

Kritika Nietzscheho kritiky kresťanskej morálky: Je kresťanská morálka morálkou otrokov?

Matej Ferjanc

FERJANC, M.: A Critique of Nietzsche's Critique of Christian Morality. *Studia Aloisiana*, 2020.

The object of interest of the study is the concept of slave morality in Nietzsche and the subsequent confrontation of this concept with the concept of Christian morality. The study is based on Nietzsche's work, predominantly *The Antichrist*, *On the Genealogy of Morality* and the manuscript *The Will to Power*. The main aim is to justify the central thesis that Christian morality is not a type of slave morality. In individual parts of the study it is interpreted how Nietzsche understands the key features of slave morality and Christian morality. In every part, a critical, argumentative approach is taken. For some of these features, it turns out that he unjustly attributes them to Christian morality. Other of these features will show that while their linguistic expressions used by Nietzsche expresses the value of Christian morality, Nietzsche misunderstands them. This is the way the main thesis is justified.

Keywords: Nietzsche, slave morality, Christianity, Christian morality, God

Úvod

Nietzsche býva zrejme právom pokladaný za najradikálnejšieho myšlienkového boriteľa do času jeho života, za filozofa s kladivom,¹ ktorý odvrhuje ako

¹ Porov. NIETZSCHE, F.: *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, s. 4, 187.

dekadentnú prevažnú časť nielen západnej filozofie, ale aj kultúry postavenej na istom fundamentálnom hodnotovom nasmerovaní života vôbec. Pritom správne rozpoznáva, že dôležitým vyživovacím koreňom, z ktorého vyrastá táto filozofia a kultúra až po jeho súčasnosť, je práve kresťanstvo. Preto z tohto uhla pohľadu dáva zmysel, keď útočí na to, čo sám pokladá za kresťanstvo, a zvlášť kriticky pristupuje voči tomu, čo pokladá za mravné zmýšľanie, ako aj mravnú prax, pre kresťanstvo typické a podľa neho stojace v základe ešte aj moderného viac či menej ateistického nasmerovania života.

Nietzscheho názory na kresťanstvo, zvlášť kresťanskú morálku, sa značne vyostrili v priebehu zhruba posledných dvoch rokov jeho tvorivého obdobia pred zrútením sa.² Práve tieto jeho kontroverzné názory až do súčasnosti neumožňujú konzistentný a v sebe uzavretý výklad, a to nielen preto, lebo tí, ktorí tieto jeho názory interpretujú, sú raz kresťania, inokedy zas nekresťansky orientovaní myslitelia. Aj vo vnútri tábora kresťansky založených mysliteľov sú značne odlišné, dokonca v určitých bodoch ťažko zosúladiateľné interpretácie. Možno uviesť na jednej strane Lavigna, ktorý razantne en bloc odmieta Nietzscheho reflexiu kresťanstva ako nihilistického náboženstva,³ na druhej strane zas interpretácie Halíka a Šimsu, ktorí sa snažia istým spôsobom oslabiť, relativizovať Nietzscheho kritiku kresťanstva.⁴ Pri posudzovaní Nietzscheho názorov na kresťanstvo si treba tiež uvedomiť, že Nietzscheho názory na kresťanstvo neboli len jednostranne negatívne, ako na to správne upozorňuje aj Pechar.⁵

V rámci rozsahu tejto štúdie nie je možné celostne, a pritom aj dôsledne posúdiť Nietzscheho názory na kresťanstvo. Cieľom štúdie je len premyslieť, či kresťanská morálka ako základný normatív pre dobrý život môže byť považovaná za morálku otrokov tak, ako jej Nietzsche rozumie.⁶ Preto treba najskôr vysvetliť to, ako Nietzsche rozumie morálke otrokov,⁷ aby sa potom mohlo s dostatočnou evidenciou ukázať, že Nietzscheho presvedčenie o kresťanskej morálke ako morálke otrokov je nepravdivé, mylne Nietzschem zdôvodnené. Hlavnou tézou štúdie teda je, že kresťanská morálka ako normatívny ideál pre

2 Oficiálna diagnóza po prijatí na klinike profesorom Binswangerom znela „paralysis progressiva“.

3 Porov. LAVIGNE, J.-F.: *Je kresťanstvo nihilistické? Skúmanie jedného Nietzscheho tvrdenia*, s. 11 – 28.

4 Porov. HALÍK, T.: *Nietzsche a filozofie náboženstiev*, s. 9 – 12. ŠIMSA, M.: *Nietzschova kritika kresťanství*, s. 13 – 17.

5 Porov. PECHAR, J.: *Otázky Nietzscheho myšlení*, s. 69 – 73.

6 Nietzsche vidí kresťanskú morálku celkom na strane morálky otrokov, a to v boji morálky pána a morálky otrokov v priebehu dejín. Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, 16, s. 37 – 39. O kresťanstve stojacom na strane všetkého slabého, nízkého, nevydareného, dekadentného, a teda reprezentujúceho morálku otrokov, morálku nízkych, píše hlavne v práci *Antikrist*. Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 5, 58, 61, s. 13, 147 – 152, 158.

7 Predbežne treba uviesť, že pod otrokmi nemá v zásade nutne na mysli tých, ktorí by boli po právnej, ako aj faktickej stránke obchodným majetkom zbaveným osobnej slobody, ale má na mysli „nevydarených“ ľudí, t. j. duševne slabých, neudrživých, s nedostatkom energie pre cit života, a preto nutne ubiedených a tiež duchovne nízkych, netvorivých, vyznačujúcich sa len stádovitou poslušnosťou, ktorí sa môžu, ale nemusia stať otrokmi v doslovnom význame. V Nietzscheho prácach síce nenájdeme takúto explicitnú, precíznu definíciu toho, čo má na mysli pod „otrokmi“ v kontexte morálky otrokov; predovšetkým z prác *Antikrist* a *Genealogia morálky* je však možné interpretačne usúdiť takéto jeho porozumenie.

dobrý život nemôže byť zaradená pod Nietzscheho koncept morálky otrokov, nie je typom morálky otrokov. Aj keď si Nietzsche všima aj historicky podmienené deformácie rôznych kresťanských spoločenstiev, predsa kritizuje a odmieta aj to, čo pokladá za normatívny ideál kresťanskej morálky.

Nietzsche pri svojom prístupe k fenoménu kresťanstva vôbec zvykne (nie však vždy takto precízne) rozlišovať medzi 1) „kresťanskou cirkvou“, 2) „kresťanskou vierou“ a 3) „kresťanským životom.“⁸ Hollingdale tieto tri Nietzscheom reflektované oblasti interpretuje a upresňuje ako 1) kresťanské náboženstvo pomenované po Kristovi, 2) systém názorov určovaných vierou tohto náboženstva – vierouka a 3) „kresťanskosť“, pod ktorou sa má na mysli spôsob bytia či života ukázaného len samotným Kristom, len Kristova prax.⁹ Fenomén kresťanskej morálky, tak ako sa podľa neho etabloval, rozšíril v dejinách Cirkvi predovšetkým až od sv. Pavla, je pre neho zjavne prítomný v rámci prvej a druhej oblasti.

V štúdiu kresťanskú morálku konfrontujem s Nietzscheho konceptom morálky otrokov, resp. morálky slabých či nízkych, morálky stáda,¹⁰ prostredníctvom práve tých vymedzení, znakov, ktoré Nietzsche pripisuje morálke otrokov a ktoré potom podsúva kresťanskej morálke, takže jej rozumie ako morálke otrokov. Pod týmito vymedzeniami treba rozumieť jednak zásadné osobnostné charakteristiky, týkajúce sa hlavne charakteru ako resentment alebo nenávisť bezmocnosti voči pánom zeme, vzhľadom na to reaktívna, nie aktívna sila tejto morálky, tiež súcit, poslušnosť, pokora, ako aj ďalšie charakterové vlastnosti; tiež sem treba zaradiť sebaklam a falšovanie, odpor voči pozemskému životu a realite vôbec a vzhľadom na to duševná (vnútorná) slabosť. Podľa Nietzscheho je nositeľom týchto vlastností „nevydarený“, t. j. duševne slabý a ubiedený a tiež duchovne nízký typ človeka s nutne upadajúcim spôsobom života. Pod vymedzeniami morálky otrokov treba rozumieť aj príznaky, symptómy náboženskej povahy, a to hlavne predstava dekadentného boha, osobnej nesmrteľnosti, večného života po smrti a tiež viny (hriechu), posledného súdu, odplaty, večného trestu.

Aj keď Nietzsche vo svojich textoch spravidla uvádza niektoré alebo väčšinu z týchto vymedzení, znakov morálky otrokov spolu v jednej myšlienkovvej línii, v tejto štúdiu k nim budem kvôli systematickému prehľadu pristupovať do istej miery osobitne, pričom však budem mať neustále na zreteli ich vzájomnú podmienenosť tak, ako je tomu u Nietzscheho.

V každej časti štúdie vždy interpretujem, vysvetlím, ako Nietzsche rozumie niektoré z uvedených osobnostných charakteristík a príznakov morálky

8 Porov. NIETZSCHE, F.: *The will to power*, 158, s. 97 – 98. Pozri tiež NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 38, s. 82.

9 Porov. HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*, s. 224.

10 Terminologické spojenia ako „morálka otrokov“, „morálka slabých či nízkych“ a „morálka stáda“ vyjadrujú ten istý zmysel, resp. označujú z nich vychádzajúce to isté hodnotové nasmerovanie, morálne súdenie, mravné zmýšľanie a mravnú prax. Nietzsche používa predovšetkým terminologické spojenie „morálka otrokov“, pričom ukazuje, že za ňou stojí „slabý“, „nízky“, „stádovitý“ typ človeka. Porov. NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, 260 s. 169 – 172; *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 9 – 10, 14, s. 24 – 28, 33 – 35.

otrokov a podľa neho zároveň aj kresťanskej morálky. V každej časti tiež následne uvediem kritický prístup voči tomu. Buď sa vymedzím voči pripisovaniu kresťanskej morálke nejakej osobnostnej charakteristiky alebo príznaku, ktorý Nietzsche uvádza ako typický pre morálku otrokov, alebo sa vymedzím voči tomu, ako Nietzsche rozumie nejakej osobnostnej charakteristike alebo príznaku kresťanskej morálky (ako podľa neho osobnostnej charakteristiky alebo príznaku morálky otrokov za podmienky, že ho oprávnené pripisuje kresťanskej morálke). Pri niektorých z týchto osobnostných charakteristík a príznakov teda ukážem, že ich neoprávnené podsúva kresťanskej morálke. Vymenované sú v závere práce. Pri iných z týchto osobnostných charakteristík a príznakov zas ukážem, že síce ich jazykové výrazy, ktoré Nietzsche uvádza, vyjadrujú hodnotové zameranie kresťanskej morálky, no Nietzsche im nesprávne rozumie. Vymenované sú tiež v závere práce. Toto je spôsob, ako bude zdôvodnená vyššie uvedená hlavná téza práce.

Pri takejto argumentácii je zrejmé, že posúdenie toho, či vymedzenia, znaky, ktoré Nietzsche pripisuje morálke otrokov, sú vymedzeniami, znakmi kresťanskej morálky, závisí aj od istých východiskových premís fundamentálnej teológie, ktoré majú svoje racionálne a skúsenostné zdôvodnenie. Z toho potom plynie, že hodnoty a cnosti kresťanskej morálky nie sú v spore s Nietzscheho prístupom nekriticky, svojvoľne prijímané. Zámerom štúdie preto nemôže byť len jednoducho proti sebe postaviť to, ako je kresťanská morálka reflektovaná z pozície autorít v rámci kresťanstva a na druhej strane, ako je kresťanská morálka reflektovaná u Nietzscheho a ľubovoľne si potom vybrať jednu zo strán sporu. To by prirodzene bolo triviálne, filozoficky neplodné. Ambíciou štúdie je ukázať, že práve vtedy, keď uplatníme Nietzscheho genealogickú metódu, resp. budeme kriticky posudzovať, akú hodnotu majú morálne hodnotenia,¹¹ tak sa ukáže, že hodnoty kresťanskej morálky nevyrastajú z vnútorne oslabeného života, ako si to práve Nietzsche myslí. V tomto zmysle platí, že „Nietzsche je tu vyvrátený Nietzschem,“ pokiaľ kresťanskú morálku pokladá za morálku otrokov.

1. Historická podmienenosť a kontinuita kresťanskej morálky, spor o podobu Boha

Aby Nietzsche mohol viesť kritický diskurz voči kresťanskej morálke a vôbec voči kresťanstvu, najskôr poukazuje na jeho historickú podmienenosť, na to, že je v značnej miere dedičom, pokračovateľom predchádzajúceho nábožensko-morálneho útvaru Židov.¹² Ak teda chceme porozumieť tomu,

11 Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, Předmluva, 3, s. 9.

12 Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 8, s. 23 – 24.

prečo Nietzsche pripisuje kresťanskej morálke charakteristiky morálky otrokov, musíme sa spolu s ním vrátiť k starozákonnej morálke. V akom zásadnom hodnotovom nasmerovaní, vymedzení, má byť kresťanská morálka dedičom tej starozákonnej? V čom podľa Nietzscheho predovšetkým spočíva toto hodnotové dedičstvo?

V *Genealógii morálky* Nietzsche výslovne konštatuje, „že totiž Židy začíná *vzpoura otrokú v morálce*.“¹³ Pod židovskou vzburou otrokov v morálke má na mysli historicky prvé zásadné prehodnotenie, prevrátenie podľa neho pôvodných prirodzených hodnôt morálky vládnucich, morálky rytiersko-aristokratickej vrstvy. Nietzsche rozumie pod týmito pôvodnými prirodzenými hodnotami predovšetkým vznešenosť a ušľachtilosť nielen v stavovskom zmysle, ale aj ako duševná vznešenosť, šľachetnosť, duševná privilegovanosť a nadradenosť;¹⁴ kardinálnymi hodnotami sú rovnako moc, vládyčtivosť, fyzická, ako aj duševná sila, odolnosť, hrdosť, pritakanie životu aj v náročných podmienkach, ale tiež pravdivosť, prísnosť, tvrdosť voči sebe atď.¹⁵

Podľa Nietzscheho aj židovská starozákonná kultúra a morálka do určitého času zdieľala a reprezentovala hodnoty morálky pánov. V dobe kráľovstiev, a ešte viac v dobe jedného spojeného kráľovstva, predtým ako došlo k jeho rozdeleniu na izraelské a judské, dominovali u Židov prirodzené hodnoty vzostupného života. To sa potom prejavovalo aj vo vykreslení Boha, v ktorom podľa Nietzscheho každý národ ďakuje predovšetkým tomu, čo mu umožňuje prežiť a tiež rozširovať, umocňovať svoj život. Preto Nietzsche pozitívne hodnotí pôvodný obraz židovského Boha.¹⁶ V predstave Boha tak majú byť zosobnené kvality rastúcej vôle k moci, keďže žiadny národ nevďačí za svoj život a prosperitu hlavne tolerancii a ľudomilnosti.

Podľa Nietzscheho sa postupne s oslabovaním politickej moci Židov mení podoba ich Boha a s ním aj celý hodnotový systém, ktorý bol na jeho charakter bytostne naviazaný.¹⁷ Hlavne po zániku izraelského a napokon aj judského kráľovstva „starý bůh *nedokázal* už nic z toho, čo dokázal kdysi.“¹⁸ Rytiersko-aristokratická vrstva už nemala čo ponúknuť národu v tejto dobe okupácie alebo vyhnanstva. Preto sa už v čase slabnúcich kráľovstiev postupne dostávajú do popredia kňazi a proroci.¹⁹ Títo v čase politického úpadku, vyhnanstva, prenasledovania inými národmi, zachovávajú vieru v Jahveho

13 NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 7, s. 23.

14 Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 4, s. 18.

15 Keďže hlavnou oblasťou záujmu tejto štúdie nie je morálka pánov u Nietzscheho, nebudem sa bližšie zaoberať uvedenými hodnotami. Dôležité je mať tu na zreteli len to, voči akým hodnotám sa podľa Nietzscheho odmieta vymedzuje morálka otrokov, resp. aké hodnoty majú byť radikálnym spôsobom prehodnotené.

16 „Jeho Jahve byl výrazem vědomí moci, radosti ze sebe, naděje v sebe: v něm očekávali vítězství a spásu, jím důvěřovali přírodě, že dá čeho národ potřebuje – především déšť.“ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 25, s. 52 – 53.

17 Porov. PECHAR, J.: *Otázky Nietzscheova myšlení*, s. 81 – 82.

18 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 25, s. 53.

19 Nietzsche v tomto smere výslovne spomína Jesajáša (Izajáša) ako typického proroka, ktorý sa držal starej vízie kráľa a Boha aj potom, ako došlo k politickému úpadku Izraela. Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 25, s. 53.

len za cenu toho, že podľa Nietzscheho menia jeho obraz tak, že ho zbavujú všetkého prirodzeného, aktívnej vôle k moci:

Ovšem: hyne-li národ; cítí-li, jak navždy mizí víra v budoucnost, jeho naděje na svobodu; stane-li se v jeho vědomí poddanství nade vše užitečným, ctnosti poddanské podmínkami zachování života, pak se *musí* změnit i jeho bůh. Stává se teď potměšilým, bázlivým, skromným, radí k „míru duše“, radí ustát v nenávisti, být shovívavým, „milovat“ dokonce přítele i nepřítele.²⁰

Nietzsche v tejto súvislosti píše o sfalšovaní pojmu boha,²¹ z ktorého sa potom stáva ochranca bezmocných, utláčaných, prenasledovaných, dokonca rôznych vydedencov spoločnosti, a preto aj sám vyzdvihujúci tieto už protiprirodzené hodnoty. Pritom „jeho pojem se stává nástrojem v rukou kněžských agitátorů, kteří odtud interpretují všechno štěstí jako odměnu, všechno neštěstí jako trest za to, neposlouchá-li kdo boha, za „hřích“.“²²

Pokiaľ sú pre Nietzscheho kresťanská morálka a vierouka dedičom židovského prehodnotenia hodnôt, aj obraz Boha v kresťanstve je pre neho neprijateľný. Navyše, ako už nie národný, ale „kozmpolitný“ Boh je podľa neho ešte viac zbavený aktívnej vôle k moci, je nemohúci, sám unavený, vyblednutý voči životu, degenerovaný v odpor voči životu, dekadent.²³ Nietzsche odmieta predstavu podoby a charakteru Boha v kresťanstve, ako aj kresťanskú morálku z toho dôvodu, že vidí v takejto predstave Boha odpor voči pozemskému životu; nielen preto, že takáto predstava nezodpovedá žiadnej skutočnosti. Podľa neho je potom nutne „v bohu zbožňeno Nic, svatořečena vůle k Ničemu!“²⁴

Nietzsche tu zjavne relativizuje obraz Boha v závislosti od stúpajúcej alebo klesajúcej aktívnej vôle k moci národa, ktorý si takýto obraz vytvára. Z jeho pohľadu Boh nie je žiadnym bytím v sebe a skutočným prazákladom všetkého súcna, ale predstavuje len isté duchovné echo vitálne rastúcej alebo odumierajúcej vôle k moci určitého národa, čo je prirodzene nezlučiteľné s kresťanskou teológiu. Okrem toho zásadne neprijateľné je to, keď Boha, ktorý u prorokov stojí hlavne za tými, ktorým sa krivdí,²⁵ poníma len ako predstavu vytvorenú utláčaným a navyše zúfalým životom, len ako symptóm bezmocného, upadajúceho života, ktorý sa vie brániť len vo svojej fantázii. Je zásadne neprijateľné, keď Boha, ktorý u prorokov stojí proti tým, ktorí utláčajú, lúpia, vykorisťujú, poníma ako nenávistnú predstavu, ktorá údajne stojí proti prirodzeným hodnotám, takže bráni rastu života. Pre Nietzscheho je Boh

20 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 16, s. 33 – 34.

21 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 26, s. 55.

22 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 25, s. 54.

23 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 16 – 17, s. 32 – 37.

24 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 18, s. 38.

25 Sú to napr. utláčani, siroty, vdovy, ktorí sa nemôžu domôcť práva (porov. Iz 1, 17); tiež malí roľníci, ktorí sú z ich zeme vyhánaní bohatými a nenásytnými (porov. Iz 5, 8-10); poctiví a chudobní, ktorí sú okrádani (porov. Am 2, 6-7).

Izraela od určitého času nenávisťou predstavou, pretože je údajne duchovným produktom nenávisť bezmocných voči „pánom zeme“. Pre prorokov je však presvedčenie, že Boh napokon potrestá tých, ktorí poškodzujú druhých a nečinia pokánie, nevyhnutné na to, aby ho mohli pokladať za spravodlivého sudcu, ktorý každého trestá a odmeňuje podľa jeho skutkov, no zároveň pozná aj zlúťovanie. Proroci očakávajú hlavne Mesiáša, ktorý sa vzhľadom na slabosti kráľov a sudcov postará o dokonalú spravodlivosť a jeho idea je tak nádejou budúceho života nenalomeného nespravodlivosťou, nerozporuplného, a nie upadajúceho, dekadentného života, ako si to Nietzsche myslí.

2. Kresťanská morálka a resentment

Nietzsche si je dobre vedomý toho, že Boh Izraela bol vždy pokladaný za nosný zdroj a zároveň garanta pozitívnej mravnej hodnoty. Preto potom zásadný zvrät v obraze Boha musí byť spojený aj s prevrátením celkového morálneho hodnotenia. Predstava Boha dekadenta môže garantovať a zaštitíť len hodnoty morálky otrokov, pretože je sama len symptómom týchto hodnôt. Z Nietzscheho pohľadu sa všetky typické znaky židovskej morálky otrokov vzťahujú aj na kresťanskú morálku. Nietzsche vyvodzuje zo zásadného nenávisťného prístupu židovskej a kresťanskej morálky ako morálky otrokov to, že nevyrastajú zo seba samých. K svojmu vzniku nutne potrebujú vznešenú morálku, ktorá je kvôli tomu potom pre Nietzscheho pôvodnejšia. Kresťanská morálka ako morálka otrokov je tak vo svojom zdroji len reakciou na to, čo je pre ňu neprijateľné a na čo reaguje resentmentom:

Vzpouora otrokú v morálce počíná tím, že se *resentiment* sám stává tvořivým a plodí hodnoty: je to resentment takových bytostí, kterým je odepřena reakce ve vlastním smyslu, reakce činu, a které se zhojí jen imaginární pomstou. Zatímco všechna vznešená morálka vyrůstá z triumfujícího přitakání sobě samému, říká otrocká morálka od prvo-počátku Ne každému „mimo“, „jinak“, „ne-já“: a *toto* Ne je jejím tvůrčím činem. Toto obrácení pohledu, jenž ustavuje hodnoty – *nutnost* tohoto zaměření ven místo spět na sebe sama – právě to patří k resentmentu: otrocká morálka potřebuje ke svému vzniku pokaždé nejprve nějaký svět naproti a vně sebe, ... – její akce je od základu reakcí.²⁶

Pre Nietzscheho je tu príznačný pojem resentmentu, t. j. pocitu krivdy a z nej prameniacej nenávisť a pomstychťivosti voči vládnucej triede, voči „pánom zeme“. Nietzsche zvlášť kladie dôraz na to, že tento resentment sa živí nielen spáchanou krivdou (domnelou či skutočnou), ale aj bezmocnosťou ako nemohúcnosťou krivdu reálne oplatiť. Podľa neho keby bola krivda

26 NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 10, s. 25.

odplatená, resentment by sa vytratil. Nietzsche tiež o resentimente uvažuje aj v širšom význame ako napokon o celkovej zatrpknutosti voči pozemskému životu a svetu, pretože v ňom majú moc, jednoznačnú prevahu práve páni. Navyše človek resentimentu sa vyznačuje prešpekulovanou a manipulujúcou chytráckosťou a neschopnosťou skutočne odpúšťať.²⁷ Aj u neho sa prejavuje vôľa k moci, avšak len reaktívnym spôsobom; ide o jej javovú formu bezmocnosti, ako to interpretuje Fink.²⁸

Podľa Nietzscheho kresťanská morálka ako morálka otrokov je postavená na tejto nenávisti z dôvodu bezmocnosti a na zatrpknutosti. Vo svojom východiskovom konštituovaní najskôr pristupuje k takému typu človeka, ktorého hodnoty, zmýšľanie a konanie vyvolávajú silný afektívny odpor. Ako stádová morálka má najskôr pred sebou človeka, ktorý tomuto stádu ubližuje (dravca, ktorý je tvrdý, chladný, krutý, nelútostný), a práve preto ho pokladá za zlého. Až následne, keď neguje takúto predstavu zla, dospieva k predstave dobrého ako toho, „kdo neznásilňuje, kto nikoho nezraňuje, kto neútočí, kto neoplácí, kto pomstu prenecháva bohu...“²⁹ To znamená, že ako reaktívna sila čerpá z toho, čo sa jej protiví, a toto najskôr nazýva zlým. Nietzsche ukazuje, že zlým je pre ňu práve človek pánskej morálky, teda predovšetkým mocný, panujúci človek, proti ktorému je preto kresťanská morálka otrokov namierená. To, čo kresťanská morálka otrokov pokladá za zlé, je tak najskôr jej „originálom“, „počiatkom“. Z toho plynie, že táto morálka sa k tomu, čo schvaľuje, čomu prítakáva, môže dostať len tak, že až následne hodnotovo prevráti to, čo najskôr zavrhuje. Dobrým sa potom pre ňu stáva ten, kto je bezmocný politicky alebo aj inak bezvýznamný, jednoduchý, prostý muž z ľudu, ktorý rozhodne nevzbudzuje strach, nie je v tomto zmysle nebezpečný. Nietzsche takýmto typom človeka hlboko opovrhne. O jeho vlastnostiach, ktoré sa potom vyzdvihujú v morálke otrokov, píše tiež nasledovne: „Naopak se vyzvedají a do plného světla stavějí vlastnosti, které slouží k tomu, aby trpícím usnadňovali život: zde je ctěn soucit,³⁰ laskává pomocná ruka, vřelé srdce, trpělivost, píle, pokora, přívětivost – neboť to zde jsou nejprospěšnější vlastnosti a téměř jediné prostředky, jak vydržet tíži bytí.“³¹

Proti tomu treba uviesť, že v závislosti od oblasti života (verejného alebo privátneho) a situácie sú potrebné všetky alebo niektoré z práve uvedených vlastností pre dosahovanie všeobecného blaha, predovšetkým v rámci menších, nižších spoločností, a to rozhodne nielen trpiacich alebo ubiedených, ako si to Nietzsche myslí. Avšak aj z hľadiska všeobecného blaha celej spoločnosti

27 Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 10, s. 27.

28 Porov. FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 148.

29 NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 13, s. 33.

30 V samostatnej časti práce sa osobitne venujem súcitu, keďže Nietzsche prikladá rozhodujúci význam práve tejto vlastnosti v kresťanskej morálke.

31 NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, 260, s. 172. Nietzsche stavia tieto vlastnosti a na nich založené konanie do zlého svetla. To je v rozpore s tým, čo tvrdí Kouba, že cieľom Nietzscheho útokov voči morálke otrokov, a teda aj voči kresťanskej morálke, nie je morálne konanie, ale morálny výklad sveta. Porov. KOUBA, P.: *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 91. Pravdou je, že cieľom Nietzscheho útokov je jedno aj druhé.

sú uvedené vlastnosti potrebné alebo minimálne častokrát nápomocné. Následne z pohľadu kresťanskej morálky treba tiež uviesť, že keď spoločenstvá sledujú svoje jednotlivé všeobecné blahá a tiež, keď celá spoločnosť sleduje svoje všeobecné blaho, tak ide o prirodzenú iniciatívu, resp. iniciatívu, ktorá má svoj pôvod v ľudskej prirodzenosti chápanej v jej totalite a finalite.³² Ide tu o iniciatívu, ktorá umožňuje jednotlivcom, ako aj skupinám ľahšie a úplnejšie realizovať svoje zdokonalenie. Z tohto dôvodu nemôže byť táto iniciatíva dehonestujúco pokladaná za iniciatívu morálky otrokov ako morálky nízkych duší a pod., ako jej Nietzsche rozumie, lebo inak by sme dehonestovali samotnú ľudskú prirodzenosť v jej totalite a finalite. Ak kresťanská morálka zásadným spôsobom stavia na tejto iniciatíve, chce jej prioritne urobiť zadosť, tak nemôže byť pokladaná za morálku otrokov, čo sa práve malo dokázať. Tiež je z tejto argumentácie zrejmé, že Nietzsche neporozumel funkcii vlastností uvedených vyššie v citáte, resp. určitým na nich založeným výkonom, praxí, aj keď v zásade jazykové výrazy týchto vlastností oprávnenne priraduje ku kresťanskej morálke. Nietzsche totiž funkciu uvedených vlastností pochopil len ako funkciu všeobecného blaha trpiaceho, ubiedeného spoločenstva, zatiaľ čo ju mal adekvátne pochopiť ako funkciu všeobecného blaha akéhokoľvek zdravo a produktívne žijúceho spoločenstva alebo spoločnosti.

Podľa Nietzscheho motív resentimentu vedie kresťanskú morálku dokonca k imaginárnej pomste voči pánom, ktorou má byť predstava večného zatratenia. Nietzsche vidí túto pomstychtivú projekciu v predstave „pekla“ v kresťanstve. Aby túto tézu podporil, cituje dokonca T. Akvinského, Q. S. Tertuliána a spomína aj Jánovu Apokalypsu. Je to však nedorozumenie, pokiaľ Nietzsche nerozlišuje medzi na jednej strane nespravodlivou pomstou a iracionálnou pseudoradosťou z jej vykonania a na druhej strane spravodlivým Božím trestom pre hriešnikov a oprávneným zadostučinením pre tých, ktorým hriešnici objektívne ublížili, poškodili. Nietzsche tu zamieňa spravodlivý trest za pomstu. Prístup kresťanskej morálky síce vylučuje zlovoľnú nenávisť a túžbu po pomste, no zároveň pre tento prístup platí, že „duch odpuštění od nikoho nevyžaduje, aby se zřekl práva na zadostiučiní a odškodnění.“³³

Je celkom pomýlené, keď Nietzsche pripisuje resentiment kresťanskej morálke, ako keby to bola morálka otrokov, ku ktorej resentiment vzťahuje. Tak tomu nemôže byť, pokiaľ má podľa tejto morálky vo vzťahu k morálnemu zlu dominovať milosrdná, odpúšťajúca láska, ktorá si má vo vzťahu k tým, ktorí škodia a ubližujú, v prvom rade priať ich morálnu nápravu, a nie ich potrestanie alebo dokonca večné zatratenie. V *Kresťanskej etike* nám preto Peschke oprávnenne pripomína tradičné a stále veľmi dôležité „rozlišení mezi nenávisťi z odmítání a nenávisťi z nepřátelství (odium abominationis et odium inimicitiae). Nenávisť z odmítání se obrací proti hříchům, špatným vlastnostem a zlým činům nějakého člověka, společenské skupiny nebo národa. Přeje si odstranění těchto zlořádů a nepravostí a usiluje o to. ... Naproti tomu nenávisť

32 Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 111 – 114.

33 PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika*, s. 201.

z nepriateľstvá je zavrženie zneprátené osoby alebo skupiny a práni spôsobiť jim škodu a zničiť je. Tato nenávisť se přímo protiví blahovlné lásce.³⁴ Je potom zásadným nedorozumením, keď Nietzsche pri svojom pojme resentmentu, reaktívnej nenávisti jasne nerozlišuje medzi nenávisťným odporom na jednej strane voči istým mentálnym postojom a činom, ku ktorým tieto postoje vedú, a na druhej strane osobou, ktorá za nimi stojí. Nietzsche neoprávnené podsúva človeku kresťanskej morálky nenávisť voči osobe, zatiaľ čo táto vyzýva len k nenávisti voči hriechu, omylu, ktorý táto osoba činí.

Ten, kto je vo svojom zmysľaní a skutkoch vedený kresťanskou morálkou, musí učiniť zadosť najväčšiemu prikázaniu,³⁵ resp. musí ostávať v láske (agapé) k Bohu a k blíznym, v láske,³⁶ ktorá je predsa pôvodnou akciou života, a nie reakciou. Táto láska (ďalej v texte len „láska“, no stále v uvedenom význame) nepotrebuje hodnotového protivníka k tomu, aby sa vo svojej bytnosti prejavila. Láska človeka k Bohu je akciou, nie reakciou života preto, lebo okrem prvotnej lásky Boha, ktorý nás miloval skôr, nepožaduje nič mimo seba. Preto ten, kto miluje Boha, ostáva v láske, lebo Boh je láska.³⁷ Rovnako láska človeka k blíznemu je akciou života preto, lebo je podmienená len Božou láskou ku každému človeku. V tomto zmysle si láska vystačí sama: nemusí hovoriť Nie každému „mimo“, „inak“, ako je uvedené v citáte od Nietzscheho, ku ktorému je priradená poznámka číslo 26 pod čiarou. Aj keď aj láska je len potiaľ, pokiaľ sa prejavuje, resp. jej bytie sa celkom vyčerpáva v aktivite, ktorou je „vrenie“, vyvolávanie do bytia, do života, v princípe nepotrebuje najskôr aktivitu protivníka, voči ktorému by sa až následne vo svojej bytnosti konštituovala. Človek, ktorému je vlastná akcia lásky či prax lásky, síce prirodzene musí reagovať na morálne zlo, pokiaľ je s ním konfrontovaný, no v tomto svojom reagovaní jeho prax lásky ostáva stále akciou preto, lebo ostáva sama sebou,³⁸ sebe verná či stále sebe vlastná. Skrátka človek prichádza do lásky zo samotnej lásky, alebo k nej neprichádza vôbec; rozhodne k nej nemôže prísť od niečoho, čo lásku vylučuje.

Človek, ktorého zmysľanie a konanie je vedené láskou, môže napr. pohrdať morálnym zlom nejakého človeka alebo prípadne jeho morálne zlý skutok celkom ignorovať, odvrátiť od neho svoju tvár, no rozhodne sa voči nemu nevymedzuje v zmysle nevraživosti či resentmentu. Morálne zlo nejakých politicky mocných utľáčateľov alebo vykorisťovateľov, prípadne tých, ktorých Nietzsche nazýva „pánmi zeme“, nie je tak pre kresťanskú morálku žiadnym originálom, ktorého prevrátením by až následne myslela rozdiel medzi dobrom a zlom, ako si to Nietzsche myslí. Kresťanská morálka síce odsudzuje

34 PESCHKE, K.-H.: *Křestanská etika*, s. 199.

35 Porov. Mk 12, 28-34.

36 Peschke rozumie láske, ktorá je špecifická pre křestanstvo, ako predovšetkým blahosklonnej láske (amor benevolentiae), ktorá má za cieľ zachovanie a podporu dobra inej osoby alebo inej bytnosti, a tiež ako náboženskej láske oddania sa a mystiky (amor devotiois), v ktorej sa osoba vydáva božskému a hľadá s ním spojenie a jednotu. Porov. PESCHKE, K.-H.: *Křestanská etika*, s. 91 - 92.

37 Porov. 1 Jn 4, 16.

38 Láska vo svojom ideálnom prejave je bytostne bytím sebou, t. j. autentickým bytím, ktoré nemôže byť od-vlastnené.

činy takýchto utláčateľov a vykorisťovateľov, ale rozhodne sa nepotrebuje na ne obracať kvôli tomu, aby rozumela svojej idei dobra, ako aj všetkým svojim pozitívnym hodnotám a normám, ako si to Nietzsche myslí. To znamená, že za ňou stojí aktívna, a nie reaktívna sila života. Práve to sa tu malo dokázať.

Ak je láska v uvedenom význame skutočne najvyšším imperatívom kresťanskej morálky a ak zároveň platí, že láska je pôvodnou akciou života, tak z toho plynie záver, že resentment a z neho plynúce všetky ďalšie dôsledky ako len reaktívna sila tejto morálky, odpor voči pozemskému životu atď., ako bude ukázané v ďalších častiach štúdie, nemôžu byť pripisované tejto morálke, ako keby to bola morálkou otrokov. Láska v uvedenom význame musí byť jadrom kresťanskej morálky a vôbec kresťanského posolstva svetu, pretože bez nej by bol celý fenomén kresťanstva jednak v ideálnom bytí ako normatívnosť jeho etiky a vierouky pre cnostný život, ale aj v historickom bytí ako cirkev, ako spoločenstvo veriacich, nemysliteľný a tiež predovšetkým vôbec neuskutočiteľný, nemožný!

3. Kresťanská morálka, „nevydarený“ človek a odpor voči pozemskému životu

Nietzsche na viacerých miestach akcentuje to, že kresťanská morálka slúži existenčným a mocenským záujmom „nevydareného“³⁹ typu človeka, t. j. duševne slabého, neduživého, s nedostatkom energie pre cit života, a preto nutne ubiedeného a tiež duchovne nízkeho, netvorivého, vyznačujúceho sa len stádovitou poslušnosťou. Preto podľa Nietzscheho je kresťanská morálka morálkou otrokov. Podľa neho sa v kresťanstve nutne dáva prednosť tomu, čo život človeka potom ešte viac oslabuje,⁴⁰ čo mu škodí, zatiaľ čo život sám vo svojej bytnosti je inštinktom pre vzrast, pre hromadenie síl, pre moc.⁴¹ Z toho Nietzschemu vychádza, že kresťanská morálka je postavená na dekadentných (úpadkových) hodnotách.

Proti Nietzscheho predstave „nevydareného“ človeka treba v zásade zdôrazniť, že kresťanský prístup voči duševne slabému, ubiedenému človeku odmieta tento fatalizmus jeho nevydarenosti, a to ako stvoreného na obraz Boží (Imago Dei). Z toho potom kresťanská morálka odvodzuje povinnosť

39 Nietzsche píše o „nevydarenom“ človeku v *Antikristovi*. Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 2, 5, s. 11, 13; tiež so silným pohrdaním v *Genealógii morálky*. Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 12, s. 31.

40 Nietzsche píše o tomto ešte väčšom oslabovaní nasledovne: „Avšak liečba, ktorou oni sami proti své nemoci vynalezli – není snad třeba říci, že se projevila ve svých důsledcích jako stokrát nebezpečnější než nemoc, od níž měla osvobodit? Celé lidstvo trpí ještě nyní důsledky naivty kněžského léčení!“ NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 6, s. 21.

41 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 6, s. 14 – 15.

úcty a lásky voči každému blížnemu, úcty, ktorá je v príkrom rozpore s niezscheovským pohrdaním „nevydareným“ človekom.

Podľa Nietzscheho „v kresťanství se dostávají do popředí instinkty podmaněných a potlačených: jsou to nejnižší stavy, které v něm hledají svou spásu.“⁴² Kresťanský prístup k životu, vedený takými ľuďmi, sa potom prejavuje nasledovne: „Kresťanské jest nenávidět *ducha*, hrdost, odvahu, svobodu, svobodomyšlnost ducha; kresťanské jest nenávidět *smysly*, radosti smyslů, radost vůbec...“⁴³ To, aké hodnoty a ideály neguje kresťanstvo, Nietzsche podrobnejšie uvádza vo *Vůli k moci*.⁴⁴

Je pravda, že kresťanská morálka v zmysle tradície Rímskokatolíckej cirkvi odmieta pýchu ako hneď prvý kardinálny hriech spomedzi siedmich hlavných hriechov; tiež odmieta pátos dištancie, pokiaľ pod ním rozumieme pohrdavé vyvyšovanie sa voči niekomu. Nietzscheho posúdenie je však mylné pri hodnotách a vznešených ideáloch ako krása, múdrosť, poznanie, nádhera, zodpovednosť za budúcnosť ľudstva v dôsledku stanovenia si rozhodujúcich cieľov. Pri vášňach je niekedy morálne prijateľné a dokonca žiaduce sa snažiť o ich sublimáciu, čo Nietzsche chvályhodne nazýva ich zbožštením. Pokiaľ ide o fenomén moci ako podmienku pre výkon osobnej alebo oficiálnej (sociálnej) autority, kresťanský prístup oprávňuje jej užitie za podmienky, že autorita plní svoju výchovnú a koordinačnú funkciu a to v duchu služby.⁴⁵

V Nietzscheho prístupe ku kresťanstvu sa často opakuje nasledovná charakteristika: nepriateľstvo voči realite,⁴⁶ odpor voči pozemskému životu, neochota ho prijať v jeho telesnosti⁴⁷ a v dôsledku toho napokon nutne nihilizmus.⁴⁸ Prejavom odporu voči pozemskému životu má byť aj viera v celkom iný, totiž večný život, ktorý na rozdiel od toho pozemského bude celistvý, očistený od všetkého, čo je dôsledkom hriechu. To prirodzene predpokladá vieru v osobnú nesmrteľnosť, ktorá je potom pre Nietzscheho vedená snahou

42 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 21, s. 43.

43 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 21, s. 44.

44 „We have recovered the Christian ideal: it remains to determine its value: 1. What values are *negated* by it? What does its *counterideal* comprise?-- Pride, pathos of distance, great responsibility, exuberance, splendid animality, the instincts that delight in war and conquest, the deification of passion, of revenge, of cunning, of anger, of voluptuousness, of adventure, of knowledge--; the noble ideal is negated: the beauty, wisdom, power, splendor and dangerousness of the type “man”: the man who fixes goals, the “man of the future” (--here Christianity appears as a logical consequence of Judaism--).“ NIETZSCHE, F.: *The will to power*, 221, s. 128 – 129.

45 Porov. PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika*, s. 463 – 468.

46 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 27, s. 60.

47 „Ignorance in *psychologicis* -- the Christian has no nervous system--; contempt for, and a deliberate desire to disregard the demands of the body, the *discovery* of the body...“ NIETZSCHE, F.: *The will to power*, 227, s. 131.

48 Nietzsche používa termín nihilizmus vo viacerých významoch. V súvislosti s jeho kritikou reflexiou kresťanstva je presvedčený, že k nihilizmu vedie neochota prijať pozemský život v jeho telesnosti, rozporuplnosti, utrpení, tzv. prvotnej nezmyselnosti. Okrem toho nihilizmus znamená „unavujúci a pohrdajúci pohľad“ na typ človeka, ktorý je podľa neho produktom kresťanskej kultúry a morálky. Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, „Dobré a zlé, dobré a špatné“, 12, s. 31; *The will to power*, Book one. *European nihilism*. S Nietzscheho kritikou kresťanstva ako nihilistického náboženstva sa z kresťanského pohľadu vyrovnáva Lavigne. Porov. LAVIGNE, J.-F.: *Je křesťanstvo nihilistické?*, s. 11 – 28.

zanechať za sebou tento svet, pozemský život. Avšak ako píše Kouba, že Nietzscheho „polemika proti zásvätnému zacílení víry, ktoré devaluje pozemský život, se z dnešního křesťanského hlediska musí jevit vlastně jako anachronismus.“⁴⁹ S tým možno len súhlasiť, pokiaľ zoberieme do úvahy to, že hlavne po Druhom vatikánskom koncile sa väčší dôraz kladie na bytostnú dobrotu sveta ako Božieho stvorenia, a nie na hriešnosť sveta po páde v dôsledku prvotného hriechu. Aj vplyvný teológ tohto koncilu, Rahner, vysvetľuje, prečo by kresťan mal milovať Zem.⁵⁰

Treba tiež uviesť, že kresťanskej morálke je vlastné chápať práve pozemský život ako Boží dar, aj keď zachovanie tohto života vždy za každých okolností nie je najvyšším príkazom.⁵¹ Táto morálka tiež prikladá hodnotu telesnému životu, pretože telesnosť je podmienkou pozemského života, no odmieta absolutizovať hodnotu telesného života,⁵² ale pristupuje k jeho hodnote v totalite ostatných hodnotových oblastí ľudského bytia. Telesné zdravie, celková vitalita, fyzická sila, kondícia a iné kvality v rámci telesného života sú mravne dobré, žiaduce už len preto, lebo sú aspoň v určitej miere nutnou podmienkou produktívneho života aj na úrovni ducha. Takisto aj radosť zmyslov, radosť vôbec, ako sa Nietzsche vyjadruje, je predsa tiež vlastná kresťanskému prístupu, a to aj voči krásam stvorenej, živej, ako aj neživej prírody. Nietzscheho vykreslenie kresťanstva je len karikatúrou, veľkým pokrivením pravého kresťanstva, pričom sa ťažko ubrániť dojmu, že Nietzsche sa tu nechal „inšpirovať“ rôznymi pre čistotu kresťanstva nežiaducimi deformáciami, „úchylkami“, ktoré z hľadiska celostného, a teda kresťanského ponímania človeka, nezdravým spôsobom potláčali a morálne očierňovali kvality telesného života a ku ktorým skutočne došlo v dejinách rôznych kresťanských cirkví a siekt.⁵³ Aj Fink v tejto súvislosti upozorňuje na to, že Nietzsche pri svojej kritike vychádza len z jednotlivých prípadov, a potom ich neoprávnene zovšeobecňuje. A preto sa potom môžeme v obrátenom garde ako Nietzsche oprávnene pýtať, čoho je symptómom, keď niekto nachádza v kresťanskej láske k blížnemu len resentment a pomstychtivosť.⁵⁴

Keby kresťanská viera a morálka vo svojom základe a zdroji boli stimulovalé tak, ako si to myslí Nietzsche, mali by skutočne len hodnotu, kvalitu hlbokoj existenciálnej frustrácie, slabosti, nedostatočnosti.⁵⁵ To, ako vykresľuje prístup duševne ubiedeného typu človeka k pozemskému životu, vrhá nepekny

49 KOUBA, P.: *Nietzsche : filosofická interpretace*, s. 138.

50 Porov. RAHNER, K.: *Glaube, der die Erde liebt*, s. 63 – 68.

51 Preto sa potom píše: „Lebo kto by si chcel život zachrániť, stratí ho, ale kto stratí svoj život pre mňa a pre evanjelium, zachráni si ho“ (Mk 8, 35).

52 V tomto smere sa píše o kresťanskej morálke: „Morálka síce nabáda k rešpektovaniu telesného života, ale nerobí z neho absolútnu hodnotu.“ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava : SSV, 1998, § 2289, s. 223.

53 Postoje a praxe, ktoré tu Nietzsche má na mysli a ktoré skutočne zabíjajú pravého kresťanského ducha, možno nájsť napr. v Gnóze, Kalvinizme, Puritánstve: hlavne devalvácia ľudského tela, hodnôt spojených s telesným životom.

54 Porov. FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 150.

55 To, že kresťanská viera a vzhľadom na ňu aj morálka sú stimulom pre pozemský život, možno zdôvodniť aj na základe skúmania samotného bytia. Vychádzajúc pritom z tomistickej metafyziky sa ukazuje vzťahovosť bytia a že Boh ako Absolútne bytie je Vzťahom. Kresťanská viera a morálka smerujú k duchovnému rastu pozemského života, pretože človek, ktorý je nimi vedený, participuje na Absolútnom

tieň akurát tak na jeho pomyselnú morálku otrokov či morálku slabých, no rozhodne nie na kresťanský prístup k životu, ktorému je zásadným spôsobom vlastné pristupovať práve k pozemskému životu ako k Božiemu daru lásky. Kto k nemu takto pristupuje a podľa toho aj žije, rozhodne nevedie vnútorne biedny život.

Pre kresťana prirodzene nie je pozemský život samoúčelný ako pre Nietzscheho, keďže predstavuje pre človeka cestu skúšky (má sa ukázať, či je človek hodný večnej blaženosti, Božieho kráľovstva alebo nie), a práve preto nie je znehodnotený. Ťažisko sa prirodzene presúva do večného života, ako si to Nietzsche správne všíma.⁵⁶ Z toho ale nemožno vyvodzovať nihilistické vyprázdnenie pozemského života, pokiaľ je tento zmysluplne vzťahnutý k večnému životu. Prirodzene kresťan by nemal byť pozemským životom otrávený, otupený, ale by mu, naopak, mal radostne pritakať, vyslovovať mu posvätné „áno“, aj keď je nalomený takými rozporuplnými fenoménmi ako utrpenie, bolesť, smrť. Podľa Nietzscheho pozemský život, ktorý je vzťahnutý k večnému životu, je zbavený všetkej prirodzenej hodnoty, je sfaľšovaný,⁵⁷ lebo nie je pochopený imanentne, cez seba samého, ale transcendentne, cez Boha. Je zrejmé, že základom tejto Nietzscheho argumentácie je odmietnutie existencie Boha, a tým aj odmietnutie chápania pozemského života ako Božieho daru.

Aj kresťanská viera vo večný život po smrti nie je po psychickej stránke, o ktorú tu Nietzsche ide, stimulovaná otupenosťou z pozemského života,⁵⁸ ale je podmienená poznaním obmedzenosti, konečnosti tých možností, ktoré pozemský život môže poskytnúť človeku z hľadiska dosiahnutia jeho posledného cieľa (blaženosť); následne je vedená aktom transcencie tohto sveta v nádeji na budúcu plnosť života, resp. nenalomený život bez utrpenia, bolesti a smrti. Proti tomu možno namietat, že aj keď sú možnosti pozemského života, pokiaľ ide o dosiahnutie jeho posledného cieľa, limitované, konečné (čo žiadny rozumný človek zrejme nebude popierať), aj napriek tomu umožňujú dosiahnuť jeho posledný cieľ a najvyššie dobro. Nietzsche sa zrejme prikláňa k tejto možnosti, keď osobu nadčloveka situuje do pozemského života. Tiež možno namietat proti zmysluplnosti či opodstatnenosti aktu transcencie tohto sveta v nádeji na budúcu plnosť života a Nietzsche aj tak činí. Nie je však cieľom tejto štúdie vyrovnať sa s touto námietkou.

byť, a tak sa stáva viac človekom, keďže cez vzťahy sa transcenduje. Porov. GAVENDOVI, O.: *Verím, teda som. Viera ako osobotvorný vzťah*, s. 5 – 15.

56 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 43, s. 95.

57 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 24, s. 50.

58 Tým nie je vylúčené, že niekto sa rozhodne stať kresťanom preto, lebo život bez naplnenia, ktoré mu potom kresťanská viera dáva, bol pre neho nezmyselný, a preto ťažko znesiteľný. Otupenosť z pozemského života je tak len otupenosťou z dôvodu neprítomnosti Boha v živote človeka.

Záver

V štúdiu bolo ukázané, že z uvedených osobnostných charakteristík a príznakov Nietzscheho konceptu morálky otrokov nemožno pripisovať kresťanskej morálke nasledovné: resentment alebo nenávisť bezmocnosti voči pánom zeme, vzhľadom na to reaktívna, nie aktívna sila tejto morálky, odpor voči pozemskému životu a realite vôbec, „nevydarený“ typ človeka a tiež predstavu dekadentného boha.

Ďalšie jazykové výrazy osobnostných charakteristík a príznakov, ktoré Nietzsche uvádza, vyjadrujú síce hodnotové zameranie kresťanskej morálky, no bolo zdôvodnené, že im Nietzsche nesprávne rozumie, prekrúca ich, falšuje, nesprávne chápe ich zdrojovú motiváciu aj funkciu, význam v cirkvi a pre cirkev, ale aj vôbec v rámci celej spoločnosti a jednotlivých spoločenstiev. Tu ide zas o nasledovné osobnostné charakteristiky a príznaky: poslušnosť, pokora, láskavá pomocná ruka, vrelé srdce, trpezlivosť, usilovnosť, prívetivosť. Tiež potom viera v osobnú nesmrteľnosť, večný život po smrti, vinu (hriech), posledný súd, odplatu, večný trest, zatratenie pre hriešnikov. To znamená, že len z Nietzscheho pomýlenej perspektívy, z ktorej všetkým uvedeným jazykovým výrazom osobnostných charakteristík alebo príznakov prikladá určitý význam, môžu byť potom tieto výrazy pokladané za výrazy, ktorými môže charakterizovať morálku otrokov. Táto charakteristika sa potom vzťahuje len na ním vykonštruovanú morálku otrokov, nie však na kresťanskú morálku.

Z uvedených dvoch kľúčových zistení, naformulovaných v dvoch predošlých odsekoch, potom plynie záver, že kresťanská morálka nemôže byť pokladaná za morálku otrokov, ako jej Nietzsche rozumie, čo sa práve malo dokázať.

Použitá literatúra

- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.
- FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha : Oikoyomenh, 2011.
- GAVENDOVÁ, O.: Verím, teda som. Viera ako osobotvorný vzťah. In: *Studia Aloisiana*, roč. 5, 2014, č. 1, s. 5 – 15.
- HALÍK, T.: Nietzsche a filosofie náboženství. In: KRUŽÍK, J., NOVOTNÝ, J. (ed.): *Nietzsche a člověk: kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. Kolektívna monografia, ktorá vznikla na základe príspevkov z konferencie. Praha : UK-Fakulta humanitních studií, 2005, s. 9 – 12.
- HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*. Olomouc : Votobia, 1998.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998.
- KOUBA, P.: *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha : Český spisovatel, 1995.
- LAVIGNE, J.-F.: Je křesťanstvo nihilistické? Skúmanie jedného Nietzscheho tvrdenia. In: MURÁNSKY, M. et al. (ed.): *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Vedecká monografia ako príloha časopisu *Filozofia*. Bratislava : Filozofický ústav SAV, 2010, s. 11 – 28.

- NIETZSCHE, F.: *Antikrist: Přehodnocení všech hodnot (fragment)*. Olomouc : Votobia, 2001.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky: polemika*. Praha : Aurora, 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha : Aurora, 1996.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model, čili Jak se filosofuje kladivem*. Olomouc : Votobia, 1995.
- NIETZSCHE, F.: *The will to power*. New York : Vintage books, 1968. Dostupné na internete: <<https://archive.org/details/FriedrichNietzscheTheWillToPower/page/n131>> [19.04.2019].
- PECHAR, J.: *Otázky Nietzscheho myšlení*. Praha : Filosofia, 2012.
- PESCHKE, K.-H.: *Křesťanská etika*. Praha : Kolegium Zvon, 1999.
- RAHNER, K.: *Glaube, der die Erde liebt: Christliche Besinnung im Alltag der Welt*. Herder-Bücherei : Freiburg, 1967.
- Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2000.
- ŠIMSA, M.: Nietzscheho kritika křesťanství. In: KRUŽÍK, J., NOVOTNÝ, J. (ed.): *Nietzsche a člověk: kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. Kolektivní monografie, která vznikla na základe příspěvků z konferencie. Praha : UK-Fakulta humanitních studií, 2005, s. 13 – 17.

Mgr. Matej Ferjanc, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
matej.ferjanc@ku.sk