homílií a liturgických formúl.³ Táto tendencia pokračovala aj po Tridentskom

¹ Porov. MARSILI, S. *La liturgia nella strutturazione della teologia*, s. 153 – 162.

² Porov. Tamže, s. 153 – 155.

³ Porov. Tamže, s. 155.

koncile až do čias vzniku liturgického hnutia. Avšak na konci devätnásteho storočia a v prvých desaťročiach dvadsiateho storočia dochádzalo podľa Marsiliho na teoretickej i praktickej úrovni k vážnym konfrontáciám, pretože sa vytvorili medzi teológmi smery, ktoré chceli pochopiť liturgiu v jej teologickom zmysle a smery, ktoré ju chápali len ako vonkajškovú stránku kultu Cirkvi. Za príklad tejto druhej koncepcie Marsili považoval tvrdenia jezuitu J. J. Navatela, ktorý chápal liturgiu ako *vnímateľnú ceremoniálnu a dekoratívnu časť katolíckeho kultu*.⁴ Podľa Marsiliho, toto odsúvanie posvätnej liturgie do marginálnych oblastí teologického poznania a jej chápanie len na asketickom a duchovnom základe alebo len ako vonkajší prejav kultu Cirkvi, viedli k tomu, že interpretácia liturgie bola zredukovaná v zmysle: liturgia je len „nejaká“ vonkajšia *forma* naplnená „nejakým“ *obsahom*, a nie ako *obsah* vyjadrený v nejakej *forme*. Marsili práve z tohto dôvodu mohol tvrdiť, že liturgia nebola braná do úvahy ako teologický fakt, ale skôr ju vnímali ako estetický doplnok.⁵

V dejinnom vývoji skúmania postavenia posvätnej liturgie v kontexte teológie bol podľa Marsiliho významným krokom pohľad teológa Manuela De Azeveda (1713 – 1796)⁶, ktorý liturgiu a jej skúmanie kládol nad sústavu teologických disciplín.⁷ Avšak muselo prejsť ešte veľmi dlhé obdobie, aby sa skúmanie liturgie stalo opravdivou súčasťou teologického bádania. Významne k tomu prispeli autori prvej polovice dvadsiateho storočia ako Festugiére, Beauduin a napokon Casel. Ďalšiemu rozvoju tejto myšlienky samozrejme podľa Marsiliho napomohli pápežské magisteriálne dokumenty predovšetkým *Tra le sollecitudini*, *Mediator Dei* a napokon *Sacrosanctum concilium*.⁸

Marsili poukazuje na túto skutočnosť cez interpretáciu koncilovej konštitúcie o posvätnej liturgii. Práve *Sacrosanctum Concilium* posunulo štúdium posvätnej liturgie medzi najdôležitejšie matérie v rámci prípravy na kňazskú službu.⁹ Na základe textu SC 16 a z textov ďalších dvoch koncilových dokumentov ako *Dei*

⁴ Porov. MARSILI, S. La liturgia nella strutturazione della teologia, s. 156.

⁵ Porov. Tamže, s. 156.

⁶ Manuel de Azevedo (1713 – 1796) bol portugalský kňaz, jezuita, ktorý sa stal prvým rektorom liturgickej akadémie *Schola Sacrorum Rituum* založenej v Ríme pri Rímskom kolégiu v roku 1748 pápežom Benediktom XIV.

⁷ Marsili sa prínosu De Azeveda obširne venuje aj v článku *Liturgia e teologia* z roku 1972. Porov. MARSILI, S. Liturgia e teologia – Proposta teoretica, s. 458 – 460.

⁸ Porov. MARSILI, S. La liturgia nella strutturazione della teologia, s. 157 – 158.

⁹ Porov. SC, bod 16.

*verbum*¹⁰ a *Optatam totius*¹¹ pripomína, že celá teológia by mala byť premyslená nanovo, pretože kardinálnym faktom je „tajomstvo Krista a dejiny spásy“, a teda teológia musí vychádzať z tejto skutočnosti, ktorá musí byť premyslená v jej „spásnom ekonomickom aspekte“. Preto je na mieste, keďže sviatosti sú sprítomnením „spásnej ekonómie“ Cirkvi¹², aby ich skúmanie spadalo do liturgickej teológie alebo do teológie, ktorá nevychádza z dogmatickej teológie, ale ktorá sa musí zrodiť z úvahy nad liturgickým slávením. Podľa Marsiliho jedine takto možno dôjsť k opravdivej *teológii tajomstiev*.¹³ Túto svoju ideu ešte ďalej špecifikoval – vyjadroval sa pri tom obrazne, až expresívne – keď liturgiu nechce vidieť ako nejaký „špeciálny pokrm“, či „záverečný dezert“, ktorý by mal byť servírovaný na teologický stôl. Ale chce pripomínať, že jediné *Kristovo tajomstvo* a jediné *dejiny spásy*, ktoré nám Sväté písmo zjavuje ako prísľub a zároveň ako prítomný fakt, ktoré dogmatická teológia vykladá a objasňuje a ktoré morálna teológia prikazuje uskutočňovať, sa konajú a sviatostne realizujú prostredníctvom posvätnnej liturgie. Marsili neustále zdôrazňuje „ekonomický aspekt“ *Zjavenia-spásy*, je nutné mať neustále na pamäti pri štúdiu danej problematiky, pretože ony podmieniajú všetko to, o čom sme doteraz hovorili.¹⁴

Marsili z uvedených poznatkov napokon usudzuje, že existujú dva póly, ktoré sa prítahujú, ale ktoré sú zároveň odlišné, hoci vyjadrujú tú istú realitu. Podľa neho prvým pólom je *Sväté písmo*. Ono je *Zjavením*, ním aj zostane, avšak toto

¹⁰ „Posvätná teológia sa opiera o písané Božie slovo a zároveň o posvätnú tradíciu ako o trvalý základ. Skúmaním každej pravdy skrytej v Kristovom tajomstve vo svetle viery sa ním neobyčajne posilňuje a ustavične omladzuje.“ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Divina Revelatione *Dei Verbum* (18 novembris 1965). In *Acta Apostolicae Sedis*, 1966, roč. 58, č. 12, s. 817 – 864. Slovenský preklad: Dogmatická konštitúcia o Božom zjavení *Dei verbum*. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2008, s. 156, bod 24.

¹¹ „Potom – aby sa podľa možnosti čím plnšie vysvetlili tajomstvá spásy – nech sa seminaristi pod vedením svätého Tomáša priúčajú hlbšie do nich vniknúť uvažovaním a pochopiť ich súvislosti. Nech sa naučia poznávať ich stálu prítomnosť a účinnosť v liturgických úkonoch a v celom živote Cirkvi. A nech sa učia hľadať riešenie ľudských problémov vo svetle Božieho Zjavenia, aplikovať zjavené večné pravdy na menlivé podmienky tohto sveta a prístupným spôsobom ich podávať súčasným ľuďom. Podobne nech sa obrodia aj ostatné teologické disciplíny živším stykom s Kristovým tajomstvom a dejinami spásy.“ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Dekretum de institutione sacerdotali *Optatam totius* (28 octobris 1965). In *Acta Apostolicae Sedis*, 1966, roč. 58, č. 10, s. 713 – 727. Slovenský preklad: Dekrét o kňazskej formácii *Optatam totius*. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, s. 405, bod 16.

¹² Katechizmus Katolíckej cirkvi v slovenskom preklade používa namiesto termínu „ekonómia spásy“ (lat. *oconomia salutis*) termín „Boží poriadok spásy“. V tejto súvislosti bod 280 KKC pripomína, že: „Posledný cieľ celého Božieho poriadku spásy je, aby stvorenia vstúpili do dokonalej jednoty Najsvätejšej Trojice.“ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1998, bod 280.

¹³ Porov. MARSILI, S. La liturgia nella strutturazione della teologia, s. 162.

¹⁴ Porov. Tamže, s. 162.

Zjavenie sa uskutočňovalo v rozličných epochách a na rozličných miestach. Na jeho aktuálne pochopenie potrebujeme teologickú reflexiu dogmatickej teológie a na jeho výzvy odpovedáme konkrétnym ľudským správaním, špecifikovaným morálnou teológiou. Druhým pólom je pre Marsiliho *posvätná liturgia* – ona je tá, v ktorej sa to isté Zjavenie stáva *udalosťou spásy v akte/v konaní*. V takomto chápaní je posvätná liturgia potom syntézou celých dejín spásy.¹⁵

Marsili tieto svoje vyjadrenia doplnil aj v ďalšej štúdii na tému vzťahu teológia – liturgia, ktorá vyšla už v roku 1972 v *La Rivista Liturgica* pod názvom *Liturgia e teologia – Proposta teoretica*. V tejto štúdii najprv poukázal na problém konfúzie, ktorej sa dopúšťajú niektorí teológovia, keď navzájom zamieňajú liturgiu a vieru. Podľa Marsiliho je takýto postoj nesprávny, nemožno medzi sebou jednoducho zamieňať liturgiu a vieru alebo liturgiu a teológiu. Liturgia totiž vždy vyjadruje vieru, ak by toto nekonala, viac by nebola opravdivou liturgiou, pretože liturgia je výstižným a konkrétnym momentom vyjadrenia obsahu viery, ktorým je *tajomstvo Krista*. A keďže je liturgia vyjadrením viery, nevyhnutne musí liturgia nadobudnúť funkcie teológie.¹⁶ Avšak ak liturgické formulácie vznikali v priebehu rozličných období, je celkom evidentné, že euchologické texty a liturgické formy obsahovali aj prvky, kultúrne a časovo naviazané na dobu, v ktorej tieto texty a štruktúry vznikali. Preto Marsili v tejto súvislosti hovorí o tom, že liturgia takto môže obsahovať aj *určitú* teológiu založenú na kultúrnych a spoločenských aspektoch nejakej konkrétnej doby. Výborným príkladom pre neho sú nedele po sviatku Turíc, pretože obsahujú špecifickú teológiu, inšpirovanú náukou sv. Augustína. V takomto prípade však podľa Marsiliho nemožno hovoriť o *teológii liturgie*, ale iba o *teológii v liturgii*.¹⁷

Marsili sa nevyhýba ani analýze liturgie ako *locus theologicus*, avšak túto problematiku považuje za prekonanú. Sväté písmo ani liturgia už viac nie sú zredukované len na „miesta“, z ktorých sa „čáží“, aby sa podporila nejaká teologická téza, ale podľa Marsiliho sa Písmo zjavuje a uskutočňuje v liturgii, a teda Písmo aj liturgia sú opravdivými a vlastnými prameňmi teológie.¹⁸

Marsili svoju štúdiu publikovanú pod názvom *Liturgia e teologia – Proposta teoretica* napokon uzatvára nasledovnými bodmi:

1. Liturgia nie je teológia *per reductionem*;
2. Opravdivá teológia, ktorá chce dať primát *Kristovmu tajomstvu* a *dejinám spásy* nemôže byť inou teológiou ako *liturgickou teológiou*;

¹⁵ Porov. MARSILI, S. La liturgia nella strutturazione della teologia, s. 162.

¹⁶ Porov. MARSILI, S. Liturgia e teologia – Proposta teoretica, s. 456.

¹⁷ Porov. Tamže, s. 456.

¹⁸ Porov. Tamže, s. 458.

3. Opravdivá teologická veda je konštituovaná dvoma základnými prvkami, ktoré sa vzájomne integrujú: Slovo ako Zjavenie (biblická teológia) a Slovo ako uskutočnenie (liturgická teológia).¹⁹

Pre Marsiliho *teológia* musí byť *liturgická*. Pri takomto tvrdení však ešte špecifikuje ďalšie dva dôležité prvky. Treba, aby predmet teologickej reflexie bol uvedený do jeho prirodzenej pozície, t. j. do *pozície aktuálnej udalosti* alebo činu, ktorý je prítomný v liturgii. A po druhé, *udalosť* – čin musí byť hodnotený ako taký, t. j. nie ako abstraktná pravda, ale ako *ekonomická realita*²⁰ – inými slovami, ako realita Božieho poriadku spásy.

Marsiliho posledná systematická práca na tému vzťahu teológia – liturgia vyšla pod heslom *Teologia liturgica* v roku 1984 ako súčasť spomenutého liturgického slovníka.²¹ Marsili viaceré fakty z uvedených menších štúdií z predchádzajúceho obdobia, ktoré boli publikované predovšetkým v *La Rivista Liturgica*, opakuje. Celé heslo má dvanásť kapitol a prechádza od filologickej špecifikácie pojmu liturgia a teológia až k stanoveniu štyroch bodov, ktoré predstavujú „štatút“ možnej liturgickej teológie. Ako poznamenáva Andrea Grillo, Marsili v tejto štúdii upresňuje svoj pohľad na liturgickú teológiu, pričom sa opiera aj o niektoré poznatky z antropológie a z náuky o symbole. Aj v tomto aspekte spočíva rozšírenie Marsiliho náuky o liturgickej teológii.²²

Po úvodnom objasnení základných pojmov Marsili hneď v tretej kapitole s názvom *Nell'antichità cristiana la liturgia è teologia* predstavuje, ako kresťanskí spisovatelia v staroveku pod pojmom teológie rozumeli predovšetkým dve skutočnosti: teológia je *rozhovor o Bohu* a teológia je *hovorenie Bohu*. Prvý pojem vyjadruje reflexiu nad faktom Zjavenia, druhý pojem sa podľa Marsiliho týka liturgie. Teda pojem *teológia* sa v kresťanskom staroveku chápal aj v kultovom zmysle ako *rozhovor o Bohu* a s *Bohom* a tento je podnietený Božou prítomnosťou.²³ Marsili tu opäť pripomína súvislosti, ktoré s pojmom teológia skúmal už v roku 1935: že teológia je u otcov najvyšším spôsobom vystúpenia k Bohu; ono sa uskutočňuje v najdokonalejšej modlitbe – *teológii*. Pre potvrdenie svojich úvah používa aj príklad nemeckého filológa a historika antiky Richarda Augusta Reitzensteina. Tento autor v jednom zo svojich diel hovoril o starokresťanskom chápaní mníšskej dokonalosti. Podľa Reitzensteina, keď sa mních stane duchovne dokonalým, tak

¹⁹ Porov. MARSILL, S. *Liturgia e teologia – Proposta teoretica*, s. 472 – 473.

²⁰ Porov. Tamže, s. 740 – 741.

²¹ Porov. MARSILL, S. *Teologia liturgica*, s. 2001 – 2019.

²² Porov. GRILLO, A. *Introduzione alla teologia liturgica*, s. 198.

²³ Porov. MARSILL, S. *Teologia liturgica*, s. 2002.

sa prostredníctvom *teológie*, ktorá je najvyššou mystickou a liturgickou modlitbou, stavia do pozície opravdivého kňaza.²⁴

Na základe uvedených faktov Marsili prišiel k záveru, že práve kult a liturgia dávajú vznik teológii. Pre Marsiliho je toto konštatovanie mimoriadne dôležité a zásadne nové, pretože dáva základ pre pochopenie podstaty samotnej liturgie a napomôže pochopiť aj problematiku teologického obsahu liturgie.²⁵

V súvislosti s dejinami spásy poukazuje na fakt, že kresťanská liturgia, pretože je slávením tajomstva Ježiša Krista, nie je vo svojej podstate nič iné ako pokračovanie sviatostného uskutočňovania udalosti, skrze ktorú sa Slovo – Boh stáva telom. Marsili pripomína, že uskutočňovanie spásy sa deje prostredníctvom liturgie, prostredníctvom rituálnej a sviatostnej cesty. Toto však nie je novým uskutočnením spásnej udalosti, ale je to sprítomnenie a ponúknutie tej istej spásnej udalosti konanej Kristom. Z tohto dôvodu je potom v základe a pre svoj pôvod kresťanská liturgia teológiou,²⁶ a tým sa podľa Marsiliho prekonáva i problém vzniknutý v Starom zákone, keď sa v kulte pozornosť preniesla na jeho formálnu rituálnu stránku namiesto toho, aby sa sústredila pozornosť na spásny Boží čin, ktorý bol podstatou kultu. To napokon viedlo u židov k rozdeleniu medzi kňazským úradom a prorockým úradom, medzi liturgiou a teológiou, medzi kultom a životom.²⁷

Marsili vo svojej štúdií *Teologia liturgica* otvára aj tému staronového pomenovania posvätnéj liturgie. Aj tento jeden teologicko-liturgický prvok starovekého kresťanstva Marsilimu napomáha stanoviť vzájomné súvislosti medzi teológiou a liturgiou, medzi teologickým výskumom a liturgickým výskumom. Prinavracia sa teda k antickej tradícii rozvinutej na kresťanskom východe a posvätnú liturgiu označuje a pomenováva ako *theologia prima*, lebo ona je prvým momentom, v ňom vyznanie viery pretavené do konkrétnej liturgickej praxe sa stane i prvým konkrétnym teologickým jazykom. Až následne, nad tým čo bolo vyslovené v liturgii, vzniká tzv. *theologia secunda*.²⁸ Takéto rozdelenie predstavujú aj ďalší moderní autori, pričom vychádzajú z rovnakého patristického základu ako Marsili. Napríklad G. Lukken hovorí, že na kresťanskom východe bol terminus technicus *theologia secunda* označením dogmatickej teológie.²⁹ Podobne aj slovo *orthodoxia* má na Východe prvotný význam ako *správna liturgická chvála*, a preto možno hovoriť o liturgii ako o *orthodoxia prima*. A potom slovo *orthodoxia*

²⁴ Porov. MARSILI, S. *Teologia liturgica*, s. 2002.

²⁵ Porov. Tamže, s. 2002.

²⁶ Porov. Tamže, s. 2003.

²⁷ Porov. Tamže, s. 2005.

²⁸ Porov. Tamže, s. 2005 – 2006.

²⁹ Porov. ROSSO, S. *Un popolo di sacerdoti*. Torino: Elledici Editrice, 2007, s. 25.

v zmysle *správna doktrína* je len následnou deriváciou prvotného významu. Preto pre Lukkena i ďalších autorov, ako i pre Marsiliho, je *theologia prima*, t. j. liturgia, prvým miestom, kde sa realizuje pravá viera. Z tohto dôvodu je teda liturgia prvým prameňom a normou pre doktrínu.³⁰

V tomto interpretačnom kľúči, ktorý v kresťanskej antike používali predovšetkým východní otcovia, teológia vznikla ako abstraktná reflexia práve v liturgickom prostredí, pretože bola vysvetľovaním viery, ktorá sa vyjadrovala a žila v liturgii. Teda inými slovami, Marsili na základe skúmania vyjadrení otcov hovorí, že z teológie, ktorá bola modlitbou a ktorú komunita žila (v podstate ide vlastne o liturgiu), sa vyformovala teológia v druhotnom zmysle, t. j. ako následná reflexia. Avšak postupom času sa toto vnímanie vytratilo z procesu teologického poznávania. Udialo sa tak najmä v stredoveku. Marsili stratu takéhoto povedomia prisudzuje predovšetkým zníženiu transparentnosti liturgických slávení a nadobudnutím silného ceremoniálneho charakteru. To teológiu priviedlo k tomu, aby liturgiu chápala len ako určitú „nádobu“ naplnenú milosťou, ktorá má byť spravovaná, rozdeľovaná a aplikovaná za živých i za mŕtvych. Marsili pripomína, že v tomto ohľade sa stalo niečo podobné ako v Starom zákone, keď došlo k oddeleniu teológie a liturgie, pričom sa z liturgie stalo „posvätné konanie“.³¹ Do liturgie preniklo právne vnímanie a dôraz sa kládol na vonkajšiu stránku kultu. Podľa Marsiliho toto viedlo nielen k oddeleniu liturgie a teológie, ale malo to praktické dôsledky (vložíla by som sem spojku: „i“) pre život Cirkvi: ľud bol definitívne vzdialený od liturgie, ktorá sa stala výlučne záležitosťou poverených osôb – silná klerikalizácia liturgie; a druhým aspektom bolo, že došlo k silnej „materializácii“ kultu v zmysle, že liturgia musí byť vykonávaná presne podľa zákona.³² Tieto skutočnosti priniesli vážne zmeny aj do chápania samotnej liturgie z teologického hľadiska. Stredovekým autorom sa nepodarilo hlbšie preskúmať hodnotu a význam liturgie vo vzťahu ku kresťanskej viere a ku kresťanskému životu. Ich snaha sa sústredila na alegorický výklad liturgie, prostredníctvom rozličných typov alegórie, prípadne sa zamerali i na historický výklad. Diela týchto autorov však boli pre bežných ľudí prakticky nedosiahnuteľné. Podľa Marsiliho to v konečnom dôsledku viedlo k vytvoreniu dvoch smerov: u teológov sa vytvorila alegorická interpretácia liturgie a u veriacich laikov tento stav podnietil silný rozvoj devocionalizmu.³³

K zásadnému posunu dochádza až omnoho neskôr. Najskôr sa teológovia a historici podnietení humanizmom a neskôr osvietenstvom museli zaoberať

³⁰ Porov. Tamže, s. 25.

³¹ Porov. MARSILL, S. *Teologia liturgica*, s. 2006.

³² Porov. MARSILL, S. *La liturgia, momento storico della salvezza*, s. 60.

³³ Porov. *La liturgia, momento storico della salvezza*, s. 61 – 62.

zhromažďovaním a vydávaním historických liturgických prameňov a až po rozvinutí problematiky ekleziológie prišiel na rad výskum teologickej stránky liturgie. Marsili nezabúda na priekopníkov liturgického hnutia a ich prínos v tejto problematike. Okrem Beauđuina vyzdvihuje zásluhy Romana Guardiniho a predovšetkým Oda Casela.³⁴ Marsili z novších autorov obsiahlo komentuje aj dielo Cipriana Vagagginiho *Il senso teologico della liturgia*, pričom tento komentár tvorí jednu z kapitol celého hesla *Teologia liturgica*. Jeho komentár k viacerým Vagagginiho názorom je značne kritický, aj keď v celosti vyzdvihuje jeho zásluhy o rozvoj poznania posvätnéj liturgie a jej výskumu. Takto sa vyjadruje aj o Vagagginiho prednáške pri príležitosti otvorenia Pápežského liturgického inštitútu v Ríme.³⁵ Napriek tomu, čo Marsili uviedol v predchádzajúcich kapitolách tohto hesla, ale i v iných starších štúdiách, konfrontácia s Vagagginiho ho priviedla k výpovedi, že je možná jedine *liturgická teológia*, a nie Vagagginiho *teologická liturgika*, ktorú nazýva doslova fatamorgánou.³⁶

Marsili okrem komentára k Vagagginimu predstavuje aj svoj komentár k ďalším autorom, presnejšie k talianskym autorom, ktorí sa v tom čase zaoberali výskumom vzťahu medzi teológiou a posvätnou liturgiou a jej výskumom. Je zaujímavé, že Marsili v tejto kapitole ponúka analýzu vlastného diela. A. Grillo podotýka, že Marsili sa tu stáva interpretom seba samého³⁷, čo v konečnom dôsledku vyznieva ako určitý paradox. V interpretácii samého seba Marsili potvrdzuje svoje názory na vzťah liturgia a teológia a na výskum posvätnéj liturgie, čiže na liturgickú teológiu. Pre neho je liturgická teológia *prvou teológiou* (*theologia prima*), ktorá je potrebná a nevyhnutná, lebo je rozpravou o Bohu, ktorá je kresťanská, prijatá od Krista skrze sviatostnú skúsenosť.³⁸

V závere svojej štúdie Marsili stanovuje štatút pre *liturgickú teológiu*. Tento štatút obsahuje päť základných bodov³⁹:

1. Zo vzťahu teológia – liturgia je zrejme nasledujúce: liturgia vyžaduje teologické pochopenie, pretože ona je nositeľkou všetkých údajov viery, ktoré sú komunikované prostredníctvom Zjavenia.
2. Liturgia je pozvaná na to, aby dala podporu teológii, nie však v jednoduchom chápaní ako *locus theologicus*, pretože ona je *spôsobom bytia Zjavenia* a z tohto spôsobu sa teológia má nechať osvietiť vo svojej reflexii nad Zjavením.

³⁴ Porov. MARSILI, S. *Teologia liturgica*, s. 2008 – 2010.

³⁵ Porov. MARSILI, S. Inaugurácia Pápežského liturgického inštitútu. In *Liturgia*, 2011, roč. 21, č. 4, s. 393.

³⁶ Porov. MARSILI, S. *Teologia liturgica*, s. 2010 – 2012.

³⁷ Porov. GRILLO, A. *Introduzione alla teologia liturgica*, s.198.

³⁸ Porov. MARSILI, S. *Teologia liturgica*, s. 2014.

³⁹ Porov. Tamže, s. 2015.

3. Možno používať terminus technicus *theologia liturgica* pre označenie reflexie, ktorá sa z praxe slávenia odvodí a s jej pomocou opíše teologický obsah posvätnéj liturgie.
4. A zaujímavým je štvrtý Marsiliho bod, ktorým posúva celé vnímanie uvedenej problematiky ešte ďalej, pretože hovorí: za touto liturgickou teológiou existuje ešte jedna *liturgická teológia*. Marsili ju označuje za naozaj pravú *liturgickú teológiu*, pretože ona v procese teologickej tvorby vytvára vlastnú impositáciu „rozpravy o Bohu“ a tá je založená na liturgických kategóriách.⁴⁰
5. Liturgická teológia nanovo konštituovaná ako *theologia prima*, podľa Marsiliho nielen že dovoľuje, ale priam predpokladá existenciu tzv. *theologia secunda*. *Theologia secunda* je teológia, ktorá skúma Kristovo tajomstvo v historicko-kultúrnych súvislostiach a na druhej strane skúma i to, ako komunikovať svetu obsah liturgie vyjadrený špeciálnym liturgickým symbolickým jazykom. Toto komunikovanie musí prebiehať tak, aby boli zohľadnené kultúrne a časové (historické) súvislosti.⁴¹

V tejto súvislosti J. J. Arcas Flores pripomína, že Marsili pri otvorení Pápežského liturgického inštitútu v roku 1961 založil na jeho pôde aj katedru liturgickej teológie⁴² a predmet Úvod do liturgickej teológie je súčasťou prednášok dodnes. Znamená to, že Marsiliho myšlienka v určitom zmysle a v určitých konkrétnych prvkoch pretrváva aj v dnešnej dobe. Marsili mal eminentný záujem na tom, aby sa liturgická teológia stala bežnou súčasťou výučby liturgických disciplín. Ba dokonca, azda nebude prehnané tvrdenie, že Marsili v nej videl hlavný liturgický predmet, keďže išlo o pohľad na liturgicko-teologické témy úplne zblízka.

J. J. Arcas Flores, nástupca Marsiliho na katedre liturgickej teológie, napokon vidí v Marsiliho koncepcii dvojité *liturgickú teológiu*: prvá je *základná liturgická teológia* (hovorí o hlavných predpokladoch liturgie) a druhá je špeciálna liturgická teológia (hovorí o všetkom, čo sa konkrétne týka slávenia).⁴³

Porovnanie prístupov dvoch teológov

Porovnanie diela C. Vagagginiho a S. Marsiliho v otázke vzťahu teológia a liturgia prináša mnoho zaujímavých informácií. Na jednej strane treba pripomenúť, ako je už známe aj z ich životopisov, že boli súčasníci a kolegovia, že boli spolubratia v jednej reholi, že obidvaja stáli pri zrode Pápežského liturgického inštitútu

⁴⁰ Porov. Tamže, s. 2015.

⁴¹ Porov. Tamže, s. 2016.

⁴² Porov. ARCAS FLORES, J. J. La teología litúrgica después de Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili, s. 129.

⁴³ Porov. ARCAS FLORES, J. J. La teología litúrgica después de Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili, s. 129.

v Ríme, obidvaja boli blízko koncilových udalostí, obidvaja zasahovali do vývoja liturgických otázok, a to nielen v priebehu koncilu, ale aj pred ním, aj po ňom. Obidvaja boli vynikajúci pedagógovia, formovali nové generácie kňazov a najmä odborníkov v teológii a liturgii. Teda možno povedať, že na prvý pohľad mali mnoho spoločného aspoň čo do vonkajších životných charakteristík.

V oblasti teologického bádania sa rovnako zaujímali o podobné problémy. Skúmali otázky statusu teológie, jej charakteristík, významu a vzťahov s inými teologickými disciplínami alebo aj s inými vednými odbormi. Snažili sa vysvetliť problematiku dejín, najmä ich však zaujala otázka dejín zjavenia a dejín spásy. Potom rovnako skúmali problematiku liturgie a teológie a usilovali sa stanoviť vzájomný vzťah medzi týmito dvoma realitami života Cirkvi. Mimoriadne ich zaujímal vzťah teológie a liturgickej vedy. Chceli objasniť postupy výskumu, kompetencie, vzťahy. Dôvod bol temer prozaický, aby hlbšie prenikli do tajomstva poznania Boha, do tajomstva ľudského uvažovania o ňom, do tajomstva liturgického kultu, v ktorom sa tento Boh zjavuje a dáva ľudom. Obidvaja sa však v mnohých ohľadoch na túto cestu vydali z iných „základní“ a dospeli k rozličným záverom.

Možno povedať, že Cipriano Vagaggini bol klasický teológ. Vo svojom výskume vychádzal z neoscholastického systému, usiloval sa vytvoriť syntetizujúci pohľad na celú realitu kresťanského náboženstva. Tomuto cieľu zasvätil celý svoj život. A ako poznamenáva A. Barban po skončení svojej akademickej kariéry sa Vagaggini radšej stiahol do ústrania, aby mohol zostať verný svojej gnosticko-sapienciálnej metóde výskumu.⁴⁴

Naproti tomu S. Marsili bol zasa liturgista, hoci so solídnym teologickým, filozofickým a lingvistickým základom. Jeho pohľad na teologické veci plynul predovšetkým cez liturgickú optiku, čo je v jeho diele jednoznačne prítomné. Vagaggini sa na veci pozeral viac ako teológ. Vo Vagagginiho koncepcii existuje výlučne teológia, do ktorej zahŕňa aj liturgickú vedu. Liturgia a liturgická veda podporujú teológiu.⁴⁵ Preto môže v závere svojej prednášky pri otvorení Pápežského liturgického inštitútu povedať, že prínos liturgie pre súčasné teologické myslenie sa môže zhrnúť vo vyjadrení obsiahnutom v nasledujúcom všeobecnom metodologickom pravidle: nemožno uvažovať nad žiadnou dogmou, ak ona nie je verifikovateľná v liturgii.⁴⁶ Vagaggini vyjadril mienku, že toto všeobecné metodologické pravidlo sa stane univerzálnym základom a spôsobom uvažovania teológov. Nevedel si predstaviť, žeby sa teologický výskum vo všeobecnosti

⁴⁴ Porov. BARBAN, A. Cipriano Vagaggini: figura insigne del '900 teologico. In *Vita Monastica*, 2000, roč. 54, č. 214, s. 94.

⁴⁵ Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*, s. 162.

⁴⁶ Porov. VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*, s. 76.

mohol rozvíjať bez konceptuálneho realizmu a bez metódy a metafyziky sv. Tomáša Akvinského. Pre Vagagginiho neexistuje opravdivé prehĺbenie teológie bez týchto uvedených základov, pričom dúfa, že na spoločnom liturgickom a biblickom poli výskumu dôjde k významnému pokroku, ktorý vytvorí jednotu medzi špekulatívnou teológiou, biblickou teológiou, patológiou, duchovným životom a pastorálnou teológiou.⁴⁷ Ako vidieť aj z tejto jeho prednášky, Vagaggini stále zostal verný vytvoreniu jediného celostného systému kresťanského poznania. V tomto zmysle možno Vagagginiho považovať za veľkého systematického teológa, čo dokazujú aj jeho viaceré systematické a prehľadné štúdie, avšak v tejto koncepcii liturgická teológia nie je autonómna vzhľadom na teológiu, ale zostáva len v jej službe.⁴⁸ Z tohto dôvodu Vagaggini chcel vytvoriť analytické a monografické štúdie na liturgickú tému, ktoré sú však zahrnuté do teológie, respektíve do jeho *všeobecnej syntetizujúcej teológie*. V konečnom dôsledku v tejto Vagagginiho koncepcii však liturgická veda so svojimi poznatkami bude rozdrobená vo viacerých teologických traktátoch.

Tento Vagagginiho prístup sa však stal objektom tvrdej kritiky S. Marsiliho, ktorú komplexnejšie predstavil pod heslom *Teologia liturgica* v *Nuovo dizionario di liturgia*. Marsili identifikuje vo Vagagginiho diele *Il senso teologico della liturgia* dve základné línie. Kým prvú, ktorou je Vagagginiho uvažovanie o teologickom a spirituálnom obsahu liturgie, považuje Marsili za originálnu a prínosnú v poznaní vzťahov medzi teológiou a liturgickou vedou, tak druhú, ktorá má určiť teologický poriadok v liturgickej vede, považuje za nedostatočnú. Podľa Marsiliho táto druhá línia však len vytvára z liturgickej vedy jednoduchú súčasť Vagagginiho všeobecnej syntetizujúcej teológie. Marsiliho postoj v predmetnej otázke vzťahu teológia a liturgia, ako aj v určení metódy vo výskume liturgických otázok, je úplne iný ako u Vagagginiho. Vo svojej konštrukcii vychádzal z predpokladu, že liturgia je *theologia prima*.⁴⁹ Marsili opúšťa pri tvorbe liturgickej teológie dogmatickú teológiu a jej metodológiu a chcel vytvoriť celkom novú teológiu. Pre Marsiliho je okrem samotnej liturgie aj liturgická teológia *theologia prima*. K tomuto záveru prichádza na základe štúdia posvätnéj liturgie ako miesta, kde sa aktualizuje Božie zjavenie a kde človek nadobúda teologické poznanie prostredníctvom sviatostnej skúsenosti. Z tohto dôvodu Marsili kladie posvätnú liturgiu a jej výskum nad všetky ostatné teologické disciplíny. Dogmatická teológia je sekundárnou reflexiou nad udalosťou Zjavenia, ktorá sa sprítomňuje v liturgickom obrade prostredníctvom slov a liturgických gest. Marsili pri

⁴⁷ Porov. Tamže, s. 76.

⁴⁸ Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*, s. 163.

⁴⁹ Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*, s. 181.

zostavení tejto koncepcie vychádza zo starokresťanskej interpretácie posvätnéj liturgie, ale i teológie. Teológia vo vlastnom zmysle slova je pre neho nielen rozpravou o Bohu, ale predovšetkým rozprávaním s Bohom. Marsilimu sa vo svojej koncepcii podarilo prekonať Vagagginioho víziu zmierenia dvoch realít, ktorými sú teológia a liturgická veda. Marsili vytvoril z liturgickej teológie autonómnu disciplínu, ktorá sa síce nachádza v rámci už existujúcich teologických disciplín, avšak ona im nie je podriadená, ale stojí v ich centre.⁵⁰ V úvode do liturgického manuálu z roku 1974 Marsili napísal, že liturgia je podstatným prvkom spásonosného diela. Pre neho toto vyjadrenie znamená, že v opravdivom poznaní liturgie nemožno zostať uzatvorený na čisto vedeckej rovine, ktorá skúma obraden z hľadiska historického, biblického, patristického či na základe pôvodu prameňov vývoja, ale naopak je potrebné pochopiť liturgiu v nej samej a vzhľadom na jej úlohu v Cirkvi. Preto Marsili žiada, aby výskum liturgie bol zarámcovaný a prehĺbený v jej teologicko-ekonomickej dimenzii.⁵¹ Tu je zrejmý odkaz na Caselovu teológiu, pretože teologicko-ekonomická dimenzia je v Marsiliho chápaní inými slovami *teológia Kristovho tajomstva*. Liturgia sa tak stáva prostriedkom, ktorý v dejinách sveta a spásy vytvára „čas Cirkvi“. Podľa J. J. Arcasa Floresa v Marsiliho diele možno nájsť aj limity. Tak ako sa Marsilimu v mnohých otázkach podarilo objaviť nové obzory a nájsť nové riešenia, tak na druhej strane jeho dielo obsahuje i problematické pasáže a mnohé otázky zostali nevyriešené. Problematickým sa stáva najmä vzťah liturgická veda a dogmatická teológia, alebo inými slovami vzťah medzi liturgickou teológiou a tradičnou teologickou systematickou reflexiou.

Moderní autori na Marsiliho práci kritizujú predovšetkým to, že venoval málo priestoru rituálnej dimenzii liturgie. Marsili na jednej strane vyzdvihol potrebu obradu v rámci kresťanskej liturgie, no v teoretickej úvahe nad rituálnosťou liturgie venoval viac priestoru všeobecnej sakramentalite Zjavenia.⁵²

Konfrontácia Vagagginioho a Marsiliho záverov na tému vzťahu teológia – liturgia a liturgická veda poukazuje na nezastupiteľné miesto liturgie v komplexe kresťanského života vo všetkých jeho dimenziách a aspektoch. U oboch autorov možno nájsť veľmi silné prepojenie liturgického života v Cirkvi so zjavením Boha a s dejinami spásy. Kým Vagaggini rozvinul šesť konštánt a zákonov určujúcich vzťahu medzi Bohom a stvoreniami, tak Marsili koncipoval svoju náuku na piatich liturgických kategóriách, ktoré sú kľúčom k poznaniu sviatostného

⁵⁰ Porov. Tamže, s. 182.

⁵¹ Porov. MARSILI, S. Presentazione. In *Anàmneseis 1.: La liturgia momento nella storia della salvezza*. Ed. Neunheuser, B. – Marsili, S. – Augé, M. – Civil, R. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 2004, s. 5.

⁵² Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*, s. 181.

charakteru liturgie a dejín spásy. V tomto tkvie ich jedinečný prínos pre modernú liturgickú vedu, ako aj pre teológiu vo všeobecnosti. Otázka vzájomného vzťahu teológie a liturgie, i napriek značnému prehĺbeniu poznatkov v tejto problematike, zostáva otvorená. Je však príznačné, že Vagaggini vo svojej idei vytvorenia gnosticko-sapienciálneho modelu v moderných časoch ako spôsobu interpretácie Zjavenia, dejín spásy, liturgie i teologickej reflexie zostal osamotený a bez pokračovateľov. Marsiliho koncept ústredného postavenia liturgie a liturgickej vedy ako prameňa spásy a teologického poznania sa stal základom a v mnohých otázkach impulzom a inšpiráciou pre ďalšiu prácu v tejto oblasti.

Pavol Zvara, ThDr. PhD.

Základnú teológiu vyštudoval na Teologickom inštitúte v Nitre. Je kňazom Žilinskej diecézy. Licenciát z posvätnej liturgie (SLL.) získal na Pápežskom liturgickom inštitúte Atenea sv. Anzelma v Ríme. V roku 2012 dosiahol doktorát z posvätnej teológie (špecializácia liturgia) na Rímskokatolíckej teologickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V rokoch 2008 – 2012 prednášal posvätnú liturgiu a sakrálne umenie na Teologickom inštitúte v Nitre. Je členom Diecéznej liturgickej komisie Žilinskej diecézy a prizvaným poradcom Liturgickej komisie Konferencie biskupov Slovenska. V súčasnosti pôsobí ako rektor Pápežského slovenského kolégia a Pápežského slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme.

Marek SOPKO

**Il profilo di Max Josef Metzger (1887-1944), sacerdote e martire tedesco.
Il suo contributo nel movimento pacifista e la sua teologia
della pace tra le due guerre.**

Abstract

The study offers the profile of life and work of M.J. Metzger, priest and martyr at the time of National socialism in Germany and it presents his personal involvement in the pacifistic movement and in its national and transnational structures.

Based on his articles and lectures the article is able to see his tangible encouraging approach and perspective of his theology of peace. Its fundamental elements are constituted by: international reconciliation as a principle of international peace; the foundation of peace is truth, justice, love; upholding of human rights; implementation of Christian politics regarding the overcoming of any nationalism; future federation of European states; peace as a category of the kingdom of God; shared responsibility of all Christians in social and moral questions; the criticism of failure to respond according to the spirit of Gospel; refusing of war and arm race; the peace as a problem of education.

The second part of the study is concerned with the enforcement of his attitudes at the time of National socialism and in consequence his persecution as ideological archenemy of regime, his imprisonment and execution.

In the end we offer the ecclesiological and theological valuation of personage, in the last analysis as a significant figure and relevant theologian of the first half of the twentieth century, credited with rebuilding the Church, first of all on the field of ecumenism and practical life of faith of people moving toward a vision of the Church of The Second Vatican Council.

Keywords: peace, unity, reconciliation, education, National socialism, theologian, martyr, vision of Church.

La vita e l'opera

Intendiamo presentare la vita e un tratto dell'opera di Max Josef Metzger, sacerdote e martire tedesco, per far meglio conoscere la sua figura, oggi sconosciuta. Con la vita e con un'«ecclesiologia vissuta» egli cercava di rispondere alle esigenze della società e della Chiesa del suo tempo.

Max Josef¹ nasce a Schopfheim, in Germania, in una famiglia di profonda fede cristiana. Nel 1905 viene immatricolato alla Facoltà di Teologia di *Albert-Ludwig-Universität* a Freiburg im Breisgau e, nello stesso tempo, entra nel Convitto arcivescovile *Collegium Borromaeum*. Nel 1908 parte per l'Università di Fribourg in Svizzera, in quei tempi unica università cattolica della nazione, fondata nel 1889 e gestita dai Domenicani. In questa città abita nel seminario degli stessi Domenicani². Nell'ambiente dell'università svizzera, dal momento che al suo interno studiavano anche studenti stranieri, Metzger matura nuove amicizie ed altrettanti contatti internazionali. Per un semestre diviene il compagno di classe Romano Guardini.

Durante lo studio sperimenta un intimo cambiamento causato non tanto dalla conoscenza teologica e dalla formazione sacerdotale, ma anzitutto dall'esperienza personale del contatto con la miseria umana nei quartieri dei lavoratori a Friburgo.

Conclusi gli studi universitari Metzger inizia la sua attività pastorale di giovane sacerdote, segnata in modo particolare dalla spiritualità dell'astinenza, e poi dalla sua decisione di servire sul fronte della guerra come cappellano militare. Fino

¹ *Max Josef Metzger. Bruder Paulus*, Kyrios - Imba Verlag, Meitingen: Freising - Fribourg (CH) 1980; I seguenti fatti biografici sono attinti dall'*Autobiografische Aufzeichnungen Dr. M.J. Metzger*, 11 ottobre 1939, dattiloscritto, nell'Archivio di Meitingen (AM). Questo diario di ricordi personali, Max Josef lo inizia a scrivere in prigione, quando è imprigionato la seconda volta, dal 9 novembre al 4 dicembre 1939. Nell'occasione del centenario della sua nascita (1887), Metzger è stato ricordato nel 1987, nella città natale di Schopfheim (la regione Baden-Württemberg). Per l'occasione è stata preparata una bella pubblicazione sulla vita e sull'opera del nostro autore; ogni sezione è illustrata anche con fotografie. Cf. K. STRÜTT, «Kindheit und Jugend», in *Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Druckerei Rünzi GmbH, Schopfheim-Fahrnau 1987, 8-12. Per il nostro studio, base della ricerca, sono state analizzate queste biografie che presentano la vita e l'opera di Metzger: W.W. BAUMEISTER, *Max Josef Metzger. Ein Herold Christi, des Königs*, Kyrios-Verlag, Meitingen 1951; M. MÖHRING, *Täter des Wortes. Max Josef Metzger - Leben und Wirken*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1966; K. DROBISCH, *Wider den Krieg. Dokumentarbericht über Leben und Sterben des katholischen Geistlichen Dr. Max Josef Metzger*, Union Verlag, Berlin 1970; L. SWIDLER, *Bloodwitness for Peace and Unity. The Life of Max Josef Metzger*, Ecumenical Press, Philadelphia 1977; F. POSSET, *Krieg und Christentum. Katholische Friedensbewegung zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Max Josef Metzger*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1978; P. ENGELHARD, *Max Josef Metzger. Bruder Paulus*, Kyrios - Imba Verlag, Meitingen: Freising - Fribourg (CH) 1980. H. FIGELIUS, „Ich habe mein Leben Gott angeboten...“. Zum Gedenken an Dr. Max Josef Metzger - Bruder Paulus, Christkönigs-Institut, Meitingen 1984; M. REIMANN - H. FIGELIUS, *Bruder Paulus. Erbe und Auftrag von Max Josef Metzger im Christkönigs-Institut Meitingen*, Christkönigs-Institut, Meitingen 1987; R. FENEBERG - R. ÖHLSCHLÄGER (edd.), *Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1987; W. DIRKS (ed.), *Die Aufgabe der Christen für den Frieden - Max Josef Metzger und die christliche Friedensarbeit zwischen den Weltkriegen*, Verlag Schnell & Steiner, München - Zürich 1987; R. PUTZ, *Das Christkönigs-Institut, Meitingen, und sein Gründer Dr. Max Josef Metzger (1887-1944). Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Theos, Hamburg 1998; A. FRANIK, *Max Josef Metzger*, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1999; H. LIPP, *Max Josef Metzger. Ein Heiliger für Europa*, Johannes Verlag, Leutesdorf 2005; H. LIPP, *Max Josef Metzger. Prophetischer Märtyrer*, Topos plus, Dortmund-Regensburg 2007.

² Cf. M. MÖHRING, 5.

allo scoppio della prima guerra mondiale è cappellano nelle città di Karlsruhe, Mannheim e Oberhausen presso Herzbolheim.

Cessato il suo impegno di cappellano militare, prende ad impegnarsi in uno svariato apostolato sociale animato dallo spirito dei primi cristiani per rinnovare le forze vitali della Chiesa. In particolare, mosso dalla connessione intrinseca tra guerra e bisogno di pace, si fa un appassionato protagonista a livello nazionale e internazionale del movimento pacifista.

Generazione tornata a casa dalla guerra, insieme con tutta la società tedesca si trova sconvolta e disorientata in modo profondo, oppressa anche materialmente dalle conseguenze dell'evento bellico e dall'inflazione dell'economia. In queste condizioni sociali e psicologiche, immediatamente dopo la guerra si sviluppano idee e centri di rinnovamento cattolico³. Sorgono così vari gruppi di movimento giovanile cattolico.

La sua teologia abbraccia infatti anche la sfera sociale, culturale e perfino politica e può essere designata come una vera e propria «teologia politica» finora poco conosciuta e studiata⁴. Si presenta come una «teologia della prassi sociale della fede» nella quale egli focalizza l'aspetto della responsabilità dei cristiani per una azione al servizio della Chiesa e del mondo in cui la comunità credente stessa vive: «per Metzger il servizio alla Chiesa era nient'altro che il servizio alla società»⁵.

Metzger è convinto che nel processo del rinnovamento della Chiesa ha un ruolo fondamentale una concreta e pianificata azione pastorale, la cui ispirazione e forza nasce dal cuore della comunione di fedeli, decisi a vivere autenticamente la chiamata del Signore indirizzata agli uomini tramite la sua Parola. Per favorire questo rinnovamento interiore della Chiesa in Austria e Germania egli fonda e cura una *comunità di Cristo Re*.

La sua attività pastorale è legata al cammino spirituale di questa comunità e dei parrocchiani a Meitingen, ed è orientata a far vivere la spiritualità liturgica e biblica. Egli mira ad una più attiva partecipazione dei fedeli alla liturgia stessa, per formare così in loro una più matura prassi della fede.

L'attenzione a questa tematica costituisce una tappa della sua vita che prende la via dopo esser tornato da Graz, alla diocesi di Freiburg in Germania, nel 1927. In

³ Si possono menzionare gli esempi: a Monaco di Baviera il «Circolo di Hochland» (*Hochlandkreis*), a Francoforte il «Giornale popolare del Reno-Magonza» (*Rhein-Mainische Volkszeitung*), a Colonia la famosa «Azione di Max Scheller» (*Wirken Max Schellers*), ed altrettanto a Vienna il centro della «Nuova Reich» (*Neuen Reich*). P. WUST, 284.

⁴ Cf. R. FENEBERG, «Max Josef Metzger - Ein politischer Theologe», in R. FENEBERG - R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), *Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1987, 3-19.

⁵ *Ibid.*, 4.

quell'occasione, il vessillo che egli decide di sventolare, presenta il programma concreto del suo apostolato negli ultimi sedici anni di vita, cioè la «riconciliazione delle confessioni cristiane». Però, già negli anni precedenti, quando è impiegato nel lavoro per la pace, il suo impegno è strettamente collegato all'ecumenicità, perché durante i congressi internazionali della pace incontra tante persone di varie confessioni, che gli fanno sperimentare ciò che unisce o divide nella fede⁶. Egli è persuaso della necessità dell'esistenza della dimensione ecumenica della fede in ogni credente, perché possa avvenire la piena riconciliazione fra le genti e le nazioni. Questa convinzione è diventata una componente della spiritualità e dell'apostolato della sua prima comunità.

Metzger comincia ad orientare la sua attività sempre di più in chiave ecumenica, con cui desidera promuovere il dialogo tra i cristiani di varie confessioni: «dialogo che, di conseguenza, avrebbe dovuto superare la crescente ostilità e l'inimicizia, di matrice nazionalistica e razzista, della società tedesca nei confronti di altri popoli»⁷.

L'attività pastorale di Metzger, particolarmente lo sforzo ecumenico e la sua intuizione politica per una sconfitta futura della Germania, lo mettono nella lista dei nemici del regime nazionalsocialista in modo irreversibile. In effetti la sua attività viene bloccata ed egli viene arrestato. Questo tempo di quasi dieci mesi d'imprigionamento rappresenta l'ultimo tratto della sua vita, ricco per gli scritti spirituali-teologici, e le lettere dalla cella ai suoi della comunità.

Il movimento pacifista

L'impatto distruttivo della guerra nella sfera sociale, morale e religiosa della vita degli uomini favorisce il nascere del movimento pacifista presente in Europa nell'arco di tempo tra le due guerre mondiali. Negli anni '20, nasce nelle nazioni europee un vero desiderio per la pace e per la fratellanza mondiale universale. Ora vogliamo illustrare la partecipazione di Metzger alle sue strutture organizzative a livello nazionale ed internazionale con il suo proprio contributo e la sua teologia della pace all'interno del movimento stesso.

⁶ Sono stati pubblicati vari articoli e pubblicazioni che presentano in maniera sintetica il lavoro ecumenico di Metzger e lui stesso come «preparatore della strada verso futura l'unità della Chiesa», ad. es.: M. MÖHRING, «Max Josef Metzger – Wegbereiter für die Einheit», in R. FENEBERG - R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), 43-50; G. H. TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Maiz 1964, 137-141.

⁷ L. ŽAK, «Max Josef Metzger: breve profilo di un pioniere sconosciuto dell'ecumenismo cattolico», in M. MARCATELLI (a cura di), *Parola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*. Annale n.7 (anno VII) dell'ISSR 'Alberto Marvelli' (Rimini), Pazzini editore, Verucchio 2008, 82; cf. M. BIEBER, «Dem Anfang verpflichtet - Max Josef Metzger und die Ökumene heute», in *Una Sancta* 50 (1995), n. 4, 274-279.

H. Schmitz individua in questo contesto tre tipi di azione pacifista. Il primo assume il volto del movimento della «lotta socialista contro la guerra», considerandola una forma di sfruttamento capitalistico contro il quale si deve combattere. Il secondo trova espressione nel «movimento democratico di opposizione alla guerra», che, ispirato dalle idee dell'umanesimo e basandosi sull'aumento della coscienza dei diritti umani, rappresenta in fondo una figura del pacifismo classico. Al terzo viene associato il nascente movimento cattolico della pace, rappresentato dall'*Unione della pace mondiale (Weltfriedensbund)*, fondato sui principi del cristianesimo.

Il primo obiettivo dell'azione pacifista cristiana è l'aspirazione ad ancorare moralmente ai principi cristiani ogni appello e ogni sforzo pacifista tradotto in strumento internazionale giuridico; il secondo è a favore del rinnovamento della società e del mondo nello spirito cristiano, opponendosi a sforzi simili di altri movimenti che avevano alla base il pensiero sociale marxista⁸.

Verso il lavoro per la pace del mondo

Può sembrare sorprendente una constatazione di Franz Posset, uno dei biografi di Metzger che il luogo di nascita del movimento cattolico per la pace non sarebbe nato né a Berlino né a Vienna, ma a Graz, in Austria, dove nel 1915 s'incontrano due sacerdoti Johannes Ude, professore di filosofia e teologia dogmatica all'Università di Karl-Franzen a Graz e un giovane sacerdote Max Josef Metzger, appena tornato dal fronte della grande guerra. Il lavoro per la pace, in particolare in ambiente tedesco, è nato dalla loro cooperazione nel campo della lotta contro l'alcoolismo, in quel tempo un grande problema che pesa in gran misura soprattutto nella vita degli operai nelle città industriali⁹.

Lo stesso Posset, constata che Metzger è diventato un pacifista radicale sotto l'influsso del prof. Ude e degli attivisti per la pace a Graz. Ude si presenta come un

⁸ Nello spettro intero del movimento pacifista, si sviluppa ad es. anche il movimento dei radicali *Deutsche Hiller* dal quale, nel 1926, fu formato un *Gruppo di pacifisti rivoluzionari*, portatore di idee di un cambiamento della società pervase dal pensiero marxista e dallo spirito socialista. Il contesto del movimento pacifista in ambiente tedesco viene presentato in modo sintetico in M. MÖHRING, 35-36. A proposito del pacifismo cristiano, nel 1924 viene pubblicato un interessante libro di p. domenicano F.M. Stratmann, uno dei fondatori dell'*Unione della pace dei cattolici tedeschi*. Il libro è dedicato al problema della guerra, considerata in primo luogo come un elemento dirompente in *Corpus Christi mysticum*, in secondo luogo come un problema metafisico e morale. In terzo luogo il volume presenta il pensiero sulla pace mondiale scrivendo di un pacifismo classico, religioso e del cosiddetto *Jung*-pacifismo. Tutte le sezioni vengono trattate dal versante dogmatico ed etico. F.M STRATMANN, *Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem*, Haas & Grabherr Verlag, Augsburg 1924, 117-214.

⁹ Cf. F. POSSET, «Max Josef Metzger und die "unpolitischen" Anfänge der katholischen Friedensbewegung im Ersten Weltkrieg», in R. FENEBERG - R.ÖHLSCHLÄGER (edd.), *Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1987, 51.

eminente critico del desiderio di profitto del grande capitale: secondo lui, uno dei più grandi mali del suo tempo; un capitale di miliardi concentrato nelle forniture di armi militari per la campagna di guerra.

All'epoca della prima guerra mondiale egli ribadisce il carattere universale di responsabilità di tutti i cristiani di fronte a questo conflitto, usando le parole del suo libro *Canoni oppure Cristianesimo (Kanonen oder Christentum)*: «Così come la colpa a favore della guerra ha un carattere internazionale, così la pace mondiale è possibile soltanto sulla base della riconciliazione mondiale: la pace del mondo può essere solo internazionale come anche l'amore è e deve essere internazionale, affinché assicurati la vera pace»¹⁰.

Nel suo articolo *Fondamenti della pace mondiale (Grundlagen des Weltfriedens)* esprime la convinzione elementare che le ragioni per la guerra nascono nei cuori della gente, nel loro ragionare e nella loro volontà. Ripeteva spesso lo slogan: «Il fondamento della pace è la verità, la giustizia e l'amore»¹¹.

Leggendo gli scritti di Metzger e osservando nello stesso tempo il suo lavoro per la pace, in realtà si può trovare la stessa logica e gli stessi atteggiamenti del prof. Ude. Dall'altra è profondamente influenzato da Friedrich Wilhelm Foerster, noto professore di etica, pedagogia e filosofia in Germania, di cui conosce le opere e le intuizioni sia pacifiste, sia politiche. Le sue idee le troviamo pienamente al centro della visione politica di Metzger; in primo luogo si tratta dell'«idea della pace tra i popoli e dei diritti umani», in secondo luogo della «necessità di realizzare una coerente politica cristiana, impegnata nel superamento di ogni nazionalismo a favore di una futura federazione degli Stati europei»¹².

Metzger in generale è molto interessato e attento allo svolgimento della vita politica, sia nella zona occidentale che in quella centrale e orientale dell'Europa. La sua linea teologica a proposito della pace è ispirata dalle parole programmatiche di papa Pio XI «Pax Christi in Regno Christi». Gesù Cristo, venuto sulla terra, è Re della pace e, in sintonia con la sua persona, anche il suo Regno viene rappresentato come il Regno della pace. «Il Regno di Dio significa la pace, la pace significa il Regno di Dio». Sotto la categoria del Regno, Metzger pone «verità, giustizia e amore»¹³. Questi valori devono essere attuati nella vita personale del singolo; soltanto così il Regno si potrà realizzare anche nella vita pubblica.

¹⁰ J. UDE, *Kanonen und Christentum. Ein offenes Wort an die Staatsoberhäupter und Völker Europas zur Beantwortung der Frage: Wann und wie wird Friede werden?*, Olten 1918, 70.

¹¹ J. UDE, «Grundlage des Weltfriedens», in *Allgemeine Rundschau* 13 (1916), 744.

¹² L. ŽAK, «La necessità di un'educazione alla pace», in M.J. Metzger, *La mia vita...*, 19.

¹³ M. MÖHRING, 70. Metzger scrive su quest'idea della pace nell'articolo «Friede - im Reich Christi», in *Ruf*, 3/12 (1928).

Nel corso della prima guerra mondiale egli si sente spinto ad esprimere l'atteggiamento contrario alla guerra. La sua condanna del conflitto proviene da due ragioni: da una parte dalla sua personale esperienza di cappellano militare sul fronte bellico; dall'altra dalla coscienza dei cristiani, assopita di fronte agli orrori della guerra. Tutto questo lo porta all'iniziativa di predicare, riflettere e scrivere sulla dinamica relazionale tra guerra e cristianesimo, intuendo che la guerra era stata germinata dalla profonda crisi del cristianesimo. In questa situazione scrive un breve ma intenso saggio *La guerra mondiale. Fallimento o trionfo del cristianesimo?* che è «da considerare una sorta di dichiarazione programmatica della sua teologia della pace»¹⁴. Nell'articolo esprime come egli si sente profondamente turbato davanti a questo dramma della guerra, aggravato dall'impotenza dei cristiani ad affrontare questa situazione nello spirito evangelico. Ecco le sue parole:

«è scoppiato, e sembra non voler più finire, un conflitto mondiale in cui si dilanano reciprocamente proprio quei popoli che, riferendosi al Redentore morto sulla croce, si chiamano "cristiani". Fuori, in tutti i luoghi, il sangue scorre a fiumi. Questo, però, non è sangue come quello dei martiri del cristianesimo dei primi tempi, né dei più grandi profeti e dei martiri dell'amore. [...] Mi chiedo: i popoli cristiani sono oggi davvero ancora tali? Gli uomini d'oggi sono ancora cristiani in modo da poter rivendicare il diritto di portare con onore il nome di Cristo»¹⁵.

Nello scritto prosegue con una critica molto forte indirizzata ai cristiani la cui vita aveva rovesciato completamente tutta la legge morale, promovendo così quell'atteggiamento utilitarista che in realtà giustifica la guerra. Tale cristianesimo «non è poi un cristianesimo vero, ma un paganesimo in veste cristiana, che ha sulla coscienza la guerra mondiale»¹⁶. Con questo convincimento richiama la «corresponsabilità» di ogni cristiano davanti a Dio, a causa della guerra:

«Il vostro cristianesimo, voi mezzi e apparenti cristiani, vi richiamo davanti al tribunale della storia del mondo, accuso il vostro cristianesimo. Il vostro cristianesimo sconsiderato ha portato nel mondo una confusione dei principi morali, ha posto tutta la legge morale sulla testa, il vostro cristianesimo immorale porta alla colpa più profonda a proposito della guerra mondiale. E il vostro cristianesimo utilitaristico giustifica la guerra e ne prende cura, perché la coscienza vada addormentata e

¹⁴ L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico, e la sua lettera a Pio XII dal carcere nazista», in *Lateranum* LXXII/3 (2006), 585; Cf. M.J. METZGER, *Der Weltkrieg. Bankrott oder Triumph des Christentums?*, Verlag Volksheil, Graz 1916, ripubblicato in ID., *Friede auf Erden!*, Verlag Volksheil, Graz 1918, 5-18.

¹⁵ M.J. METZGER, *Friede auf Erden!*, Verlag Volksheil, Graz 1918, 7. 10; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 583-584.

¹⁶ *Ibid.*, 11; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 584.

non resista con lo spirito giusto secondo il quale chiamate voi cristiani. Il vostro cristianesimo di compromesso prolunga la guerra»¹⁷.

Alla fine egli sottolinea che dietro questo cristianesimo fautore di contrasti tace il cristianesimo autentico, che «è una garanzia di pace e una speranza nella pace. [Cristo che, unico] è Giustizia, Amore, Pace»¹⁸.

Metzger non si limita alle parole, ma divulga le idee pacifistiche molto attivamente, coinvolgendosi nelle attività nazionali ed internazionali che hanno come obiettivo «la riconciliazione tra i popoli d'Europa e lo sviluppo e la diffusione di una cultura della pace»¹⁹. Lo dimostra il fatto quando nel 1917 nell'infuriare della guerra egli concepisce, insieme con il verbita p. Wilhelm Impekoven, il «Programma di pace» nel quale formula in modo sintetico, in dodici punti, i presupposti necessari per convivere nella pace tra le nazioni²⁰. Questo programma viene inviato anche a papa Benedetto XV il quale lo considera come un'importante iniziativa che si associa ai suoi stessi sforzi di fermare la guerra. Il papa, rendendosi conto della gravità della situazione, chiede l'abolizione della *Machtspolitik* (*politica della forza*), della politica dell'Impero, per poter condurre una politica della pace, che vivamente auspica, ma la sua voce raramente viene ascoltata²¹.

È importante accennare al fatto che Metzger considera punto di riferimento intimo e centrale nel processo della riconciliazione il *Discorso della montagna*. Nei suoi discorsi pronunciati in svariate occasioni interpreta il discorso di Gesù nella «prospettiva non di una spiritualità individuale né prettamente ecclesiale, ma di

¹⁷ *Ibid.*, 12-13; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 584.

¹⁸ *Ibid.*, 15. 16; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 584. In questo testo appaiono le parole emblematiche del prof. J. Ude ben conosciute anche dal cappellano Magnus Jocham, che poi diviene insieme con Metzger un divulgatore dell'idea della pace in Germania.

¹⁹ L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 584.

²⁰ Questo «Programma di pace» viene pubblicato su molte riviste e giornali. Egli stesso lo inserisce nella cornice di una riflessione più ampia sul tema del rapporto tra il nazionalismo e la guerra, pubblicata nel 1917 con il titolo *Rassenhaß oder Völkerfriede?*, Verlag Volksheil, Graz 1917, 54-56; Cf. L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico...», 584; vedasi la nota 26. Poi viene pubblicato anche nel 1966 in M. MÖHRING, 215-216; la trad. ital. in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 255-257, appendice.

²¹ È noto, che il papa reagisce a questo *Programma di pace* tramite la lettera del 27 giugno 1917 firmata dal card. Gasparri, segretario dello Stato. In M. MÖHRING, 217. Il papa si rivolge il 9 agosto 1917 nell'*Appello alla pace* ai singoli capi degli stati dando loro suggerimenti concreti; si allinea alle aspirazioni di potenze centrali, che sono aperte all'offerta della pace fin dal 12 dicembre 1916. In tale modo il papa vuole ottenere che la Germania riveli i suoi obiettivi militari ed altresì raggiunga una garanzia di protezione per il Belgio. Dopo la prima guerra mondiale, nell'enciclica *Pacem Dei munus*, promulgata il 23 maggio 1920, formula in modo esplicito un'idea basilare di solidarietà, secondo la duplice dimensione della morale: quella individuale e quella sociale. Cf. W. STEGLICH, *Der Friedensappell Papst Benedikt XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte*, Wiesbaden 1970; Cf. F. STRATMANN, *Weltkirche und Weltfrieden*. Augsburg 1924, 197.

un equo ordine della società in quanto tale». Questa è la sua *magna charta*²². Il 27 gennaio 1918 a Graz tiene un discorso toccante a proposito dei popoli cristiani, intitolato *La moratoria del sermone della montagna o il diluvio universale del XX secolo*, criticando, dalla posizione di un osservatore esterno, la loro impresa, con la quale hanno tradito lo spirito delle beatitudini; con un comportamento che li ha condotti fino al coinvolgimento in uno stato di guerra. Le sue parole echeggiano:

«Oh tu, Europa superba! Non assomigli anche tu a quell'uomo che costruì la sua casa sulla sabbia? E davvero; non potresti costruire una torre più superba di quella della cultura moderna! Mai un'epoca aveva dimostrato di avere illusioni così splendide circa la cultura come la tua! Mai come adesso la scienza, l'arte, la tecnica, l'industria e il commercio hanno lottato tra di loro in modo da vincere il premio nella competizione, per appropriarsi dei più grandi successi e delle illusioni. È vero; Gerusalemme, questa splendida città, non appariva più superba di te, superba e splendida Europa del XX secolo!»²³

Metzger vede la ragione della crisi intera dei popoli europei in una consonanza di due realtà: nella tiepidezza dei cristiani nella fede di fronte alla storia e nella sua conseguenza, cioè nell'essiccamento delle radici e dell'identità cristiane della cultura. Egli è convinto che la via d'uscita è nascosta nel ritorno verso il Maestro che è l'unico ad avere parole di vita. Seguendo il testo, esclama con enfasi:

«Voi popoli dell'Europa, [...] che gemete e sospirate sotto il giogo della guerra, senza trovare una via d'uscita che porti alla tanto agognata pace! Voi popoli europei! Radunatevi tutti ai piedi del Maestro del sermone della montagna! Egli sa di che cosa avete bisogno, Lui, solo Lui è in grado di aiutarvi. Oh, ascoltate la Sua voce, accogliete la Buona Novella della vostra salvezza!»²⁴.

²² L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico...», 585. Cf. F. POSSET, *Krieg und Christentum*. Kyrios-Verlag, Metingen-Freising 1978, 43-48.

²³ M.J. Metzger, *Das Moratorium der Bergpredigt oder die Sinflut des 20. Jahrhunderts*, 27 gennaio 1918, ds., in AM, 3-4; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 585. Le sue intuizioni ivi espresse mostrano il destino declinante dell'Europa: «La superba povera Gerusalemme! Conosciamo la tua storia. Nessuna pietra della superba città era rimasta su un'altra. E Tu, Europa? È venuta la piena, il fiume; la tempesta soffiò e spinse la tua casa ed essa crollò come una casa di carte, perché stata costruita sulla sabbia». M.J. Metzger, *Das Moratorium...*, 4. Cf. H. Lipp, M.J. Metzger. *Ein Heiliger für Europa*. Johannes-Verlag, Leutesdorf, 2005, 38-40. La prospettiva cristiana dell'ambito politico, antropologico e particolarmente quello psicologico-educativo nel processo formativo per una nuova Europa è presente in maniera molto espressiva anche nel pensiero di grande filosofo e teologo R. Guardini. Le idee di Guardini e di Metzger vengono presentate e comparate nell'articolo di S. Zucal, «L'incontro di tue testimoni credibili della nuova Europa: Metzger e Guardini», in M. Marcatelli (a cura di), *Parola e Tempo, Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*. Annale n.7 (anno VII) dell'ISSR 'Alberto Marvelli' (Rimini), Pazzini editore, Verucchio 2008, 100-108 (con una lettera di Metzger a R. Guardini, 109-113).

²⁴ M.J. METZGER, *Das Moratorium...*, 12; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo...», 586.

Il lavoro per la pace a livello nazionale ed internazionale

Studiando questa tematica possiamo affermare che la storia deve annoverare in modo decisivo la persona di Metzger come uno dei protagonisti autorevoli del pacifismo cattolico. Lo documenta la sua presenza in vari congressi pacifisti all'estero, dove egli ha la possibilità di conoscere persone di tutto rispetto in quest'area e di entrare in stretta collaborazione con loro. Si è presentato con vari discorsi alle conferenze ma, soprattutto, ha contribuito a dare impulso alla fondazione di varie istituzioni che operavano per la pace mondiale.

Si deve subito chiarire che il suo lavoro per la pace assume una ferma impostazione ecumenica, perché l'unità tra i cristiani è considerata da lui il presupposto assolutamente inevitabile per far sorgere la pace. Pertanto egli, da sacerdote cattolico, inizia ad entrare in stretto contatto con i cristiani delle altre confessioni.

L'Unione della pace mondiale – Weltfriedensbund

Nel 1917 padre Impehoven fonda *L'unione della pace mondiale della croce bianca* (*Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz*), considerata come la prima organizzazione cattolica che, più tardi, avrebbe influenzato il lavoro per la pace nella Chiesa cattolica²⁵. Metzger spiega meglio l'obiettivo di questa organizzazione nel paragrafo primo degli statuti: «L'unione della pace mondiale della Croce bianca con la sua residenza a Graz mira allo scopo di una intensa collaborazione dei cattolici di tutti i paesi: in primo luogo nel servizio di riconciliazione dei popoli; in secondo luogo nella fondazione e nell'intensa promozione dell'Internazionale cattolica»²⁶. Quest'ultima sceglie la sua massima: «Cattolici di tutti i paesi, unitevi! Una religione, una lingua, una pace mondiale»²⁷ come un'evidente alternativa a quella dell'Internazionale socialista.

Oltre a queste organizzazioni di carattere internazionale è cresciuto in Germania il desiderio di un'azione pacifista ispirata all'appello di papa Benedetto XV. A favore di questa si sono sollevate le voci di alcuni personaggi, sacerdoti e laici, che propongono la fondazione di un'istituzione come centro propulsivo di tale azione ecclesiale. A questo scopo, il 2 ottobre 1919 si svolge a Monaco un incontro comune al quale partecipa anche Metzger. Lì viene fondata e costituita *L'Unione*

²⁵ Cf. M. MÖHRING, 218. Nella stessa pagina l'autrice elabora una rassegna sistematica delle organizzazioni influenzate da parte della *Weltfriedensbund*, e anche una rassegna di giornate della pace alle quali Metzger partecipava. Cf. K. MAYR, *Der andere Weg. Dokumente und Materialien zur europäisch-christlichen Friedenspolitik*, vol. 1., Glock und Lutz, Nürnberg, 147. 169; Cf. G. STÖCKLIN, «Friedensarbeit», in *Für den Frieden der Welt...*, 20-24.

²⁶ M.J. METZGER, *Der Völkerbund und die Katholische Internationale*, Verlag H. Potthoff, Bochum, senza data (circa 1920), 45.

²⁷ M.J. METZGER, «Aufruf zu einer Katholischen Internationale, einer Weißen Internationale», in *Friedensherold* 8 (1919); citato da M. MÖHRING, 39.

della pace dei cattolici tedeschi (*Der Friedensbund Deutscher Katholiken*). Tutta la sua attività si ispira agli appelli papali a favore della pace e come sua massima stabilisce le parole di papa Pio XI, spesso citate nei suoi documenti: «La pace di Cristo nel Regno di Cristo» («Friede Christi in Reiche Christi»). In realtà l'Unione è destinata a promuovere l'attività dell'educazione dei popoli nello spirito della riconciliazione tra di loro.

Per la parte Nord della Germania, il padre domenicano Franziskus Stratmann, prende la direzione dell'Unione; per il Sud un giovane cappellano, Magnus Jocham, e per l'Austriale direzione è affidata all'*Unione della pace mondiale della Croce bianca* che ha come segretario generale Metzger. Egli si sforza di dare un appoggio a questo crescente movimento di pace anzitutto tramite la sua attività di raccolta di gruppi di pace sparsi in altri paesi. Effettivamente aggrega l'*Unione della pace dei cattolici tedeschi*, che negli anni Venti conta circa un migliaio di membri, nella sua *Unione mondiale della pace* con sede a Graz. Essa svolge le proprie attività fino alla presa di potere di Adolf Hitler, nel 1938, quando ne viene impedita l'attività²⁸.

L'internazionale cattolica – Katholische Internationale

Dopo la Grande guerra in vari paesi dell'Europa sorgono gruppi che si sforzano di entrare in contatto con le popolazioni anche di altri paesi e realizzano ciò in maniera più o meno stretta con l'*Unione mondiale della pace*. Soprattutto i gruppi olandesi postulano un'organizzazione sovrastatale, come una *Federazione mondiale di tutte le organizzazioni cattoliche*. Un impulso immediato alla fondazione di un'istituzione di tal genere viene al Congresso internazionale ad Den Haag tenutosi dal 10 al 16 agosto 1920 da parte dei rappresentanti del gruppo olandese di Esperanto, *Internacia Katolika Unuigo Esperantista* (IKUE). Gli esponenti di questo gruppo vedevano nell'uso dell'esperanto, creato dal medico L.L. Zamenhof nel 1887 una lingua ausiliaria internazionale, un importante strumento nel servizio alla riconciliazione dei popoli²⁹. Allora il terzo Congresso internazionale tenutosi a Costanza dal 10 al 15 agosto 1923, decide lo scioglimento dell'*Unione mondiale della pace della Croce bianca* a favore dell'esistenza di una sola nuova

²⁸ Cf. M. MÖHRING, 55-57.

²⁹ Metzger è persuaso «che il nuovo risveglio di IKUE non corrisponde completamente a quella che è una categorica necessità per il lavoro. D'altra parte si costata il fatto che l'*Unione mondiale della pace della Croce bianca* presente al congresso non era sufficientemente in grado di attuare tali idee. I dibattiti prolungati e le consulenze del comitato alla fine hanno raggiunto all'unanimità lo scopo valido, ossia la fondazione dell'Organizzazione di una *Internazionale Cattolica, Internacio Katolika* (IKA) attraverso l'unificazione dell'*Unione mondiale della pace della Croce bianca* e l'IKUE». M.J. METZGER, *Die Katholische Internationale*, Paulusverlag, Graz 1920, 9; F. POSSET, «Katholische Internationale», in *Der Christ in der Welt* XXIII (1973), quad. 2, 27-38.

organizzazione *Internazionale cattolica*. Si tratta di un'organizzazione internazionale che lavora appositamente sul terreno del programma papale della pace, con l'obiettivo di promuovere l'«unità dei cattolici di tutti i paesi in un'azione comune religiosa, culturale e sociale tramite l'applicazione dei principi fondamentali del cristianesimo pratico»³⁰.

Metzger ispira l'*Internazionale cattolica* spiritualmente. Egli è sempre più consapevole, che se il mondo cattolico vuole approdare all'apostolato della pace, deve partire da una condizione preliminare e cioè dall'unità tra i cattolici stessi. Pertanto l'internazionale deve essere uno strumento per promuovere un'unità efficace tra i cattolici e, nello stesso tempo, uno strumento dell'apostolato per mezzo del quale i cristiani imparino a servire realmente, riflettendo sui bisogni della Chiesa. A proposito di questa sua convinzione scrive:

«*Ut omnes unum*. L'«*Internazionale Cattolica*» nella comunione di tutti i popoli nella giustizia e nell'amore [...] rappresenta un grande obiettivo della Chiesa cattolica. *Sentire cum ecclesia*. Sentire con la Chiesa, significa per i singoli cattolici, non da ultimo, pregare e lavorare per questa Internazionale cattolica»³¹.

Egli stesso nei primi anni partecipa molto attivamente alla costruzione dell'interna organizzazione. L'Internazionale intende, per gli obiettivi sopra menzionati, fondare comitati nazionali, sezioni specializzate, svolgere congressi, attivare corsi e pubblicare anche un bollettino³².

Questi anni di attività nel campo del lavoro per la pace sono contrassegnati da varie tensioni tra la stessa Internazionale e la persona di Metzger. Attestazioni di questi scontri se ne hanno fino al 1929, con l'esito del trasferimento della centrale

³⁰ *Ibid.* 9-10. L'organizzazione era stata fondata sui principi dell'enciclica di Pio XI *Ubi arcano*, per cui vede il suo compito nel diffondere una pace cristiana e il diritto internazionale. La seconda e terza elaborazione degli statuti esprime inoltre anche il compito apologetico dell'organizzazione, ossia di difendersi in maniera efficace al livello internazionale contro gli oppositori di Cristo e della Chiesa, che sono organizzati altresì al livello internazionale. M. MÖHRING, 59.

³¹ M.J. METZGER, *Die Katholische Internationale*, 2. Nello scritto, nella prima pagina, s'incontra per la prima volta la sua interpretazione della parola greca «kathòlon» - «cattolico» e della invocazione evangelica «ut omnes unum». Möhring scrive che egli «applica queste parole ancora esclusivamente ad una vicendevole riconciliazione pacifica dei cattolici di tutti i paesi». M. MÖHRING, 60.

³² Metzger partecipa ai congressi organizzati presso della *Legga mondiale della pace (Weltfriedensbund)* nella quale l'«Internazionale Cattolica» è incorporata: 1921 a Graz, 1922 a Luxemburg, 1923 a Costanza, 1924 a Lugano, 1925 a Oxford, poi a Budapest e a Feldkirch. Cf. M. MÖHRING, 60-63. 218.

operativa dell'Internazionale da Graz a Zug in Svizzera: si spera così di poter ottenere il miglior successo nell'organizzare il lavoro per la pace³³.

Nel contesto del lavoro per la riconciliazione dei popoli è doveroso notare ancora un fatto di rilevanza storica. Nel 1921 si celebra a Parigi il *Primo Congresso internazionale democratico*. Nella vita di Metzger, e anche nella storia moderna della Germania, si tratta di un prezioso momento, perché egli è il primo oratore tedesco dopo la fine della prima guerra mondiale che ha l'opportunità di tener una lezione davanti ad un pubblico in Francia. Viene invitato da Marc Sangnier, che Metzger incontra durante i congressi della pace. Sangnier lo richiede sempre più insistentemente come relatore; sono l'uno per l'altro un reciproco appoggio spirituale³⁴.

Metzger, come brillante parlatore e appassionato propugnatore della pace, sa entusiasmare quelli che lo ascoltano. Gradualmente presenta le idee portatrici della prassi della pace, contro gli armamenti e l'obbligo del servizio militare. Sono questi congressi e le conferenze dove si uniscono le voci dei rappresentanti di varie denominazioni ecclesiastiche nello scambio vitale delle idee, per trovare le soluzioni capaci di portare alla pace stabile sul livello politico e sociale.

Metzger e il professore Hermann Hoffmann partecipano già, come unici teologi cattolici, al primo congresso internazionale dell'*Associazione della riconciliazione (Versöhnungsbund)* a Nyborg in Danimarca, nel 1923, dove egli induce tutti i 50 teologi presenti, a stilare una dichiarazione sulla Chiesa e la guerra. Essa è la prima dichiarazione interconfessionale su questi temi³⁵.

³³ Cf. M. MÖHRING, 62; l'autrice presenta questi fatti attinti dalla corrispondenza personale fra Metzger e l'arcivescovo Fritz a Freiburg in Germania e dalla comunicazione tramite le lettere fra ordinariato di Graz-Seckau e ordinariato di Freiburg im Breisgau tra gli anni 1920-1924: vedasi il VI. Cap, note 131-135, p. 173. Dopo la Conferenza a Costanza nel 1923 Metzger si ritira sempre più dalla Internazionale a causa di provocazioni contro la sua persona riguardo al lavoro per la pace. Nella lettera del 29 settembre 1920 al suo vescovo Fritz, a Friburgo, menziona un tentativo, compiuto a Graz, di diffamarlo presso il vescovo di Hertogenbosch in Olanda; anche nel 1921 l'*Internazionale cattolica* scrive una lettera diffamatoria intitolata la «comprensione internazionale» con la quale attacca Metzger. *Ibid.*, 62.

³⁴ Cf. R. PUTZ, 19. Marc Sangnier, entra come attivista nel movimento della pace tramite il suo movimento cristiano-democratico che organizza anche i congressi democratici. Le radici di questa sua attività provengono dal movimento *Sillon*, fondato da lui in Francia. Esso ha un carattere religioso, ispirandosi anche ad un ideale mistico; tale movimento si era velocemente diffuso tra i giovani e lavorava in stretto contatto con la gerarchia della Chiesa. Dal 1907 al 1910 il *Sillon* si apre sempre più ad una collaborazione negli ambienti comuni con i membri di altre confessioni aventi lo stesso pensiero. Si presuppone che Metzger e Sangnier si siano incontrati per la prima volta al congresso dell'*Internazionale cattolica* ad Haag nel 1920, oppure, com'è probabile, durante un viaggio compiuto da Sangnier nello stesso anno attraverso la Polonia, l'Austria e l'Italia. In realtà dall'anno 1921 Metzger partecipa attivamente all'attività di Sangnier e viceversa. Cf. M. MÖHRING, 64-68; cf. J. PROBST (a cura di), *Worte des Friedens. Drei reden von Marc Sangnier*, Karlsruhe 1922, 27.

³⁵ Cf. H. LIPP, *Max Josef Metzger, Ein Heiliger für Europa*, Johannes-Verlag, Leutesdorf 2005, 49.

Ancora: il 2 agosto 1928 partecipa alla *Giornata mondiale della pace* ad Haag in Olanda, dove tiene il suo intervento presentando l'idea della pace come «pace nel Regno di Cristo» («Friede im Reiche Christi») in cui Cristo regna come il Re della pace.

In seguito, durante il *Congresso degli oppositori del servizio militare (Kriegsdienstgegner-Kongreß)* svoltosi ad Haag nel 1929, attira l'attenzione con il suo brillante intervento intitolato *Uomini di tutti i paesi unitevi! (Menschen aller Staaten vereignigt euch!)*, e formulato appositamente come un parallelo nei confronti della massima dell'*Internazionale Rossa socialista*. Accenna in esso al pericolo di un'altra guerra possibile, pertanto continua a spiegare cosa significa e come dobbiamo istaurare il Regno di Dio sulla terra. In concreto lotta a favore dell'abolizione del servizio militare il cui obiettivo, in prospettiva, consiste pur sempre nella dichiarazione di guerra. Provoca gli operai, soprattutto i loro grandi partiti, ad impegnarsi a frustrare ogni produzione ed ogni trasporto di materiale militare. In particolare cerca di dare fondamento e motivazione religiosaa queste obiezioni, proponendo agli ascoltatori un altro esempio autentico della pace, ossia la personalità di san Francesco d'Assisi, designandolo quale «araldo di pace»³⁶. Alla fine avvisa gli ascoltatori che tale passo richiede una decisione personale nutrita dal sacrificio stesso di Cristo:

«Questo è ciò che porta la pace, questo spirito intimo e personale di sacrificio, anche a costo della propria vita, è come quello di Cristo che ha pagato sulla croce con l'immolazione di sé per la verità, la giustizia, l'amore e la pace per il Regno di Dio sulla terra. Questo spirito supera ogni brutale violenza e pertanto anche la guerra. Questo spirito, Spirito Santo, crea un nuovo volto della terra»³⁷.

La pace come problema educativo

Metzger, cercando la ragione intima della guerra, spiega che essa sorge dalle profondità del cuore umano, plasmato sempre da un processo educativo. A questo proposito, nel 1918 scrive sulla sua rivista il *Tempo nuovo (Die neue Zeit)* queste parole: «La pace sta in piedi o cade con il rinnovamento intellettuale e morale della società umana. Se deve cambiare la *fisionomia* della società umana, deve

³⁶ Cf. M.J. METZGER, *Menschen aller Staaten vereignigt euch!*, ds., in AM, 8-10. Cf. M. MÖHRING, 71. P. Engelhardt scrive che, probabilmente, Metzger in alcuni partecipanti aveva suscitato un qualche sospetto a proposito dell'idea dell'istaurazione del Regno di Dio, quasi che egli intendesse questa instaurazione sulla scia delle tendenze socialiste. Pertanto la stampa cattolica lo aveva caratterizzato in una maniera abbastanza negativacome un «ingenuo servo dei comunisti, un "utile idiota"». P. ENGELHARDT, *Max Josef Metzger. Bruder Paulus*. Meitingen - Freising 1980, 22-23.

³⁷ M.J. METZGER, *Menschen aller Staaten...*, 11; Cf. H. KÜHN, *Blutzeugen des Bistum Berlin*. Morus-Verlag, Berlin 1950, 135.

prima modificarsi la *psiche* dei popoli e dei singoli. Sta qui il punto chiave di tutta la questione della pace. La pace è un *problema educativo!*»³⁸.

L'educazione per la pace deve riguardare anzitutto due categorie: la prima è costituita dai più piccoli e dai giovani, la seconda comprende le intere nazioni. Soprattutto i più giovani sono costretti a vivere in un penoso clima causato dal dramma della guerra e dalla propaganda nazionalista che coinvolgeva anche i loro genitori, parenti e amici. Pertanto, Metzger, spinto dalla preoccupazione e dalla responsabilità per le future generazioni, entra permanentemente nel mondo di questa generazione giovanile attraverso le sue riviste e i giornali religiosi, con lo scopo di raggiungere il maggior numero di lettori. Già nel 1916 decide di pubblicare periodicamente due riviste per i ragazzi austriaci e tedeschi: ai più piccoli indirizza la rivista *Crociata austriaca dei bambini* (*Österreichs Kinderkreuzzug*), e ai più grandi la *Rivista cattolica dei giovani* (*Katholische Jugendzeitung*). La sua speranza è di insegnare ai ragazzi a pensare di essere sensibili di fronte agli eventi che accadono attorno a loro e farne una riflessione. Il suo obbiettivo è chiaro: vivere secondo una mentalità nuova del tutto diversa da quella insanamente patriottica allora dominante, raggiungendo un vero amore per la patria.

Lo "zio Max", così firma i suoi articoli, attraverso lo stile dialogante, offre ai giovani spunti per la loro formazione per diventare i futuri araldi di pace. Attira la loro attenzione verso la coscienza dell'impegno per la giustizia sociale e dell'astinenza totale dall'alcool e dal fumo. Fa loro anche una proposta insolita, cioè lo studio dell'esperanto, per poter essere in grado di comunicare con ragazzi stranieri. Nella *Katholische Jugendzeitung* introduce una rubrica dove spiega in modo comprensibile la grammatica dell'esperanto e in esso compone anche brevi racconti facili da comprendere³⁹.

Per un'Europa democratica

Metzger, nel suo scrivere e parlare, spesso usa un certo *pathos*, ma proprio perché parla con il cuore, desidera scuotere la coscienza dei popoli cattolici austriaci e tedeschi e portarli a saper leggere la realtà della vita quotidiana e ad assumere la responsabilità delle loro decisioni, con la consapevolezza del loro effetto per il futuro. È persuaso che ognuno è chiamato in questi tempi a dare il proprio contributo alla costruzione della pace tra i paesi dell'Europa.

Il suo spirito coglie la futura realtà sociale e politica dell'Europa con una lucidità chiara e sottile di tipo profetizzante. Già ad un anno dalla conclusione della

³⁸ M.J. METZGER, «Das neue Europa», in *Die neue Zeit* I/10 (1918), 70; citato da L. ŽAK, «La necessità di un'educazione alla pace», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 20.

³⁹ Vedasi ad. es. «Die Plauderstunde mit dem Onkel», in *Katholische Jugendzeitung* IV/1 (1919), 2. Cf. L. ŽAK, «La necessità...», in M.J. Metzger, *La mia vita...*, 21-22.

guerra, esprime le sue profonde intuizioni del futuro destino dell'Europa, della sua costituzione che, come tale, deve essere frutto della pace instaurata. Le sue parole nell'articolo *La nuova Europa (Das neue Europa)* lette con gli occhi di allora, risuonano ancora più interessanti:

«Deve rinascere una nuova Europa che, diversamente da quella vecchia, non avrà più ambizione di espandere il potere, ingrandire il territorio e cose simili. Un'Europa che metterà insieme i popoli racchiudendo in una grande unione pacifica gli interessi comuni e l'impegno di tutti nella soluzione dei comuni problemi... Quest'unione degli Stati d'Europa verrà, dovrà venire, perché se non la forgeranno insieme la comprensione e gli ideali, essa sarà saldata dall'egoismo e dalla paura. Infatti, il perpetuarsi della stessa identica situazione che portò alla guerra, la perdurante anarchia nella vita comune dei popoli europei potranno causare, in un prossimo futuro, una nuova guerra. Il che significherebbe indubbiamente la fine dell'Europa. L'unione pacifica degli stati dovrà esserci. Ed essa ci sarà tanto più velocemente, quanto più si sarà rapidi nel convincere tutti i popoli della sua necessità, e quanto più si riuscirà a fissare i fondamenti che potrebbero garantire la pace dell'Europa»⁴⁰.

La sua concezione della «pace nell'unità» e dell'«unità nella pace» viene coronata da una visione di una nuova Europa, costruita fermamente sulla base dei principi di democrazia. Tali valori sociali per il momento, però, vengono in aspro contrasto con il regime nazionalsocialista che considera il pacifismo come inutile, degno di disprezzo, debole e pertanto inaccettabile nel processo della costruzione del nuovo stato, quello del Terzo Reich, la cui politica e tutta la dimensione pubblica deve essere orientata verso il primato dell'unico *Führer* verso l'«unità nella paura».

Il nascente nazionalsocialismo

La vita pubblica negli anni Trenta è segnata, in primo luogo, dallo scoppio della crisi economica mondiale, ciò naturalmente porta con sé una rapida crescita della disoccupazione di massa. A livello politico i problemi interni alla Germania sfociano nel crollo della Repubblica di Weimar e sulla scena politica si comincia ad affacciare il nuovo partito nazionale NSDAP.

Metzger segue attentamente l'ascesa nella politica e l'impresa autocratica di Adolf Hitler. È impossibile non accorgersi del fatto che l'avvio del regime nazionalsocialista comporta per i cattolici uno scontro aperto con il nemico, un avversario ideologico che si muove contro i principi stessi del cristianesimo. In questo contesto egli da direttore di alcuni giornali religiosi austriaci e tedeschi pubblica

⁴⁰ M.J. METZGER, «Das neue Europa», 69; citato da L. ŽAK, «La necessità...», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 23-24.

i numerosi articoli suoi o dei suoi collaboratori, nei quali si riflettono le posizioni dei cristiani di fronte ad un nascente nazionalsocialismo. I titoli degli articoli suonano: *Di quale Führer abbiamo bisogno*⁴¹, *Viva il Re!*⁴², *È Lui che deve essere il Re*⁴³, *Pace al popolo tedesco*⁴⁴, *Invochiamo la crociata*⁴⁵ o *Cosa è il paganesimo?*⁴⁶.

Nel 1932 la Conferenza episcopale dei vescovi prussiani, tramite la sua vigilante reazione, vieta ai cattolici di aderire al partito hitleriano. Nello stesso anno Metzger vuole scrivere una lettera al papa Pio XI per avvertirlo della rapida corsa agli armamenti allora in atto, con la richiesta di intervenire in questa situazione affinché impedisca la catastrofe di una nuova guerra mondiale⁴⁷.

La prospettiva della nazione e del mondo di A. Hitler

Nel suo libro programmatico *La mia lotta (Mein Kampf)*, scritto nel 1925 al tempo della sua prigionia, Adolf Hitler presenta una nuova concezione del mondo derivata dall'idea della superiorità della razza nordica ariana di cui i tedeschi sono l'espressione più alta, grazie ad una straordinaria purezza del sangue che consente a tutti loro di dare vita a un'umanità superiore.

Metzger dinanzi a questa retorica hitleriana richiama con parole fortemente contrastanti l'uguaglianza delle razze e dei popoli, invitando la società a superare ogni discriminazione razziale e nazionalista con «la fede nella santità e nella purezza del sangue di Cristo, versato per creare la famiglia dei figli di Dio»⁴⁸.

Con il passare del tempo cresce sempre più in Germania e in Austria il mito del *Führer* di cui Adolf Hitler stesso si fa misterioso artefice, assumendo su di sé una certa figura messianica e, nello stesso tempo, apocalittica, presentandosi come l'uomo atteso che «dovrà, con vigore incontestabile, assieme alle fluttuanti idee

⁴¹ Cf. «Katholischer Missionsruf», IX (1927), n. 11, 162-163.

⁴² Cf. «Christkönigsbote», II/1 (1930), n. 4, 1-2.

⁴³ Cf. Ivi, II/10 (1930), n. 13, 1-3.

⁴⁴ Cf. Ivi, (1934), n. 52, 1.

⁴⁵ Cf. Ivi, (1934), n. 55, 1-3.

⁴⁶ Cf. Ivi, (1935), n. 64, 1.

⁴⁷ Metzger stesso, nella lettera al papa Pio XII dell'anno 1939, ricorda che sette anni prima, nel 1932, aveva scritto «per intimo impulso, al beatissimo predecessore di Vostra Santità riguardo al futuro destino dell'Europa, già allora chiaramente previsto, ricordando ch'era giunto il momento di richiamare i popoli europei dalla nuova corsa degli armamenti e di indurli alla pacifica intesa, se non si voleva rendere inevitabile, entro breve tempo, la catastrofe di una nuova guerra mondiale»; citato dalla «Lettera di M.J. Metzger a papa Pio XII», in M.J. METZGER, *La mia vita per la pace*, 106. Il prof. Žak nota che il contenuto più dettagliato di questa lettera al papa Pio XI è finora sconosciuto. La sorella della comunità fondata da Metzger, Judith Maria, ricorda che egli, considerando l'andamento della situazione politica in Germania e in Europa, sentiva sempre più il pericolo di una nuova guerra mondiale; pertanto «avrebbe proposto al pontefice di dedicare una domenica dell'anno al tema della pace del mondo, allegando alla lettera una sua preghiera per la pace intitolata *Preghiera nel pericolo*. Vedasi la nota 20 in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 116.

⁴⁸ L. ŽAK, «Un nemico del Terzo Reich da eliminare», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 59.

della grande massa, elaborare principi ferrei» e che «guiderà la lotta per attuarli finché, dalle onde di un mare di idee libere, si alzi la rupe bronzea di un'unità di fede e volontà»⁴⁹.

La storia racconta che il presidente della Repubblica Paul von Hindenburg nomina il 30 gennaio 1933 Hitler cancelliere del Reich. A nemmeno due settimane da quel giorno Metzger scrive in una lettera:

«Ieri sera abbiamo ascoltato Hitler alla radio. Sono state superate le mie peggiori previsioni. Si tratta di un vero e proprio isterico, malato di mente, o di un brutto del peggior genere. Dopo il suo discorso ho affermato che non avrei nessun rimorso a sparargli, per poter così proteggere migliaia di uomini che, per causa sua, dovranno perdere la vita. Lo farei, anche se io stesso dovessi perire... Guardo al futuro della Germania con molto pessimismo. Anche quando nelle elezioni non raggiungerà la maggioranza. Hitler è palesemente deciso a non lasciarsi più strappare dalle mani il potere e a fare un colpo di Stato»⁵⁰.

Hitler ottiene un grande successo quando il suo partito vince le elezioni, il 5 marzo del 1933. Alla vittoria segue una politica fortemente restrittiva: il 13 giugno viene proibita a tutte le associazioni, eccetto naturalmente quelle nazionalsocialiste, ogni forma di riunione; il 28 giugno vengono arrestate in Baviera circa duemila persone, fra di loro molti cattolici, coinvolti nella vita della Chiesa. Nel mese di luglio viene, da parte del regime, definitivamente eliminato il partito cattolico e, nel mese di novembre, viene istituita la Gestapo.

Nei suoi piani, Hitler, vuole toccare anche l'impostazione della Chiesa nella società tedesca. Già nel suo *Mein Kampf* accenna all'intenzione di creare una *Chiesa nazionale tedesca* da porre al servizio dello Stato e della razza superiore. Il suo piano prevede l'unificazione delle chiese cristiane, per promuovere così l'unità del popolo tedesco. Dunque, il regime nazionalsocialista, fin dall'inizio, elabora una certa qual ideologia spiritualista, il cui messaggio avrebbe avuto una forza eminente di unire tutto il popolo. Si può dire che questo «spirito ecumenico» nazionalsocialista vede il suo rappresentante nella persona di J. Leutheuser che, per raggiungere gli obiettivi ora indicati, fonda l'*Unità nazionale ecclesiale dei Cristiani tedeschi*. Il regime sperava, attraverso questo movimento, di poter distogliere l'attenzione della gente dalle attività degli ecumenisti sia cattolici sia protestanti⁵¹.

⁴⁹ A. HITLER, *La mia battaglia*, Albairate 1992, 10.

⁵⁰ Lettera privata dell'11 febbraio 1933, in AM; citato da L. ŽAK, «Un nemico del Terzo Reich da eliminare», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 59-60.

⁵¹ Cf. L. ŽAK, «L'alternativa cristiana di Max Josef Metzger al messianismo del Terzo Reich. "Iesu, oportet te regnare!"», in *B@belonline/print*. (2008), n. 4, pp. 323-327.

L'atteggiamento di Metzger verso il nazionalsocialismo

Nel momento della comparsa del nazionalsocialismo sulla scena politica, Metzger cerca di sostenere il dialogo tra i nazionalsocialisti e i cattolici, per giungere ad una reciproca comprensione del proprio *modus vivendi*. Il suo intento lo esprime nell'articolo *Pace al popolo tedesco!* apparso sulle pagine della rivista della sua Società di Cristo Re il *Messaggero del Cristo Re (Christkönigsbote)*, in cui invita i nazionalsocialisti ad un lavoro comune con i cattolici per il bene di tutto il popolo tedesco⁵². Però intravedendo la visione politica e l'antropologia nazionalsocialista questa appare a Metzger sempre di più inconciliabile con l'idea dello stato democratico e con la vita della Chiesa⁵³.

Nel corso della grande propaganda ideologica nazionalsocialista, anche Metzger è uno di quelli che vengono contattati per una collaborazione con il regime. Gli viene inviato l'opuscolo *Ai cattolici della Germania*⁵⁴ di F. Kapferer, ex sacerdote cattolico, capo della direzione della comunità del Reich; ma Metzger, che già ha scelto la sua strada di resistenza, lo ignora completamente.

Allora, alla popolazione e anche alla Chiesa, in quanto i suoi membri sono i cittadini, viene posta di nuovo la questione del rapporto tra lo Stato e la Chiesa. Metzger pubblica anche un breve scritto, *La Chiesa e la nuova Germania*, e lo invia ai decani del clero, dove tenta di riflettere proprio su questo problema nel quadro della nuova situazione politica. La risposta del nuovo regime si rivela assai aggressiva, giacché il Nostro, nel giorno della festa della conversione di San Paolo, viene arrestato e tenuto in prigione per tre giorni, dal 23 al 26 gennaio 1934.

Nel 1935 il nuovo regime incomincia una dura offensiva contro sacerdoti e religiosi: solo nel mese di marzo vengono arrestati settecento parroci, sospettati di attività contro il nazionalsocialismo. Viene anche attaccata la stampa cattolica alla quale è imposto il divieto, impartito del ministero del Reich, di pubblicare articoli di carattere religioso nei quotidiani. Il 29 maggio 1935 è colpito anche Metzger, perché si vieta la pubblicazione della *Christkönigsbote*; questa è l'ultima rivista ancora attiva dopo il suo trasferimento dall'Austria in Germania nel 1928. Metzger si oppone all'impresa di Hitler, ma non come un rivoluzionario denunciando pubblicamente il nazionalsocialismo e tanto meno organizzando gruppi per studiare piani fino all'estrema soluzione dell'eliminazione fisica del dittatore.

⁵² Cf. M.J. METZGER, «Friede dem deutschen Volke!», in *Christkönigsbote* (1934), n. 52, 1.

⁵³ Le idee di Metzger sul rapporto tra Chiesa e Stato, il concetto della pace e la sua idea di democrazia presentano in maniera chiara e sintetica gli articoli di K. DROBISCH, «Max Josef Metzger soziales und politisches Bestreben», in *Für den Frieden der Welt...*, 50-52; una versione ampliata dell'articolo: in *Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*, 59-63.

⁵⁴ Cf. L. ŽAK, «Un nemico...», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 63-64. Per una più dettagliata comprensione si veda F. KAPFERER, *An die Katholiken Deutschlands. Die sieghaften Ideen der deutschen Christen*, Verlag deutsche Christen, Weimar 1939.

Non ne parla nelle sue prediche come, invece, in quel periodo fa il coraggioso vescovo di Münster, Clemens A. von Galen⁵⁵ ed alcuni altri vescovi e sacerdoti che così rischiano la prigione o perfino la morte⁵⁶.

Nel suo caso, la resistenza ad Hitler si rispecchia nella fondazione della comunità interconfessionale *Una Sancta*. Ma i suoi frequenti viaggi in Germania e anche all'estero, fatti con l'intenzione di promuovere la fraternità, attirano ancor più fin dall'inizio l'attenzione della Gestapo. Dal 9 novembre fino al 4 dicembre 1939 egli viene arrestato un'altra volta a causa dell'attentato che il giorno prima Hitler aveva subito in una birreria a Monaco. Metzger è sospettato tanto più che in quello stesso giorno doveva recarsi all'estero. E in quello stesso giorno vengono imprigionati altre 120 persone sospettate di aver partecipato a questo attentato. Il modo con il quale egli viene trattato fa capire che lui e tutti i membri e cooperatori della *Società del Cristo Re*, analogamente a quelli di *Una Sancta* sono considerati nemici del nazionalsocialismo, e perciò continuamente spiati.

Il prof. Jörg Ernesti ha compiuto una preziosa ricerca riguardante l'ecumenismo nel Terzo Reich. Nel suo saggio offre una lettura di una dettagliata relazione preparata dagli sconosciuti informatori dei Servizi segreti del Reich sull'*Una Sancta*,

⁵⁵ Il vescovo Clemens A. von Galen (1878-1946) esprime apertamente la sua resistenza (*Widerspruch*) contro le violazioni dei diritti e dei crimini del regime hitleriano, soprattutto nelle sue prediche e tramite le lettere pastorali. Tra le tante si può menzionare una predica nell'aprile del 1934 di fronte a diciottomila persone, quando il vescovo esorta la gente a non allontanarsi dalla fede cristiana e combattere la visione nazionalsocialista. Su di lui cf. S. FALASCA, *Un vescovo contro Hitler. Von Galen, Pio XII e la resistenza al nazismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

⁵⁶ Dopo la seconda guerra mondiale escono varie pubblicazioni che presentano i singoli personaggi di alcuni diaconi, sacerdoti, religiosi e laici come simboli di resistenza contro il nazionalsocialismo e testimoni della verità cristiana, che in quanto tali sono condannati a morte nelle prigioni o nei campi di concentramento. Con particolare attenzione sul nostro autore si possono menzionare le opere di: M. LAROS, «Max Josef Metzger. Nun, Herr Jesus, ich komme bald», in K. HOFMANN - R. SCHNEIDER - E. WOLF (a cura di), *Sieger in Fesseln. Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen*, Herder, Freiburg im Br. 1947, 148-157; H. KÜHN, *Blutzeugen des Bistums Berlin*, Morus-Verlag, Berlin 1950, 133-146; G. THURMAIR - R. SATTELMAIR - E. LAMPEY (a cura di), *Weg und Werk. Die katholische Kirche in Deutschland*, Anton Pustet Verlag, München 1960, 124.188.193; I. VON WIESE, *Menschen und Taten aus unserer Zeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962, 8. 109-114; B.M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, Rütten & Loening Verlag, München 1966, 273-289; P. STEINBACH e J. TUCHEL (a cura di), *Lexikon des Widerstandes 1933-1945*, Verlag C.H. Beck, München 1994, 130; M. KRONTHALER, «Dr. Max Josef METZGER. Pfarrer, Pionier der Ökumene, Pazifist», in J. MIKRUT (a cura di), *Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, vol. 2, Diözesen Graz-Seckau, Linz, Wiener Dom-Verlag 2000, 41-53; K.P. SPICER, *Hitler's priests, Catholic clergy and national socialism*, Northern Illinois University Press, Illinois 2008; in questa pubblicazione però Metzger non viene menzionato; H. MOLL (a cura di), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, vol. I, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, 212-215; H. VINKE, *Das Dritte Reich. Eine Dokumentation mit zahlreichen Biografien und Abbildungen*, Ravensburger Buchverlag, 2010, 73; A. STROHMEYER, *Glaubenszeugen der Moderne. Die Heiligen und Seligen des 20. und 21. Jahrhunderts*, Patmos, Mannheim 2010, 194-196.

con tantissimi riferimenti particolari al nostro Metzger⁵⁷. Egli annota che ancor prima della svolta politica in Germania, Metzger è considerato un «malevolo oratore pubblico contro il nazionalsocialismo» e che dopo l'anno 1933 è stato «ammonito per la diffusione di scritti di contenuto antistatale, per il reato contro la legge che proibisce le riunioni, per gli imbrogli, la non osservanza delle disposizioni delle leggi sulla stampa, per l'abbonamento ai giornali ostili alla Germania». Oltre a ciò, nelle relazioni degli informatori si rileva che egli è «il Segretario generale dei Congressi di Cristo Re, ben conosciuti per la loro netta posizione ostile, sin dal 1933, al nazionalsocialismo»⁵⁸.

Nei documenti dei *Servizi segreti del Reich* risulta come fatto aggravante la sua posizione di superiore della Fraternità *Una Sancta*, la cui costituzione e diffusione i Servizi considerano come un tentativo di promuovere una comune opposizione dei cattolici e dei protestanti al nazionalsocialismo⁵⁹. Tutte le comunità ecumeniche, l'*Una Sancta* inclusa, vengono giudicate di evidente carattere cospirativo, e sono inserite tra gli «oppositori dello Stato nazionalsocialista». Ogni attività ecumenica mirata ad un avvicinamento tra i cattolici e i protestanti tedeschi viene considerata come «alternativa al piano del *Führer*»⁶⁰.

Dopo il 1933, la comunità di Metzger a Meitingen è sotto il mirino della polizia statale. Lo documenta il fatto che la Gestapo esegue parecchie razzie della casa della società. L'annientamento della *Società del Cristo Re* è sicuramente un

⁵⁷ Il testo della relazione è scritto nel periodo dal 9 agosto al 6 novembre 1940. J. ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich*, Bonifatius, Paderborn 2007, 240-300.

⁵⁸ *Ibid.*, 262; citato da L. ŽAK, «Un nemico...», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 62-63. Ad es., nei giorni del 25 - 30 luglio 1939 si era svolto il *Sesto Congresso internazionale del Cristo Re* a Ljubljana, in Slovenia, a cui Metzger partecipa ed anche viene istituito il segretario del Congresso. Lo documentano alcune fotografie che lo ritraggono nel momento del suo intervento di fronte all'pubblico, e poi nella folla dei rappresentanti ufficiali del Congresso; in I. MARTELANC - J. PREMROV (ed.), *VI. Mednarodni Kongres Kristusa Kralja, Ljubljana, 25.-30. VII. 1939*, Jugoslovanska Tiskarna, Ljubljana 1940, 14. 16. 29. 42.

⁵⁹ J. ERNESTI, *Ökumene...*, 241. Sul tema di resistenza dei cattolici e protestanti nel Terzo Reich sono state redatte singole monografie nelle quali non manca il personaggio di Metzger: *Maria Regina Martyrum. Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzugegen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933-1945*, Morus-Verlag, Berlin 1963, 9. 18. 31; W. BRANDT - K.D. BRACHER (a cura di), *Das Gewissen steht auf. 64 Lebensbilder aus dem deutschen Widerstand 1933 - 1945 gesammelt von Annedore Leber*, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt/Main 1966, 184-186; CH. KÖSTERS - M.E. RUFF (a cura di), *Die katholische Kirche im Dritten Reich* Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011, 72-78; D. BALD - J. KNAB (a cura di), *Die Stärkeren im Geiste. Zum christlichen Widerstand der Weißen Rose*, Klartext, Essen 2012, 52; T. VERITAS, *Katholik Hitler. Über eine der Wurzeln von Adolf Hitlers Wahnsystem*, tredition, Hamburg 2012, 133-135; M. WILDT - CH. KREUTZMÜLLER (a cura di), *Berlin 1933 - 1945*, Siedler, München 2013, 203-205; W. KOCH, *Der Kampf der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. Beiträge zum Thema Widerstand*, (vol. 4), Felgentreff & Goebel Buch- und Offsetdruckerei KG., Berlin 1981³, 3-23.

⁶⁰ L. ŽAK, «Un nemico...», in M.J. METZGER, *La mia vita...*, 63.

obiiettivo del regime nazionalsocialista⁶¹. Nel 1940 la comunità sperimenta sul corpo dei suoi membri una profonda ferita: due fratelli, Michael Lerpsher e Josef Ruf, vengono arrestati e giustiziati nella prigione di Brandenburg-Görden, morendo sotto la ghigliottina⁶².

In queste condizioni, sempre più gravi, riguardanti la libertà di espressione, nel 1940 Metzger decide di trasferirsi da Meitingen a Berlino, con la speranza che nella grande città sarebbe stato meno appariscente e avrebbe potuto portare avanti la sua comunità, assieme con la nuova fraternità ecumenica *Una Sancta*.

Epilogo della vita

Metzger è arrestato ben tre volte a causa del già accennato conflitto con il nazionalsocialismo. L'episodio del primo arresto si conclude in tre giorni, dal 23 al 26 gennaio 1934: egli viene trattenuto nel carcere di Augsburg *Katzenstadel*, per una reazione del regime incipiente ad un suo scritto intitolato *La Chiesa e la nuova Germania (Die Kirche und das neue Deutschland)*, con il quale attira subito l'attenzione su di sé e viene considerato pericoloso dal regime.

È il 29 giugno 1943, giorno della festa degli apostoli Pietro e Paolo, quando la donna Imgart, membra molto premurosa della comunità *Una Sancta*, ma in realtà un'agente, viene con la polizia di stato nell'ufficio di Metzger, a Berlino, per arrestarlo. Inizialmente è tenuto nell'ufficio centrale della Gestapo, in Prinz-Albrecht-Straße a Berlino, fino all'11 settembre 1943, poi viene trasferito e trattenuto per quasi un mese nel carcere di Plötzensee a Berlino.

Il 14 ottobre si svolge nell'aula del ginnasio, in Bellevuestraße 5, a Berlino l'udienza generale con Metzger, di fronte al *Tribunale della giustizia del popolo (Volksgerichtshof)*. Il processo è condotto dal giudice Roland Freisler, noto per il suo metodo teatrale e cinico di condurre i processi; la storia dell'era nazionalsocialista lo

⁶¹ La razzia nel 1933 e poi nel 1934 viene eseguita per monitorare l'ufficio di Metzger. All'inizio del 1936, la Gestapo fa una nuova razzia nella casa della comunità e nel 1937 viene chiuso l'asilo gestito dalla comunità stessa. Dopo l'annessione dell'Austria, la gestapo chiude ambedue le sedi della Comunità di Cristo Re a Graz. Nel 1941 vengono distrutte due macchine da stampa e le razzie e i sequestri dei beni della comunità continuano fino alla fine della guerra. Dal 1940 fino al 1942 la Casa di riposo a Meitingen *Maria Trost* e alcune parti di edifici di comunità vengono occupati da circa 80 persone della Gestapo. Anche a Berlino, nel 1941 Metzger subisce una razzia, durata qualche ora, ed è sottoposto ad un interrogatorio. Cf. T. VESER, «Max Josef Metzger und der Nationalsozialismus», in *Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Druckerei Rünzi GmbH, Schopfheim-Fahrnau 1987, 38-43; Cf. R. KLEINBUB, «Das Christkönigsinstitut in Meitingen», in *Für den Frieden der Welt...*, 29-30.

⁶² Il loro ritratto sintetico viene presentato: «Michael Lerpsher» in H. MOLL (ed.), *Zeugen für Christus*, 65-68; S. DÜREN, «Josef Ruf», in *Ibid.*, 72-75; Una più dettagliata presentazione della vita di J. Ruf è stata scritta da H. KURZ - CH. TURREY, *Das Martyrium des Kriegsdienstverweigerers Josef Ruf. Um den Willen Gottes gerecht zu werden*, (PAX CHRISTI ed.), Druckerei Maier GmbH, Bistumstelle Rottenburg-Stuttgart, 2005.

ha designato come il giudice più sanguinario, che condannò a morte circa 5 000 persone.

Per Metzger si tratta decisamente di un processo spettacolo, preparato appositamente per condannarlo a morte. Alla fine la corte annuncia la sentenza: «Pena di morte e interdizione per sempre dell'onore di cittadino». Il presidente del Tribunale, Dr. Freisler, aggiunge ancora: «L'agire dell'imputato è così mostruoso e criminale, che egli deve essere eliminato. Nelle mie udienze giudiziarie non ho mai ricorso alla parola eliminato. In questo caso, però, non ne posso fare a meno. Una simile erbaccia deve essere estirpata»⁶³.

Dopo il processo, Metzger viene trasferito nella prigione di *Brandenburg-Görden* nelle vicinanze di Berlino, vivendo qui mezzo anno, dal 22 ottobre 1943 fino al 17 aprile 1944. Come gli altri carcerati porta l'abbigliamento del carcere. Nella cella ed anche in altri spazi, si muove con le mani legate. È privo quasi completamente di contatto sociale con i suoi della comunità, lasciato a lunghi silenzi e solitudine, un'esperienza mai vissuta prima in tale misura. È traumatizzato non poco quando i detenuti passano vicino alla porta della sua cella per andare a subire l'esecuzione della pena capitale. Gli altri detenuti fissavano il suo sguardo durante la quotidiana passeggiata di mezz'ora nel cortile. Un compagno sopravvissuto del carcere testimonia in una sua lettera:

«Eravamo tutti d'accordo sul fatto che il sacerdote Metzger faceva su tutti i compagni di sventura un'impressione rassicurante, nonostante forse molti non conoscessero la sua professione. Tante volte lo avevo osservato quando passeggiava. Il suo volto era illuminato; mai gli mancava uno splendore soprannaturale, mentre nei suoi occhi, pieni di entusiasmo, non si leggeva nemmeno un po' di paura. [...] Il suo portamento sempre eretto e l'espressione - si potrebbe dire - gioiosa del suo volto non facevano

⁶³ *Ibid.*, 68. Il medesimo motivo della condanna viene indicato nella sentenza di condanna a morte, pronunciata il 14 ottobre 1943 con queste parole: «Max Josef Metzger, sacerdote diocesano cattolico, convinto di una nostra sconfitta, nel quarto anno di guerra ha cercato di inviare in Svezia un Memorandum al fine di preparare il terreno per un governo pacifista-democratico federale, ostile al Reich, mediante la diffamazione personale dei nazionalsocialisti. Come, per sempre, infame traditore del popolo viene punito con la morte». *Ibid.*, 258-259. È stato possibile ricostruire lo svolgimento dell'udienza giudiziaria con i suoi esiti anche grazie alla sorella Gertrudis, presente nell'aula processuale assieme a sorella Judith Maria, collaboratrice e amica di fratel Paulus. La ricostruzione è reperibile in M.J. METZGER, *Christuszeuge*, 323-325; Cf. M. REIMANN - H.FIGELIUS, *Bruder Paulus...*, 25-29; Cf. B.M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, München 1966, 273-289. La traduzione italiana di alcuni passaggi della trattativa si trova in M.J. METZGER, *La mia vita*, 66-68.

sospettare affatto che si tratta di un candidato a morte, ma piuttosto di un tranquillo uomo che passeggia»⁶⁴.

Lunedì 17 aprile vengono annunciati 29 nomi invece dei 30 soliti; il nome tenuto nascosto è quello di Metzger. Non si sa per quale motivo non era stato rivelato pubblicamente. La guardia viene soltanto nel pomeriggio alle ore 13.30 ad annunciargli, che poco dopo si sarebbe effettuata l'esecuzione capitale. Dalle mani del cappellano può ricevere il viatico e scrive ancora due lettere di commiato, una indirizzata alla sua amica e sorella Judith Maria, e l'altra in cui abbraccia tutta la sua comunità⁶⁵. Non si oppone e prende la strada verso il calvario, dove muore sotto il peso della ghigliottina alle ore 15.26 come martire del regime nazionalsocialista.

La ricezione ecclesiale e teologica di Metzger

Partendo dai fatti storici e dai risultati singoli della nostra ricerca si può costatare che M.J. Metzger, dopo la sua morte, e fino ad oggi, viene generalmente considerato, nella memoria della gente e degli studiosi, come un coraggioso martire, riferendosi alla sua attività da ecumenista e pacifista, come un carismatico ideatore e organizzatore e un abile comunicatore capace di avvicinarsi al pubblico. Solo pochi hanno intravvisto in questo uomo un teologo. Egli stesso, alla fine degli studi teologici, scrive che la sua ambizione non è quella di diventare uno studioso di professione, sebbene avesse compiuto gli studi dottorali, ma di dedicarsi ai compiti pratici della pastorale. Fin dall'età giovanile, si mette sempre al servizio di un «cristianesimo pratico», ma la sua vita, l'attività pastorale e l'insieme degli scritti testimoniano il suo costante interesse per la teologia, in particolare, per l'ecclesiologia.

⁶⁴ AA.VV., *Maranatha. Zum 25. Todestag von Dr. M.J. Metzger*, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1969, 31; citato da M.J. METZGER, *La mia vita...*, 14-15. Il carcerato afferma ancora: «Ero sopravvissuto alle quasi cinquemila esecuzioni capitali. Tra i condannati a morte avevo conosciuto un gran numero di sacerdoti cattolici. Ma tra di loro vi era un solo Dr. Metzger. Nessuno era un esempio come lui, nessuno viveva con così tanta disinvoltura come lui [...]». *Ibid.*, 32; citato da M.J. METZGER, *La mia vita...*, 15.

⁶⁵ In quella a sorella Judit Maria scrive: «Ora il Signore esige proprio l'ultimo sacrificio da me, da noi: che il Suo nome sia benedetto! A Lui ho offerto la mia vita per la pace nel mondo e l'unità della Chiesa. Che Egli la accetti e la benedica! Io vado alla morte – anzi alla *vita*, come credo – con cuore lieto». M.J. METZGER, *La mia vita...*, 249. Queste due lettere di commiato sono state rese pubbliche dallo storico Klaus Drobisch nell'archivio di Postdam nel 1970, 26 anni dopo la morte di M. J. Metzger, constatando un fatto molto triste: esse non furono consegnate nelle mani dei destinatari, ma vennero trattenute dalla censura assieme alla lettera a Judith Maria del 6 aprile 1944. Il procuratore del *Tribunale di giustizia del Popolo*, giustificò il sequestro delle lettere con queste parole: «Le tre lettere in allegato del condannato e giustiziato Metzger non verranno consegnate, in quanto potrebbero far apparire la sua morte ai destinatari, a lui confessionalmente uniti, come la morte di un martire». A. WEISS, «Gibt es immer noch etwas...», 245; citato da M.J. METZGER, *La mia vita...*, 250; vedasi la nota 164.

È possibile constatare, che:

«Gli unici testi di Metzger, diffusi e letti in Germania e all'estero dopo la fine della guerra, erano quasi solo i suoi scritti dalle carceri naziste, che, però, non sono mai stati pubblicati integralmente. A causa di un notevole indebolimento – quanto al numero dei membri e alla presenza di persone dedite alla teologia – della sua comunità, dovuto agli eventi bellici e alle loro conseguenze, tutte le sue opere sono state custodite nell'Archivio del *Christkönigs-Institut* a Meitingen, in attesa dei 'tempi migliori'»⁶⁶.

Si presenta anche un altro fattore, cioè che Metzger, dopo la guerra, viene considerato appartenente a quei tedeschi e austriaci che erano pacifisti, persone della resistenza di fronte all'ideologia xenofoba e alla politica bellica del nazionalsocialismo. Queste persone «dividevano l'opinione pubblica, nelle loro rispettive patrie, tra chi vedeva in loro dei martiri e chi li disprezzava come provocatori o, peggio, traditori del popolo germanico»⁶⁷.

Nei circoli ecclesiali ed ecumenici in Germania il nome di Metzger non è ignoto, ma è anche vero che la conoscenza del suo martirio non viene paragonata ad esempio a quella di E. Stein, D. Bonhoeffer o F. Jägerstätter, la cui memoria è stata mantenuta e diffusa molto più rapidamente ed ampiamente.

Con il passare del tempo si può constatare che la sua figura è stata dimenticata, nonostante il suo forte e ricco impegno nell'ambito del pacifismo e dell'ecumenismo. Ma in realtà egli, soprattutto per la testimonianza della verità cristiana nell'ambito della Chiesa e della società tedesca, è paragonabile, a livello di santità, con i martiri appena citati⁶⁸.

⁶⁶ Lo nota il prof. L. Žak nell'articolo: L. ZAK – N. DE MICO, «Philadelphia», 392-393.

⁶⁷ *Ibid.*, 393; Cf. F. KLOIDT, «Blutzeugen im Zwielflicht zeitgeschichtlicher Bewertung», in ID.(ed.), *Verräter oder Martyrer?*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1962, 7-18. Cf. G. VOSS, «Das Zeugnis der Märtyrer des 20. Jahrhunderts», in *Una Sancta* 56 (2000), n. 4, 337-341; ID., «Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger in der deutschen Rechtsprechung», in *Una Sancta* 53 (1998), n. 3, 178-194.

⁶⁸ Nel contesto della «memoria storica» sono illuminanti le parole del cappellano delle carceri naziste, Peter Buchholz, allorché, nel 1952, si rivolge a 10.000 persone in occasione del 75° *Katholikentag* a Berlino. Riferendosi a Metzger che aveva conosciuto personalmente come cappellano nel carcere di Brandenburg dice: «Che cosa sa il mondo cristiano di questo uomo del tutto straordinario, delle sue battaglie di vita e della sua morte di martire? [...] Egli fu arrestato e, dopo alcune settimane di custodia cautelare, venne condannato a morte dal tribunale di giustizia del popolo durante un processo spettacolo. Che ne sa il popolo cristiano? Che cosa sa dei lunghi sei mesi vissuti nella vicinanza e nella paura della morte, cosa sa di quell'ininterrotto morire e, insieme, di quel quotidiano abbandonarsi alle sofferenze del monte degli ulivi?». P. BUCHHOLZ (a cura di A. GUNDLACHE A. PANZER), *Der Seelsorger von Plötzensee*, Kyrios-Verlag, Meitingen bei Augsburg 1964, 72; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger: breve profilo...», 75-76. Cf. L. ŽAK, «Nella verità la pace», in *Studia Moralia*, Atti del convegno Accademia Alfonsiana, Roma 1-2 marzo 2007, Supplemento 3, 45/2 (2007), 151. 167-171.

È maturo il tempo per la decisione dell'arcivescovo di Augsburg, Dr. Oskar Saier di iniziare il processo di beatificazione del sacerdote della diocesi di Freiburg, morto il 17 aprile 1944 durante la dittatura nazionalsocialista, per la sua splendida vita di testimonianza della fede coronata dal martirio. Il pastore della diocesi si è rivolto alla Congregazione per le Cause dei santi per presentare la persona e la vita di Max Josef Metzger degno della qualifica di «santo». La risposta della Congregazione è stata positiva e così l'arcivescovo emerito di Freiburg, Dr. Robert Zollitsch, ha iniziato l'8 maggio 2006 la fase diocesana del processo di beatificazione del sacerdote e martire. Nel discorso, pronunciato in occasione dell'apertura del processo, dice:

«La personalità del dott. Max Josef Metzger si sottrae al suo tempo. Con un carisma profetico si era impegnato per la pace nel mondo e per l'unità della Chiesa. Aveva visto davanti a sé molte cose, che solo alcuni decenni più tardi sarebbero dovute divenire una realtà. Morì come pioniere e vittima del movimento di pace e come testimone e martire per l'Una Sancta»⁶⁹.

Mediante questa presentazione del personaggio di Max Josef Metzger abbiamo l'ambizione di mostrare, la novità e la valenza ecclesiologicala del suo pensiero elaborato nel periodo fra le due guerre mondiali; un pensiero pienamente attuale per la Chiesa e la teologia promossa dal Concilio Vaticano fino ad oggi.

ThLic. Marek Sopko

Narodil sa v roku 1979 v Gelnici a je kňazom rožnavskej diecézy. V rokoch 1998 – 2004 študoval na Teologickom Inštitúte v Spišskom Podhradí. V rokoch 2006 – 2009 absolvoval licenciátne štúdiá z fundamentálnej teológie na Pápežskej Univerzite sv. Gregora v Ríme a v rokoch 2009-2010 a 2012-2014 doktorandské štúdiá na Pápežskej Lateránskej Univerzite v Ríme. V súčasnosti je doktorandom na Teologickej fakulte v Košiciach. Oblasť jeho výskumu predstavuje ekleziológia v diele Maxa Josefa Metzgera. Pôsobí ako farský administrátor vo farnosti Závadka nad Hronom.

⁶⁹ *Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg*, 13 aprile 2006, 338. Sull'iniziazione ed apertura del processo della beatificazione scrive H. LIPP, *Max Josef Metzger, Ein Heiliger für Europa*. 7-9, 65-69; ID., «Ein vergessener Visionär. Warum Max Josef Metzger als Märtyrer heute so aktuell ist», in *Herder Korrespondenz* 64 (2010), n.7, 367-371; K. NIENIEDT, «Wie lange dauert ein zügiges Verfahren? Der diözesane Informativprozess zur Seligsprechung von Max Josef Metzger wurde formell eröffnet», in *Konradsblatt* 21 (2006), 8-9.

Jozef KOHUT

**Posledné slová ukrižovaného Ježiša
(Analýza kontextu a ich význam u synoptikov)**

Abstract:

The final words of Jesus crucified in the synoptics come from the Book of Psalms. According to the synoptics Jesus dies with a prayer on his lips. In Mark and Matthew, his last words are the citation from Psalm 22:2 and in Luke the citation from Psalm 31:6. This article analyzes four areas: psalm verse in the context of the relevant Biblical Psalms; wider and immediate context of the last words in the synoptics; comparison of the wording of the verses in LXX and in the Greek text of the NT; the importance of the last words in the synoptics. The article shows that Jesus' last words before his death in Mark highlight the theme of abandonment and helplessness; in the context of Matthew are expressions of Jesus forsaken, who dies on the cross, but it is not completely helpless; and in Luke emphasize the dimension of surrender.

Keywords: Jesus, final words, Psalms, synoptics

Úvod¹

Ukrižovaného Ježiša u synoptikov zobrazujú perikopy Mk 15,24-37; Mt 27,35-50; Lk 23,33-46. Uvedené texty aj celé pašiové rozprávania evanjelií nechcú len jednoducho konštatovať, že sa s Ježišom niečo stalo, prípadne ako sa to stalo, ale podávajú vysvetlenie prečo sa to stalo. Do tohto rámca je potrebné zasadiť aj skúmanie a porovnanie Ježišových posledných slov na kríži. Samotný Ježiš na kríži hovorí veľmi málo. V Markovi a Matúšovi je to iba jedna veta; známy výkrik opustenosti: „Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“ V Lukášovi hovorí viac: prosí Otca o odpustenie pre tých, čo ho križujú; sľubuje raj jednému zo zločincov, čo boli s ním ukrižovaní; a napokon zaznieva jeho zvolanie: „Otče, do tvojich rúk porúčam svojho ducha.“ Posledné slová zomierajúceho Ježiša u všetkých troch synoptikov sú citátmi zo Žalmov. Marek a Matúš citujú zhodne Ž 22,2 a Lukáš cituje Ž 31,6.

V príspevku analyzujeme obidva žalmové verše najprv v kontexte príslušného starozákonného žalmu. Následne si všimneme Ježišove posledné slová v širšom

¹ Slovenské znenie biblického textu v tomto príspevku berieme, ak nie je uvedené inak, podľa *Bibliá. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť, 2015.

kontexte pašiového rozprávania a bezprostrednom kontexte vybraných evanjeliových perikop, ktoré u synoptikov predstavujú Ježiša na kríži a porovnáваме znenie žalmového verša podľa LXX s gréckym textom NZ.² Napokon na základe týchto krokov určíme význam posledných Ježišových slov v kontexte synoptických správ o ukrižovanom Ježišovi.

1 Ježišove posledné slová na kríži u Marka

1.1 Analýza starozákonného kontextu Ž 22,2 a jeho význam v Ž 22

Ž 22 sa zvyčajne zaradzuje do skupiny žalospevov alebo žalmov utrpenia.³ Úvodné slová naznačujú, že tu zaznieva hlas niekoho, kto vo svojom živote zakúsil Božiu blízkosť, pretože iba ten, kto spoznal lásku a spoločnosť iného, sa môže cítiť opustený.⁴ Žalm je možné označiť aj ako žalospev jednotlivca⁵ alebo žalm trpiaceho spravodlivého.⁶ Hossfeld hovorí o zmiešanine rôznorodých žánrových prvkov.⁷ Identifikovanie týchto jednotlivých žánrových prvkov pomáha čo najpresnejšie stanoviť štruktúru žalmu:

- I. Nadpis (22,1)
- II. Úvodné zvolanie (22,2-3)
- III. Vyznanie dôvery zhromaždenia (22,4-6)
- IV. Žalospev jednotlivca (22,7-9)
- V. Vyznanie dôvery prosiaceho (22,10-11)
- VI. Centrálna prosba (22,12)
- VII. Žalospev jednotlivca (22,13-19)
- VIII. Záverečné prosby (22,20-22)
- IX. Sľub chvály, chváliť (22,23)

² Grécky text NZ berieme podľa INSTITUTE FOR NEW TESTAMENT TEXTUAL RESEARCH, MÜNSTER/WESTPHALIA, UNDER THE DIRECTION OF HOLGER STRUTWOLF. ed. *Novum Testamentum Graece. Greek-English New Testament*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

³ Porov. PORTER, S. E. *Sacred tradition in the New Testament*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2016, s. 155.

⁴ Porov. TESH, S. E., ZORN, W. D. *Psalms, Volume 1*. Joplin, MO : College Press, 1999, s. 202.

⁵ Podľa Anchor Yale Bible je tento žalm jednoducho "an individual lament." DAHOOD, M. *Psalms I: 1-50: Introduction, translation, and notes*. New Haven and London : Yale University Press, 2008, s. 138.

⁶ Moo zaraďuje Ž 22 medzi "Righteous Sufferer psalms" a súčasne ponúka zaujímavý prehľad skúmania literárneho žánra žalmu ako "an illustration of the Gattung under discussion." Porov. MOO, D.J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield : The Almond Press, 1983, s. 229-230.

⁷ "Der Endtext von Psalm 22 wird überwiegend als ein Mischgebilde heterogener Gattungselemente (Klage, Bitte, Lob, Dank und hymnische Lobwünsche mit Zukunftsansagen) angesehen. Dieses Mischgebilde ist nicht aus einem Guß." HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1-50. Die neue Echter Bibel*. Würzburg : Echter Verlag, 1993, s. 144.

X. Ďakovná pieseň chudobného v zhromaždení (22,24-27)

XI. Eschatologická chvála (22,28-32)⁸

Letný pohľad na štruktúru prezrádza, že Ž 22 tvoria dve ostro kontrastujúce časti; prvej (2-22) dominuje opustenosť Bohom a druhej (23-32) chvála a vďa-kyvzdanie. V tomto príspevku sa analyzuje iba prvá časť žalmu, ktorá obsahuje opustenosť.

Výkrik „Bože môj, Bože môj! Prečo si ma opustil?“ (Ž 22,2a) je súčasťou spomínanej prvej časti žalmu, predstavujúcej žalospev. Stojí na úplnom začiatku žalmu⁹ a podľa štruktúry, ktorú navrhuje Hossfeld, tvorí úvodné zvolanie. Jeho obsahom je otázka, ktorá sa začína opakovaným oslovením Boha. V druhej časti verša (22,2b) sa naznačuje vzdialenosť medzi žalmistom a Bohom, ktorá kontrastuje s predchádzajúcim oslovením „Bože môj“. V 22,3 zaznieva téma modlitby, na ktorú neprichádza odpoveď, ale napriek mlčaniu Boha je vytrvalá a stále je to modlitba. Od výpovede, že Boh tróni na chválach Izraela (22,4) sa prechádza k vyznaniu dôvery zhromaždenia; „ja“ sa mení na „my“ (22,5-6). V ďalších veršoch sa text vracia opäť do singuláru, aby vyjadril žalospev jednotlivca (7-9); žalmista opisuje obrazom červa (22,7a) stratu svojej ľudskej dôstojnosti¹⁰ a ešte v tom istom verši (22,7b) spomína výsmech a odvrhnutie vlastnými, ktorého sa mu dostáva. Človek by v tejto situácii prirodzene očakával súciti súčasníkov, ale tu sa ich výsmechom a pokyvovaním hlavami (22,8) iba zintenzívňuje utrpenie. Kývanie hlavou je pomerne bežnou starozákonnou metaforou výsmechu.¹¹ Toto negatívne gesto zosilňujú a bližšie vysvetľujú slová nepriateľov (22,9), ktorí spochybňujú vzťah Boha k žalmistovi.¹² Prežívaná dehumanizácia nevedie k nevere, pretože ako odpoveď na toto spochybnenie nasleduje vyznanie dôvery prosiaceho. Výsmech Božej starostlivosti ústi do modlitby, v ktorej si žalmista pripomína Božie konanie v minulosti (22,10-11). Aj v situácii opustenia Bohom oslovuje

⁸ HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 149–150.

⁹ Ak neberieme do úvahy nadpis (22,1).

¹⁰ Porov. HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 149.

¹¹ Gesto kývania hlavou sa v SZ objavuje okrem Ž 22,9 ešte v Nár 2,15; 2 Kr 19,21; Jób 16,4; Sir 13,7. Porov. MOO, D. J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives.* s. 258.

¹² Hossfeld v komentári hovorí, že nepriatelia tu spochybnili vzťah modliaceho sa k Bohu. Porov. HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 149; Skôr sa však jedná o spochybnenie vzťahu Boha k modliacemu sa. Porov. CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* s. 199. F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 149; Skôr sa však jedná o spochybnenie vzťahu Boha k modliacemu sa. Porov. CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* s. 199. „Hossfeld v komentári hovorí, že nepriatelia tu spochybnili vzťah modliaceho sa k Bohu. Porov. HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 149; Skôr sa však jedná o spochybnenie vzťahu Boha k modliacemu sa. Porov. CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* s. 199.“, „plainCitation“: „Hossfeld v komentári hovorí, že nepriatelia tu spochybnili vzťah modliaceho sa k Bohu. Porov. HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 149; Skôr sa však jedná o spochybnenie vzťahu Boha k modliacemu sa. Porov. CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* s. 199.“, „dontUpdate“: true, „citationItems“: [{„id“: 442, „uris“: [„http://zotero.org/users/3250449/items/GHSGRX69“], „uri“: [„http://zotero.org/users/3250449/items/GHSGRX69“], „itemData“: {„id“: 442, „type“: „book“, „title“: „Die Psalmen I: Psalm 1–50.“

Boha veľmi osobne: „Ty si môj Boh!“ (22,11) a v centrálnej prosbe prosí, aby Boh nebol ďaleko (22,12). Opustenosť na žalmistu dolieha o to viac, že je prepletená vyznaniami dôvery a uvedomením si, že to Boh ho vrhol „do prachu smrti“ (22,16). Dokonca aj všetko ostatné zakusované utrpenie je len maličkosť v porovnaní s presvedčením, že za všetkým tým nešťastím je Boh.¹³ Obraz obkľúčenia zvieratami, ako sú bášanské býky (22,13), dravý a revúci lev (22,14) a psy (22,17a), bez možnosti uniknúť, vyjadruje veľkosť nebezpečenstva hroziaceho zo strany nepriateľov, o ktorých žalmista hovorí ako o tlupe zlosynov (22,17b). Obkľúčenie sa spomína dvakrát (22,13.17) a jeho dôsledkom je „jediná fyzická rana“¹⁴ uvedená v tomto žalme; je namierená na ruky a nohy. V súvislosti s obkľúčením a zasiahnutím rúk a nôh sa vynára téma delenia šiat (22,19). Žalmista, ktorý je už i tak na hranici medzi životom a smrťou, sa musí bezmocne dívať na to, ako si protivníci delia jeho šaty, hoci ešte nie je mŕtvy. Tento skutok nepriateľov vyjadruje v kontexte Ž 22 istotu nepriateľov, že zomrie¹⁵ a opäť prispieva k zosilneniu prežívanej opustenosti. Paradoxom zostáva, že napriek náreku žalmistu, napriek deleniu jeho šiat, konštatovanie smrti neprichádza. Žalmista vytrvalo prosí o Božiu pomoc (22,20-22) a nálada žalmu sa náhle mení zo žalospevu na chválospev (22,23-32).

Dvojnásobné oslovenie Boha podčiarkuje intenzitu modlitby.¹⁶ Židovské komentáre pristupujú k tomuto opakovaniu osobitým spôsobom. Prosiaci podľa nich volal k Bohu prvý deň a potom aj druhý deň, ale Boh neodpovedal, preto na tretí deň povedal: Prečo si ma opustil?¹⁷ Výkrik „prečo“ je spoločnou reakciou všetkých ľudí na utrpenie alebo zakusované nešťastie. Trýzeň dolieha mimoriadnym spôsobom vtedy, keď trvá dlhú dobu, ale ešte viac, keď sa týka spravodlivého. Jedno aj druhé je prípad Ž 22. Príčina mučivého mlčania Boha aj zjavného

¹² Die neue Echter Bibel, „publisher“: „Echter Verlag“, „publisher-place“: „Würzburg“, „number-of-pages“: „318“, „event-place“: „Würzburg“, „ISBN“: „3-429-01503-0“, „author“: [{„family“: „Hossfeld“, „given“: „F.“}, {„family“: „Zenger“, „given“: „E.“}], „issued“: {„date-parts“: [[„1993“]]}, „locator“: „149“, „label“: „page“, „prefix“: „Hossfeld v komentári hovorí, že nepriatelia tu spochybnili vzťah modliaceho sa k Bohu. Porov.“}, {„id“: „209“, „uris“: [„http://zotero.org/users/3250449/items/R7UW5HMZ“], „uri“: [„http://zotero.org/users/3250449/items/R7UW5HMZ“], „itemData“: {„id“: „209“, „type“: „book“, „title“: „Psalms 1-50“, „collection-title“: „Word Biblical Commentary“, „publisher“: „Nelson Reference & Electronic“, „publisher-place“: „Nashville“, „volume“: „19“, „number-of-pages“: „504“, „edition“: „2nd ed.“, „event-place“: „Nashville“, „ISBN“: „0-7852-5013-1“, „author“: [{„family“: „Craigie“, „given“: „Peter C.“}], „issued“: {„date-parts“: [[„2004“]]}, „locator“: „199“, „label“: „page“, „prefix“: „Skôr sa však jedná o spochybnenie vzťahu Boha k modliacemu sa. Porov.“}], „schema“: „https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json“}

¹³ Porov. CRAIGIE, P. C. *Psalms 1-50*. s. 200.

¹⁴ BEAUCHAMP, P. *Žalmy. Noc a deň*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 243.

¹⁵ Porov. COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2007, s. 745.

¹⁶ Porov. HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1-50. Die neue Echter Bibel*. s. 149.

¹⁷ Porov. BEAUCHAMP, P. *Žalmy. Noc a deň*. s. 237.

rozporu medzi teológiu založenou na tradícii, ktorá potvrdzovala, že dôvera v Boha ústi do záchranu, a aktuálnou skúsenosťou žalmistu zostáva tajomstvom.¹⁸ Ž 22 naznačuje, že Boh neodpovedá na otázku „prečo“ a očakávaná záchrana sa nedeje hneď. Neopisuje sa tu ani spôsob, akým Boh zasahuje.

1.2 Kontext citácie Ž 22,2 v Mk 15,24-37

V perikope Mk 15,24-37,¹⁹ ktorá predstavuje Ježiša od jeho ukrižovania až po smrť je spomenuté najprv ukrižovanie (15,24a) a nasleduje scéna, v ktorej si vojaci delia Ježišove šaty (15,24b). Po slovách o delení šiat nasleduje časový údaj o hodine ukrižovania (15,25), ktorý dopĺňa spomenutie nápisu s označením viny ukrižovaného; je kráľom Židov (15,26). Ďalej sa uvádza, že s Ježišom boli ukrižovaní dvaja lotri (15,27). Nasleduje scéna, v ktorej sa Ježišovi okoloidúci rúhajú a posmešne kývajú hlavami (15,29). Citovanie posmešných slov okoloidúcich prechádza až do 15,30. V 15,31-32 sa k posmechu pridávajú veľkňazi so zákoníkmi, a napokon aj tí, čo boli ukrižovaní s ním. Časový údaj o tme, ktorá nastala na poludnie po celej zemi (15,33) až do tretej hodiny, pripravuje priestor pre to, čo sa udialo o tretej hodine popoludní, keď Ježiš zvolal mocným hlasom:

O deviatej Ježiš zvolal mocným hlasom: Eloi, Eloi – lema sabachthani? Čo v preklade znamená: Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil? (Mk 15,34)

Ježišov silný výkrik je citáciou zo Ž 22.²⁰ Ježišove slová vyvolávajú reakciu niektorých okolostojacich, ktorí ho chápu ako volanie na Eliáša (15,35). Ktosi z anonymných prítomných berie trstinovú tyč, na ktorej je nastoknutá špongia namočená do octu a dáva Ježišovi piť v očakávaní, či ho Eliáš príde sňať (15,36). Potom nasleduje Ježišova smrť (15,37).

1.3 Porovnanie znenia Ž 21,2 LXX s Mk 15,34

Ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου, πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; (Ž 22,2 [21,2 LXX]) καὶ τῆ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῆ μεγάλης· ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ὃ ἐστιν μεθερμηνεύμενον· ὁ θεὸς μου ὁ θεὸς μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; (Mk 15,34)

¹⁸ Porov. CRAIGIE, P. C. *Psalms 1-50*. s. 199.

¹⁹ Širší kontext tejto perikopy tvorí pašiové rozprávanie, ktoré ohraničuje Brown na Mk 14,26-15,47. Porov. BROWN, R. E. *The Death of the Messiah, Volume One*. New York: Doubleday, 1994, s. 37. Jeho obsahom je výstraha Petrovi (14,26-31); modlitba v Getsemani (14,32-42); zajatie (14,43-52); predvedenie pred veľradu (14,53-65); Petrovo zapretie (14,66-72); predvedenie pred Piláta (15,1-5); odsúdenie na smrť (15,6-15); výsmech vojakov (15,16-20); ukrižovanie (15,21-32); Ježišova smrť (15,33-41); Ježišov pohreb (15,42-47). Toto členenie je podľa SEP. Porov. *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*. s. 59-61.

²⁰ Podľa NA28 je to posledná referencia na Ž 22 v Mk. Perikopa, ktorá predstavuje ukrižovaného Ježiša v Mk okrem toho obsahuje ešte odkaz na Ž 22,18 a 22,8.

Z úst ukrižovaného Ježiša v Mk 15,34 zaznieva aramejčina. Formulácia, ktorú ponúka text, je gréckou transliteráciou aramejského textu Ž 22,2.²¹ Podľa Metzgera ελωι reprezentuje aramejské ܐܠܘܝܐ, („môj Boh“), ktorého α sa pod vplyvom hebrejčiny zmenilo na ω; ďalší výraz λεμα reprezentuje aramejské ܠܡܐ („prečo“) a napokon σαβαχθανι reprezentuje aramejské ܫܒܚܬܐܢܝܐ („ty si ma opustil“).²² Použitie aramejského znenia uvádza nesprávne pochopenie Ježišovho výkriku ako volania na Eliáša, lebo vytvára slovnú hru s výrazmi ελωι („Eloi“) a Ἠλίας („Elías“).²³

Grécky preklad súhlasí s transliteráciou aramejského textu a od LXX sa odlišuje v tom, že kým LXX prezentuje kratšiu verziu oslovenia „Bože, Bože môj,“ resp. presnejšie „Boh, Boh môj,“ pretože ide o nominatív, Mk opakuje privlastňovacie zámeno „môj“ v obidvoch prípadoch. Mk pred volaním na Boha neuvádza grécky člen „ó.“ Okrem toho sa v Mk 15,34 na rozdiel od LXX neobjavuje πρόοχος μου a rozdiel je aj v εις τι Mk, ktoré vyjadruje viac účel (cieľ, význam) a ἵνα tí LXX, ktoré vyjadruje viac príčinu.²⁴

1.4 Význam Ž 22,2 v Mk 15,34

V markovskej scéne ukrižovania sa naznačuje niečo z Ježišových múk odvolávkami na Ž 22,19,8, ktoré ho predstavujú na hranici smrti ako totálne opusteného, odmietnutého a vysmievaného. Ježišovo umieranie v PN podľa Marka nie je vôbec majestátne.²⁵ Ježiš na kríži nie len znáša údel spravodlivého trpiaceho, ale v jeho pašiách sa Božie slovo stáva udalosťou, ako to výstižne vyjadril Benedikt XVI. v druhom zväzku trilógie Ježiš Nazaretský: „Božie slovo a udalosť sa navzájom prenikajú. Fakty sú naplnené slovom a zmyslom; a tiež opačne, to čo bolo doteraz, často nezrozumiteľným slovom, sa stáva skutočnosťou a odhaľuje svoj význam.“²⁶ Marek len veľmi málo ukazuje nádej v tom, čo sa deje na kríži, a hoci je tu priestor pre bolesť, slabosť, neistotu, predsa sú tieto negatívne situácie nesené, preniknuté Božím slovom.

²¹ DUBOVSKÝ, P. ed. *Marek*. Trnava : Dobrá kniha, 2013, s. 926.

²² Porov. METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London; New York : United Bible Societies, 1994, s. 99–100.

²³ Porov. COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary*. s. 755.

²⁴ Porov. MOO, D.J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield : The Almond Press, 1983, s. 270; Štúdiá, ktorej autormi sú Rüegger a Hämming, sa detailne zaoberá rozdielom medzi kauzalitou a finalitou ohľadne markovskej formulácie εις τι. Porov. RÜEGGER, H.-U., HÄMMING, A. Mein gott: varzuo hastu mich gelassen? In *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. 2011, roč. 102, č. 1.

²⁵ Porov. COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary*. s. 754.

²⁶ RATZINGER, J., BENEDIKT XVI. *Jesus von Nazareth. Zweiter teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2011, s. 226.

„Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“ ako posledné Ježišove slová pred smrťou sú jedinými slovami z kríža a súčasne jedinou jeho modlitbou v evanjeliách, kde Boh nie je oslovený ako Otec.²⁷ Grilli to interpretuje ako „výkrik spoločný všetkým ľuďom.“²⁸ Ukrižovaný Ježiš ako ozajstný človek volá na Boha a pýta sa: Kde si? Na začiatku, po prvom hriechu, sa Boh prechádza po záhrade, volá na človeka a tiež sa pýta: „Kde si?“ (Gn 3,9) Obidve perikopy sú touto otázkou prepojené. Hriech znemožňuje človeku prebývať v raji (Gn 3,23-24). Je odlúčením sa od Boha a v konečnom dôsledku vedie k smrti. Ježišov výkrik na kríži naplno zjavuje túto realitu hriechu.

Okrem zvolania z kríža Ježiš v PN podľa Marka prerušuje svoje mlčanie, ktoré trvá od zajatia v Getsemani ešte dva razy; najprv keď slovami SZ odpovedá veľkňazovi na otázku, či je Mesiáš (Mk 14,62), a potom keď stručne odpovedá Pilátovi na otázku, či je kráľ Židov (Mk 15,2). Ten, čo volá k Bohu z kríža, je slabý človek, ale paradoxne aj Mesiáš a kráľ. Jeho silný výkrik je výkrikom Mesiáša a kráľa, volaním Syna, ktorý na seba zbral opustenosť všetkých synov a dcér.

2 Ježišove posledné slová na kríži u Matúša

2.1 Kontext citácie Ž 22,2 v Mt 27,35-50

Až štyri pätiny matúšovského PN tvorí prepracovanie Mk.²⁹ Obsahovo³⁰ je Matúšovo zobrazenie oproti Markovmu bohatšie o niekoľko perikop. Sú to predovšetkým: scéna Judášovho konca (27,3-10); zmienka o sne Pilátovej ženy (27,19), ktorá dotvára scénu prepustenia Barabbáša; a podplatenie stráže (27,62-66). V celom evanjeliu, ale hlavne v PN, je vidieť, že Matúš píše už v inej situácii ako Marek. Predpokladá sa zničenie Jeruzalema, pokračuje vymedzenie sa voči synagóge³¹ a kresťanstvo sa dynamicky šíri. Matúš vo svojom spise primerane reaguje na teologické a apologetické požiadavky neskoršieho obdobia.³² Marek kládol dôraz na paradox, v ktorom sa porážka Ježiša ukázala ako víťazstvo.³³ Ukrižovaný Ježiš bol zobrazený ako totálne opustený a bezmocný. V Matúšovom evanjeliu je Ježiš predstavený ako Mesiáš, v ktorého živote, smrti a zmŕtvychvstaní sa naplňajú

²⁷ Porov. PORTER, S. E. *Sacred tradition in the New Testament*. s. 160.

²⁸ GRILLI, M. *Paradox a tajomstvo. Markovo evanjelium*. Ružomberok : KBD, 2014, s. 79.

²⁹ Porov. GREEN, J. B. *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*. Tübingen : Mohr, 1988, s. 20.

³⁰ Rozsah PN je Mt 26,30-27,66. Takto ho určuje BROWN, R. E. *The Death of the Messiah, Volume One*. s. 37.

³¹ Porov. TRSTENSKÝ, F. *Rozumieť Matúšovmu evanjeliu*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2008, s. 20.

³² Porov. BROWN, R. E. *The Death of the Messiah, Volume One*. s. 30.

³³ Porov. GRILLI, M. *Paradox a tajomstvo. Markovo evanjelium*. s. 87-88.

Božie prisľúbenia dané Izraelu.³⁴ Špecifické u Matúša je to, že obidve kompetentné authority, čiže veľkňazi so staršími, ako židovskí predstavitelia a Pilát, ako rímsky vládca, sú v perikope o Judášovom konci (27,3-10) a zmienke o sne Pilátovej ženy (27,19) konfrontovaní s Ježišovou nevinou, resp. spravodlivosťou. Matúš zvýrazňuje, že Ježiš je nevinný a spravodlivý.

V perikope Mt 27,35-50, ktorá predstavuje ukrižovaného Ježiša je ukrižovanie spomenuté len okrajovo (27,35a) a pozornosť sa hneď zameriava na rozdelenie Ježišovho rúcha (27,35b). Po ňom pridáva Matúš zmienku o tom, že si vojaci posadali a strážili ho (27,36). Podobne ako u Marka je prezentovaný nápis s udaním viny, ktorý je dlhší, doplnený o slová „Toto je Ježiš“ (27,37) Oproti Markovmu evanjeliu chýba časový údaj ukrižovania. Nasleduje informácia o dvoch ukrižovaných zločincoch (27,38) a detailný opis výsmechu. Ukrižovanému Ježišovi sa posmievali okoloidúci (27,39), ktorí opakujú slová obvinenia o zbúraní a postavení chrámu z Mt 26,61 a vyzývajú Ježiša, aby zostúpil z kríža. Dôležitou zmenou v porovnaní s Markom je pridanie slov „ak si Boží Syn“ (27,40). Sú to slová diabla, ktorý pokúša Ježiša na púšti (4,3.6) a tak podrobuje Ježišovu identitu testu.³⁵ K výsmechu sa pridávajú aj veľkňazi so zákonníkmi a staršími (27,41-43) a tí, čo boli ukrižovaní s ním (27,44). Potupovanie zo strany zločincov ústi do tmy, ktorá nastala po celej zemi (27,45). Matúš síce vynechal časový údaj ukrižovania, ale spolu s Markom tmu časovo ohraničuje; trvá od šiestej hodiny až do deviatej hodiny. Tma zasahuje podľa obidvoch evanjelistov celú zem. V takejto situácii zaznieva prvýkrát od stretnutia s Pilátom (27,11) Ježišov hlas:³⁶

Okolo deviatej hodiny zvolal Ježiš silným hlasom: Ἐλί, Ἐλί, lema sabachthani?, čo znamená: Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil? (Mt 27,46)

Ježišov výkrik evokuje v prítomných volanie na Eliáša (27,47) a spúšťa sekvenciu udalostí s napojením octom a očakávaním, či Eliáš zasiahne (27,48-49). Potom nasleduje iba Ježišov neartikulovaný výkrik a smrť (27,50).

2.2 Porovnanie znenia Ž 21,2 LXX s Mt 27,46

Ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου, πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπες με; (Ž 22,2 [21,2 LXX]) περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλι ἠλι λεμα σαβαχθاني; τοῦτ' ἔστιν· θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες; (Mt 27,46)

³⁴ Porov. FAUSTI, S. *Nad evanjeliem podle Matouše. Porozumět Božímu slovu*. Praha : Paulínky, 2009, s. 8.

³⁵ Porov. LUZ, U. *Matthew 1-7: A Commentary on Matthew 1-7*. Minneapolis : Fortress Press, 2007, s. 151.

³⁶ Podobne ak v Mk aj podľa Mt sú toto Ježišove jediné slová z kríža. Zároveň ide o posledný odkaz na Ž 22 v PN podľa Mt. Popri Ž 22,18 a 22,8 sa podľa NA28 v Mt objavuje ešte odkaz na Ž 22,9.

Prvé dve slová výkriku, ktoré uvádza Mt ako Ježišove pôvodné, sú v porovnaní s Mk odlišné. Namiesto Markovho aramejského ελωι podáva Mt ηλι. To podľa Metzgera reprezentuje hebrejské ׀. ך. („môj Boh“).³⁷ Takto Mt viac prispôsobuje Ježišov výkrik hebrejčine ηλι („Eli“), aby urobil zrozumiteľnejším omyl okolostojacich, ktorí si mysleli, že volá Eliáša Ἠλίας („Elija“).

V prezentovanom preklade sa na rozdiel od Ž 21,2 LXX, ktorý podáva kratšiu verziu, nachádza dlhšia verzia oslovenia Boha: θεέ μου θεέ μου; čo už nie je nominatív ako v Mk, ale vokatív a pred zvolaniami chýba grécky člen. Odlišná je druhá časť Ježišovho výroku; namiesto markovského εις τι sa Mt skrze ιvari približuje k zneniu ἴνα τι³⁸ prítomnému v Ž 21 LXX. Mt tiež presúva zámeno με pred sloveso ἐγκατέλιπες. Ostatné odlišnosti Mt 27,46 voči Ž 21,2 LXX sa zhodujú s Mk 15,34.

2.3 Význam Ž 22,2 v Mt 27,46

Ježiš je opustený najprv učeníkmi, potom Petrom, napokon zostáva úplne sám uprostred svojich nepriateľov a slovami Ž 22,2 sa zdôrazňuje, že je opustený ešte aj Bohom. Luz pripomína, že je veľmi ťažké obhájiť názor, podľa ktorého citovanie úvodného verša Ž 22 naznačuje celý žalm aj so záverečnou chválou, a teda nie je výkrikom opustenosti, ale dôvery. Ani ďalšie odvolávky na Ž 22 v PN nijako nenaznačujú záverečnú chválu.³⁹ Práve naopak, ich poradie je obrátené, smerujú od konca k začiatku, teda nie ku chvále, ale k opustenosti. V Ž 22 je najprv výkrik opustenosti a postupne smeruje k chvále. Tento výkrik v Mt 27 je teda vskutku výkrikom opustenosti. Ježiš si vo vrcholnom momente svojho poslania osvojuje slová celého ľudstva, ktoré trpí pod zdanlivou Božou neprítomnosťou, a prednáša ich pred Božie srdce.⁴⁰

V Markovi je trpiaci Ježiš bezmocný, ukrižovaný v slabosti. V Matúšovi sa tiež zdôrazňuje opustenosť, ale sám Ježiš pacifikuje svojho obrancu v Getsemani a hneď na to hovorí o obrovskej moci, ktorá v podobe viac ako dvanástich plukov anjelov stojí pripravená v zálohe, aby na požiadanie zasiahla (26,52-54). Zmienka o Judášovi a Pilátovej manželke ukazuje, že všetci nie sú proti Ježišovi. Stráženie vojakmi u Matúša naznačuje, že Ježiš nie je až taký slabý, ako sa javí. Čitateľ evanjelia vie, že Ježiš by sa mohol zachrániť, mohol by zostúpiť z kríža, veď má moc, ale nerobí to. Mesiáš Izraela takto nekoná, pretože to jediné, čo prináša spásu nie je svojvoľnosť, ale plnenie Božej vôle.

³⁷ Porov. METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. s. 58.

³⁸ Obidva tvary znamenajú „prečo“ a sú identické. Porov. ἴνα In PANCZOVÁ, H. *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. s. 638.

³⁹ Porov. LUZ, U. *Matthew 21-28: A Commentary on Matthew 21-28*. s. 550.

⁴⁰ Porov. BENEDIKT XVI. *Die Heilige Schrift. Meditationen zur Bibel*. Leipzig: Benno, 2008, s. 121.

Ježiš na kríži „je Boží Syn, v ktorom má Boh zaľúbenie, a teda nie je opustený, ale smeruje ku konečnej Božej porážke nepriateľov a triumfálnemu víťazstvu.“⁴¹ Toto očakávané víťazstvo však nie je podľa ľudských predstáv. Tie sa musia často rozbiť, aby mohlo vzniknúť niečo nové.

Evanjelium podľa Matúša je charakteristické dôrazom na naplnenie SZ v osobe Ježiša Krista. Ukazuje sa to zvýšeným počtom starozákonných citácií v úvodných kapitolách o narodení aj v posledných o umučení Krista.⁴² Úlohou týchto starozákonných citácií, ale aj alúzií Písma v PN podľa Mt je potvrdiť, že Ježiš je Mesiáš, Boží Syn. Na kríži sa ukazuje, že on je ten skutočný Barabbas, Syn Otca, ktorý nekoná svojvoľne, tak ako by mu nahovárali iní zvonku. On koná v zhode s vôľou Otca, s ktorou je stotožnený vnútri. Aj navonok už Ježiš nie ponechaný iba sám na seba. Niektorí, ako Pilátova žena, sa ho zastávajú; a dokonca je badaateľný strach, že tento ukrižovaný by mohol nejako skrížiť plány, preto ho strážia. Strážcovia ani ostatní nedokážu rozpoznať, že na kríži visí ten, o ktorom bolo na začiatku evanjelia povedané, že zachráni svoj ľud z jeho hriechov (Mt 1,21). Ježiš takto uskutočňuje zvestované slovo a skrze kríž prináša záchranu. U Matúša zostáva ešte vždy silná pečať opustenosti Ž 22, ale už je tu oveľa silnejší rozmer dôvery ako u Marka. Povedané slovami Benedikta XVI., fakty sú jasnejšie naplnené slovom a zmyslom.⁴³

3 Ježišove posledné slová na kríži u Lukáša

3.1 Analýza starozákonného kontextu Ž 31,6 a jeho význam v Ž 31

Hossfeld dáva tomuto žalmu nadpis „Prosba, žalospev a vdďaka zachráneného“ a poznamenáva, že elementy žalospevu sú koncentrované prevažne v centre žalmu (10-19), kým elementy vdakyvzdania majú ťažisko na začiatku (2-9) a na konci (20-25).⁴⁴

Štruktúra žalmu je takáto:

- I. Nadpis (31,1)
- II. Špecifikácia témy (31,2)
- III. Prosby (31,3-6)
- IV. Vyznanie (31,7)
- V. Chvála a vdďaka (31,8-9)

⁴¹ “He is God’s Son, in whom God delights, and hence not one abandoned but poised for God’s ultimate overcoming of his enemies and triumphant victory.” PORTER, S. E. *Sacred tradition in the New Testament*. s. 169.

⁴² Porov. TRSTENSKÝ, F. *Rozumieť Matúšovmu evanjeliu*. s. 23.

⁴³ Porov. RATZINGER, J., BENEDIKT XVI. *Jesus von Nazareth. Zweiter teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. s. 226.

⁴⁴ HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel*. s. 191.

VI. Žalospev (31,10-18.19)

VII. Vďaka, chvála a napomenutie (31,20-25)⁴⁵

V celom žalme okrem v7.22.24n sa žalmista prihovára Bohu. V31,6 sa nachádza v úvodných prosbách, v časti, ktorá obsahuje zväčša vďakyvzdanie. Žalmista najprv vyznáva svoju dôveru v Boha (31,2). Následne prosí o vypočutie a záchranu; Boh má byť jeho pevnosťou (31,3), a hneď vyznáva, že ňou aj je, pričom opätovne prosí o Božie vedenie (31,4). Žiada o záchranu z loveckej siete a treťkrát sa vracia k motívu Boha ako pevnosti (31,3.4.5). Oddiel sa končí práve veršom 31,6. V ňom zveruje prosebník svoj život do Božej ruky (31,6a) a hovorí o svojom vykúpení verným Bohom (31,6b). V krátkom vyznaní sa spomínajú modly, odstup žalmistu od tých, čo ich uctievali a jeho dôvera, ktorú skladá iba v Pána (31,7). Pred tým, než prejde k žalospevu, vyjadruje žalmista svoju chválu a vďaku (31,8-9).

Žalospev sa začína prosbou o zmilovanie (31,10). Žalmista nachádza príčinu svojho žiaľu, stonania a slabosti vo vlastnom previnení (31,11). Susedia ho potupujú, známi sa ho boja a každý, kto ho vidí, uteká (31,12); je ako mŕtvy, podobný rozbitej nádobe (31,13). Dokonca sa voči nemu plánuje sprisahanie, ktoré ho má pripraviť o život (31,14). Jeho reakcia na tieto negatívne skutočnosti je vyznanie dôvery: „Ty si môj Boh.“ (31,15). Nasledujú prosby o záchranu (31,16-18) a žalospev sa končí výzvou, aby utíchli pohrdavé lži proti spravodlivému (31,19).

V poslednej časti prechádza žalm opäť do vďaky a chvály (31,20-23) a končí sa výzvou milovať Pána, ktorý chráni verných, ale trestá povýšených (31,24) a povzbudením, aby tí, čo čakajú Pána boli silní (31,25).

Slová odovzdanosti žalmistu v 31,6 vychádzajú zo skúsenosti Božej záchrany v minulosti. Boh ho chránil a pomáhal mu, a on sa aj tentokrát obracia k Bohu v aktuálnej nebezpečnej situácii. Verí, že Boh sa nad ním zmiluje a ochráni ho pred smrťou.

3.2 Kontext citácie Ž 31,6 v Lk 23,33-46

Lukášovo PN je oproti Markovi po obsahovej stránke⁴⁶ bohatšie o stretnutie Ježiša s Herodesom (23,6-12). Ježiš je v Lukášovom evanjeliu zobrazený ako Spravodlivý, ktorý bol ukrižovaný, pre svoje milosrdenstvo.⁴⁷

V perikope Lk 23,33-46 je Ježiš ukrižovaný (23,33). Hneď hovorí; modlí sa k Otcovi, prosí o odpustenie pre svojich popravcov (23,34a), kým oni si delia jeho

⁴⁵ HOSSFELD, F., ZENGER, E. *Die Psalmen I: Psalm 1–50. Die neue Echter Bibel.* s. 196–199.

⁴⁶ Rozsah PN je Lk 22,39-23,56. Takto ho určuje BROWN, R. E. *The Death of the Messiah, Volume One.* s. 37.

⁴⁷ Porov. FAUSTI, S. *Nad evangeliem podle Lukáše. Porozumět Božímu slovu.* Praha : Paulínky, 2011, s. 8.

šaty (23,34). V 23,35 je vyobrazená reakcia ľudu, výsmech popredných mužov a výzva zachrániť sa. Ďalej sa opisuje konanie prítomných; ľud stál a díval sa (23,35a), poprední muži (23,35b) a vojaci sa mu posmievali (23,36-37). Po scéne so zločincami (23,39-43), z ktorých jeden je kajúci, nasleduje opis poludňajšej tmy (23,44) a roztrhnutie chrámovej opony (23,45). Iba Lukáš vysvetľuje príčinu tejto zvláštnej tmy, ktorou je podľa neho zatmenie slnka; a tiež ako jediný presúva roztrhnutie chrámovej opony pred Ježišovu smrť. Opona, ktorá sa trhá už skôr, predstavuje dvere, ktoré otvára Otec, aby prijal Syna vracajúceho sa domov.⁴⁸ Potom sa podáva Ježišov smrteľný výkrik:

Tu zvolal Ježiš silným hlasom: Otče, do tvojich rúk porúčam svojho ducha. Keď to povedal, dokončil. (Lk 23,46)

Ježišova smrť spúšťa rad reakcií prítomných; stotník oslavuje Boha a vyhlasuje Ježišovu spravodlivosť (23,47), zástupy sa bijú do prs a odchádzajú domov (23,48), kým Ježišovi známi stoja neďaleko a sprievod žien sa pozerá (23,49).

3.3 Porovnanie znenia Ž 30,6 LXX s Lk 23,46

εις χειράς σου παραθησομαι τὸ πνεῦμά μου· ἐλυτρώσω με, κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας. (Ž 31,6 [30,6 LXX])

καὶ φωνήσας φωνῆ μεγάλης ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χειράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. (Lk 23,46)

Verš 23,46 sa presne zhoduje so Ž 30,6 LXX okrem dvoch rozdielov: žalmové oslovenie κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας je v Lk nahradené oslovením πάτερ; a namiesto futúra παραθησομαι je v Lk prítomný παρατίθεμαι.

3.4 Význam Ž 31,6 v Lk 23,46

Ž 22 mal výnimočné miesto v opise Ježišovho umučenia podľa Marka aj Matúša. V PN podľa Lukáša je Ž 22 síce stále prítomný, ale už nevtláča deju svoj charakter tak silno. Najväčšia zmena je vyjadrená skrze Ž 31,6. „Bože môj, Bože môj“ sa mení na „Otče, do tvojich rúk.“ Oslovenie Otec (πάτερ) je také dôležité pre Lukáša, že nahrádza výraz Hospodin, verný Bože (κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας), ktorý sa nachádza v Ž 31. Ježišov Otec je stále verným Bohom.

Citácia slov zo žalmu ukazuje, že Ježiš je ten, kto dáva svojho ducha. Zmena oproti Markovi a Matúšovi a význam Ž 31,6 u Lukáša nespočíva iba v zjemení možných pohoršlivých slov o opustenosti, ale v pridaní nového akcentu: akcentu nádeje, ktorá sa vzťahuje na život ducha ponad smrť; život, ktorý dá Boh tomu, ktorý bol popravený ako spravodlivý.⁴⁹ Žalmista prosil o záchranu pred smrťou

⁴⁸ Porov. FAUSTI, S. *Nad evangeliem podle Lukáše. Porozumět Božímu slovu.* s. 801.

⁴⁹ Porov. BONNS, E. *Psalm 31 - Rettung als Paradigma; eine synchron-leserorientierte Analyse.* Frankfurt am Main : Knecht, 1994, s. 272.

a bol vypočutý. Ježiš neprosí o záchranu pred smrťou, ale synovsky sa zveruje Bohu ako Otcovi.⁵⁰ Prvé Ježišove slová u Lukáša hovoria o tom, že musí „byť vo veciach svojho Otca.“⁵¹ (2,49), poslednými sa opäť prihovára Otcovi. „Slovo Otec v Ježišových ústach tvorí inklúziu celého Lukášovho evanjelia.“⁵²

Aj v Evanjeliu podľa Lukáša podobne ako u Marka a Matúša zomiera Ježiš s modlitbou na perách, ale v umučení podľa Lukáša je tento rozmer oveľa výraznejší. Ježišova modlitba preniká celé Lukášovo evanjelium: modlí sa pri krste; pred vyvolením Dvanástich; pri premenení na vrchu; pred svojím zajatím; na kríži za tých, čo ho križujú; aj tesne pred smrťou. Tu sa potvrdzuje výrok: „Aký život, taká smrť.“ Ježišova smrť je nádhernou ilustráciou tohto výroku. „Ježiš zvnútra premenil svoje zomieranie na čin lásky, na oslavu Boha.“⁵³ To je sila modlitby.

Záver

Aj keď synoptici podávajú tú istú skutočnosť ukrižovania Ježiša, a dokonca podľa Marka a Matúša hovorí Ježiš pred svojou smrťou rovnaké slová, predsa ak zohľadníme a porovnáme širší kontext pašiového rozprávania a bezprostredný kontext perikop, ktoré u synoptikov predstavujú ukrižovaného Ježiša, ukáže sa nám odlišnosť a význam jeho posledných slov u synoptikov. Spoločné je to, že Ježiš u synoptikov zomiera s modlitbou na perách a táto modlitba nie je hocijaká, ale pochádza zo Žalmov. U Marka a Matúša plní špeciálnu úlohu Ž 22. Obidvaja evanjelisti sa odvolávajú na prvú časť tohto žalmu, ktorá obsahuje žalospev. V Markovom evanjeliu vyjadrujú slová zo Ž 22,2 „Bože môj, Bože môj! Prečo si ma opustil?“ úplnú bezmocnosť a opustenosť Ježiša, ktorý takto prednáša Bohu opustenosť všetkých ľudí. V súvislostiach Matúšovho evanjelia tými istými slovami volá Ježiš, ktorý je síce opustený, ale už nie je celkom bezbranný a skrze postavy Judáša a Pilátovej ženy sa deklaruje jeho nevina. Výkrik opustenosti zaznieva na pozadí témy plnenia Božej vôle. Lukáš nahrádza Ž 22,2 inými slovami z tejto starozákonnej knihy. Už tu nie je surová, drsná modlitba uštvaného, ale modlitba, v ktorej Ježiš precituje, že Otec je nablízku. Pre ukrižovaného Ježiša u Lukáša je Boh stále Ocom, aj zoči-voči bolestnej smrti. Namiesto opustenosti sa prostredníctvom výroku zo Ž 31,6 dáva dôraz na odovzdanosť.

⁵⁰ Posledné Ježišove slová u Mk a Mt sú jedinou Ježišovou modlitbou v evanjeliách, v ktorej Boha neoslovuje výrazom Otec. Tu je výraz Otec, podobne ako v Lk 10,21; a v PN Lk 22,42; 23,34.

⁵¹ Preklad prevzatý podľa ROHÁČEK I. *Svätá Biblia*. [online]. [cit. 2016-11-02]. Dostupné na internete: <http://www.biblia.sk/index.php?akc=biblia_sk&hl_kniha=luk&strana=2&hl_druh=4#ts1>.

⁵² FAUSTI, S. *Nad evanjeliem podle Lukáše. Porozumět Božímu slovu*. s. 802.

⁵³ RATZINGER, J. *Cesta velkonočným tajomstvom*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, s. 93.

ThLic. Jozef Kohut

Narodil sa v roku 1979 vo Vranove nad Topľou. Základnú teológiu absolvoval na Teologickej fakulte v Košiciach (KU v Ružomberku). Od roku 2014 je doktorandom na spomínanej fakulte a v roku 2016 obhájil licenciátsku prácu s názvom „Žalmy z Ježišovho kríža.“

www.lumen.sk

www.designjuras.sk

JURAS[®]

BANSKÁ BYSTRICA 102,9
BARDEJOV 99,1
BRATISLAVA 93,8
BREZNO 103,4
ČADCA 105,8
KOŠICE 94,4
LEVOČA 99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ 89,7
LUČENEC 106,3
MARTIN 89,4
MICHALOVCE 103,3
NÁMESTOVO 105,8
NITRA 95,7
PREŠOV 92,9
PRIEVIDZA 98,1
ROŽŇAVA 106,3
SITNO 93,3
SENICA 96,1
SKALICA 105,2
SKALITÉ 90,6
SNINA 93,2
STARÁ ĽUBOVŇA 99,8
ŠTÚROVO 93,5
TATRY 102,9
TOPOLČANY 95,6
TRENČÍN 93,3
TRNAVA 98,1
ZLATÉ MORAVCE 98,0
ŽILINA 89,8

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

Ponuka študijných programov

Hlavná 89, 041 21 Košice

KATOLÍCKA TEOLÓGIA – Mgr., PhD.

CHARAKTERISTIKA

- jednodoborový študijný program
- vedomosti z oblasti filozofie, teológie, psychológie, etiky, cirkevných dejín, cirkevného práva
- napomáha k hlbšiemu prenikaniu do duchovného života

PROFIL ABSOLVENTA

- dokáže nadobudnuté poznatky využívať v praxi a diskutovať o nich v Cirkvi i mimo nej
- je schopný posudzovať spoločenské javy z pohľadu katolíckeho učenia
- uplatnenie absolventa v cirkevných, sociálnych a charitatívnych organizáciách
- bohoslovci sa po kňazskej vysviacke uplatnia ako rímskokatolícki kňazi

NÁUKA O RODINE – Bc., Mgr., PhD.

CHARAKTERISTIKA

- jednodoborový študijný program
- vedomosti z oblasti teológie, psychológie, rodinného práva, bioetiky
- pripravuje profesionálov pre formovanie rodín ako základných buniek spoločnosti a Cirkvi

PROFIL ABSOLVENTA

- dokáže vytvoriť a viesť predmanželské a rodinné prípravy
- je schopný poskytovať manželské a rodinné poradenstvo i sociálnu pomoc rodinám
- uplatnenie absolventa v rodinných a pastoračných centrách, cirkevných inštitúciách, treťom sektore, školách

SOCIÁLNA FILOZOFIA – Bc., Mgr.

CHARAKTERISTIKA

- jednodoborový študijný program
- vedomosti z oblasti filozofie, sociológie, politológie
- zameriava sa na jednotlivé časti filozofie ako špecifickú oblasť ľudského poznania

PROFIL ABSOLVENTA

- dokáže riešiť vedecké a spoločenské problémy
- pripravený na tvorbu a realizáciu projektov v oblasti kultúry, politiky a sociálnej oblasti
- uplatnenie absolventa v sociálnej, politickej a kultúrnej oblasti

SOCIÁLNA PRÁCA – Bc., Mgr., PhD.

CHARAKTERISTIKA

- jednodoborový študijný program
- vedomosti z oblasti sociálnej práce, sociológie, sociálnej politiky, civilného práva, manažmentu ľudských zdrojov
- študijný program sociálna práca reaguje na spoločenskú potrebu tretieho milénia vyrovnáť zaostávanie Slovenska za vyspelými krajinami západnej Európy v sociálnej sfére

PROFIL ABSOLVENTA

- dokáže identifikovať a riešiť sociálne problémy
- je schopný efektívne používať metódy a techniky sociálnej práce
- orientuje sa v typoch poskytovaných sociálnych služieb
- uplatnenie absolventa v sociálnej oblasti v rámci štátnej správy, samosprávy a tretieho sektora, zdravotníckej a školskej oblasti

UČITEĽSTVO – Bc., Mgr.

Učiteľstvo náboženskej výchovy v kombinácii aj jednodoborové
Učiteľstvo etickej výchovy v kombinácii
Učiteľstvo filozofie v kombinácii

CHARAKTERISTIKA

- vedomosti z oblasti pedagogiky, psychológie a profilujúcich predmetov
- zameriava sa na prípravu pedagógov pre školskú prax

PROFIL ABSOLVENTA

- kompetentný vyučovať (podľa zvolenej kombinácie) náboženskú výchovu, etickú výchovu a v rámci filozofie občiansku výchovu a náuku o spoločnosti
- ovláda súčasné pedagogické modely a didaktické trendy
- vie sa orientovať v školskej legislatíve, v školských predpisoch a dokumentoch
- dokáže projektovať výučbu zvolených predmetov a vytvoriť súbor aktivít na dosiahnutie požadovaných cieľov s využitím vhodných edukačných stratégií

Viac na www.tf.ku.sk