

Ježiš Nazaretský a Dionýz z Nietzscheho perspektívy a z kresťanskej perspektívy

Matej Ferjanc

FERJANC, M.: Jesus Christ and Dionysus from Nietzsche's perspective and from a Christian perspective. *Studia Aloisiana* 1/2021.

The aim of this article is to problematize Nietzsche's accentuated formulation „Dionysus versus the Crucified“. In the 1st part, Nietzsche's Dionysus is impartially introduced. In the 2nd part, Nietzsche's Dionysus is evaluated. In part 3, Nietzsche's Jesus is impartially introduced. In part 4, Nietzsche's Jesus is critically evaluated. Finally, in part 5, Jesus Christ and Dionysus are comparatively assessed, approaching Christ from the perspective of Christian Christology and Dionysus from Nietzsche's perspective. In this way Nietzsche's formulation „Dionysus versus the Crucified“ will be weakened, while also acknowledging the serious differences between Christ and Dionysus. The final section of part 5 compare the Christian and tragic sense of suffering, because the phenomenon of suffering plays a decisive role in comparing Christ and Dionysus. In contrast to Nietzsche, it turns out that Christ, by his suffering on the cross, does not devalue earthly life, but on the contrary strengthens and enables us to meaningfully manage the finiteness of earthly life.

Keywords: Jesus of Nazareth, Dionysus, Christian Christology, ancient tragedy, earthly life, suffering.

Úvod

Štúdiá vychádza z pomerne známeho fragmentu od Nietzscheho, v ktorom explicitne a s jemu vlastnou dávkou emocionálneho zanietenia, s vyhroteným pátosom stavia proti sebe Dionýza a Ježiša Nazaretského ako Ukrižovaného.¹ Kristus nie je pre neho historický Ježiš,² ale len deformovaný obraz tejto osoby, ktorý má mať svoj pôvod zvlášť u sv. Pavla.³ Keďže sa Nietzsche pokladal za „žiaka filozofa Dionýza“,⁴ je zjavné, ktorú stranu sporu si zvolil. Tým, že sa postavil na stranu Dionýza, odmietol zároveň to, čo, podľa neho, reprezentuje Ukrižovaný.

„Dionýz proti Ukrižovanému“, to je pre Nietzscheho v širšom slova zmysle formulácia zásadného rozporu, výraz dvoch nikdy nezmieriteľných filozofii života. Podľa Finka obrovská symbolika tejto vety je takmer nevyčerpatelná.⁵ Nietzsche chce nájsť k Ukrižovanému, čo možno najextrémnejší duchovný protipól, antipód a intuitívne ho cíti práve v Dionýzovi. Prečo? Čo tým sleduje? Na čo tým chce poukázať? Štúdiá má za cieľ rekonštruovať Nietzscheho zdôvodnenie uvedeného rozporu, viesť následne s týmto zdôvodnením istú polemiku a na to, prečo je táto polemika filozoficky cenná.

Pri rekonštruovaní Nietzscheho zdôvodnenia rozporu medzi Dionýzom a Ukrižovaným sa ukáže ako hlavná otázka to, aký zmysel má utrpenie. Fenomén utrpenia, resp. jeho kvalita, recepcia, možnosť jeho zvládnutia, a hlavne jeho zmysel, budú preto pre túto štúdiu ústredné. Fenomén utrpenia sa má prioritne ukázať prostredníctvom toho, ako tieto dve postavy žijú, ako konajú, čo svojím najvnútornejším postojom reprezentujú. To platí ako o Ježišovi Nazaretskom, tak aj o Dionýzovi. Budem pritom sledovať nielen to, ako týmto postavám rozumie Nietzsche, ale osobitne aj to, ako je Kristus

1 Porov. NIETZSCHE, F.: *The will to power*. New York : Vintage books, 1968, 1052, s. 542 – 543. „Dionýz proti Ukrižovanému“ je súčasťou citátu, ktorý je uvedený v podčasti 5.1. Spis *Ecce homo* tiež končí rétorickou otázkou, ktorú Nietzsche kladie svojmu čitateľovi: „Pochopili ma ľudia? – Dionýz proti Ukrižovanému...“ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo, Ako sa človek stane tým, čím je*. Bratislava : Iris, 2004, „Prečo som osudom“, 9, s. 121.

2 V *Antikristovi* Nietzsche, keď má na mysli historickú osobu Ježiša Nazaretského, tak používa nemecké slovo „Jesus“. Preto tam, kde mám na mysli Nietzscheho predstavu tejto osoby, používam slovo „Ježiš“. Tam, kde je použitý výraz „Ukrižovaný“, mám na mysli Nietzscheho reflexiu osoby Ježiša Nazaretského v rámci kresťanskej kristológie, a to zvlášť tej paulínskej. Tam, kde je použité slovo „Kristus“, prípadne spojenie „Ježiš Kristus“, mám na mysli stanovisko kresťanskej kristológie. Tam, kde je použité spojenie „Ježiš Nazaretský“, ako napr. v nadpise štúdie, mám na mysli túto osobu, odhliadnuc od uvedených vzájomne nesúladných významov. Tieto rozlíšenia sú dôležité hlavne preto, lebo Nietzscheho Ježiš nie je Kristom, teda Mesiášom, Spasiteľom, Vykupiteľom, Sudcom a pod., ako je v paulínskom kresťanstve. Nietzsche si bol dobre vedomý toho, že je priepastný rozdiel medzi jeho vykreslením Ježiša a tým v rámci kresťanského náboženstva (katolíckeho či protestantského), podľa neho, inšpirovaným hlavne sv. Pavlom.

3 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist, Pokus o kritiku kresťanstva*. Bratislava : Iris, 2003, 42, s. 46.

4 Porov. NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, „Predhovor“, 2, s. 91. Myšlienku, že Dionýz je pre Nietzsche bohom filozofov, ktorý učí najhlbším tajomstvám života, podrobne skúma Lampert. Porov. LAMPERT, L.: *Nietzsche's Philosophy and True Religion*. In: PEARSON, K. A. (ed.): *A companion to Nietzsche*. Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2006, s. 133 – 147.

5 Porov. FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha : OIKOYMENH, 2011, s. 211.

podaný v evanjeliách. Z tejto perspektívy budem polemizovať s Nietzscheho konštruktom Ježiša, ako aj s jeho interpretáciou Krista u Pavla.⁶

Nietzsche veľmi dobre chápal, že pozemský život možno zvládnuť len s podmienkou, že nejakým spôsobom prijme utrpenie, dáme mu zmysel, ak utrpenie k životu bytostne patrí. Jeho Dionýz, ako aj jeho Ježiš, s týmto počítajú, avšak ich riešenie problému utrpenia je, podľa neho, zásadným spôsobom odlišné. Má tu ísť o fatálnu odlišnosť determinujúcu potom to, čím pre nich pozemský život je.

Treba hneď upozorniť nato, že z Nietzscheho pohľadu tu ide o konflikt nadindividuálneho živlu samotnej prírody a ľudskej bytosti. Z kresťanského pohľadu to potom len hypoteticky môže byť konflikt mýtickej postavy, prípadne dionýzovského ľudského služobníka a Božieho Syna. Máme tu teda dve odlišné roviny sporu, nato sa nesmie zabudnúť. Platí pri tom, že Nietzsche si tento konflikt vyslovene praje. Do otvoreného konfliktu s kresťanstvom ide práve s presvedčením vzhľadom na tento rozpor, ktorý má mať svetodějinné dôsledky.

Ukáže sa, že pri zvážení viacerých aspektov Dionýz a Kristus sú si duchovne mierne podobní. To je hlavná téza štúdie. Platí to len s podmienkou, že sa na Dionýza budeme pozeráť tak ako Nietzsche a na Krista už z pohľadu kresťanskej kristológie. Práve poukázanie na túto miernu podobnosť chce byť inovatívnym prvkom tejto štúdie. Ale napokon bude potrebné priznať isté zásadné a nepreklenuteľné rozdiely medzi Dionýzom a Kristom, a to znova s tou istou podmienkou ako v prípade, keď medzi nimi nachádzame isté styčné body.

1. Dionýz z Nietzscheho perspektívy

Nietzsche pristupuje k Dionýzovi s cieľom predviesť a uprednostniť takú filozofiu života, ktorú nazýva ako „pesimizmus sily.“⁷ Ide tu o taký prístup k životu, v zmysle ktorého sa vyzdvihuje „intelektuálna náchylnosť k všetkému tvrdému, desivému, zlému, k problematickosti existencie – ktorá pramení z pocitu zdravia, dokonca z prekypujúceho prúdu zdravia, z plnosti života“⁸. Z plnosti života, či z jeho nadbytku, plynie potom potreba takého utrpenia a hrôzy, na ktorých sa má akoby preskúšať skutočná sila tohto nadbytku.

Človeka ovládaného dionýzovským živlom a jeho senzibilitou tak láka všetko ničivé, neblahé, tragické. Predstavuje si osudovo neblahý prazáklad vecí, lebo takto cíti život ako neúprosne bojisko. V poňatí tohto prazákladu

6 Nietzsche nerozlišuje medzi Kristom kresťanskej kristológie a svojím konštruktom (interpretáciou) Krista ako, podľa neho, vynálezu Pavla, pretože z jeho pohľadu je to jeden a ten istý fenomén. A teda, to, čo je jeho vlastným konštruktom Krista ako vynálezu Pavla (jeho pojem Ukrižovaného), o tom si myslí, že je to Kristus kresťanskej kristológie. V Nietzscheho pojme Ukrižovaného je vskutku mnohé z toho, čo je obsiahnuté v pojme Krista z pohľadu Katechizmu Katolíckej cirkvi: zjavne jeho funkcia obetujúceho sa Božieho Syna za hriechy ľudí, Spasiteľa, Vykupiteľa, Sudcu atď. V podčasti 5.1 je zdôvodnené, že tieto dva pojmy predsa len nie je možné zamieňať.

7 Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Bratislava : Národné divadelné centrum, 1998, „Pokus o sebakritiku“, 1, s. 17.

8 NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, „Pokus o sebakritiku“, 1, s. 17.

Nietzsche nadväzuje na Schopenhauerovu vôľu ako vec osebe, ktorá je iracionálna, bezdôvodná a spôsobuje, že ľudský život je tragický.⁹ Ono pôvodné bytie či prajedno je večne bolestné a protirečivé. „Tragické“ je tak chápané ako kozmický princíp.¹⁰ Odkazuje na pôvodnú nezmyselnosť sveta, na „prvotný nihilizmus“, ktorý, podľa Nietzscheho, tragickí Gréci istým spôsobom zakúsili.

V tomto kontexte sa Nietzsche vracia k antickej gréckej tragédii. Podľa neho ona mala pôvodne zrkadliť práve len Dionýzovo utrpenie, ktoré predstavuje mučivú skúsenosť individualizácie, keďže individualizácia je prazákladom zla. Stav individualizácie je tak sám osebe zavrhnutiahodný. Toto presvedčenie sa Nietzsche snaží doložiť prostredníctvom starého mýtu o Dionýzovi:

Individuum je len javom vôľe a jeho tragickým zničením sa len obnažuje večný život vôľe, ktorý je nezničiteľný. Ide o metafyzickú radosť z tragického, ktorá je ozvenou inštinktívnej, pôvodne neuvedomenej, dionýzovskej múdrosti. Táto sa prejavuje vo večnej radosť z existencie, avšak len pod podmienkou, že sa vďaka dionýzovskému opojeniu na chvíľu zjednocujeme s prapodstatou vôľe, a tak cítime jej nevyčerpatelnú plodnosť. „V dionýzovskom umení a jeho tragickej symbolike k nám prehovára príroda svojím skutočným hlasom bez pretvácky: „Budte ako ja! Som večne tvoriaca pod ustavičnou premenou javov, večne nútiaca k životu, a večne uspokojená touto premenou javov – ja, pramatka!“¹¹ Dionýzovské umenie nás tak privádza k celistvosti života, k večnej živosti života vôľe; tiež nás má privádzať k múdrosti, podľa ktorej človek poníma večnú prabolest' vôľe so sympatickým pocitom lásky ako vlastnú bolesť.¹²

Pre Nietzscheho Aischylov Prométeus, Sofoklov Oidipus sú iba zamaskovaním pôvodného hrdinu – Dionýza. Aischylov Prométeus vyjadruje svojím činom¹³ mučivé neriešiteľné napätie medzi človekom a bohom/bohmi. Ide o rozpor v srdci sveta, nešťastie uložené v podstate vecí, ktoré sa v tomto mýte ukazuje ako neriešiteľný rozpor medzi olympským a ľudským svetom.

Nietzsche je už na začiatku svojho myšlienkového vývoja v zásadnom rozpore s kresťanským učením, ktoré si zakladá na vykúpení z rozporuplnosti života, teda v konečnom dôsledku z hriechu. V tragickom svete, ako ho cíti Nietzsche, práve takéto vykúpenie nie je možné. V tragickom svete sa deje len nutnosť striedania prírodného tvorenia a následného ničenia. Možno sledovať len vzostup a zánik všetkého konečného. To však pre Nietzscheho nie je dôvod na nejaký pasívny pesimizmus, s ktorým sa, podľa neho, stretávame u Schopenhauera, teda na rezignáciu vôľe ako vôľe k životu; práve naopak – tragický životný pocit ho napokon privádza k nájstojčivému prítankaniu takémuto jedine možnému životu.¹⁴

9 Porov. SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov : Nová tiskárna Pelhřimov, 1998, s. 421 – 434.

10 Porov. FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 22.

11 NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, 16, s. 72.

12 Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, 18, s. 77.

13 Prométeus ako Titan ukradne z Olympu oheň, následne ho daruje ľuďom, za čo je Diom potrestaný prikovaním ku skale. Porov. AISCHYLOS: *Oresteia, Prikovaný Prometheus*. Rohovce : Interpopulart Slovakia, 1995, s. 81.

14 Porov. FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 17 – 18.

Dionýzovský živel nám ukazuje, že život je skvelý, opojný, Dionýz je šifrou pritakania životu,¹⁵ aj keď tento ostáva rozporuplný, nalomený utrpením, bolesťou, smrťou, ohavnosťou a tvrdosťou každého druhu. A nejde len o to vyrovnať sa s týmito fenoménmi: „Nejvyšší stav, jehož může filosof dosáhnout: dionýsky se stavět k životu. Moje formule proto je amor fati. K tomu patří, nechápat záporné dosud stránky života jenom jako nutné, nýbrž si je docela přát; a nepřát si je jenom se zřetelem na kladné dosud stránky (třeba jako jejich doplněk nebo podmínky), nýbrž pro ně samé, pro silnější, plodnější, pravdivější stránky života, v nichž se vůle projevuje zřetelněji.“¹⁶ Priat si doposiaľ záporné stránky života potom znamená prehodnotiť aj fenomén krutosti. Aj v základe bolestnej rozkoše tragédie je práve krutosť a vôbec celá „vyššia kultúra“ je, podľa Nietzscheho, založená na preduchovnení (sublimácii) krutosti.¹⁷

2. Posúdenie Nietzscheho predstavy Dionýza

Dionýz či dionýzovský ľudský ctiteľ prežíva slasť z trýzne, večnej bolesti, utrpenia pravého bytia či prajednoty. Nietzsche na viacerých miestach práce *Zrodienie tragédie z ducha hudby* poníma slasť, rozkoš, opojenie v súzvuku s bolesťou, trýzňou, utrpením: „Tragédia, omamne vznešená, tróni uprostred tohto nadbytku života, bolesti a rozkoše...“¹⁸ Nejedná sa tu o akýsi „metafyzický či duševný masochizmus?“ Podľa Rabana podstatný rozdiel medzi masochistom a mučeníkom spočíva v tom, že kým pri masochizme je utrpenie prijímané len s pudovým zmyslom svojvoľne, pri mučeníctve je utrpenie prijímané na základe slobodného rozhodnutia dobrovoľne, nasledujúc tak zmysel nejakej vyššej nutnosti.¹⁹

Na uvedenú otázku by Nietzsche reagoval zrejme tak, ako to u neho nájdeme na viacerých miestach. Zdôraznil by, že hodnota filozofie sa meria podľa toho, či v nej ide o „dobrovoľné vyhľadávanie aj najopovrhnutých a prekliatych stránok bytia.“²⁰ Ak vychádzame z uvedeného Rabanovho rozlíšenia, tak potom Nietzscheho prístup, keďže je dobrovoľný, nemožno chápať v zmysle duševného masochizmu, ale skôr v zmysle „intelektuálneho, no zároveň aj existenciálneho mučeníctva“, pričom prirodzene slovo „mučeníctvo“ tu už nie je zasadené do kresťanského, ale do pohanského kontextu antickej tragédie, ako jej rozumie Nietzsche.²¹ Len takto možno potom preniknúť

15 Porov. HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*. Olomouc : Votobia, 1998, s. 198.

16 NIETZSCHE, F.: *The will to power*, 1041, s. 536. NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Olomouc : Votobia, 1993, s. 22.

17 Porov. NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha : Aurora, 1996, s. 229, 133 – 134.

18 NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, 20, s. 85.

19 Porov. RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha : Vyšehrad, 2008, s. 242.

20 NIETZSCHE, F.: *Will to power*, 1041, s. 536.

21 Nie je však isté, či predsa sa len u Nietzscheho Dionýza nejedná o „duševný masochizmus,“ keďže strasť, utrpenie sa tu zamieňa za slasť a presne to Frankl chápe ako masochizmus. Porov. FRANKL,

k dionýzovskému „áno“ k životu, aký je, bez výnimky a bez výberu. Preto potom Nietzsche proti optimistickej, t. j. slabošskej metafyzike, ktorá od čias kresťanstva z veľkej časti vychádza z jeho impulzov, stavia „pesimizmus sily“, v zmysle ktorého platí, že meradlom sily ducha je to, koľko pravdy znesie. To znamená, že každá vymoženosť v poznaní vyplýva z odvahy, z tvrdosti voči sebe, z čistotnosti voči sebe, takže omyl je v prvom rade zbabelosťou.²²

Dionýzovské opojenie, o ktoré Nietzsche ide, je však len chvíľkové, maximálne dočasné. Keď sa dionýzovský nadšenec po vyprčaní extatického opojenia či tranzu „vráti“ k sebe, k svojej individualite, zisťuje, že práve ako jednotlivec nenachádza žiadnu útechu v pozemskom živote plnom rozporov. Z hľadiska kresťanskej doktríny tešiteľom (Parakletos) je Duch Svätý, ktorý dáva ľudskému srdcu milosť pokánia a obrátenia, a takto je trvalo, nie chvíľkovo, prítomný v pozemskom živote človeka.²³

3. Ježiš z Nietzscheho perspektívy

Nietzscheho postoj k Ježišovi nie je zďaleka jednostranne odmietavý, ako by sa mohlo zdať podľa jeho názorov na kresťanské náboženstvo. Striktne odlišuje životnú prax samotného Ježiša od kresťanského náboženstva, ktoré sa, podľa neho, hlavne počnúc sv. Pavlom, značne vzdialilo od kresťanskosti samotného Ježiša.²⁴ Podľa Nietzscheho cieľom kresťanskej viery v Ukrižovaného je presadenie záujmov tých duchovne najbiednejších, resp. morálky otrokov.²⁵ Už Jaspers upozornil nato, že osoba Ježiša potom slúži Nietzschemu nato, aby sa kriticky vyrovnal s tzv. „morálnym výkladom sveta“, na ktorom si kresťanská viera zakladá.²⁶ Nietzsche teda dosť ostro stavia Ježiša proti kresťanskému náboženstvu, jeho viere a morálke. Takto chce zrejme dosiahnuť to, aby ešte viac vynikla jeho údajná falošnosť.

V celom Nietzscheho diele sa stretávame s dvojznačným prístupom voči Ježišovi, t. j. na jednej strane z prejavu sympatie, na druhej strane posmešného odsúdenia.²⁷ V tejto časti túto dvojznačnosť bližšie vysvetlím. V *Antikristovi* sa Nietzsche podľa vlastných slov sústreďuje na podanie „psychologického typu“ Ježiša.²⁸ Jeho kresťanskosť má byť založená na onom „neodporujte zlému“,²⁹ čo chápe ako najhlbšie slovo evanjelií, v istom zmysle ich kľúč. Ono „neodpo-

V. E.: *Trpiaci človek*. Bratislava : Lúč, 2007, s. 102.

22 Porov. NIETZSCHE, F.: *Will to power*, 1041, s. 536.

23 Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998, 729, s. 74, 1433, s. 146.

24 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 42, s. 46.

25 Porov. FERJANC, M.: Kritika Nietzscheho kritiky kresťanskej morálky: Je kresťanská morálka morálkou otrokov? In: *Studia Aloisiana*, roč. 11, 2020, č. 1, s. 49 – 62.

26 Porov. JASPERS, K.: *Nietzsche und das Christentum*. München 1952, s. 19.

27 Porov. ŠENOVSKÝ, J.: Nietzsche a Ježiš Kristus : Ježišova postava jako náčrt cesty k překonání dekadence. In: NOVÁK, A. (ed.): *Nietzsche a (ne)přátelé*. Supplementum IV. Ročenky pro filosofii a fenomenologický výzkum. Praha : Togga, 2015, s. 187, 188.

28 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 29, s. 35.

29 Porov. *Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2000, Mt 5,38.

rujte zlému“ interpretuje nielen vo význame nastavenia druhého líca,³⁰ teda ako nezamedzenie ďalšieho morálne zlého skutku zo strany človeka, proti ktorému má byť vykonaný, ako jeho zámerné ponechanie priestoru pre ďalší takýto skutok. Okrem toho navyš aj ako „*inštinktívne vylúčenie každej nechuti, každého nepriateľstva, všetkých hraníc a vzdialeností pre city.*“³¹ Podľa Nietzscheho tak nenachádzame u Ježiša žiadnu stopu ani vnútorného boja proti niekomu či niečomu, takže ho potom nemožno pokladať za hrdinu; nachádzame u neho len blaženosť v mieri, láskavosti, neschopnosť byť nepriateľom. Evanjelium, dobrá zvesť, má potom znamenať, že už niet morálnych protikladov. Preto nie je možný ani morálny odpor, pohoršenie. Viera takej dobrej zvesti potom nič neodsudzuje, neprináša „meč“. V tejto súvislosti Nietzscheho Ježiš zvestuje zničenie morálky, ako to prízvukuje Kouba.³²

Podľa Nietzscheho Ježiš vylučuje každú nechuť, nepriateľstvo, dištanciu v cite, pre jeho extrémnu schopnosť trpieť, mimoriadnej až chorobnej náchylnosti pre utrpenie. Uvedomenie si tohto dôvodu je dôležité pre túto štúdiu. Pod uvedenou náchylnosťou Nietzsche má na mysli takú predráždenosť, pri ktorej človek prežíva každý odpor, dokonca už každú potrebu odporovať, ako subjektívne ťažko znesiteľnú, prípadne vôbec neznesiteľnú. Vylúčenie nechuti, nepriateľstva, odporu proti zlému, je tak (interpretujúc Nietzscheho obraz Ježiša) len obranným psychickým mechanizmom pred abnormálnou schopnosťou trpieť. Pre Nietzscheho je podstatné to, že za tým je slabosť ducha. Túto slabosť a následne morbidnú náchylnosť pre utrpenie a napokon chorobnú vyčerpanosť, vysvetľuje fyziologicky, resp. poníma ako dôsledok pôvodných fyziologických príčin.³³ Tieto v prípade Ježiša odkazujú na stav oneskorenej a v organizme nerozvinutej puberty ako následný stav degenerácie. Nietzsche tu³⁴ zjavne nemá na mysli Ježiša Nazaretského ako Ukrižovaného (svoju interpretáciu tejto osoby v rámci kresťanskej kristológie, zvlášť u sv. Pavla), ale má na mysli historického Ježiša, ako ho on nahliada. Útočí nielen na Ukrižovaného, ale aj na tú predstavu, ktorú mal o Ježišovi.

V práci *Mimo dobro a zlo* sa Nietzsche zamýšľa nad Ježišovou veľmi naliehavou potrebou lásky, ktorú nebolo možné uspokojiť láskou žiadneho iného človeka k nemu. Ježiš má tak srdce, ktoré je v láske nenasýtené a navyš nenasýtitelné. Podľa Nietzscheho Ježiš to aj sám pochopí. To potom predstavuje najbolestivejší prípad mučeníctva, vyplývajúci z vedenia o nemohúcnosti a úbohosti ľudskej lásky: „Kdo takto cíti, kto takto ví o lásce – hľadá smrť.“³⁵ V práci *Tak hovoril Zarathustra* potom dokonca Nietzscheho Ježiš je sklamaný z chudobných duchom, ktorí už nie sú blahoslavení ako v známom kázaní

30 Porov. Mt 5,39.

31 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 30, s. 36.

32 Porov. KOUBA, P.: *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha : Český spisovatel, 1995, s. 123.

33 Fyziologická realita tu pre Nietzscheho predstavuje pôvodnú realitu, ktorej poznaním dospievame k pôvodnej pravde.

34 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 32, s. 37 – 38. Nelichotivý obraz Nietzscheho Ježiša (nie Ukrižovaného) je najviac zjavný zo zlomkov 29 – 32 diela *Antikrist*.

35 NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, 269, s. 182 – 183.

na vrchu,³⁶ ale sú označení pejoratívne ako spodina.³⁷ Možno sa domnievať, že tu ide už len o vedome fiktívno-umelecké vykreslenie Ježiša. Nietzsche tu v podstate dáva najavo, ako by chcel, aby sa život Ježiša vyvíjal ďalej, keby nebol ukrižovaný.

Nietzsche rozumie Ježišovej idee spásy ako sublimujúcemu pokračovaniu antického hedonizmu na úplne morbidnom základe. Aj Epikuros totiž bol pre Nietzscheho typický dekadent so svojím strachom pred bolesťou, utrpením, a teda pred skutočnosťou sveta. Preto mal potrebu stavať obranné valy.³⁸ Aj u Ježiša ide znova o neprijatie vonkajšej skutočnosti v jej bytostnej rozporuplnosti. To je podľa Nietzscheho zásadný rozdiel práve oproti Dionýzovi, ktorý je silným symbolom práve takéhoto prijatia. Tu sa už rysuje Nietzscheho porozumenie a zdôvodnenie onoho vyhroteného „Dionýz proti Ukrižovanému“. Aj keď extrémnym duchovným protipólom Dionýza je Ukrižovaný, aj Nietzscheho Ježiš je tiež dosť duchovne vzdialený od Dionýza, pretože je pre Nietzscheho vyslovene dekadent, aj keď zaujímavý.³⁹ Podľa Nietzscheho je dekadent preto, lebo jeho fyziologický habitus determinuje jeho inštinkt súcvaia pred skutočnosťou vonkajšieho sveta, velí mu ničoho sa radšej nedotýkať pre strach z bolesti, utrpenia, protivtenstva.⁴⁰

4. Kritika Nietzscheho predstáv o Ježišovi

Nedáva zmysel, keď Nietzsche na jednej strane veľmi silno zdôrazňuje, že Ježiš akýkoľvek odpor vylúčil, že nikomu a ničomu sa neprotiví navonok ani vo svojom srdci, že dokonca vylúčil každú nechúť a na druhej strane, podľa neho, Ježiš svojou chorobnou precitlivenosťou na utrpenie morálne obviňuje pozemský život ako taký, a tak ho znehodnocuje a odvracia sa od neho. Tieto dve tvrdenia nie sú zlučiteľné, vzájomne si odporujú. Ak sa Ježiš svojím rozhodnutím vôle zrieka každého odporu, vrátane morálneho, tak ani utrpenie života, vrátane jeho utrpenia na kríži, nemôžu byť pre neho námietkou proti pozemskému životu. Ak Nietzsche pri Ježišovi vylučuje dištanciu v cite, tak je nutné, aby u neho vylúčil aj resentment, keďže resentment, zatrpknutosť voči pozemskému životu, už dištanciu v cite predpokladá.

Nietzscheho predstava o Ježišovi je tak nekoherentná, vnútorne rozporná. Ak vychádzame len z Nietzscheho vykreslenia Ježiša a odmyslíme si teraz to, čo o ňom píše evanjeliá, tak buď je pravda to, že Ježiš má hlavne pre morbidnu náchylnosť neustále trpieť inštinktívnu nenávisť voči skutočnosti, takže utrpením obviňuje, morálne odsudzuje pozemský život z nepravosti a pod. alebo je pravda to, že vylúčením každého odporu nemôže utrpením

36 Porov. Mt 5,1 – 12.

37 Porov. NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra: Kniha pro všechny a pro nikoho*. Olomouc : Votobia, 1995, IV, „Dobrovolný žebrák.“ s. 246 – 250.

38 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 30, s. 36.

39 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 31, s. 37.

40 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 29, s. 35.

obviňovať pozemský život z neprávosti. Buď je pravda to prvé, alebo to druhé, nie zároveň obidvoje.

Inak to vidí Šenovský. Podľa neho na jednej strane Nietzscheho Ježiš ako Hebrej je nositeľom inštinktu, ktorý vychádza zo slabosti a z neschopnosti žiť, teda z dekadencie a bol približne od babylonského zajatia dominantný v židovskom národe. Tento inštinkt ho vedie k tomu, že sa odvracia od rozporuplného života nalomeného utrpením do vnútorného „Božieho kráľovstva“. Na druhej strane Nietzscheho Ježiš už vôbec nie je hnaný nenávisťou ani pomstychtivosťou proti pánom Zeme, ako tomu má byť u jeho súkmeňovcov; jeho bytostný inštinkt sa má práve naopak, prejavíť oným vylúčením všetkého odporu, nechuti, čím sa potom stráca rozdiel medzi vlastným a cudzím, medzi priateľským a nepriateľským.⁴¹

To znamená, že tu ide o celkom iný inštinkt, ktorý už nemá veľa spoločného s historicky podmieneným inštinktom židovskej morálky resentmentu. Ide bytostne o anti-kmeňový či anti-vlastenecký inštinkt, ktorý Nietzscheho Ježiša vytrháva z tradície jeho národa a vedie ho k tomu, aby žil celkom apoliticky. V tom prípade však nie je správne interpretovať Nietzscheho Ježiša ako dediča nízkeho, dekadentného, proti pozemskému životu nepriateľského inštinktu, ako to robí Šenovský.⁴² Keby Ježiš bol dedičom tohto pôvodne židovského inštinktu, ako potom vysvetliť to, že sa u neho práve z neho vyvinul inštinkt vylúčenia odporu, ktorý je s ním celkom nesúmerateľný? Za podmienky, že resentment, nenávisť, pomstychtivosť bytostne patria k onomu židovskému inštinktu (ide o esenciálne vlastnosti či prejavy tohto inštinktu) a za podmienky, že Ježiš každý odpor skutočne vylúčil, nemôže byť dedičom tohto inštinktu, jednoducho mu nie je vlastný. Alebo potom je tu druhá možnosť: ak je dedičom tohto inštinktu, morálny odpor nevytláčil a navyše sa u neho musí nutne prejavíť aj resentment, a pod.

Nietzsche na jednej strane podsúva Ježišovi abnormálny strach z utrpenia. Na druhej strane Nietzscheho Ježiš potvrdzuje svoju životnú filozofiu smrťou na kríži, keďže, ako Nietzsche konštatuje, Ježiš sa nebráni ani na záver svojho života: „Neurobí ani krok, ktorý by od neho odvrátil to najhoršie, naopak, *on to vyzýva*... A prosí, trpí, miluje s *tými*, v *tých*, ktorí mu robia zle.“⁴³ Tu najlepšie vidno, aká je Nietzscheho predstava Ježiša sama v sebe rozporná. Tak mal alebo nemal strach pred utrpením, bolesťou, keď sa takto správal na kríži, ako to jasne vidí aj Nietzsche.

Šenovský sa snaží tento rozpor v Nietzscheho predstave Ježiša „zahlaadiť“ tak, že túto rozpornosť interpretuje ako „dvojznačnosť“ jeho predstavy.⁴⁴ Podľa neho potom Nietzscheho Ježiš je ovládaný takým dvojznačným inštinktom, ktorý zakladá celú jeho osobu. Na jednej strane ho vedie k úniku pred bytostne rozporuplným charakterom života do vnútorného sveta jeho srdca, čo sa má potom prejavíť neschopnosťou prijať utrpenie; na druhej strane ho

41 Porov.: ŠENOVSKÝ, J.: *Nietzsche a Ježiš Kristus*, s. 196.

42 Porov.: ŠENOVSKÝ, J.: *Nietzsche a Ježiš Kristus*, s. 196.

43 NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 35, s. 40.

44 Porov.: ŠENOVSKÝ, J.: *Nietzsche a Ježiš Kristus*, s. 198.

zas vedie k odporu proti všetkému pevnému, morálnemu, zvykovému, teda ku všetkému, čo je typické pre kresťanský morálny výklad sveta. Je zrejmé, že pre Nietzscheho to prvé je nežiaduce, to druhé je žiaduce. Podľa Šenovského tento odpor Nietzscheho Ježiša proti všetkému pevnému atď. je výrazom istej fyziologickej infantilnosti, ktorá je zas len rozvinutím onoho dvojznačného inštinktu.

Šenovský v tom zrejme nevidí problém či rozpor, keď píše, že „jistá fyziologická infantilnosť, ktorá je rozvinutím toho samého inštinktu, mu umožnila nastoupit cestu k překonání této slabosti, a sice tak, že v tomto útěku před životem se ‚láskou‘ nakonec přimkne k životu samému“.⁴⁵ Pokladám za veľmi problematické vidieť v „istej fyziologickej infantilnosti“ spôsob či cestu, ako by Nietzscheho Ježiš mohol prekonať slabosť zo života, pokiaľ sa zároveň fyziologická infantilnosť chápe ako produkt dekadentného či degenerujúceho inštinktu. Tu je zjavne formulovaný rozpor, takže potom aj takýto Nietzscheho Ježiš je rozpornou predstavou.

Z pohľadu Nového zákona treba proti Nietzscheho Ježišovi namietat hlavne to, že u Krista nájdeme odpor proti morálnemu zlu. To znamená, že nevytlúčil morálne protiklady. Aj keď Kristus niekedy zámerne ponecháva konajúcemu zlý skutok otvorený priestor, možnosť vykonať proti nemu ďalší zlý skutok, vôbec to neznamená, že preto nemá nechúť, odpor, dištanciu proti morálnemu zlu, hriechu.⁴⁶ Napokon už viacero autorov upozornilo nato, že Nietzscheho Ježiš je historicky nepresný, že Nietzsche tu uvádza polopravdy, že jeho úvahy o Ježišovi majú charakter zaujatých pamfletov, a nie nezaujatého religionistického bádania.⁴⁷

5. Komparácia Ježiša Krista a Dionýza, zmysel utrpenia z kresťanskej perspektívy

5.1 Spor o charakter osoby Ježiša Nazaretského

V 4. časti bolo ukázané, že u Nietzscheho máme dve navzájom si odporujúce vykreslenia Ježiša Nazaretského. Toto zistenie nám potom umožňuje komplexnejšie zhodnotiť Nietzscheho vyhrotené „Dionýz proti Ukrižovanému“:

- 1) Ak Ježiš inštinktívne vylučuje každú nechúť, aj nechúť proti utrpeniu, tak nemusí stáť od Dionýza až tak ďaleko, ako by to Nietzsche chcel; rozhodne

⁴⁵ ŠENOVSKÝ, J.: *Nietzsche a Ježiš Kristus*, s. 199.

⁴⁶ To, že Kristus zaujíma postoj dištancie proti morálnemu zlu, hriechu, je zrejmé aj z jeho slov potom, ako ho pred veľkňazom udrie jeho sluha: „...Prečo ma biješ?!“ Porov. *Jn* 18,23. Okrem toho v Novom zákone nachádzame viac miest, ktoré zdôrazňujú bytostný odstup, dištanciu Krista aj proti Zlému, teda proti synovi Iží Satanovi, napr. porov. *Mt* 4,1 – 11.

⁴⁷ Porov. KÜNG, H.: Does God Exist? An answer for today. In: *Studies in Nietzsche and the Judaeo – Christian tradition*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1985, s. 341.

nemusi byť jeho duchovným antipódom v zmysle „Dionýz proti Ukrižovanému.“

- 2) Ak ale máme také vykreslenie Ježiša, podľa ktorého Ježiš hlavne pre abnormálnu náchylnosť neustále trpieť sa pohoršuje nad pozemským životom, morálne ho obviňuje, tak prirodzene ostro stojí proti Nietzscheho predstave Dionýza. Nietzsche v rukopise z pozostalosti sa potom jednoznačne prikláňa k tomuto druhému vykresleniu Ježiša Nazaretského ako Ukrižovaného, keď píše:

Dionysos proti „Ukrižovanému“: tu máte protiklad. Není to jen jeden rozdíl se zřetelem k mučednictví - to má jenom jiný význam. Život sám, jeho věčná plodnost a návrat podmiňuje trýzeň, zánik, vůli k zničení. V druhém případě platí utrpení, „nevinně ukřižovaný“, jako námitka proti tomuto životu, jako formule pro jeho odsouzení. Uhodneme: problém je v smyslu utrpení; zdali má smysl křesťanský či tragický. V prvním případě to má být cesta k svatému bytí, v druhém je bytí samo dost posvátné, aby nesmírnost utrpení ospravedlnilo. Tragický člověk se staví kladně i k nejdrsnějšímu životu: je k tomu dosti silný, plný. Křesťanský člověk popírá i nejšťastnější úděl na zemi: je slabý, chudý, vyděděný, aby každým způsobem trpěl životem. Bůh na kříži je kletba životu, znamení, spasit se od něho. Dionýsos rozřezaný na kusy je příslibem života: bude věčně znovuzrozen a znovu se vrátí ze stavu zničení.⁴⁸

Tento citát už výslovne poukazuje na Ukrižovaného, teda na Nietzscheho interpretáciu osoby Ježiša Nazaretského v rámci kresťanskej kristológie, a to zvlášť u Pavla. Podľa Deleuza⁴⁹ Ukrižovaný tu svojím utrpením obviňuje život.⁵⁰ Naopak Dionýz je dosť silný, nezlomný nato, aby ospravedlnil utrpenie. V prenesenom význame slova Dionýz so svojou nesmiernou duševnou robustnosťou je pre Nietzscheho život sám, život, ktorý má dvojakú tvár utrpenia a temnej rozkoše, ako bolo ukázané v 1. časti. Dionýz je síce tiež bohom utrpenia ako Ukrižovaný, avšak na rozdiel od neho má byť jeho utrpenie vyvažované opojením z plodiacej sily: „Utrpení, smrt i zánik jsou vždy jen druhou stránkou rozkoše, zmrtvýchvstání, návratu.“⁵¹

Tu teda nachádzame kľúčový dôvod, prečo Nietzsche stavia Ukrižovaného, resp. svoj konštrukt (interpretáciu) Pavlovho Krista, do opozície proti Dionýzovi. Nietzsche v tejto súvislosti hovorí o inštinktívnej nenávisti k skutočnosti pozemského života.⁵² Ukrižovaný sa tak ukazuje ako dedič židovského inštinktu resentimentu, ktorý predstavuje onú celkovú zatrpknutosť proti pozemskému životu a svetu.

48 NIETZSCHE, F.: *The will to power*, 1952, s. 542 – 543, NIETZSCHE, F.: *Duševný aristokratizmus*, s. 26.

49 Porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 2004, s. 30 – 34.

50 To je pre Nietzscheho neprijateľné, pretože pozemský život by sa vôbec nemal stať predmetom hodnotenia, keďže každé hodnotenie ho už predpokladá. Život je tak základom každej hodnotovej perspektívy. Samotný život nemôže byť hodnotovým javom ako napr. morálka, veda, náboženstvo, a pod.

51 FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 211.

52 Porov. NIETZSCHE, F.: *Antikrist*, 30, s. 36.

Deleuze, nasledujúc Nietzscheho, rozlišuje dva druhy utrpenia a trpiacich: „Ti, ktorí trpia prebytkom života, činí z utrpení stvrzení života, tak jako z opojení aktivitu. ... Ti, ktorí naopak trpia nedostatečnosťou života, činí z opojení křeč či ochromení; z utrpení dělají nástroj obvinění života, odporování životu, ale také prostředek ospravedlnění života, vyřešení rozporu.“⁵³ Nietzsche aj Deleuze, interpretujúc Ukrižovaného, tak dospievajú k tomu, že život sa nutne znehodnocuje, ak sa mu bezvýhradne nepritaká. U Dionýza vidí maximálne možnú afirmáciu pozemského života a u Pavlovho Krista naopak jeho negáciu, znehodnotenie. To sa do istej miery vzťahuje aj na Nietzscheho interpretáciu historického Ježiša, keďže táto je rozporná, ako bolo ukázané v 4. časti. Nietzscheho Ježiš má aj charakteristiky, znaky dekadenta, a tým nutne stojí proti Dionýzovi.

Ak sa držíme textu evanjelií, tak zistíme, že tu ide o nepochopenie vzťahu Krista k pozemskému životu. V prvom rade nie je pravda to, že Kristus svojím utrpením na kríži obviňuje pozemský život ako taký, keď predsa chce už tu na zemi darovať svoj Boží život ľuďom; ide o nový život v Kristovi,⁵⁴ ktorý sa má predsa rozvíjať už v rámci pozemského života, a tak nutne nemôže byť jeho znehodnotením. Jeho utrpenie nie je svedectvom toho, že je proti pozemskému životu, ale svedectvom toho, že je proti hriechu, ako aj proti istej nalomenosti tohto života v dôsledku hriechu. Kristus nás neprišiel svojím utrpením vykúpiť z pozemského života, ako si to myslia Nietzsche a Deleuze, ale z jeho nalomenosti v dôsledku hriechu. Kto nevidí alebo nechce vidieť rozdiel medzi prvým a druhým v predošlej vete, nevidí alebo nechce vidieť skutočného, historického Ježiša Nazaretského.

Summa summarum: Nietzscheho interpretácia Krista ako Ukrižovaného nepredstavuje Krista z pohľadu kresťanskej kristológie.

5.2 Podobnosti a rozdielnosti medzi Ježišom Kristom a Dionýzom

Cieľom štúdie je zbrúsiť to ostrie, ktoré Nietzsche kladie medzi Krista a Dionýza. Z tohto dôvodu uvediem niekoľko podobností, príbuzností, ktoré, podľa mňa, môžeme nájsť medzi Dionýzom, ak k nemu pristupujeme ako Nietzsche a Kristom, ak k nemu pristupujeme z pohľadu kresťanskej kristológie. Tieto podobnosti by mali viac menej vyplynúť z toho, čo už bolo uvedené o Dionýzovi.

1. Kristus i Dionýz ako osoba predstavujú vnútorne silné, odolné a nezlomné postavy, ktoré z tohto dôvodu dokážu vysloviť veľké „áno“ životu a to aj v najextrémnejších podmienkach a vyhnúť sa tak zúfalému, od života odvracajúceho sa, nihilizmu. Obidvaja statočne prijímajú utrpenie ako niečo,

53 DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*, 32 – 33.

54 Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 52, s. 10, 168, s. 20, 294, s. 34, atď.

čo k pozemskému životu patrí, a nepohoršujú sa kvôli tomu nad životom.⁵⁵ Preto nemožno súhlasiť s tým, čo je v tejto veci uvedené v ústrednom citáte od Nietzscheho na začiatku podčasti 5.1. To je prirodzene dôsledkom toho, že sa na osobu Krista, zvlášť na jeho utrpenie, pozerám inak ako Nietzsche.

2. Kristus ako aj Dionýz prinášajú istú zvesť o tom, že svet, ako aj celá príroda, potrebujú vykúpenie. V prípade Dionýza tomu treba rozumieť tak, že večne bolestný a protirečivý prazáklad skutočnosti tiež potrebuje vykúpenie, ako bolo uvedené v 1. časti. Pre Nietzscheho je Dionýz „génom srdca“ v tom význame, že v jednotlivcovi prebúdza ten najvyšší potenciál, vymaňuje ho zo všetkého nezdravého a strnulého, je zdrojom nového života plného nádeje.⁵⁶ Tu môžeme vidieť istú paralelu s Kristom, ktorého cieľom je tiež to, aby človek zažil to, čo je v ňom najlepšie.
3. Ďalšia podobnosť sa vzťahuje na ich konečné víťazstvo. Kristus vstáva na tretí deň z mŕtvych. Dionýz sa zas napokon znovu zrodí potom, ako ho Titani ešte ako chlapca roztrhali na malé kúsky, ako bolo uvedené v 1. časti.
4. Nietzscheho Dionýz je podobne ako Kristus neomylný sudca všetkého toho, čo nazývame kultúrou, vzdelaním, civilizáciou.⁵⁷
5. Ďalšia podobnosť sa týka silného zmyslu pre pátos, kedy človek pokračuje možnosti svojho konečného rozumu a práve len s tou podmienkou prichádza buď ku Kristovi, alebo k Dionýzovi. Napr. pre Kierkegaarda Kristus predstavuje absolútny paradox pre ľudský rozum, pretože „predmetem žiadneho poznání nemůže být absurdnost, že co je věčné, je též historické“.⁵⁸ Uveriť v neho ako v Božieho Syna potom možno len v zaniešení vnútornosti vlastnej existencie a práve to sa podľa Kierkegaarda deje v rozhodujúcom okamihu skoku, pre ktorý je charakteristický silný pátos.⁵⁹ Na druhej strane zas dityrambický Dionýzov služobník, ako si ho Nietzsche predstavuje, prežíva v patetickom opojení či v tranze prekročenie individualizačného princípu, resp. dotýka sa bezodnej priepasti bezdôvodného, iracionálneho bytia, a tak sa vzdáva každého racionálneho výkladu sveta.

Tieto podobnosti, hlavne podobnosť uvedená pod 1. bodom, aspoň čiastočne oslabujú Nietzscheho vyhrotené „Dionýz proti Ukrižovanému“. Sú tu však prirodzene aj zásadné rozdiely znova pod podmienkou, ak sa na Dionýza budeme pozeráť tak ako Nietzsche a na Krista z pohľadu kresťanskej kristológie. Hneď, keď sa podrobnejšie analyzujú uvedené podobnosti, tak sa v rámci nich ukážu závažné rozdiely:

55 S tým súvisí to, čo si všimol Hollingdale. Nietzscheho formula „amor fati“ totiž predpokladá náboženský pátos, ktorý sa potom u kresťana vyznačuje tým, že prítaká Bohu a tomu, čo Boh na neho dopúšťa, nech je to už čokoľvek. Porov. HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*, s. 190. Obdobne Nietzscheho Dionýz reprezentuje niekoho, kto dáva na vedomie, že všetko, čo sa deje, je dobré.

56 Porov. NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, 295, s. 192. Porov. NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, „Prečo píšem také dobré knihy.“ 6, s. 52 – 53.

57 Porov. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, 19, s. 82.

58 KIERKEGAARD, S.: *Filozofické drobky aneb drobátko filosofie*. Olomouc : Votobia, 1997, s. 74.

59 Porov. KIERKEGAARD, S.: *Filozofické drobky aneb drobátko filosofie*, s. 40.

1. Kým Dionýzova sila je len silou pozemského života, Kristova moc a sila má transcendentný zdroj. Treba vidieť aj podstatný rozdiel medzi tragickým zmyslom utrpenia, ako mu Nietzsche rozumie, a zmyslom utrpenia z pohľadu kresťanskej doktríny. Keďže fenomén utrpenia je pre túto štúdiu kľúčový, budem sa ním osobitne zaoberať v poslednej podčasti 5.3.
2. Rozdiely sa ukazujú aj vtedy, keď bližšie porovnáme vykúpenie v súvislosti s Kristom a v súvislosti s Dionýzom. Po prvé: z hľadiska kresťanskej doktríny vykúpenie z hriechov nepredstavuje vykúpenie zo stavu, ktorý má časovo večnú platnosť tak, ako prabolest pravého bytia či prajedna u Nietzscheho Dionýza; ide o vykúpenie z niečoho, čo predstavuje záťaž dedičným hriechom Adama a Evy. Po druhé: vykúpenie z hľadiska kresťanskej doktríny nemá byť len iluzórne prostredníctvom nejakého vysnivaného sveta olympských bohov, ako je tomu, podľa Nietzscheho, u Helénov; má totiž svoj základ v reálnom čine Božieho Syna a to skrz jeho krv vyliatu na kríži. Po tretie: kým pre Nietzscheho samotný základ bytia ako večne trpiaci a rozkúskovaný na individua si žiada vykúpenie, podľa kresťanskej doktríny Boh ako nutné jestvujúcno, neobmedzené, absolútne bytie (*esse subsistens*), a preto aj ako zdroj celistvosti, plnosti života, je nutný na to, aby vôbec malo zmysel hovoriť o vykúpení. To, čo je dokonalé, nemenné ako číry akt (*actus purus*) a večné ako mimo časové, prináša možnosť vykúpenia tomu, čo je nedokonalé, v potencii zmeniť sa a v čase. Z Nietzscheho pohľadu má naopak to, čo je nedokonalé a v čase priniesť (iluzórne, len na úrovni zdania) vykúpenie tomu, čo je v čase, prípadne aj mimo času, večné.
3. Rozdiely sa ukazujú aj vtedy, keď bližšie porovnáme priebeh, miesto a účel víťazstva Krista a Dionýza. Kristus potom, ako vstal z mŕtvych, vystúpil ako víťaz k Otcovi,⁶⁰ svojím osláveným víťazstvom premohol smrť a vykúpil svet z hriechu. Dionýz svojím víťazstvom prekonáva putá individualizácie, dosahuje takú celistvosť života, ktorá je predznamenaná burácajúcim jasotom jeho nadšencov, no len tu na zemi.
4. Rozdiely sa ukazujú aj vtedy, keď bližšie porovnáme Krista a Dionýza v role sudcov. Kristovi ako Vykupiteľovi sveta patrí plné právo definitívne súdiť skutky a srdcia ľudí podľa lásky v posledný deň.⁶¹ Dionýz sa od Krista odlišuje z hľadiska legitimacy sudcu, ako aj kritéria, podľa ktorého súdi. Jeho legitimita je daná jeho stelesnením večnej prabolesti vôle, a zároveň večnej živosti pozemského života. Kritériom, podľa ktorého súdi, je predovšetkým úroveň estetického prežívania, prípadne umeleckého vyjadrenia tohto fenoménu.
5. Rozdiely sa ukazujú aj pri fenoméne pátosu. Kým kresťanský pátos sa, podľa Kierkegaarda, zakúša v okamihu skoku do viery v historického človeka ako zároveň Božieho Syna, pátos dionýzovského ľudského služobníka sa zakúša v stave, pri ktorom sa tento zjednocuje s večným bôlom onoho prajedna ako základu celej skutočnosti. Kým kresťanský pátos vyžaduje zachovanie samostatnej individuality, dionýzovský pátos ju naopak ruší.

60 Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1166, s. 121.

61 Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1022, s. 106.

5.3 Zmysel utrpenia z kresťanskej perspektívy

V ústrednom citáte štúdie uvedenom na začiatku podčasti 5.1 Nietzsche rozlišuje medzi tragickým a kresťanským zmyslom utrpenia. Tragický zmysel utrpenia bol interpretovaný hlavne v 1. časti. Kresťanský zmysel utrpenia z pohľadu kresťanskej teológie a ňou inšpirovanej filozofie predstavím teraz. Sústredím sa len na dokázanie toho, že zmysel, ktorý sa utrpeniu prikladá z kresťanskej perspektívy, pozemský život neznehodnocuje a nespôsobuje ani zatrpknutosť proti nemu. Tým sa zároveň ukáže Nietzscheho nedorozumenie v tomto bode. K tomu mi poslúžia náhľady Frankla a ním vedeného Rabana.

Uskutočnenie celostného zmyslu života si vyžaduje aj zahrnutie toho utrpenia, ktorému sa nedá vyhnúť, alebo ktoré sa nedá zmeniť, do jeho celkovej bilancie. Nietzsche správne pochopil, že to je možné jedine tak, že sa aj takémuto utrpeniu prisúdi nejaká pozitívna hodnota. Toto utrpenie nesmie byť stotožnené s nezmyselnosťou tak, aby spochybňovalo zmysluplnosť života. Potiaľ je Nietzsche spolu s kresťanským postojom zajedno. Sila ducha vzdorovať⁶² má aj, podľa neho, odnímať utrpeniu osteň nezmyselnosti. V tom prípade platí, že ľudský život sa naplňa aj určitým prijatím nevyhnutného utrpenia, čo potom Frankl priraduje k postojovým hodnotám. Pritom, podľa neho, dokonca postojové hodnoty stoja nad zážitkovými, ako aj tvorivými hodnotami.⁶³ Utrpeniu môžeme dať zmysel len vtedy, keď ho intendujeme, t. j. keď utrpenie odkážeme na niečo, čo ho transcenduje: „Zmysluplné utrpenie ukazuje vždy mimo seba, teda nato, *kvôli čomu trpíme*. Jedným slovom zmysluplné utrpenie je predovšetkým sebaobetovaním.“⁶⁴ Kresťanský prístup k utrpeniu zdôrazňuje aj jeho nevyhnutnosť v určitých situáciách, ako potom aj odvahu trpieť.⁶⁵ To stále nájdeme aj u Nietzscheho.

Rozdiel sa ukazuje až vtedy, keď trpiaci človek hľadá zmysel utrpenia v Božej vôli, ktorá nemá svoj pôvod v tomto svete. V Starom zákone je Božia vôľa dopúšťajúca alebo niekedy aj spôsobujúca utrpenie interpretovaná ako takto vykonávajúca trest za neposlušnosť voči Božiemu zákonu.⁶⁶ Utrpenie má tak výchovnú funkciu, a možno povedať, aj istý rozumný dôvod. Takéto utrpenie je človekom zavinené. Starý zákon reflektuje aj utrpenie spravodlivých, teda nezavinené utrpenie. Aj to má svoj zmysel v Božej vôli ako takej, ktorá podrobuje človeka tvrdej skúške, aby ho potom odmenila duchovným blahom a materiálnou hojnosťou, ako je tomu v prípade Jób.⁶⁷

V Novom zákone zmysel utrpenia odkazuje predovšetkým na Kristov kríž. Kto nasleduje Krista, nesie tiež svoj kríž.⁶⁸ Kristus sa v evanjelíách ukazuje ako ten, kto necúva pred utrpením, zvlášť pred utrpením na kríži, ale ho prijíma ako naplnenie vôle svojho Otca. Silný zmysel má potom práve taký pozemský

62 Porov. FRANKL, V. E.: *Psychoterapia pre laika*. Bratislava : Lúč, 2009, s. 126.

63 Porov. FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*, s. 84.

64 FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*, s. 96.

65 Porov. FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*, s. 94.

66 Porov. *Neh* 9,26-27,31; *Am* 6,14; *Iz* 30,8 - 17.

67 Porov. *Jób* 42,10-17.

68 Porov. *Mt* 10,38; *Mk* 8,34; *Lk* 9,23.

život, ktorý je posilnený nasledovaním tohto Kristovho príkladu. Evanjelista Matúš takýto život nazýva blaženým.⁶⁹

Nietzsche má pravdu v tom, že zmysluplné utrpenie je z kresťanského pohľadu cestou k svätému bytiu, ako to formuluje v ústrednom citáte tejto štúdie. To možno doložiť aj tým, že výsostne kresťanský zmysel utrpenia spočíva často aj v láskeplnom očisťovaní a uzdravovaní. To znamená, že utrpenie zakúšame preto, aby nás Boh mohol pozdvihnúť k sebe. Ak trpiaci človek zaujíma takýto postoj k svojmu utrpeniu, tak si vo svojom ťažkom údele stále viac verí. To znamená, že sa vzdáva akejkoľvek zatrpknutosti, získava mimoriadnu duchovnú silu takýto život prijať. Nie je potom pravda to, čo si Nietzsche myslí o kresťanskom zmysle utrpenia.

Posledný zmysel života Krista spočíva práve v jeho zmysluplnom utrpení na kríži, a nie v Božích znameniach (zázrakoch) alebo v jeho múdrosti.⁷⁰ Utrpenie kríža (a nielen doslovne toho Kristovho, ale kríža v najširšom slova význame, ako každého zmysluplného utrpenia), ktoré človeka napokon po vzkriesení privádza k svätému bytiu, teda k neporušenému, večnému životu v jednote s Bohom, posväcuje zároveň pozemský život. To znamená, že zmysel, ktorý sa takto uskutočňuje, posilňuje zotrvávanie v pozemskom živote a umožňuje aj vydržať jeho bytie k smrti. To vyplýva aj z toho, že „smysl utrpení není v jeho pouhém pasívním snášení, ale také v očekávání útěchy Boží.“⁷¹ Raban v tejto súvislosti hovorí o radostnom zmysle utrpenia Krista.

Takto možno z pohľadu kresťanskej kristológie argumentovať proti Nietzscheho tvrdeniu, že „Boh na kríži“ je kliatbou pozemského života, znamením spasiť sa. „Boh na kríži“ je potom presne naopak, žehnaním pozemského života a znamením spasiť sa skrze neho. „Nevinne ukrižovaný“ rozhodne nie je námietkou proti tomuto životu. To možno zdôvodniť aj tak, keď vyjdeme z pravdivého predpokladu, že bolesť a utrpenie sú inherentné stvoreniu, ako to istým spôsobom naznačuje aj sv. Pavol.⁷² Ak potom Kristus miluje Otca ako jeho Syn, nemôže sa zaiste protivíť ani základnému „programu“ jeho stvorenia, nemôže proti nemu reptať. Takto sa asi najlepšie dokazuje to, že Nietzscheho tvrdenie, že „nevinne ukrižovaný“ predstavuje námietku proti tomuto životu a pod., je nepravdivé.

Záver

Nietzscheho Dionýz stojí ostro proti Nietzscheho interpretácii Pavlovho Krista ako Ukrižovaného; do istej miery stojí aj proti Nietzscheho Ježišovi, pretože ten ako dekadent v Nietzscheho očiach nie je schopný bezvýhradne pritakať pozemskému životu. To, že sa Nietzscheho Ježiš od pozemského

69 Porov. *Mt* 5, 3-12.

70 Porov. RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*, s. 251.

71 RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*, s. 252.

72 Porov. *Rim* 8,22.

života odvracia, však nie je jednoznačné, keďže jeho vykreslenie osoby Ježiša je rozporné, ako som na to poukázal v 4. časti. U samotného Nietzscheho nájdeme aj také tvrdenia, ktoré vedú k opačnému záveru, teda k tomu, že aj on pozemský život s láskou afirmuje.

Ak pristupujeme ku Kristovi z pohľadu kresťanskej kristológie, Nietzscheho vyhrotené „Dionýz proti Ukrižovanému“ nie je oprávnené, pretože nielen Dionýz afirmuje pozemský život so všetkým problematickým, ale ešte zásadnejším spôsobom tak činí Kristus. Obidvaja reprezentujú silu života, aj keď prirodzene u Krista má táto sila celkom iný zdroj ako u pohanského Dionýza. Ak sa na Krista pozeráme z pohľadu kresťanskej kristológie, tak sa ukážu aj niektoré ďalšie podobnosti, ako aj závažné rozdiely medzi ním a Dionýzom. V poslednej podčasti bolo zdôvodnené, že kresťanský zmysel predovšetkým nevyhnutného utrpenia neznehodnocuje pozemský život a nespôsobuje ani zatrpknutosť proti nemu, pretože osvedčením sa v pozemskom živote cestou láskyplného prijatia utrpenia sa dosahuje večný život s Bohom.

Použitá literatúra

- AISCHYLOS: *Orestea, Prikovaný Prometheus*. Rohovce : Interpopulart Slovakia, 1995.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 2004.
- FERJANC, M.: Kritika Nietzscheho kritiky kresťanskej morálky: Je kresťanská morálka morálkou otrokov? In: *Studia Aloisiana*, roč. 11, 2020, č. 1, s. 47 – 62.
- FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha : OIKOYMENH, 2011.
- FRANKL, V. E.: *Psychoterapia pre laika*. Bratislava : Lúč, 2009.
- FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*. Bratislava : Lúč, 2007.
- HOLLINGDALE, R. J.: *Nietzsche*. Olomouc : Votobia, 1998.
- JASPERS, K.: *Nietzsche und das Christentum*. München 1952.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998.
- KIERKEGAARD, S.: *Filozofické drobký aneb drobátka filosofie*. Olomouc : Votobia, 1997.
- KOUBA, P.: *Nietzsche : filosofická interpretace*. Praha : Český spisovatel, 1995.
- KÜNG, H.: Does God Exist? An answer for today. In: *Studies in Nietzsche and the Judaeo – Christian tradition*. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1985.
- LAMPERT, L.: Nietzsche's Philosophy and True Religion. In: PEARSON, K. A. (ed.): *A companion to Nietzsche*. Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2006, s. 133 – 147.
- NIETZSCHE, F.: *Antikrist, Pokus o kritiku kresťanstva*. Bratislava : Iris, 2003.
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Olomouc : Votobia, 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo, Ako sa človek stane tým, čím je*. Bratislava : Iris, 2004.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo: předehera k filosofii budoucnosti*. Praha : Aurora, 1996.

- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Praha : Aurora, 2003
- NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra: Kniha pro všechny a pro nikoho*. Olomouc : Votobia, 1995.
- NIETZSCHE, F.: *The will to power*. New York : Vintage books, 1968. Dostupné na internete: <<https://archive.org/details/FriedrichNietzscheTheWillToPower/>> [28.08.2020]. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Bratislava : Národné divadelné centrum, 1998.
- PECHAR, J.: *Otázky Nietzscheova myšlení*. Praha : Filosofia, 2012.
- RABAN, M.: *Duchovní smysl člověka dnes*. Praha : Vyšehrad, 2008.
- Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2000.
- SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov : Nová tiskárna Pelhřimov, 1998.
- ŠENOVSKÝ, J.: Nietzsche a Ježíš Kristus : Ježíšova postava jako náčrt cesty k překonání dekadence. In: NOVÁK, A. (ed.): *Nietzsche a (ne)přátelé*. Supplementum IV. Ročenky pro filosofii a fenomenologický výzkum. Praha : Togga, 2015, s. 187 – 204. Dostupné na internete: <https://www.academia.edu/39277272/Nietzsche_a_Ježíš_Kristus._Ježíšova_postava_jako_náčrt_cesty_k_překonání_dekadence_Nietzsche_and_Jesus_Christ_> [16.03.2020].

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