

EDITORIÁL	3
ŠTÚDIE	
Nepřítel duše, bratr oslík, chrám Ducha svatého K některým aspektům pojmání těla a tělesnosti v dějinách západní církve <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	5
Telo Cirkvi Štúdiá k ekleziologickým reflexiám Alberta Veľkého a Tomáša Akvinského <i>Viliam Štefan DÓCI OP</i>	20
Je na vine celibát? <i>Richard KUCHARČÍK</i>	37
Telo ako ekonómia stvorenia <i>Gabriela GENČÚROVÁ</i>	59
Ježišova telesnosť v Jánovom evanjeliu <i>Juraj FENÍK</i>	74
Ludwig Feuerbach a problém tělesnosti v západnom myslení <i>Kristína BOSÁKOVÁ</i>	86
Kresťanstvo ako rehabilitácia tela <i>Vladimír JUHÁS</i>	94

CONTENTS

EDITORIAL	3
------------------------	---

STUDIES

The Enemy of the Soul, Brother Ass, The Temple of The Spirit On Some Aspects of the Perception of Body and Corporality in the History of the Western Church <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	5
The Body of the Church A contribution on the ecclesiological reflections of Albert the Great and Thomas Aquinas <i>Viliam Štefan DÓCI OP</i>	20
Is celibacy to blame? <i>Richard KUCHARČÍK</i>	37
The body within the economy of salvation <i>Gabriela GENČÚROVÁ</i>	59
Jesus' Corporality in the Gospel of John <i>Juraj FENÍK</i>	74
Ludwig Feuerbach and the Problem of Corporality in Western Thought <i>Kristína BOSÁKOVÁ</i>	86
Christianity as a rehabilitation of the body <i>Vladimír JUHÁS</i>	94

Milí čitatelia Verba Theologica, žijeme v dobe, keď otázka telesnosti zohráva veľký význam. Azda nikdy v minulosti nebola tak silne propagovaná telesnosť človeka ako dnes. Mediálny a spoločenský tlak prezentujúci často jednostranný, tzv. konzumný pohľad na tento fenomén je enormný a najmä nevyvážený. Preto sa redakcia Verba Theologica rozhodla pripraviť tematické číslo, ktoré sa venuje telesnosti v jej rozličných aspektoch.

Štúdia Tomáša Petráčka je historickou sondou do problematiky telesnosti v dejinách západnej Cirkvi. V jednej štúdií nemožno vyčerpávajúco preskúmať všetky osobitosti a náhľady, ktoré sa počas dvojtisícročnej existencie Cirkvi v tejto oblasti objavili, ale autor predstavuje základné smery a tendencie od antiky až po súčasnosť. Táto otázka v kontexte problémov dnešnej Cirkvi musí byť predmetom intenzívneho teologického bádania v súčinnosti s poznatkami moderných vied.

Viliam Štefan Dóci vo svojom príspevku analyzuje pohľad na telesnosť v dielach Tomáša Akvinského a Alberta Veľkého. Veľké náboženské pohyby 13. storočia, najmä hnutie katarov, a ich interpretácia telesnosti viedla k novému naformulovaniu katolíckeho pohľadu na telesnosť. Albert Veľký a Tomáš Akvinský predstavujú svoje koncepcie Kristovho mystického tela, ktorým je jeho Cirkev.

Telesnosť a jej správne chápanie, a najmä zvládanie sa bezprostredne dotýka duchovných osôb. Tí, ktorí sa rozhodli žiť v celibáte pre službu Cirkvi musia poznať predovšetkým sami seba, svoje ťažkosti, silné i slabé stránky svojej osobnosti. Len vtedy je možná opravdivá formácia pre duchovný stav. Richard Kucharčík v štúdií *Je na vine celibát?* hľadá odpovede a východiská na túto otázku v koncepcii telesnosti a zasväteného života v diele Jána Pavla II.

Štúdia Gabriely Genčúrovej ponúka pohľad na dielo francúzskeho katolíckeho filozofa Clauda Tresmontata (1925-1997), pre ktorého je východiskovým bodom pochopenia ľudskej telesnosti biblický text. Človeka stvoril Boh a človek musí hľadať odpovede na svoje otázky v ňom. Filozofia a teológia sa v tomto procese stávajú účinným nástrojom poznania a dokážu odpovedať aj na otázky spojené s ľudskou telesnosťou.

V kontexte predchádzajúcich štúdií nachádza zaujímavé miesto štúdia Juraja Feníka o telesnosti Ježiša Krista v Evanjeliu podľa Jána. Ján presvedčivo hovorí o Ježišovi ako o človeku, ale zároveň poukazuje na jeho božstvo. Jánovo svedectvo v tejto otázke nie je bezúčelné. Správna interpretácia textu môže pomôcť

lepšie chápať Boží zámer s človekom a jeho telesnosťou, pretože Boží Syn vo svojej kenóze ľudskú telesnosť prijal a vykúpil.

Kristína Bosáková predstavuje filozofický kontext telesnosti v myslení Ludwiga Feuerbacha a jeho dôsledkoch pre západnú filozofiu. Feuerbach sa snaží o opätovné nájdenie zmyslu a opravdivého významu telesnosti v živote človeka a spoločnosti. Človek sa rozvíja a uskutočňuje vo vzťahu k druhému. To bez pozitívneho vnímania telesnosti nie je možné. Preto je telesnosť nevyhnutným predpokladom ľudských vzťahov a nemôže byť vylúčená zo života človeka ako niečo zlé.

Vladimír Juhás poukazuje na koncepčnú nápravu a nový prístup k chápaniu telesnosti v kresťanstve a jej úlohy v správnom rozvoji človeka a jeho vzťahu k Bohu i k ľuďom. Aj keď jeho štúdia nemá tendenciu byť vyčerpávajúcou odpoveďou, predsa nastolené oblasti a témy poukazujú na to, že kresťanstvo *a priori* počíta s ľudskou telesnosťou, a nemôže a nechce sa tejto téme vyhnúť, lebo človek je jednota duše a tela. Tak ho Boh chcel a tak ho aj stvoril.

Veríme, že uvedené príspevky budú skutočným obohatením pre vás, milí čitatelia, a zároveň praktickou pomôckou v zorientovaní sa v danej problematike z kresťanského pohľadu. Témy, ktoré dlhý čas unikali pozornosti teológov, alebo boli interpretované len v jednom kľúči, dnes nadobúdajú nový význam a sú nastolené v novom svetle.

Pavol Zvara

Tomáš PETRÁČEK

Nepřítel duše, bratr oslík, chrám Ducha svatého
K některým aspektům pojmání těla a tělesnosti v dějinách západní církve

Abstract

Christian anthropology is based on the fact that human body as created by God is good, and thus human sexuality and the transmission of life can hardly be sinful in themselves. The body itself is intended for resurrection. Human person exists only as the unity of soul and body. Nevertheless, in the spirituality and preaching of the church, we often encounter distrust of and contempt for corporality, especially for human sexuality. The body is viewed as the prison of the soul. Disregard for sexuality and suppression of corporality will become a fundamental sign of a more sublime form of Christian life, and marriage is valued only as a cure for lust for those who are incapable of celibacy. In reality Christianity is primarily a religion of life, and both ancient and medieval Christianity show significant vitality. In modern history Catholicism is under the influence of pietism and puritanism. Sermons continue to express strong aversion to and distrust of human sexuality. At the turn of the 1950s, the complexity of human existence begins to reappear, and corporality starts to be regarded as something positive and valuable.

Keywords: anthropological horizon of theology, theological horizon of anthropology, corporality, trinitarian sharing

V našem příspěvku se budeme zabývat některými momenty pojmání těla a tělesnosti v dějinách západního křesťanství. Ve studii omezeného rozsahu nelze samozřejmě adekvátně pojednat všechny složité proměny celého vývoje, proto se omezíme pouze na několik vybraných fenoménů, které slouží k porozumění komplikovanému dědictví, které nám dějiny latinské církve zanechaly. V první části jsou představeny základní východiska pojetí tělesnosti v křesťanství a paradox, který v mnohém předjímá další vývoj křesťanského myšlení v této oblasti. V druhé naznačíme posun, který v dané otázce nastal ve středověké a novověké Evropě a který zásadním způsobem ovlivňuje vnímání těla a tělesnosti dokonce i v současné době. Ve třetí části se soustředíme na proměny vnímání problematiky v moderní době a způsob, jakým se s tím katolická církev vyrovnávala. Konečně v poslední části se pokusíme zformulovat, v čem spočívají některé z velkých

výzev pro současnou teologii a vůbec křesťanské myšlení v perspektivě vývoje církevních a sociálních dějin.

Základní východiska pojetí těla a tělesnosti v křesťanské antropologii

Hned od začátku, v normativních textech křesťanské tradice, tedy na stránkách Nového zákona, nalezneme velmi ambivalentní výpovědi na adresu těla a tělesnosti, které se pokouší vystihnout název naší studie. Nemáme prostor pro zevrubnější pohled do biblické teologie, takže se na tomto místě spokojíme s tvrzením, že z Nového zákona vycházející a postupně se formující křesťanská antropologie odráží pravdy víry, že lidské tělo jako Bohem stvořené je dobré, a tedy tělesnost, lidská sexualita a předávání života stěží mohou být hříšné o sobě, ačkoli i takové náznaky hlavně v Pavlovských textech lze rovněž objevit.¹ Tělo jako takové je určeno ke vzkříšení, k obnově a proměně. Později se pomocí aristotelských pojmů upřesní a zformuluje chápání toho, že člověk existuje pouze jako jednota duše a těla, tělo tedy není jen pouhý nosič duše, obtěžující „bratr oslík“, ale něco podstatně patřící k lidské existenci. Po prvotním hříchu² je sice tělo ohroženo hříchem, nemocí a smrtí, ale zlo smrti spočívá právě v rozdělení těla a duše, smrt je násilím na člověku, které vzkříšení těla napravuje. S Tomášem Akvinským můžeme konstatovat, že bez těla je člověk nekompletní, sama duše není plně člověkem.³

Tento principiálně pozitivní postoj je zcela opačný oproti převládající mentalitě pozdně antické společnosti, kde na jedné straně najdeme extrémní projevy tělesnosti, zálibu v hédonismu, v jídle, sexualitě, násilí, na straně druhé pohrdání, užitkové vztahování, kdy je tělo vnímáno jako vězení duše a otrocké omezení, kde hlavně v gnostickém prostředí se bojuje proti tělesnosti pomocí asketismu, vegetariánství, abstinence a ovšem sexuální zdrženlivostí, kde smrt je vnímána jako osvobození duše.

Je zajímavým paradoxem, na který na řadě dalších míst dějin křesťanství opakovaně narazíme, že na základní teoretické teologické úrovni se prosadí autenticky biblický, pozitivní vztah k Božímu stvoření, tedy i tělesnosti, ale v praktickém životě víry, jak je víra konkrétně historicky formulována a žita, najdeme naprosto odlišný, radikálně jiný obraz. Ve spiritualitě a kázání církve se tak často

¹ Viz např. Ceslav Spicq OP, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*. Fribourg 1991, s. 1366-1377. *Slovník biblické teologie*. Praha 1991, s. 512-516.

² K interpretaci Herbert Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, SBS 10, Stuttgart 1967, s. 13-59.

³ Viz složité spekulace Tomáše Akvinského, jak může probíhat přímluva svatých a komunikace s nimi, pokud jim chybí nástroj vnímání tedy tělo: Tomáš Petráček, *Člověk, hodnoty a dynamika středověké společnosti. Antropologické koncepty středověku v transkulturní perspektivě*. Ostrava: 2014, s. 53-66.

setkáváme s nedůvěrou a pohrdáním tělesností, především lidskou sexualitou. Na tělo se zcela ve smyslu pesimistické antické, gnostické nauky hledí jako na „vězení a jed duše“.⁴ Po objevení mnišství se rezignace na vlastní sexualitu a potlačování tělesnosti stane základní známkou vyššího křesťanského života a i samotné manželství je přijímáno – říci ceněno by asi bylo přehnaným eufemismem – především jako lék na chlípnost (*remedium concupiscentiae*), nouzové řešení pro ty, kdo nejsou schopni celibátních forem. Svatý Jeroným hlásá, že ani mučednická krev nemůže z křesťanské ženy dokonale smýt poskvrnu manželství.⁵ Soulož je povolena „pouze jako akt, jehož cílem je plození“, a „cizoloží i ten, kdo příliš vášnivě miluje svou ženu“.⁶ Podobných výroků bychom našli v západní křesťanské tradici nepřeberně.

K zdůvodnění a udržování těchto vlivných reliktní dualistické mentality z doby počátků křesťanské víry, kterou byla prolnta helénistická společnost, sloužila nauka o prvotním hříchu v podání sv. Augustina. Prvotní, nyní dědičný hřích se sdílí generačně právě už samotným faktem předávání života a působí, že lidská sexualita a tělesnost obecně jsou nejen překážkou, komplikací duchovního života, ale dokonce představují i ohrožení spásy. Už samotné předávání života je tedy spojena s něčím zásadně negativním, zásadním břemenem celé lidské existence. Tělesnost musí být kontrolována, potlačována a znevažována. Nejen kvůli eschatologickému znamení byl podle mnišského vzoru zaveden povinný kněžský celibát v 11. století, nýbrž i proto, že představa sexuálně žijícího kněze se zdála být neslučitelná se svatostí mešní oběti. Největší autorita středověkého křesťanstva, sv. Augustin, musí přesvědčovat dobré katolické křesťany o tom, že manželství, na němž je založena celá společnost, není pouze důsledek politováníhodného neštěstí. Přesto se i on domnívá, že v současném stavu lidstva je pohlavní pud hlavní rozvratnou silou. Podle Petra Browna samotný Augustin, stejně jako nikdo z jeho křesťanských současníků, nikdy nenašel způsob, jak by vyjádřil možnost, že sexuální rozkoš o sobě může obohatit vztahy mezi manžely.⁷ Netýká se to však jen sexuality, tělo jako celek svádí k lenosti, obžerství, opilství, ponižuje člověka nutností spánku a odpočinku, sužuje ho nemocemi, slabostí a vášněmi, připomíná křesťanům jejich animalitu, svojí neuspořádaností vzdaluje člověka vznešenému, božskému cíli.

Není to ale tak, že by křesťané sami vytvořili a pozdě antické společnosti vnutili pesimistický, pohrdavý vztah k tělesnosti. Církev zde nese odpovědnost za to,

⁴ Le Goff, Jaques -Truong, Nicolas, *Tělo ve středověké kultuře*, Praha 2006, s. 36.

⁵ Brown, Peter, *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno 2000, s. 298 a passim.

⁶ Goff - Truong, *Tělo*, s. 36.

⁷ Brown, *Tělo*, s. 301.

že „pouze“ neměla dost sil a vůle mu nepodlehnout a vzdorovat. Nekřesťanský a předkřesťanský odvrát od těla, který v římské říši dominoval dávno před zrodem křesťanské církve, získal převahu i v ní a vedl k tomu, že se tělo stalo o sobě nepřítelem člověka, ale sami „křesťané nic nepotlačili, všechno už bylo připraveno“.⁸

Církev a tělesnost ve středověku a novověku

Jak jsme viděli, existuje rozpor mezi biblickým přitakáním dobrotě stvoření a těla určeného ke vzkříšení a oslavení a velmi pesimistickým pohledem na tělesnost ze strany duchovních učitelů a asketických modelů starověké a středověké církve. Existuje ale ještě jedna rovina, totiž skutečný, konkrétní život křesťanů. V praxi převládá skutečnost, že křesťanství je primárně náboženstvím života a starověké i středověké křesťanstvo zde vykazuje značnou vitalitu. Ostatně rovněž duchovní žijí v západní církvi v manželství až hluboko do 12. století, ale v mnoha oblastech fakticky až do tridentské reformy 16. století. Teprve tehdejší zavedení kněžských seminářů a povinné každoroční visitace far omezily praxi kněžského konkubinátu.

Na teoretické rovině katolická církev odmítá teologické myšlení protestantismu, ale zároveň je pod silným vlivem pietismu a puritánství, které zde najdou svůj otisk a obdobu. Tyto tendence patří do trendu antropologického pesimismu novověkého křesťanství.⁹ Podle Luthera, který v tomto ohledu dotahuje impulsy, které najdeme už v textech apoštola Pavla a Augustina Aurelia, se člověk nedopouští jen hříchů, ale jeho srdce je trvale radikálně zlé, hříšné a vzdorné vůči Bohu a tato jeho dispozice vždy otravuje všechny, tedy i dobré skutky.¹⁰ Pesimistické pojetí člověka se postupně dostalo například v podobě jansenismu i do katolického prostředí a bylo posilováno zkušeností chaosu, násilí a nenávisti doby konfesijních a mocenských sporů až do konce třicetileté války. Reakcí na to je skeptický pohled na možnosti člověka jednat správně, rozhodovat se samostatně zodpovědně a zesílená nedůvěra k padlé a problematické lidské přirozenosti. Antropologický pesimismus pak zakládá a posiluje požadavek na těsný osobní a každodenní dohled státních, vrchnostenských a církevních autorit při výchově člověka od kolébky do hrobu, protože člověk ponechán sobě nutně jedná špatně a neuspořádaně. Tělesnost je opět vnímána jako místo zvláště otevřené pádu a hříchu, věci s ním související, dokonce i porod a vůbec vše spojené s lidskou

⁸ Goff – Truong, *Tělo*, s. 40. Analýzu podobné neblahé kontinuity mezi antickým pohanským myšlením a ranou církví nabízí Wertheimer, Laura, *Continuity and Change in Construct of Illegitimity between the Second and Eight Centuries*, in: *Historical Reflections/Réflexions historiques* 33, 2007, s. 363-393.

⁹ Petráček, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformy*, Praha 2017, s. 83-84.

¹⁰ Otto Hermann Pesch, *Cesty k Lutherovy*, Brno 1999, s. 140.

sexualitou, jsou vytěsněné a stigmatizované.¹¹ Ačkoli jsou v katolické církvi na základní teologické rovině puritánské a pietistické teze odmítnuty, v praxi se však významně otisknou. I vzhledem k tomu, že se v případě Pavla, Augustina i Lutherajedná o skvěle formulující rétory a spisovatele, získá jejich skeptický, pesimistický náhled na možnosti člověka dominanci v celé západní církevní tradici.¹²

Přesto je v novověké evropské společnosti realita v mnohem jiná, pestřejší a rozhodně nenaplnuje dikci moralizujících kazatelských sborníků a asketických příruček nebo nelítostných normativních pramenů regulujících tuto oblast. Výzkumy sociálních historiků ukazují, že mnoho fenoménů, které přikládáme až současné nebo moderní společnosti, například volné soužití partnerů nebo jejich výměn, se objevují už v 17. a 18. století.¹³ Život společnosti nebyl tak restriktivní, ve středověku i novověku se pečlivě rozlišuje mezi cizoložstvím a smilstvem, předmanželské sexuální vztahy mohly být v případě početí dítěte snadno řešitelné rychlým sňatkem, kdy došlo „pouze“ ke snížení „hodnoty“ nevěsty na sňatkovém trhu, což se ovšem dalo vykompenzovat vyšším věnem.¹⁴ Naopak ze snahy po ochraně manželského pouta vyplývaly někdy hodně nekřesťanské, ba nelidské přístupy, například tvrdé sankce, stigmatizace a veřejné ostouzení nemanželských dětí.

Příručky pro seminaristy a kněze, styl výchovy v katolických internátních školách a dobová kázání prozrazují stále hluboký odpor a nedůvěru k porušené lidské přirozenosti, k tělesnosti a především sexualitě. Vzpomeňme barokní umění, kde je tělo spojováno s rozkladem, smrtí, dočasností, krása nebo dokonalost lidského těla jsou jen šalbou a marností, která odvádí věřícího od skutečných hodnot duchovních a věčných. Celibátní formy života představitelů církve a pořád víceméně řeholní ideál spirituality pro všechny křesťany stěží mohly napomáhat docenění těla a tělesnosti, včetně sexuality, v kontextu západní církve. Podobně restriktivně se chovaly i protestantské církve, kde převažuje Augustinův pesimistický pohled na sexualitu, převzatý do myšlení zakladatelských osobností jednotlivých protestantských konfesí. Odtud se skeptický pohled přenesl z novověké kultury i do moderní doby, kde nalezneme formy restriktce sexuality, přísnou kontrolu ženské sexuality, tabuizaci řady prvků lidské tělesnosti, často nejintenzivněji v jinak rychle se modernizujících společnostech ve Velké Británii

¹¹ Smithová, Virginia, *Dějiny čistoty a osobní hygieny*, Praha 2011, s. 222-252.

¹² K zakotvení v učení církve viz Haag, *Biblische Schöpfungslehre*, s. 67-71.

¹³ Viz Čechura, Jaroslav, *Neklidný život obyčejné ženy. Johana Peřková (1703-1745)*, Praha 2016, s. 129-147.

¹⁴ K rozporu striktních norem a reálného výkonu opět Jaroslav Čechura. *Sex v době temna. Sexuální život na českém jihu v prvním století Schwarzenberků (1660-1770)*, Praha 2015, 66-101 a passim.

či USA, které jsou ovlivněny puritánským a pietistickým dědictvím.¹⁵ K pokrytectví ideálu a praxe v 19. století můžeme zmínit fenomén prostituce. Oficiálně vládne viktoriánské prudérství, chlapi jsou nuceni se ženit, až když jsou zabezpečení, tj. hodně po třicítce až čtyřicítce, a do té doby to kompenzují armádami prostitutek, které to vše kanalizují.

Díky rozvoji psychologie, lékařské vědy a dalších disciplín od 19. století, díky občanskému sebevědomí a emancipaci moderních lidí a díky vzdělání a osvětě se církevně tradiční a v počátcích moderny převzatý pohrdavý a represivní postoj k tělesnosti a sexualitě stával postupně stále více neudržitelný.¹⁶ Díky těmto posunům se v 19. století objeví sport a tělesná aktivita, lidé objevují krásu pohybu a těla, začíná éra, kdy se učí plavat, chodí do hor, vymýšlejí nové sporty a sportovní náčiní, znovuobjevují antické ideály souznění těla a duše. Krása těla a péče o ně už není vnímáno jako projev marnivosti a marnosti či ztráta času, který mohl být věnován úsilí o dosažení věčnějších hodnot. Objeví se i radikální formy jako nudismus, chápání sexuality jako podobně nutné fyziologické potřeby, jakou je jídlo či spánek, lékařská věda, biologie, psychologie a psychiatrie se snaží porozumět fungování lidského těla a mysli a jejich vzájemné provázanosti. Rozvoj zdravotnictví a hygieny, lázeňství a soustavné péče o tělo opět přispěje k docenění tělesnosti a jejího významu.¹⁷ Na přelomu padesátých a šedesátých let 20. století se lidé západní civilizace osvobodili od fyzické dřiny a ještě více než na konci 19. století začali objevovat komplexitu vlastní existence. Tehdy začali prožívat tělesnost jako něco vyložené pozitivního a cenného, jako hodnotu o sobě, podstatnou část lidství. Pokračování ve voluntaristickém potlačování všeho tělesného by hlásání církve jen dále znevěrohodňovalo a bylo by zradou na autentickém poselství evangelia. Nastal čas na změnu přístupu. Nutno podotknout, že církev nebyla jedinou, vzpomeňme na povinný celibát učitelek vyžadovaný státem

Na cestě k pozitivnějšímu ocenění tělesnosti

Snaha po obnově postoje církve a evangelijnějším přístupu k těmto otázkám se soustředila na rehabilitaci hodnoty křesťanského manželství. To nemá jen funkci plození dětí, vzájemné pomoci a léku na osobní chlípnost, ale v jeho rámci je sexuální život manželů hodnotou sám o sobě jako výraz jejich vzájemné lásky a její posílení. Oficiální postoj církve omlouval sexuální styk jako skutek přijatelný výhradně kvůli plození dětí. Ještě nedlouho před II. vatikánským koncilem

¹⁵ K jednotlivým otázkám s odkazy na další literaturu van Dülmen, Richard, *Historická antropologie. Vývoj-Problémy-Úkoly*. Praha 2002, s. 59-60.

¹⁶ K proměně myšlení viz Burda, František, *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí dvacátého století*, Hradec Králové 2010, passim.

¹⁷ Smithová, *Dějiny čistoty*, s. 279-322.

došlo k nekompromisním disciplinárním zásahům vůči dvěma teologům, kteří se odvážili připustit, že by manželská láska byla samostatným, nebo dokonce v jistém smyslu prvním cílem a hodnotou křesťanského manželství. Tím prvním v německojazyčném prostředí byl případ knihy, kterou na toto téma v roce 1935 publikoval významný morální teolog Herbert Doms.¹⁸ Ačkoli byla rychle přeložena do angličtiny, francouzštiny a italštiny a byla velmi dobře přijata teologickou obcí, následovalo roku 1939 přísné pokárání autora ze strany Kongregace Svatého oficia a všechny výtisky všech jazykových mutací musely být staženy z prodeje a jakékoli další vydání bylo přísně zakázáno.¹⁹ Podobně v roce 1942 byl za svoji doktorskou disertaci²⁰ na teologické fakultě ve švýcarském Fribourgu postížen a pokárán stejnou kongregací její autor, passionista Bernhardin Krempel C.P., a rovněž školitel práce, dominikán Benoit Lavaud. Jen snaha zabránit skandálu ve většinově liberálním a protestantském Švýcarsku uchránila oba od větších trestů.²¹

Důležitou kapitolou je obnova morální teologie od 60. let 20. století, jejímž průkopníkem a představitelem byl belgický dominikán Servais Pinckaers.²² Smyslem bylo mimo jiné vrátit se k celistvějšímu pojetí člověka, včetně zdůraznění jeho přirozenosti, kam nepochybně lidská existence v těle se všemi svými důsledky, včetně např. spravedlivějšího posouzení role vášně a citu v lidském a morálním životě, patří.²³ Tomistická obnova morální teologie přišla v okamžiku, když už v sekulární společnosti působí hnutí vrcholící rokem 1968, které zpochybnilo všechny autority od armády a státu přes univerzity a západní vědu po církve a dokonce i rodinu. Byly odhalovány jejich represivní mechanismy a hlášána naprostá svoboda v podobě možnosti jedince vyvázat se zcela z tradice, společenských institucí, rodinných vztahů a etických systémů, která hlásá překonání tabu a pravidel, norem a omezení.²⁴ Nově objevený konzumismus kladl důraz

¹⁸ Doms, Herbert, *Vom Sinn und Zwecke der Ehe. Eine systematische Studie*, Breslau 1935.

¹⁹ Podrobnosti Glombik, Konrad, *Jednošć dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890-1977)*, Opole 2007, s. 89-103.

²⁰ Krempel, Bernhardin, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beiden Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1941.

²¹ Srov. Lavaud, Benoit, *Souvenirs en fragments (texte introduit et annoté par Paul-Bernard Hodel, o.p.)*, in: *Mémoire dominicaine. Histoire-Documents-Vie dominicain*, Nr. 18, Paris 2004, s. 16-17, 149,150.

²² Viz např. Štica, Petr, *Návrat k pramenům morálky: některé výzvy pro obnovu soudobé morální teologie v teologickém myšlení Servaise Pinckaerse OP*. In: Bedřich, Martin; Mohelník, Benedikt; Petráček, Tomáš; Schmidt, Norbert (ed.): *In Spiritu Veritas. Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*. Praha: Krystal OP 2008, 313-334.

²³ Konečně je základní práce k dispozici i v češtině: Servaise Pinckaers, *Prameny křesťanské morálky. Její metoda, obsah, dějiny*. Praha 2018.

²⁴ Srov. Marwick, Arthur, *The Cultural Revolution of the Long Sixties: Voices of Reaction, Protest and Permeation*, in: *The International History Review* 27, 2005, s. 780-806.

na volný čas a užívání materiálních výtěžků a doplňoval rovnostářský politický radikalismus. Nedílnou součástí toho bylo také experimentální hledání nových zážitků, a to i za cenu použití drog a naprosté osvobození smyslů a sexuality. Destruktivní sílu a dopady těchto proudů, jakkoli jejich kritika tehdejší společnosti a jejich struktur a institucí byla zčásti oprávněná, nese euroamerická společnost dodnes. „Za opuštění náboženství se platí tím, že se stává složité být sám sebou. Postnáboženská společnost je společností, kde se nebývale rozrostl problém vnitřního neklidu jednotlivce i duševních poruch.“²⁵

Radikální proměny společnosti ve vztahu k sexualitě a tělesnosti vedly k tomu, že papež Pavel VI. vyňal některé otázky, například antikoncepci a kontrolu porodnosti, z projednávání na II. vatikánském koncilu v letech 1962–1965. Právě tato otázka ukončí krátké období pokoncilního smíření katolické církve a moderní západní společnosti. Traumatický zlom a vypuknutí „pokoncilní krize“ ve vztahu mezi církví a západní společností lze podle shody relevantních církevních historiků moderní doby datovat na 25. 7. 1968, kdy byla publikována encyklika *Humanae vitae*, která se jednostranně chápe jako odsouzení antikoncepce, ačkoli pojednává celou oblast předávání života a manželské lásky.²⁶ Dokument vyšel ve chvíli, kdy se v univerzitních centrech Evropy šířilo obecné povstání generace narozené po roce 1945 proti všem společenským autoritám podle hesla: *Je zakázáno cokoli zakazovat*. Navíc se mezi teology vědělo, že otázka byla vyňata z projednávání na koncilu a že odborná komise vyjádřila jiné mínění, než nakonec obsahuje encyklika. To znamenalo popření zásady obsažené v koncilním dokumentu *Gaudium et spes*, v němž církev vyjadřuje respekt ke kompetencím odborníků.²⁷ Nároky vznesené encyklikou také způsobily značný otřes mezi věřícími laiky, kteří z různých důvodů nebyli schopni respektovat naprostý zákaz antikoncepčních prostředků mimo jiné proto, že je nepřesvědčovala argumentace encykliky.²⁸ Řada biskupských konferencí na to reaguje vydáním vysvětlujících dokumentů,

²⁵ Marcel Gauchet, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno 2004, s. 245.

²⁶ K důležitosti krize vyvolané vyhlášením *Humanae Vitae* viz jednomyslný soulad nejvýznamnějších církevních historiků moderní doby, např. Bedouelle, Guy, *L'histoire de l'église*, Milano–Lugano–Luxemburg 1997, s. 183, Altermatt, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, s. 361. Luc Perrin, *L'affaire Lefebvre*, Paris 1999, s. 42–43, 50–51. Pro Francii zvláště Pelletier, Dennis, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002, s. 41–48 a Albert, Marcel, *L'Église catholique en France sous la IVe et la Ve République*, Paris 2004, s. 125–126.

²⁷ Celkem 65 z 72 členů komise, odborníků, bylo proti striktnímu zákazu, Linden, Ian, *Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II.*, New York 2009, s. 265.

²⁸ Dokonce i opory pontifikátu Pavla VI. jako kardinál Alfrink ve snaze zmenšit škody konstatuje, že encykliky nejsou neomylné. Levillain, Philippe, *Mesure pour mesure. Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II à l'épreuve du deuxième concile du Vatican (1959–1985)*, in: *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue. Hommage au Cardinal Paul Poupard*, éd. B. Ardura – J.-D. Durand, Roma 2004, s. 123–124.

keré se snaží mírnit negativní dopad striktně formulované normy na náboženskou identitu a náboženskou praxi tisíců věřících. Na tomto místě je dobré zmínit Pastorační směrnice z 28. června 1971, pozoruhodný dokument, který vydali čeští ordináři a který se snaží opatrně a s velkým pastoračním taktem a moudrostí dávat návod zpovědníkům, jak postupovat, „orientační pokyny, aby pastorační praxe byla odpovědná i moudrá, aby na jedné straně neslevovala ze skutečných Božích požadavků a na druhé straně neukládala neúnosná břemena (Luk 11,46)“. Jak konstatují, „bádání v různých vědních oborech, které mají nějaký vztah k problémům manželského života, pokračuje a řada teoretických i praktických otázek zde ještě čeká na odpověď. (...) V manželské problematice bývá vnějšímu pozorovateli velmi těžké zvážit všechny složky spletité situace, odůvodňující zamezení početí a volbu metody. Proto kněz má pomáhat radou a připravit manželky co nejlépe pro jejich osobní rozhodnutí“. Nesprávné by bylo nahrazovat jejich svědomí vlastními názory, předkládanými jako Boží vůle. Je třeba pamatovat na odpovědnost za případné špatné následky nebo neprávem vyžadované oběti. S velkou empatií usuzují, že „v moderní odosobněné společnosti je potřeba intimního sblížení nepoměrně větší a že chlad ve vlastním manželství zvětšuje nebezpečí nevěry“. Stejně řešení různých případů by mohlo být křivdou. Aby kněz dostal své povinnosti, musí zaujmout přiměřeně různý postoj k různým druhům penitentů. Ti se odlišují jak poznáním a stupněm uvědomění, tak vnitřní i vnější situací; žádný z těchto faktorů nemohou ani kněz ani manželé opomenout. Každý jednotlivý případ se ovšem musí řešit zcela individuálně podle psychologické a morální dispozice penitenta.²⁹

Celkově ale převážil v oficiálním diskurzu nekompromisní tón prosazování striktního výkladu encykliky *Humanae vitae*, který se ještě zvýraznil za pontifikátu Jana Pavla II. V západní společnosti, která byla hrdá na své čerstvě budované demokratické, pluralistické prvky s požadavky na otevřenost a autenticitu, vzbudily velký ohlas případy katolických teologů, kteří se dostali do konfliktu s Kongregací pro nauku víry. Prvním z nich byl dominikán Stephan H. Pfürtner, profesor morální teologie ve Fribourgu, který sice provokoval svými požadavky na revizi učení církve v oblasti lidské sexuality a osobnostního zrání³⁰, ale byl zbaven profesury a církevně postižen teprve po vydání své knihy úvah o papežské

²⁹ Pod dokumentem jsou podepsáni: Dr. Karel Skoupý, biskup brněnský, Dr. Štěpán Trochta, biskup litoměřický, Dr. František Tomášek, biskup-apoštolský administrátor pražský, Dr. Josef Hlouch, biskup českobudějovický. Autorem pastoračních směrnic byl podle svědectví Jana Rybáře český morální teolog Oto Mádr. Viz Josef Beránek – Jan Rybář, *Deník venkovského faráře*, Praha 2016, s. 88.

³⁰ Např. Pfürtner, Stephan, *Kirche und Sexualität*, Reinbek 1972.

neomylnosti.³¹ Situace morální teologie se na dlouhou dobu ocitá v podobně problematické zablokované pozici jako biblická věda v první polovině 20. století.³²

Nové výzvy pro křesťanskou antropologii a teologickou etiku

V současné době stojí před křesťanskou antropologií, morální teologií a dalšími teologickými disciplínami celá řada nových výzev, z nichž ale zmiňme pouze některé. První souvisí s novým promyšlením celkové kultury stvoření a péče o něj tak, jak to v encyklice *Laudato si'*³³ učinil papež František, ale jak to velmi zásadním způsobem promýšlí i další současní autoři, kteří nevychází z křesťanských východisek, a přesto (pro někoho možná překvapivě) dospívají k stejným závěrům. Vynikajícím způsobem to zpracovává monografie Zdenky Sokolíčkové, která rozbořem různých postojů myslitelů ekologické obnovy dospívá k formulování nejnosnějšího postoje v podobě „pokorného antropocentrismu“, který je v mnohém inspirován autenticky biblickým a křesťanským vztahem ke stvoření.³⁴ Řečeno slovy papeže Františka je třeba se osvobodit od nezdravé obsesivní fixace na vybrané otázky sexuální morálky, protože ve hře je samotné přežití lidstva tváří v tvář hrozící ekologické katastrofě. Právě papež František opakovaně upozorňuje na prioritu zajištění základních potřeb člověka, neboť i půda, práce či přístřeší nějak patří k tělesnému rozměru lidské existence.³⁵

Určitě bychom měli ve světle současných objevů přistoupit k novému promyšlení finality biblických výpovědí, kdy často docházelo k reduktivnímu soustředění na sexualitu, ačkoli v jejich celku jde mnohem více o společenství, blízkost, sdílení, intimitu, po vzoru života Nejsvětější Trojice. Co to znamená, že jsme stvoření k Božímu obrazu? Opravdu to lze redukovat pouze na schopnost myslet a tvořit, na mohutnosti rozumu a vůle, a tedy lidské svobody? Nehraje skutečnost, že Bůh stvořil člověka právě takto, jako jednotu těla a duše, důležitější roli? Lékařská věda, biologie, biochemie, psychiatrie, psychologie a další vědy stále více odkrývají komplexitu lidské existence, provázanost vědomí a hmoty, mnohostrannou spojitost vědomí a fyzického těla. Právě proto je zapotřebí, aby křesťanská antropologie a morální teologie disponovala odborníky, kteří jsou schopni pracovat

³¹ Celý případ je pečlivě zdokumentován v díle Kaufmann, Ludwig, *Ein Ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfärtner. Dokumente und Zeitgeschichtliche Analyse*, Freiburg (Schweiz) 1987.

³² Viz Petráček, Tomáš, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha 2011.

³³ V českém překladu: Papež František. *Laudato Si' . Buď pochválen*. Encyklika o péči o společný domov. Praha 2015.

³⁴ Zdenka Sokolíčková, *Člověk v pokorném závazku vůči světu. Studie z ekologické etiky*, Červený Kostelec 2012, s. 127-143.

³⁵ Např. Promluva k účastníkům světového setkání lidových hnutí, Vatikán 28.10.2014, in: Papež František, *O společnosti a politice. Otevřený rozhovor s Dominiqueum Woltonem*. Praha 2018, s. 160-161.

s výpověďmi lékařské vědy, neurovědy a dalších disciplín a zhodnotit je ve svém vlastním výzkumu.³⁶ Jestliže je člověk jednota těla a duše, jestliže je tělo určeno ke vzkříšení, nevypovídá to něco zásadního, možná dosud nedoceneného v křesťanském kontextu? Neměli bychom konečně začít brát své vlastní učení vážně a směřovat k docenění tělesnosti už v pozemském životě, brát vážně, že jsme Bohem myšleni a stvořeni právě takto?

Velkou výzvu představuje současná krize ohledně zneužívání mladistvých ze strany katolických duchovních, která vyžaduje otevřené hledání příčin tohoto fenoménu a zásadní přehodnocení přístupu ze strany církevních elit. Na přesnější odpovědi při hledání celého komplexu příčin vlny sexuálního zneužívání si ještě počkáme. Co je možné konstatovat již nyní, je skutečnost, že nedostatek úcty k utrpení obětí zneužívání a nedostatek respektu k dosahu škod, které jim byly v této oblasti způsobeny, souvisí s podceňováním role těla a sexuality v životě křesťana a váhy dopadů zranění v této oblasti na jedné straně a na druhé straně představuje hrozivý stín fixace církevních hodnotářů na otázky sexuality, antikoncepce, předmanželské sexuality apod. Proto představitelé biskupství a řádů zastrášovali a zavazovali mlčením oběti, problematické kněze překládali do jiných farností, protože přece zajištění mší a pokračování kněžské služby je větší, věčnou hodnotou než dočasné, pouze pozemské a tělesné utrpení způsobené dotyčným knězem.³⁷ Z jednání představených i pachatelů je patrné, že převládala předkoncilní mentalita, že kněz a jeho služba má mnohem větší hodnotu než obyčejný laik, který má povinnost vyhovět i zvrhlým potřebám příslušného kněze a poté ve „vyšším zájmu“ mlčet a doživotně „zbožně a záslužně“ nést své utrpení. Je to absurdně převrácené pojetí pastorality, které pod záminkou falešného důrazu na svátostný rámec církve tolerovalo jednání, které nemohlo skončit jinak než zraněním a destrukcí víry u obětí sexuálního násilí a jejich rodin a které těžce problematizuje elementární hodnověrnost církve v současné době. Společnost navíc čelí zcela novým problémům, například stále tíživěji prožívané samotě velké části především seniorů, ale zdaleka nejen jich. Některé státy (Velká Británie) zřizují samostatná ministerstva pro osamělost, která se týká už milionů lidí v západní Evropě a zásadně snižuje kvalitu jejich života, pokud máme užít technicky chladný jazyk naší doby. Známy německý neurovědec Manfred

³⁶ Jak se o to pokouší například Marek Vácha, *Věda, víra, Darwinova teorie a stvoření podle knihy Genesis*, Brno 2014, Idem, *Tančící skály. O vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*, Brno 2012.

³⁷ Viz např. úvodní promluvu *The Smell of the Sheep: Knowing their pain and healing their wounds is at the core of the shepherd's task*, kterou pronesl kardinál Luis Antonio G. Cardinal Tagle na setkání předsedů biskupských konferencí k ochraně mladistvých 21.-24. února 2019, k stažení na https://www.pbc2019.org/fileadmin/user_upload/presentations/21feb/21_Feb_1_Cardinal_Tagle_PBC_ING_.pdf

Spitzer nazval svoji poslední knihu *Osamělost – neuznaná nemoc: bolestivá, nakažlivá, smrtící*³⁸, kde detailně dokumentuje, jakým způsobem rozkládá fyzicky i duševně život člověka i společnosti. Vědci přitom stále více upozorňuje na haptický rozměr lidské existence, jak člověk potřebuje dotyky ke svému lidskému růstu a zrání, jak intenzivně vnímá svět přes svoje smysly, jak je důležitá blízkost, sdílení, společenství pro udržení duševního i fyzického zdraví.

Jak zdůrazňuje Eberhard Schockenhoff, profesor morální teologie z univerzity ve Freiburgu, nejde v žádném případě o nějaké povrchní přizpůsobování se duchu doby, ale o zhodnocení dosaženého poznání současných lékařských, psychologických, sociologických a antropologických výzkumů, které mohou pomoci překonat jednostrannosti normativně pojatých tezí teologické etiky a zároveň nám lepším porozuměním toho, kým člověk je a jak „funguje“, pomoci lépe pochopit smysl evangelijního poselství. Jak například uvádí, formy vztahů, ve kterých se žijí hodnoty jako láska, přátelství, spolehlivost, věrnost, oboustranné bytí jeden pro druhého či solidarita, si v každém případě zaslouží z morálního hlediska uznání, ocenění a respekt. Spojení odpovědného utváření sexuálního života s nosným milostným vztahem znamená, že odpovědně žitá sexualita nemá být vnímána analogicky k hladu a žízni, ale podle vzoru mluvení a sdílení. Základní podmínkou je autenticita, opravdovost, neboť se jedná o intenzivní formu lidské komunikace, ve které lidé tělesně i duševně vyjadřují své vzájemné odevzdání. Slouží naplnění základní lidské potřeby po vytvoření bezpečného prostoru intimity a odkázanosti, čímž sexualita rovněž prostředkuje základní existenční prožitky jako spočnutí, jistota a přijetí stejně jako schopnost k přijetí odpovědnosti a odevzdání se druhému. V tomto světle potřeby diferencovaněji a spravedlivěji hodnocených fenoménů uvádí Schockenhoff jako příklad otázku nesezdaných soužití, která jsou výlučná a trvalá a připomínají moderní formu tajně uzavíraných sňatků středověku, takže jejich společný sexuální život lze hodnotit pozitivně, nakolik nikomu neškodí, mají se ve vzájemné úctě a lásce a žijí spolu jako skuteční partneři.³⁹

To vše se ale týká spíše tradičních témat, přičemž vývoj západní společnosti přináší zcela nové výzvy ke vztahu křesťanství k tělesnosti, které lze zahrnout pod pojem transhumanismus či přesněji řečeno jeho nová fáze. Nejen objevy a možnosti lékařské vědy, ale souběžně probíhající technologické revoluce v oblasti nanotechnologie, robotiky a genetiky problematizují samotnou definici člověka. Investují se horentní sumy do vývoje umělých mechanismů k vylepšení lidského

³⁸ Manfred Spitzer. *Einsamkeit. Die unerkannte Krankheit: schmerzhaft, ansteckend, tödlich.* München 2018.

³⁹ Eberhard Schockenhoff, *Christ sein und die Sexualität (2)*, *Christ in der Gegenwart* 13/2019, s. 137-138.

těla: umělá inteligence a orgány, metody genetické selekce, implantované digitální čipy, nahrávání mozku, aby se dosáhlo virtuální nesmrtelnosti, vývoj umělého mozku.⁴⁰ Otázka, co to znamená být člověkem, se začíná radikálně redefinovat ve smyslu moderního étosu „racionalizace“. Jsou s tím spojena kulturní témata obsese mládím, zdravím, dlouhověkostí a nesmrtelností, náš život je stále více ovlivňován působením nelidských, neorganických mechanismů,⁴¹ kterým se vystavujeme, aniž bychom přesně věděli, co s námi především dlouhodobě provádí.⁴²

Na jedné straně lze konstatovat, že transhumanismus, technologie ke zlepšení lidských schopností, je s námi už dlouho: vakcíny, protetické pomůcky, internet apod. Člověk je svým způsobem odsouzen, aby překonával a kompenzoval svůj omezený biologický potenciál, možnosti svého těla, pomocí nástrojů. Zásadní výzvou jsou ovšem technologie, které umožní genetické utváření lidí, konstruování umělých lidských organismů nebo prolnutí člověka a strojových technologií, jak o tom mluví druhá fáze transhumanismu.⁴³ Budou mít humanoidi/kyborgové skutečný duchovní život a své místo k mystickému těle Kristově? Zdá se, že otázek spíše přibývá a uspokojivé odpovědi často ani nejsou odpovědně hledány. Jak soudí Dabrowski a Haynor, jedno z dramát naší doby je, že nemateriální kultura společnosti, její hodnoty a zákony, nedrží krok s explozivním rozvojem v materiální kultuře, s vývojem technologií.⁴⁴ Společnost by ve svém životním zájmu měla mnohem více prostředků investovat do zevrubného a odpovědného promýšlení etických, hodnotových a filozofických otázek současného vývoje. Místo nereflektovaného dalšího nalévání peněz do výzkumu technologií, místo masivních investic do zvyšování tempa technologického běhu by se konečně mělo vážně začít s kladením otázek, zda lidstvo běží správným směrem.

Všechny nové fenomény představují velkou výzvu a příležitost pro křesťanské myšlení, poskytují možnost probudit potenciál, který tkví v křesťanské a biblické antropologii pro řešení starých i nových otázek člověka. Západní společnost, ale pravděpodobně celý globální prostor potřebují nové pojetí konceptu lidské přirozenosti. Ten původní byl po mnoha desetiletích zpochybnován vývoje západního myšlení dekonstruován v kulturní revoluce 60. let 20. století, ale pro svůj další rozvoj si společnost dříve či později vytvoří nějaký typ sdílené antropologie, společné vize, kým je člověk. Nemůže jít o pouhý mechanický návrat

⁴⁰ Irene J. Dabrowski – Anthony L. Haynor, *Gaudium et Spes a transhumanistické hnutí*. Sociálněboženský hlavolam pro katolickou církev 21. století. In: *Salve* 25, 2015, n. 4., s. 113-114.

⁴¹ *Ibidem*, s. 116.

⁴² Viz Manfred Spitzer, *Digitální demence*. Brno 2012 a *Idem: Kybernemoc*. Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví. Brno 2016

⁴³ Dabrowski – Haynor, *Gaudium et Spes a transhumanistické hnutí*, s. 125

⁴⁴ *Ibidem*, s. 127.

k původnímu pojetí, ale o nové promyšlení řady věcí ve světle biblických a hlavně evangelijních principů. Bylo by neodpovědné hlavně od katolické církve s jejím stále velkým potenciálem a globální působností nechat se i nadále uzavřít v kategorii spíše retardační, negativně formulované kritiky současných trendů, jakkoli si to v mnoha ohledech zaslouží. Spíše bychom měli spolu s papežem Františkem hledat nové cesty, jak odkrýt poklady a svěžest evangelia pro hledání odpovědi právě na ty nejsložitější a nejpálčivější otázky dnešní doby a nabídnout obnovenou atraktivní vizi celostního rozvoje člověka a lidstva ve smyslu křesťanského učení. Přitom lze spolupracovat s řadou současných hnutí, které deklarují stejné cíle, lidštější, spravedlivější společnost jakožto rámec pro autentický rozvoj lidského života.

Od církve to vyžaduje změnu jazyka. Od nábožensky autoritativního a normativního k dialogickému a otevřenému.⁴⁵ A nepochybně i kompetentní vyrovnání se s rozsáhlým poznáním, které v posledních desetiletích přinesly sociální, humanitní, lékařské a přírodní vědy.⁴⁶ K tomu je zapotřebí více nadhledu a trpělivosti. Právě proto, že žijeme období nejvyšší míry autonomie a svobody jedince v lidských dějinách a řešíme nové fenomény, se kterými nemáme jako lidstvo žádnou historickou zkušenost, je přirozené, že se je učíme zvládat klopotně, že děláme chyby, že dochází k excesům a odbočkám do slepých uliček. Ale nemůže právě růst míry lidské svobody a autonomie být v logice naplňování evangelia, známkou růstu Božího království? Měli bychom usilovat o to, aby tento rozvoj byl skutečně lidský, autentický. Nenechme si vnutit tezi, že svoboda je pro člověka neúnosné břemeno a že by nám bylo lépe v nějaké formě autoritativního režimu. Řečeno s Erasmem Rotterdamským: Nelze se jinak naučit být svobodný než dát lidem svobodu a respektovat svobodu jejich. A kromě otevřenosti pro nové věci by křesťanské myšlení mělo vynikat empatií, schopností podívat se na svět a jeho problémy očima těch druhých, hlavně marginalizovaných menšin. I tady se nám papež František snaží dát příklad.

⁴⁵ K roli a důležitosti jazyka viz František Burda, *Kultura – doličný předmět obětního mechanismu*. Hradec Králové 2013, s. 207-218.

⁴⁶ Schokenhoff, *Christ sein und die Sexualität*, s. 137.

Doc. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Pedagogická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62

CZ 500 03 Hradec Králové III

tomas.petracek@uhk.cz

Telo Cirkvi

Štúdiá k ekleziologickým reflexiám Alberta Veľkého a Tomáša Akvinského

Abstract

Saint Albert the Great and Saint Thomas Aquinas, two excellent scholars of the Dominican Order in the 13th century, reflected on the Church as the Mystical Body of Christ using the analogy between human body and the body of the Church. They believed in the necessity of being a member of the body of the Church in order to achieve eternal salvation. Although they reaffirmed visible and institutional aspects, their idea of the Church extended beyond the limits of a visible body which could be precisely noted and defined within the time-space boundary. They emphasized the role of the Holy Spirit as the life source of the body of the Church, and communion with Christ in faith and charity as the condition of being a member of the body in full sense. Both recognized the possibility of belonging to the visible Church and at the same time of being excluded from the Mystical Body of the Church. Using the categories of the actual and potential membership in the *Summa Theologiae* III, q. 8, Aquinas gave the Church as the Mystical Body of Christ an elasticity in a particular way.

Keywords: body of the Church, human body, member, analogy, actuality, potentiality

1. Spoločensko-cirkevno-teologicko-historický kontext

Jednou z neprijemných výziev, pred ktorou stálo západné kresťanstvo na začiatku 13. storočia, bola dualistická heréza stavajúca do absolútneho protikladu duchovný a materiálny svet. Hnutie propagujúce túto ideu je všeobecne známe pod pojmom katari.¹ Negatívny postoj voči materii a telesnosti mal nevyhnutne dosah aj pre teológiu Cirkvi: jej vonkajší, inštitucionálny charakter bol spochybňovaný, sviatosti vysluhované ordinovanými služobníkmi boli odmietané.² Členovia mendikantských reholí Menších bratov - františkánov

¹ K charakteristike katarského hnutia a reakcii oficiálnej cirkvi naňho vid' napr. LAMBERT, Malcolm: *Středověká hereze*. Praha : Argo, 2000, s. 159-217. V historickej obci sa už niekoľko desaťročí vedie diskusia o existencii katarstva ako rozsiahleho organizovaného hnutia. Vid' k tomu jednotlivé príspevky v SENNIS, Antonio (ed.): *Cathars in Question* (= Heresy and Inquisition in the Middle Ages 4). York : York Medieval Press 2016.

² CONGAR, Yves: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*. Freiburg-Basel-Wien : Herder 1971 (= Handbuch der Dogmengeschichte III/3c), s. 129.

a Kazateľov – dominikánov, ktoré sa zrodili v tomto období, sa vo svojej kazateľskej a teologickej aktivite zameriavali okrem iného na potvrdenie principiálnej dobroty stvorenia a telesnosti: inkarnácia Božieho Slova bola jednou z centrálnych tém.³ Existoval úzky súvis medzi bránením viery vo vtelenie Krista a v spásanosnú nevyhnutnosť Cirkvi, Kristovho tela, v jej viditeľnej a inštitucionálnej podobe spolu s jej sviatosťami.

V kontexte diskusie o telesnosti a kresťanstve na tomto mieste chceme ponúknuť pohľad na reflexiu dvoch teológov dominikánskej rehole, sv. Alberta Veľkého⁴ a sv. Tomáša Akvinského,⁵ na tému Cirkvi ako Kristovho mystického tela.⁶ V centre pozornosti stojí otázka, akú rolu prisudzovali vonkajšiemu, viditeľnému a inštitucionálnemu, rozmeru Cirkvi, ako uvažovali o jej duchovnom princípe a čo chápali pod tým, že niekto je „údom Kristovho mystického tela“ resp., „údom tela Cirkvi“. Ako pramennú základňu v rámci tejto krátkej štúdie nemôžeme zohľadniť ich všetky ekzeziologické texty, a tak sa obmedzíme na tie pasáže, ktoré považujeme za najviac relevantné.

Na začiatku je dôležité objasniť dve skutočnosti. Pokiaľ ide o termín *corpus* vzhľadom na Krista, existoval rozdiel medzi používaním výrazov *corpus verum* a *corpus mysticum* medzi sv. Augustínom⁷ a teológiou do 12. storočia na jednej strane a scholastickou teológiou od 12. storočia na druhej strane. Augustín

³ Na pozitívny vzťah sv. Františka z Assisi k stvoreniu, ktoré sa stalo charakteristickou črtou jeho rehole, poukázal veľmi dobre Helmut FELD v knihe *Franziskus von Assisi und seine Bewegung*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, s. 215-277. Ku katarskej dualistickej heréze ako výzve pre kazateľskú činnosť sv. Dominika z Caleruegy a nim založenej rehole, pozri napr. Hellmeier, Paul D.: *Dominikus begegnen*. Augsburg : Sankt Ulrich Verlag, 2007, s. 32-37 a Bedouelle, Guy: *Dominikus. Von der Kraft des Wortes*. Graz-Wien-Köln : Styria, 1984, s. 173-180.

⁴ Na získanie základného prehľadu o živote a diele sv. Alberta Veľkého možno odporúčať kolektívnu monografiu ENTRICH, Manfred (ed.), *Albertus Magnus: sein Leben und seine Bedeutung*. Graz-Wien-Köln : Styria 1982. Odporúčaniahodnými publikáciami mladšieho dáta, ktoré predstavujú Albertovu univerzálnu vzdelanosť a tvorbu sú RESNICK, Irven (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology Philosophy and the Sciences* (= Brill's Companions to the Christian Tradition 38). Leiden : Brill 2012 a SENNER, Walter (ed.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven* (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge 10). Berlin : Akademie Verlag, 2001.

⁵ K životu a tvorbe sv. Tomáša Akvinského možno spomedzi nespočetných diel odporúčať predovšetkým TORRELL, Jean-Pierre: *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'un bibliographie mise à jour. Paris : Les Éditions du Cerf, 2015, a TENTIEŽ, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour. Paris : Éditions du Cerf, 2017.

⁶ K pojmu „Kristovo mystického telo“ viď Jorissen, Hans: *Corpus Christi mysticum*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 2. Vyd. 3. Freiburg-Basel-Wien : Herder 2006, stl. 1318-1319.

⁷ K ekzeziológii sv. Augustína pozri najnovšie Lee, James K.: *Augustine and the Mystery of the Church*, Minneapolis : Fortress Press, 2017. Ide o dizertáciu obhájenú r. 2012 pod titulom *The Mystery of the Church in the Theology of Saint Augustine* na univerzite Notre Dame, Indiana, ktorá je prístupná online: <https://curate.nd.edu/downloads/6682x348b81> (posledný prístup 21.12.2018). Viď tiež CONGAR, *Die Lehre von der Kirche*, s. 1-10.

hovoril o Cirkvi ako o Kristovom tele a Eucharistia bola preňho mystickým telom. Zhruba od polovice 12. storočia sa termínom *corpus verum* označovala Eucharistia, zatiaľčo výraz *corpus mysticum* sa používal pre Cirkev.⁸

Sociologicko-juridická kategória tela (*corpus*)⁹ mala veľký význam v akademickú diskusiu 13. storočia. S jednotlivcami, ktorí sa dali dohromady kvôli spoločným cieľom (náboženským, ekonomickým, vzdelávacím), sa zaobchádzalo ako s útvarmi či korporáciami, prostredníctvom ktorých mali právo byť v spoločnosti reprezentovaní. Remeselnícke cechy, obchodnícke gildy a univerzity slúžia ako príklady. Avšak v prípade Cirkvi ako *corpus mysticum* napriek určitej podobnosti so spomenutými korporáciami treba vidieť aj podstatné rozdiely.¹⁰

2. Svätý Albert Veľký (ca. 1200-1280)

Spomedzi označení a obrazov, ktoré kolínsky učiteľ vo svojej ekleziológii¹¹ pre Cirkev používal, má pojem „Kristovo mystické telo“ osobitné miesto. Túto koncepciu vychádzajúcu zo Svätého Písma a sprostredkovanú patristickou a scholastickou tradíciou rozpracoval vo viacerých dielach.¹² Spomedzi nich vezmeme

⁸ CONGAR, *Die Lehre von der Kirche*, s. 105-106; k pojmu *corpus* pozri tiež s. 139-142. K historickému vývoju v rozlišovaní spomenutých termínov možno stále odporúčať KANTOROWICZ, Ernst: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (= Princeton Classics 22). Princeton, NJ : Princeton University Press 1957, s. 194-206.

⁹ Ku konceptu tela v stredovekej politickej filozofii pozri CHROUST, Anton-Herman: *The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages*. In: *Review of Politics* 9 (1947), s. 423-452.

¹⁰ Na skutočnosť, že u Tomáša Akvinského výraz *corpus mysticum* použitý pre Cirkev nemal juridické konotácie, poukázali viacerí autori. K identifikácii mystického tela s inštitúciou došlo až v bule *Unam Sanctam* (1302) pápeža Bonifáca VIII. SABRA, George: *Thomas Aquinas's Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology* (= Tübinger Theologische Studien 27). Mainz : Matthias-Grünwald-Verlag, s. 60-63; RIKHOF, H.: *Corpus Christi Mysticum. An Inquiry into Thomas Aquinas' Use of a Term*. In: *Bijdragen* 37 (1976), s. 149-171. Obidvaja autori v tomú kritizujú konštatovanie Kantorowicza; porov. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, s. 201-202. Otázka sa budeme venovať podrobne nižšie.

¹¹ K Albertovej ekleziológii vid' Anzulewicz, Henryk: *Zum Kirchenverständnis des Albertus Magnus*. In: Stammberger, Ralf M. W. - STICHER, Claudia (ed.): „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst.“ *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe* (Erudiri Sapientia 6). Berlin : Akademie Verlag, 2006, s. 329-365; Tentiež: *Die Kirche als mystischer Leib Christi. Zur Bedeutung der Rezeption der Kirchenväter für die Entwicklung des Kirchenverständnisses im Frühwerk des Albertus Magnus*. In: ARNOLD, Johannes - BERNDT, Rainer - STAMMBERGER, Ralf M. W. (ed.): *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*. Paderborn-München-Wien-Zürich : Ferdinand Schöningh, 2004, s. 687-715. Stručný prehľad ponúka CONGAR, *Die Lehre von der Kirche*, s. 149-150. Dve monografie už staršieho dáta a nezodpovedajúce úplne moderným štandardom sú: PIOLANTI, Antonio: *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*. Roma : Scuola tipografica missionaria domenicana, 1939 a SCHERER, Wilhelm: *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche* (= Freiburger Theologische Studien 32). Freiburg im Breisgau : Herder, 1928. Ako poznamenal Anzulewicz (*Zum Kirchenverständnis*, s. 329), Albertovej ekleziológii sa napriek jej významu venovala/venuje veľmi malá pozornosť.

¹² Anzulewicz, *Die Kirche als mystischer Leib Christi*, s. 698-710; TENTIEŽ, *Zum Kirchenverständnis*, s. 342-344.

v tomto príspevku do úvahy predovšetkým jeho raný traktát *De incarnatione*, dieľo *Super libros Sententiarum* a spis z posledného desaťročia jeho tvorby *De sacrificio missae*.

2.1 O vtelení (*De incarnatione*)

Spis, ktorý vznikol počas Albertovho parížskeho pobytu (1243/48-1248), presnejšie pred r. 1246,¹³ predstavuje kompletnú náuku o Kristovom mystickom tele. Teológia Cirkvi je predstavená v kristologickom kontexte.¹⁴

Telo Cirkvi (*corpus ecclesiae*) má podľa Alberta pôsobiacu príčinu svojej jednoty v Duchu Svätom: analogicky k tomu ako duša oživuje telo, nestvorený Duch Svätý, ktorý je udelený Cirkvi, ju drží pohromade a oživuje ju.¹⁵ Súvis medzi Duchom Svätým a Cirkvou je vo vyznaní viery vyjadrený následnosťou: „verím v Ducha Svätého, vo svätú Cirkev“, čo znamená: verím v Ducha Svätého oživujúceho a zjednocujúceho Cirkev.¹⁶ Formálnou príčinou jednoty je láska, ktorá spôsobuje úplnú jednotu (*conexio*) medzi údmi tela Cirkvi (ako jediná z teologálnych cností sa zamieriava na jedno najvyššie dobro kvôli nemu samému); spojenie (*iunctura*) medzi nimi vzniká vďaka viere a harmónia (*convenientia vel similitudo*) medzi nimi má svoj pôvod v spoločnej nádeji. V konečnom dôsledku je to láska, čo oživuje telo Cirkvi.¹⁷ Či niekto žije duchovne, závisí od lásky spočívajúcej v stave aktuálnej spravodlivosti (*caritas praesentis iustitiae*).¹⁸ Byť údom tela Cirkvi v plnom slova zmysle (*de corpore ecclesiae*) môžu byť iba dobrí, resp. čistí ľudia.¹⁹ Táto Albertova formulácia zjavne nasleduje sv. Augustína, podľa ktorého iba oni „*proprie sunt corpus Christi*“.²⁰

¹³ WEISHEIPL, James A.: *Albert der Große. Leben und Werke*. In: ENTRICH (ed.), *Albertus Magnus*, s. 9-60, tu s. 20.

¹⁴ Anzulewicz, *Die Kirche als mystischer Leib Christi*, s. 704-705.

¹⁵ Albertus Magnus, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 1 (ed. Ignatius Backes). In: *Alberti Magni Opera omnia*. Zv. 26. Münster: Aschendorff 1958, s. 213: „Sicut enim spiritus creatus deputatur unus corpori uni, quod continent et vivificat, sic spiritus sanctus increatus, in quantum est sanctus, corpori mystico, quod est ecclesia, deputatur, quod continet et vivificat spiritualiter.“

¹⁶ Albertus Magnus, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 1. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 214: „propter unam fidem ecclesia non dicitur una, sed propter unum spiritum, qui est efficiens et finis et ultimum volitum, sicut etiam dicitur in symbolo ‘Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam’, id est credo in spiritum sanctum sanctificantem et unientem ecclesiam“.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 2. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 214-215.

¹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 3. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 215.

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 4. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 216: „Item, dicit Augustinus, quod propter hoc dicit Apostolus, quod ‘unus panis unum corpus sumus’ in Christo, quia sicut unus panis colligitur de multis granis purissimis, ita ecclesia colligitur ex multis fidelibus purissimis. [...] Item, non est idem membrum organum diversorum spirituum vel oppositorum, sicut spiritus hominis et spiritus asini; ergo cum mali organum sint diaboli, non erunt organum spiritus sancti, et ita non erunt de corpore ecclesiae.“

²⁰ CONGAR, *Die Lehre von der Kirche*, s. 4.

Hovoriac o pôsobení Ducha Svätého prostredníctvom ľudí, Albert používa dva výrazy: orgán (*organum*) a nástroj (*instrumentum*). Zatiaľčo tí, v ktorých prebýva Duch Svätý, sú orgánmi tela hýbanými zvnútra, tí, ktorí sú zlí, t. j. v ťažkom hriechu, majú len úlohu nástroja. Albert pre tento druhý prípad používa obraz citary, na ktorej hrá muzikant: nejestvuje medzi nimi ozajstná, podstatná jednota.²¹ Pokazuje ďalej na dvojaký poriadok (*ordo*) Cirkvi: podľa jedného fungujú osoby ako údy živého tela, hýbané a oživované Duchom Svätým; podľa tohto poriadku je Kristus hlavou Cirkvi. V druhom poriadku ide o vzťah podriadených k cirkevným predstaveným vzhľadom na autoritu v otázkach viery a dobrých mravov. Ide o poriadok podobný civilnému poriadku, ktorým má jedného predstaveného a jeden zákon pre všetkých. Zlé osoby sú v Cirkvi iba vzhľadom na druhé kritérium, externe.²²

Po tom, čo Albert potvrdil, že Kristus je hlavou Cirkvi na základe svojej božskej i ľudskej prirodzenosti, kladie otázku, či je aj hlavou tých, ktorí žili pred vtelením. Jeho odpoveď je pozitívna: Kristus je hlavou všetkých veriacich od Adama. Odvolávajúc sa na Anzelma z Canterbury hovorí, že Cirkev jestvovala od Adama bez prestania a nikdy nebola bez hlavy. S odvolaním sa na biskupa z Hippo pokračuje: „Viera starých i nových bola tá istá. Pravda je, že sa zmenili časy, ale viera zostala bezo zmeny.“ Všetci (v Boha) veriaci žijúci pred vtelením sú spasení, nakoľko ich viera mala pôvod v Kristovi Prostredníkovi a Hlave. Členstvo v Cirkvi nespočíva v jednote obriezky či predkožky, ale v jednote Ducha, ktorý oživuje láskou.²³

²¹ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 4. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 216.

²² ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 4. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 216: „Ad ultimum dicimus, quod duplex est ordo ecclesiae. Unus ordo est similis ordinationi membrorum ad unum spiritum moventem et vivificantem membra, et secundum hoc dicitur, quod Christus est caput ecclesiae. Alius est ordo subditorum ad praelatum secundum dispensationem fidei et bonorum morum. Et ille est similis ordini civium sub uno praelato et una lege viventium. Quantum ad hunc ultimum modum mali sunt de ecclesia, non quantum ad primum.“ Na adresu ťažkých hriešnikov sa Albert vyjadril tiež v komentári k dielu Pseudo-Dionýza *O cirkevnej hierarchii* zostavenom v období medzi 1248 a 1249: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia* c. III, § 28 (ed. Maria BURGER). In: *Alberti Magni Opera omnia*. Zv. 36/2. Münster : Aschendorff, 1999, s. 86): „Ex hoc potest haberi quod illi qui sunt in peccato mortali, non pertinent ad corpus mysticum. Absint enim, ut dicit Augustinus, quod Christus habeat membrum putridum, quamvis sint numero de Ecclesia, hoc enim est esse secundum quid de corpore.“ Použitím formulácie „byť *numero de Ecclesia* alebo *de corpore*“ Albert ukazuje, že nehovorí o ich vonkajšom odlúčení od aktuálnej Cirkvi.

²³ ALBERTUS MAGNUS, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 6. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 217: „Praeterea, Ecclesia semper stetit ab Adam, sicut dicit Anselmus, et numquam fuit acephala; ergo semper habuit caput unum. Item, dicit Augustinus, quod eadem fuit fides antiquorum et modernorum. Tempora enim variata sunt, fides autem immutata permansit. Et dicit, quod omnium qui salvati sunt, fides fuit de mediatore et capite Christo. [...] Dicimus quod omnes ecclesiastici semper fuerunt in uno corpore. Quod non dicitur ab unitate circumcisionis vel praeputii, sed ab unitate spiritus vivificantis per caritatem.“

2.2 Komentár ku knihám Sentencií (*Super libros Sententiarum*)

Podľa zvyku parížskej univerzity komentoval Albert, podobne ako iní bakalári, Sentencie Petra Lombardského, ktoré predstavovali základný študijný materiál vtedajších teológov. Hoci jeho verejné prednášky sa uskutočnili niekedy medzi r. 1243 a jarou 1245, keď bol promován za magistra, redigovanie a publikovanie celého korpusu sa tiahlo dlhšie. Komentár k Štvrtej knihe bol publikovaný až v r. 1249, keď už bol Albert v Kolíne ako magister na dominikánskom generálnom štúdiu.²⁴

Argumenty v prospech príslušnosti ľudí žijúcich pred Kristovým príchodom k jeho telu – Cirkvi, ktoré sme práve videli v *De incarnatione*, sa opakujú, v Komentári k Tretej knihe Sentencií.²⁵ Albert tu tiež potvrdzuje príslušnosť anjelov ku Kristovmu telu, ktorý je, podobne, t.j. vzhľadom na ich duchovnú prirodzenosť nie úplne rovnakým spôsobom ako v prípade ľudí, ich hlavou.²⁶

Všimnime si zaujímavú Albertovu formuláciu v Komentári k Štvrtej knihe Sentencií: Neplatí nevyhnutne, že heretik je absolútne mimo Cirkvi. Ide o prípady, keď heretici vysluhujúci sviatosti robia tak spôsobom ako Cirkev. Podnet k diskusií dáva aj tu príklad z biológie: Na námietku, že tak ako žalúdok alebo pečň nachádzajúci sa mimo tela nijako nemôžu slúžiť ostatným údom, ani heretik nachádzajúci sa mimo tela nemôže byť užitočný mystickému telu, a teda platne krstiť, Albert odpovedá, že tu nemožno hovoriť o podobnosti, lebo heretik vysluhujúci sviatosť podľa spôsobu Cirkvi nie je úplne mimo Cirkvi, keďže si privlastňuje úkon údu patriaceho k telu a jeho službu.²⁷

2.3 O omšovej obete (*De sacrificio missae*)

Podobne ako v spise *O vtelení*, aj v tomto diele, napísanom po r. 1270,²⁸ Albert vysvetľuje súvis medzi vierou vo svätú Cirkev a v Ducha Svätého: Veriť vo svätosť Cirkvi znamená veriť v dielo Ducha Svätého, ktorý posväcuje Cirkev a zavrhuje

²⁴ WEISHEIPL, *Albert der Große*, s. 18-19.

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sententiarum*, d. 13, a. 8 (ed. Stephanus Caesa Augustus Borgnet). In: *Alberti Magni Opera omnia*. Zv. 28. Paris : Apud Ludovicum Vivès, 1894, s. 243-244.

²⁶ ALBERTUS MAGNUS, *In III Sententiarum*, d. 13, a. 9. In: *Opera omnia*, zv. 28, s. 244-245. Porov. TENTIEŽ, *De incarnatione*, tract. V, q. 2, a. 7. In: *Opera omnia*, zv. 26, s. 217.

²⁷ ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, d. 6, a. 2. (ed. Borgnet). In: *Alberti Magni Opera omnia*. Zv. 28. Paris : Apud Ludovicum Vivès, 1894, s. 119): [Obiectio 4:] „Stomachus vel hepar ejectum extra corpus hominis, in nullo actu potest subservire membris remanentibus: sed haereticus est sicut membrum ejectum extra corpus: ergo in nullo subservit corpori mystico: ergo non potest conferre characterem baptismalem.“ [Solutio, ad 4:] „Dicendum, quod non est simile: quia haereticus non in toto est extra Ecclesiam: quia usurpat actum membri interioris et ministerium, quando accipit formam sacramentorum Ecclesiae: unde non in omnibus est simile de dependentia membrorum spiritualium ad invicem, et de dependentia membrorum corporalium ad invicem, ut dictum est in anteriori quaestione.“

²⁸ WEISHEIPL, *Albert der Große*, s. 44.

jej svätosť prostredníctvom sviatostí, cností a darov, ktoré udeľuje na zdokonalenie svätosti, ako aj cez zázraky a dary ako napr. múdrosť, poznanie, rozlišovanie duchov atď.²⁹

Pokiaľ ide o pôsobenie Ducha v Kristovom mystickom tele, poukazuje na analógiu s ľudským telom: Tak ako je v človeku jeden ľudský duch, ktorý je v ňom samom, pozitíva jedného údu dáva (*vehit*) na úžitok inému, tak z mozgu berie cítenie a pohyb, zo srdca vitálneho a búšiaceho ducha, zo žalúdka a pečene berie jedlo a prírodného ducha,³⁰ tak Kristov Duch v mystickom tele od Krista, Hlavy a iných vznešenejších údov, ako sú a budú apoštoli a blahoslavená Panna, svätí mučeníci a iní vynikajúci svätí, prenáša dobrá do ostatných údov, a tak z toho, čo je každému jednému vlastné, robí spoločné, a tak sa v Cirkvi zdokonaľuje svätosť.³¹ Keď Albert hovorí o svätých, ktorí už prekročili hranice pozemského života, ale aj o tých, ktorí ešte len prídu v budúcnosti (*sunt et fuerunt*), ukazuje, že Cirkev je vo svojej podstate viac než určité zoskupenie ľudí v presne definovateľnom čase a priestore.

²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De sacrificio missae*, t. 2, c. 9, a. 9 (ed. BORGNET). In: *Alberti Magni Opera omnia*. Zv. 38. Paris : Apud Ludovicum Vivès, 1899, s. 65: „Credo in Spiritum sanctum, non tantum secundum se, sicut dicit praecedens articulus, sed etiam in eum credo secundum proprium opus ejus, quod est, quod sanctificat Ecclesiam, quam sanctitatem perfundit in sacramentis et virtutibus et donis quae dat ad sanctitatis perfectionem, et tandem in miraculis et donis gratis datis, sicut sapientia, scientia, fides, discretio spirituum, operatio sanitatum, et prophetia, et hujusmodi quae dat Spiritus ad sanctitatis Ecclesiae demonstrationem.“

³⁰ Za autora teórie troch duchov v človeku: *spiritus animalis*, *spiritus vitalis* a *spiritus naturalis* sa považuje grécky lekár Galenos z Pergama (ca. 129-199). K problematike vid' TEMKIN, Owsei: *On Galen's Pneumatology*. In: *Gesnerus* 8 (1951), s. 180-189. Problému prevzatia Galenovej teórie troch duchov Albertom Veľkým sa venoval ASÚA, Miguel de: *War and Peace: Medicine and Natural Philosophy in Albert the Great*. In: RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great*, s. 269-297, tu s. 277-281. K otázke Albertovho štúdia a recepcie Galena vo všeobecnosti sa vyjadrila Nancy G. SIRAIŠI v článku *The Medical Learning of Albertus Magnus*. In: WEISHEIPL, James A. (ed.): *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980* (= *Studies and Texts* 49). Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, s. 379-404.

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *De sacrificio missae*, t. 2, c. 9, a. 9. In: *Opera omnia*, zv. 38, s. 65: „[...] ita Spiritus Christi in corpore mystico a capite Christo et aliis membris nobilibus, sicut Apostoli, et beata Virgo, et sancti martyres, et alii sancti excellentes sunt et fuerunt, vehit bona in omnia membra, et sic efficitur commune quod est uniuscujusque proprium, et sic sanctitas perficitur in Ecclesia.“

3. Svätý Tomáš Akvinský (1224/25-1274)

Tomáš sa vo svojej teológii Cirkvi³² ako Kristovho mystického tela podobne ako jeho učiteľ, nechal inšpirovať sv. Augustínom.³³ Spomedzi viacerých ekleziologicky relevantných spisov nám na prezentáciu Tomášovej nauky poslúžia predovšetkým *Expositio in Symbolum*, *Summa contra gentiles* a *Summa theologiae*.

3.1 Výklad Apoštolského vyznania viery (*Expositio in Symbolum*)

Vo svojej podstate ide o súbor pôstnych kázní, ktoré Tomáš predniesol v posledných rokoch svojho života.³⁴ Katolícku cirkev pripodobňuje ľudskému telu, ktoré má jednu dušu a jedno telo pozostávajúce z rôznych údov. Telo Cirkvi je oživené dušou, a tou je Duch Svätý.³⁵ Aj pre Tomáša je Cirkev plodom účinkovania Ducha Svätého a bez neho je nemysliteľná. Označuje ju následne ako zhromaždenie veriacich a zdôrazňuje, že ktorýkoľvek kresťan je údom tejto jednej – svätej – Cirkvi.³⁶

Keď vysvetľuje štyri znaky (*conditiones*) Cirkvi, pri bode „Cirkev je jedna“ (*unitas*) zdôrazňuje tri teologálne čnosti ako zdroje tejto jednoty. Viera: všetci kresťania, ktorí patria do tela Cirkvi, veria to isté; nádej: všetci majú pevnú nádej v dosiahnutie večného života; láska: všetci sú spojení tou istou Božou láskou

³² Podrobný systematický prehľad Tomášovej ekleziológie ponúka SABRA, *Thomas Aquinas's Vision of the Church*. Z novšej literatúry vid' tiež O'MEARA, Thomas F.: *Theology of Church*. In: NIEUWENHOVE, Rik van – WAWRYKOW, Joseph (ed.): *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 2005, s. 303-325; kapitulu „The Church according to Thomas Aquinas“ in DULLES, Avery: *A Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom*. New York : Crossroad, 1982, s. 149-192; CONGAR, *Die Lehre von der Kirche*, s. 150-156; ako aj kapitulu „The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas“ v Congar, Yves: *The Mystery of the Church*. Baltimore : Helicon Press, 1960, s. 97-117.

³³ PRÜGL, Thomas: *Patristische Fundamente der Ekklesiologie des Thomas von Aquin*. In: ARNOLD - BERNDT - STAMMBERGER (ed.): *Väter der Kirche*, s. 745-769, tu 760-761.

³⁴ Torrell spochybnil datovanie Pierre Mandonneta do r. 1273 a trvá na neistom dátume vzniku. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, s. 108. Pozri tiež AYO, Nicholas: Introduction, in TENTIEŽ (ed.): *The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*. Eugen, OR : Wipf & Stock, 1988, s. 1-14, tu s. 2.

³⁵ THOMAS AQUINAS, *In Symbolum Apostolorum expositio* (ed. Raymundus SPIAZZI), in S. *Thomae Aquinatis Opuscula theologica*. Zv. 2. Roma-Torino : Marietti, 1954, s. 211: „Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu sancto, iubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam. Unde additur in symbolo: sanctam Ecclesiam Catholicam.“ Na jedinečnosť tohto textu poukázal Congar, *The Mystery of the Church*, s. 99-101. K vzťahu medzi Duchom Svätým a Cirkvou vid' Mahoney, John: *The Church of the Holy Spirit in Aquinas*. In: *Heythrop Journal* 15 (1974), s. 18-36.

³⁶ THOMAS AQUINAS, *In Symbolum Apostolorum expositio*. In: *Opuscula theologica*, zv. 2, s. 211: „Circa quod sciendum est, quod Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium; et quilibet Christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiae.“ Na bohatstvo obsahu pojmu *congregatio fidelium* vzhľadom na zdôraznenie jeho prvej alebo druhej časti poukázal SABRA, *Thomas Aquinas's Vision of the Church*, s. 50-58.

a láskou k sebe navzájom.³⁷ Nikto nemá byť ľahostajný voči tomu, že by mohol byť vypudený z Cirkvi, pretože je iba jedna Cirkev, v ktorej sa ľudia zachránia, tak ako sa nikto nemohol zachrániť mimo Noemovej archy.³⁸

Základom svätosti (*sanctitas*) Cirkvi je obmytie Kristovou Krvou, pomazanie milosťou Ducha Svätého a prebývanie Trojice uprostred Cirkvi, a vzývanie Boha Cirkvou.³⁹ Táto od Boha prijatá svätosť musí viesť podľa Tomáša k morálnej svätosti. Vyslovene varuje veriacich pred poškrvnou hriechu.⁴⁰

Hovoriac o katolíckosti Cirkvi zdôrazňuje jej všeobecnosť (*catholicitas/universalitas*) pokiaľ ide o priestor (v rámci toho poukazuje na tri „oddelenia“: na zemi, v nebi a v očistci), životné podmienky i o čas; je vhodné pripomenúť, že Tomáš, na rozdiel od Alberta, nasleduje tradíciu, ktorá vidí historický počiatok Cirkvi v osobe Ábela.⁴¹

Štvrtým znakom Cirkvi je jej stálosť (*firmitas*), ktorá spočíva v prvom rade na Kristovi ako na jej prvom základe. Označenie „apoštolská“ má pôvod v tom, že apoštoli, medzi ktorými má osobitné postavenie Peter a jeho cirkev, sú druhotnými fundamentmi Cirkvi.⁴² Keď sa pýtame na dôležitosť „inštitucionálneho aspektu“ v ekleziológii Akvinského, je nevyhnutné mať na pamäti túto hierarchiu základov.

Úlohe apoštolov a osobitne Petra ako aj biskupov a osobitne rímskeho pápeža Tomáš venuje vo svojich spisoch dostatok miesta. Vníma ich, okrem iného, ako

³⁷ THOMAS AQUINAS, *In Symbolum Apostolorum expositio*. In: *Opuscula theologica*, zv. 2, s. 212: „Primo ex unitate fidei. Omnes enim Christiani qui sunt de corpore Ecclesiae, idem credunt [...]. Secundo ex unitate spei, quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam aeternam [...]. Tertio ex unitate caritatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo. [...] Manifestatur autem huiusmodi amor si verus est, quando membra pro se invicem sunt sollicita, et quando invicem compatiuntur.“

³⁸ TAMTIEŽ: „Unde nullus debet contemnere, nec pati ab ista Ecclesia abiici et expelli; quia non est nisi una Ecclesia in qua homines salventur, sicut extra arcam Noe nullus salvari potuit.“ K otázke nevyhnutnosti Cirkvi pre spásu u Tomáša viď Morerod, Charles: „No Salvation Outside the Church.“ *Understanding the Doctrine with St. Thomas Aquinas and Charles Journet*. In: *The Thomist* 75 (2011), s. 517-536; SABRA, *Thomas Aquinas's Vision of the Church*, s. 156-169.

³⁹ THOMAS AQUINAS, *In Symbolum Apostolorum exposition*. In: *Opuscula theologica*, zv. 2, s. 212.

⁴⁰ TAMTIEŽ.

⁴¹ TAMTIEŽ: „Circa tertium sciendum est, quod Ecclesia est catholica, idest universalis: primo quantum ad locum, quia est per totum mundum, contra Donatistas. [...] Unde antiquitus Deus erat notus tantum in Iudaea, nunc autem per totum mundum. Habet autem haec Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in caelo, tertia est in purgatorio. Secundo est universalis quantum ad conditionem hominum, quia nullus abiicitur, nec dominus, nec servus, nec masculus, nec femina. [...] Tertio est universalis quantum ad tempus. Nam aliqui dixerunt, quod Ecclesia debet durare usque ad certum tempus. Sed hoc est falsum: quia haec Ecclesia incepit a tempore Abel, et durabit usque ad finem saeculi. [...] Sed post consummationem saeculi remanebit in caelo.“

⁴² THOMAS AQUINAS, *In Symbolum Apostolorum exposition*. In: *Opuscula theologica*, zv. 2, s. 212-213.

garantov jednoty na lokálnej a univerzálnej úrovni. Spis, ktorému teraz ideme venovať pozornosť, sa dotýka tejto otázky.

3.2 *Suma proti pohanom (Summa contra gentiles)*

Štvrtá kniha Sumy, ktorú Tomáš zostavil v rokoch 1264-1265, hovorí o Najsvätejšej Trojici, Vtelení, sviatostiach a poslednom ciele človeka.⁴³ V sedemdesiatej šiestej kapitole tejto knihy, ktorú môžeme charakterizovať ako obhajobu hierarchickej štruktúry viditeľnej Cirkvi, Tomáš hovorí najprv o kňazskej moci (*potestas sacerdotalis*) vzhľadom na Kristovo eucharistické telo (*Corpus Christi verum*) a vzhľadom na veriacich čiže Cirkev ako Kristovo mystické telo (*Corpus Christi mysticum*) a vysvetľuje, že biskupská moc je zdrojom „jednoduchej“ kňazskej moci a je jej nadradená „len“ vo veciach týkajúcich sa veriaceho ľudu; vo vykonávaní pastoračnej služby sú kňazi – presbyteri závislí od biskupa.⁴⁴

Hovorí o nevyhnutnosti jednej hlavy z dôvodu zaručenia jednoty nielen na úrovni jednotlivých (miestnych) cirkví, ale aj na úrovni univerzálnej Cirkvi,⁴⁵ pričom zdôrazňuje, že je nedostatočné povedať, že Kristus je Hlavou Cirkvi.⁴⁶ V mene Krista bolo vykonávanie tejto úlohy hlavy viditeľnej či bojujúcej Cirkvi (*ecclesia militans*)⁴⁷ zverené Petrovi a majú ju aj jeho nástupcovia, rímski biskupi.⁴⁸ Napriek jedinečnej dôležitosti, ktorú tu Akvinský priznáva držiteľom Petrovho úradu, je jasné, že ich všeobecná kompetencia má limity: nerozprestiera sa na celé Kristovo mystické telo.

⁴³ TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, s. 143-144.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, c. 76. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Zv. 15. Roma : Commissio Leonina – Typis Riccardi Garroni, 1930, s. 241.

⁴⁵ TAMTIEŽ: „Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.“

⁴⁶ TAMTIEŽ: „Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus: non sufficienter respondet.“

⁴⁷ Termín *ecclesia militans* sa prvýkrát objavil okolo roku 1160 v dielach anglického učenca Jána zo Salisbury († 1180) a francúzskeho teológa Petra Comestora († 1178). Avšak myšlienku troch častí Cirkvi: tej, ktorá sa raduje (*triumphat*), tej, ktorá bojuje (*militat*), a tej, ktorá sa nachádza v očistcových trestoch (*in poenis purgatorii*), možno nájsť už v jednom texte Róberta z Melunu († 1167), učiteľa Jána zo Salisbury. Po roku 1160 bola bojujúca cirkev prezentovaná stále častejšie ako protiklad radujúcej sa či víťaznej cirkvi. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche*, s. 103.

⁴⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, c. 76. In: *Opera omnia*, s. 241. K Tomášovej teológii pápežského úradu vid' HORST, Ulrich: *Albertus Magnus und Thomas von Aquin zu Matthäus 16,18f. Ein Beitrag zur Lehre vom päpstlichen Primat*. In: SENNER (ed.), *Albertus Magnus*, s. 553-571; BONINO, Serge-Thomas: *La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin*. In: *Revue Thomiste* 86 (1986), s. 392-422; HORST, Ulrich: *Kirche und Papst nach Thomas von Aquin*. In: *Catholica* 31 (1977), s. 151-167.

3.3 Teologická suma (*Summa Theologiae*)

Prv než budeme pokračovať v Tomášovej ekleziológii, pripomeňme si, čo hovorí Anjelský učiteľ na tému Ducha Svätého vo svojej morálnej náuke, v kapitole označenej Yvom Congarom za jednu z najoriginálnejších a najpozoruhodnejších kapitol Tomášovej teológie.⁴⁹ V Teologickej sume I-II, q. 106, a. 1 sa venuje téme primárneho zákona, čo je nepísaný zákon milosti, zákon Ducha Svätého vpísaný priamo do ľudského srdca a podružných (*quasi secundaria*) vecí týkajúcich sa zákona: v druhom prípade ide o písaný zákon, ktorý má inštrukčnú, resp. edukatívnu funkciu vzhľadom na vieru a mravy.⁵⁰ Duch Svätý je teda aj tu, v morálnom živote, fundamentálny princíp.⁵¹ Vonkajšie štruktúry sú relatívne, t.j. zmysluplné, nakoľko stoja vo vzťahu k vnútornému princípu Ducha.

Už vyššie sme videli, že pre Tomáša je nemožné oddeliť diskusiu o Cirkvi od otázky cnosti viery. Analýza tejto teologálnej cnosti v prvej otázke Druhého dielu Druhej časti Sumy, zostaveného v roku 1271,⁵² je kontextom ďalšej ekleziologickej pasáže, ktorú chceme prezentovať. V 9. článku prvej *quaestio* sa Tomáš pýta, či je vhodné, aby sa články viery usporiadávali do vyznania (symbolu)? Ekleziologickú hodnotu má jeho konštatovanie v *sed contra*: „Univerzálna Cirkev sa nemôže myliť, pretože je riadená Duchom Svätým, ktorý je Duchom pravdy.“ Keďže Duch Svätý ručí za uchovanie pravdy v Cirkvi, môže byť ona zárukou pravdivosti symbolu.⁵³ Pre nás má však osobitný význam odpoveď na tretiu námietku, v ktorej Akvinský vraví, že viera, ktorá zjednocuje celú Cirkev, je živá viera (*fides formata*): takúto vieru možno nájsť u všetkých, čo patria do Cirkvi vzhľadom na počet aj zásluhy (*numero et merito de Ecclesia*). Pri recitovaní vyznania viery sa vychádza z toho, že to, čo sa hovorí, zodpovedá živej viere Cirkvi, aby takto aj tí,

⁴⁹ Congar, *Die Lehre von der Kirche*, s. 155.

⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae I-II*, q. 106, a. 1, resp. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Zv. 7. Roma : Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1892, s. 273: „Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.“ Pasáž je stručne a jasne komentovaná v PINCKAERS, Servais: *The Sources of Christian Ethics*. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 1995, s. 176-177.

⁵¹ K téme vid' kapitolu „Morale et pneumatologie. Une observation de la I^a II^{ae}“ in PATFOORT, Albert: *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*. Paris : FAC, 1983, s. 71-102.

⁵² TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, s. 194.

⁵³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q. 1, a. 9, *sed contra*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Zv. 8. Roma : Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1895, s. 23: „Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis, Ioan. xiv dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconueniens in eo continetur.“

ktorí nemajú živú vieru, sa ju usilovali dosiahnuť.⁵⁴ Ľudia bez živej viery sú teda členmi Cirkvi iba *numero*, vzhľadom na ich numerickú príslušnosť. Prechod od neživej viery k živej sa podľa Tomáša zjavne uskutočňuje v komunite Cirkvi, v jej viditeľnom tele. Súčasťou tohto článku je aj nám už z iného textu známe zdôvodnenie aktivity Ducha Svätého ako prameňa svätosti Cirkvi.⁵⁵

Z Tretej časti Sumy, zostavenej Tomášom medzi zimou 1271/1272 a 6. decembrom 1273,⁵⁶ pochádza posledný text, ktorý tu chceme prezentovať. Témou ôsmej *quaestio* je milosť Krista ako Hlavy Cirkvi.

Metaforický resp. analogický charakter diskurzu o Cirkvi ako mystickom tele Krista je zdôraznený hneď v prvom článku. Vzhľadom na jednotu údov, ktoré vykonávajú rôzne činnosti, existuje podobnosť medzi Cirkvou – mystickým telom a prirodzeným telom.⁵⁷ Čoskoro uvidíme, že presné opísanie, ktoré je možné v prípade viditeľného prirodzeného tela, nie je vlastnosťou, o ktorú sa analógia opiera. Znamená to, že Tomáš na tomto mieste mal v úmysle hovoriť o Cirkvi v plňšom zmysle než len ako o viditeľnej inštitúcii existujúcej v konkrétnom čase a priestore.⁵⁸ Kristus je hlavou Cirkvi vzhľadom na tri skutočnosti: na pozíciu, pretože jeho milosť je na najvyššej úrovni a (ontologicky, nie časovo) na začiatku; na dokonalosť, pretože má plnosť milosti; na moc, pretože má moc vliať milosť všetkým údom Cirkvi.⁵⁹ Funkciu hlavy vykonáva aj ako človek; jeho ľudské bytie

⁵⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q. 1, a. 9, ad 3. In: *Opera omnia*, zv. 8, s. 23: „Dicendum quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata, talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.”

⁵⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q. 1, a. 9, ad 5. In: *Opera omnia*, zv. 8, s. 23: „Dicendum quod, si dicatur in sanctam Ecclesiam Catholicam, est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam. Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi in, sed simpliciter dicatur sanctam Ecclesiam Catholicam, sicut etiam Leo Papa dicit.”

⁵⁶ TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, s. 195.

⁵⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 1, resp. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Zv. 12. Roma : Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1906, s. 126: „Dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. xii et I Cor. xii; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis.”

⁵⁸ SABRA, *Thomas Aquinas's Vision of the Church*, s. 174. Okrem pasáže nachádzajúcej sa na s. 172-180 v citovanej publikácii je treba poukázať aj na štúdiu SECKLER, Max: *Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes*. In: Möller, Joseph - KOHLENBERGER, Helmut (ed.): *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*. Stuttgart : Frommann, 1978, s. 107-125, ktorá diskutuje ekleziologický charakter *quaestio* 8: „Thomas denkt hier nicht primär institutionell, sondern existential, in Strukturen der theologischen Anthropologie mit Rücksicht auf deren soteriologische und, davon abhängig, dann auch deren institutionell-ekklesiologische Relevanz“ (s. 118).

⁵⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 1, resp. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 126: „Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tem-

je nástrojom jeho božstva.⁶⁰ Práve kvôli jeho viditeľnej ľudskej prirodzenosti možno Krista nazvať hlavou: ako človek prevyšuje (a vplýva na) ľudí. Duch Svätý, ktorý pôsobiac neviditeľne dáva Cirkvi život a jednotu, je nazývaný srdcom.⁶¹ Mimoriadne relevantný pre nás je článok 3, ktorý skúma, či je Kristus Hlavou všetkých ľudí. Z úvodných námietok poukazujúcich na existenciu neveriacich, hriechnych veriacich a starozákonných otcov⁶² by sa mohla – zdanlivo jednoducho – vyvodiť negatívna odpoveď. Dve výpovede Svätého Písma o univerzalite Kristovho vykupiteľského diela (1 Tim 4,10 a 1 Jn 2,2) však Tomášovi slúžia ako dôkaz, že Kristus je naozaj Hlavou všetkých ľudí.⁶³ Tomáš vzápätí pripomína, že údy mystického tela, na rozdiel od prirodzeného tela, nekoexistujú úplne vzhľadom na prirodzenú existenciu ani vzhľadom na milosť. Cirkev ako Kristovo telo zahŕňa všetkých ľudí buď „aktuálne“ alebo „potenciálne“, pričom Tomáš si je vedomý, že v prípade niektorých sa možnosť nikdy nezrealizuje. Rozlišujúc vcelku päť možných spôsobov hovorí, že Kristus je Hlavou najprv tých, čo sú už zjednotení s ním v sláve; následne aktuálne zjednotených s ním láskou; na treťom mieste aktuálne zjednotených s ním vierou; na štvrtom mieste tých, čo sú s ním zjednotení potenciálne, pričom potencia bude aktualizovaná v súlade s Božím predurčením; napokon tých, ktorí sú s ním potenciálne zjednotení, ale táto potencia nebude nikdy aktualizovaná. Má tu na mysli ľudí, ktorí nie sú predurčení na budúcu slávu, a v momente smrti definitívne prestanú byť členmi Kristovho tela.⁶⁴

pore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius [...]. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum [...]. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae [...].“

⁶⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 1, ad 1. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 126-127.

⁶¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 1, ad 3. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 127: „Dicendum quod caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit: capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur.“ K téme Duch Svätý ako srdce Cirkvi pozri kapitolu „Le cœur de l'Église“ v TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, s. 237-262. Na tomto mieste je dobré upozorniť na Tomášovo rozhodné odmietnutie stavať do protikladu Cirkev Ježiša Krista a Cirkev Duchu Svätého, ako to robili nasledovníci Joachima z Fiore. Viď DULLES, *A Church to Believe In*, s. 152-155; Mahoney, *The Church of the Holy Spirit*, s. 27-30.

⁶² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 3, 1-3. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 129.

⁶³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 3, sed contra. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 129: „[...] dicitur I Tim. iv: *Salvator omnium est, et maxime fidelium*. Et I Ioan. ii: *Ipsa est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi*. Salvare autem homines, aut propitiatorem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.“

⁶⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, q. 8, a. 3, resp. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 129: „Dicendum quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse

V odpovedi na prvú námietku týkajúcu sa tých, čo neveria v Krista, zdôrazňuje, že hoci nie sú súčasťou Cirkvi aktuálne, patria do nej z hľadiska možnosti. Základom potenciality je v prvom rade Kristova moc dostatočná na vykúpenie celého ľudstva, následne sloboda voľby.⁶⁵ Reagujúc na predstavu o Cirkvi, „na ktorej niet škvrny ani vrásky“ (Ef 5,27), Akvinský prízvukuje, že ide o konečný stav, ku ktorému Cirkev ešte len putuje; v stave jej pozemskej existencie má skúsenosť hriechu. Údmi Krista v plnom zmysle slova sú ľudia spojení s ním aktuálne zväzkom lásky, čo sa vzťahuje na tých, ktorí sú bez smrteľného hriechu. Naopak tým, ktorí majú smrteľné hriechy, priznáva iba potenciálnu príslušnosť ku Kristovmu mystickému telu. Pripúšťa výnimku v prípade smrteľných hriešnikov, ktorí sú s Kristom spojení neživou vierou (*fides informis*): takíto sú aktuálnymi údmi Kristovho tela, ale nedokonalým spôsobom. Fakt, že Tomáš hodnotí vieru ako určitý prejav života, ktorý má pôvod v Kristovi, vedie k formulovaniu tejto kategórie.⁶⁶ Pokiaľ ide o starozákonných otcov, považuje ich za súčasť toho istého tela

gratiae, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia quae nunquam reducuntur ad actum, quaedam vero quae quandoque reducuntur ad actum, secundum hunc triplicem gradum, quorum unus est per fidem, secundus per caritatem viae, tertius per fruitionem patriae. Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducitur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.”

⁶⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 3, ad 1. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 129: „Dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundo, in arbitrii libertate.”

⁶⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 3, ad 2. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 129: „Dicendum quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae, in quo, si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, ut dicitur I Ioan. i. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis. Qui vero his peccatis subduntur, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter: nisi forte imperfecte, per fidem informem, quae unit Christo secundum quid et non simpliciter ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiae; fides enim sine operibus mortua est, ut dicitur Iac. ii. Percipiunt tamen tales a Christo quandam actum vitae, qui est credere: sicut si membrum mortificatum moveatur aliquo modo ab homine.” K otázke (ťažkých) hriešnikov je dobré porovnať Tomášov komentár *In III Sententiarum*, d. 13, q. 2, a. 2, qc. 2, co. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Zv. 7. Parma: Typis Petri Fiacadori, 1857, s. 142, kde rozlišuje medzi „jednotou tela Cirkvi“ (*unitas corporis Ecclesiae*) a „jednotou Cirkvi“ (*unitas Ecclesiae*). Veriacim žijúcim v ťažkom hriechu (*fideles peccatores*) priznáva iba príslušnosť k jednote Cirkvi (*unitas materialis*) opierajúc sa o tradíciu, podľa ktorej hriešnici „non pertinent ad unitatem corporis Ecclesiae“. Napriek principiálne rovnakému významu sa Tomáš sa zdá byť v Teologickej sume voči nim veľkorysejší.

Cirkvi, ku ktorému patrí on sám a iní kresťania, pretože boli vedení ku Kristovi tou istou vierou a láskou.⁶⁷

George Sabra vo svojej štúdií potvrdil, že viditeľnosť a inštitucionálnosť sú dva aspekty, ktorým Tomáš vo svojich úvahách o Cirkvi prikladal veľkú váhu napriek tomu, že na žiadom mieste vo svojich spisoch nehovoril explicitne o „viditeľnej Cirkvi“ ani ju nerozoberal osobitne ako inštitúciu.⁶⁸ No ako sme už povedali vyššie: Tomášova idea Cirkvi v tejto pasáži jeho Teologickej sumy nie je úplne totožná s ideou viditeľnej a presne definovanej inštitucionálnej cirkvi. Neznamená to, že je s ňou v rozpore, ale že ju presahuje. Dôkazom toho je aj Akvinského konštatovanie vo štvrtom článku, že mystické telo Cirkvi nepozostáva iba z ľudí, ale jeho súčasťou sú aj anjeli, ktoré podľa jeho logiky zodpovedá chápaniu tela ako množstva údov zameraných na jeden cieľ podľa rôznych činností a úloh. Spoločným cieľom anjelov a ľudí je sláva užívania Boha.⁶⁹ Situovaniu anjelov do mystického tela Cirkvi nebráni označenie Cirkvi ako spoločenstva veriacich (*congregatio fidelium*), pretože toto sa vzťahuje iba na Cirkev nachádzajúcu sa na ceste smerom k Cirkvi oslávenej, ktorá je Cirkvou nazerajúcich (*congregatio comprehendentium*).⁷⁰ Tento definitívny stav je spoločný anjelom a ľuďom po prekročení hranice pozemského života.

V šiestom článku, ktorý Akvinský venuje označeniu „hlava Cirkvi“ ako špecifickému pre Krista, sa diskutuje vnútorný a vonkajší aspekt úlohy hlavy. Vnútorný vplyv milosti pochádza jedine od Krista, ktorý je hlavou Cirkvi na základe vlastnej moci v každom čase, na každom mieste a v každom stave. Vonkajší vplyv nad členmi Cirkvi môže byť vykonávaný inými, ktorí sa právom nazývajú „hlavami Cirkvi“, no v čiastočnom zmysle: na osobitnom mieste (biskup vo svojej diecéze), v určitom čase (pápež je hlavou celej pozemskej Cirkvi počas obdobia svojho pontifikátu), iba v pozemskej Cirkvi; sú nimi v Kristovom mene ako jeho

Vid' k tomu SABRA, *Thomas Aquinas's Vision of the Church*, s. 179-180; SECKLER, *Das Haupt aller Menschen*, s. 116-118.

⁶⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 3, ad 3. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 129: „Et ideo antiqui Patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.“

⁶⁸ SABRA, *Thomas Aquinas's Vision of the Church*, s. 109-111.

⁶⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 4, resp. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 131: „Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis.“

⁷⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 4, ad 2. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 131.

zástupcovia.⁷¹ Je jasné, že jedine Kristus má priamy vplyv na každého človeka, aj na toho, ktorý sa nachádza aktuálne mimo viditeľnej inštitucionálnej Cirkvi.

4. Zhrnutie

Ekleziologickou konzekvenciou Albertovho a Tomášovho pozitívneho postoja voči materiálnemu stvoreniu je, že pojem telesnosti s jej viditeľným aspektom zohráva na tých miestach ich spisov, kde diskutujú o Cirkvi, dôležitú úlohu. Prejavuje sa to v zdôraznení potreby vonkajšej jednoty a štruktúr organizmu. V epoche „po Kristovi“ je pre ľudí počas ich pozemskej existencie dôležité byť súčasťou konkrétneho tela Cirkvi v čase a priestore, aby sa realizovalo ich trvalé členstvo v Kristovom mystickom tele.

Ani *Doctor Universalis* ani *Doctor Angelicus* nekladú primárny akcent na viditeľnosť a inštitucionálnosť Cirkvi. Zárukou života Tela ako celku i jeho jednotlivých údov je Duch Svätý; hoci telo Cirkvi ako také svoju životaschopnosť nemôže úplne stratiť, existuje táto možnosť v prípade jeho jednotlivých údov – dokonca aj tých, ktoré zastávajú dočasnú úlohu „hlavy“ ako zástupcovia Krista. V tom istom čase je možné patriť do viditeľnej Cirkvi, no nebyť súčasťou jej mystického tela alebo, podľa Tomášovej dikcie, byť jeho súčasťou len potenciálne resp. aktuálne, no nedokonalo. Živá viera ako výsledok pôsobenia Ducha Svätého či inými slovami jednota s Kristom vo viere a láske je charakteristikou údov mystického tela Cirkvi.

Dôležitý je fakt, že pojem „tela“ má v ekleziologickom diskurze sv. Alberta Veľkého a sv. Tomáša Akvinského analogický charakter. To dáva pojmu Cirkvi ako Kristovho mystického tela určitú elasticitu: Cirkev vo svojej plnosti je viac než tá jej časť, ktorú sme schopní vnímať a s ktorou máme konkrétnu skúsenosť v čase a priestore. Rozbor *quaestio* 8 Tretej časti Teologickej Sumy ukázal osobitnú ekleziologickú pružnosť Akvinského. Posolstvo obidvoch dominikánskych teológov spočíva, zdá sa, okrem iného aj v tom, aby členovia Cirkvi nezabúdali na primát

⁷¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III, q. 8, a. 6, resp. In: *Opera omnia*, zv. 12, s. 134: „Dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu: prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem quandam gubernationem: prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicanantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem effluxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati adiuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire. Et secundum hoc, aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae: secundum illud Amos vi: *Optimates capita populorum*. Differenter tamen a Christo. Primo quidem, quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum: alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate: alii vero dicuntur capita in quantum vicem gerunt Christi.“

Ducha a milosti a boli otvorení voči Božiemu pôsobeniu nielen vo vnútri, ale aj za hranicami viditeľných, v priebehu histórie definovaných štruktúr.

Fr. Dr. Viliam Štefan Dóci OP

Istituto Storico Domenicano

Largo Angelicum, 1

I-00184 Roma

vsdoci@gmail.com

Richard KUCHARČÍK

Je na vine celibát?

Abstract

The problem of clergy abuse – especially as regards celibate clergy – presented in the media leads us to asking about the reasons for the actions of the abusers. This article considers the hypothesis of the disintegration of sexual drive interpreted in an erroneous way. Partial concepts leading to incorrect strategical sexual attitude arise from *negativistic, psychoanalytic and autocentric* perceptions of sexual drive. In contrast, we highlight *positive, personalistic and altrocentric* definition of sexual drive as the only possible strategy and the only possible concept – integration of sexual drive in celibate state as the absolute condition for a total self-donating love to Christ.

Key words: body, celibacy, integration, love, sexual drive, spousal love dimension.

Úvod

Celibát – jedno z často skloňovaných slov posledných dní, rokov, desaťročí a možno i storočí. Jeho časté používanie možno v posledných dňoch pripísať aktuálnym medializovaným kauzám súvisiacim so zlyhaniami osôb žijúcich v celibáte v oblasti sexuality. Celý tento problém vynáša na povrch množstvo otázok. Čo je toho dôvodom?

Nie je práve celibát zodpovedný za takéto drámy a pohoršenia, ktorými trpí dnešná Cirkev¹? Nie je celibát nespravodlivým násilím na prirodzenosti stvorenej na Boží obraz? Neumožnilo by práve kňazstvo spojené s manželstvom úplnejšie svedectvo kresťanského života? Nepomohlo by práve toto spojenie eliminovať príležitosť na nevernosti, neporiadky, bolestné dezercie, ktoré zraňujú a zarmucujú celú Cirkev? K tomu sa pridávajú argumenty: Kňaz sa pod vplyvom celibátu často ocitá vo fyzicky a psychologicky neprirodzenej situácii, poškodzujúcej rovnováhu a dozrievanie jeho ľudskej osobnosti. Osobe žijúcej v celibáte chýba ľudské teplo, lebo je nútená žiť osamotene, čo je pre ňu zdrojom zatrpknutosti, horkosti a malomyselnosti (Porov. *Sacerdotalis caelibatus* 9, 10, 83).

Uvedené námietky a argumenty, s ktorými pracoval pápež Pavol VI. pred päťdesiatimi rokmi nie je možné vyňať z kontextu kulminujúcej sexuálnej revolúcie v USA, ktorá vehementne útočila na ľudskú sexualitu a snažila sa ju dekonštruovať a liberalizovať. Proti tejto rodiacej sa kultúre vystúpil s dvoma odvážnymi

¹ V našej analýze sa zameriavame na prax celibátu v Rímskokatolíckej cirkvi.

encyklikami: *Sacerdotalis caelibatus* (1967) o kňazskom celibáte a *Humanae vitae* (1968) o správnom spôsobe regulovania pôrodnosti. Obidve boli v tej dobe také kontroverzné, že ich mnohí nazvali fiaskom a pastoračným neúspechom, pretože ich obsah bol výrazne proti mainstreamu, ktorý razila sexuálna revolúcia.

Je na vine celibát? Často počuť, že celibát neumožňuje zdravý a dokonalý rozvoj osobnosti, že nedovoľuje mužovi, aby bol plne mužom². Chceli by sme presmerovať hypotézu inam – na problém neintegrovaneho sexuálneho pudu³ u osôb žijúcich v celibáte⁴.

Chybné interpretácie sexuálneho pudu

Ak je sexuálny pud nezačlenený alebo nesprávne začlenený do života osoby, spravidla je na vine chybná interpretácia sexuálneho pudu. Dejiny vykonštruovali viacero chybných interpretácií sexuálneho pudu, čo spôsobilo chybné stratégie prístupu k nemu. Zameriame sa na dve najdôležitejšie, ktoré jeho interpretáciu ovplyvnili najvýraznejšie: V prvom rade ide o celú spleť „manichejských“ teórií. Tie sa v histórii prestriedali a vnímali sexuálny pud ako niečo zlé a hriechne; potom o *psychoanalytickú teóriu* Sigmunda Freuda (1856 – 1939) a postfreudovskej psychoanalýzy, vnímajúcu sexuálny pud ako energiu, ktorá musí byť náležite

² Porov. CANTALAMESSA, R. *Panenstvo*. Bratislava : Serafín, 1999. s. 10.

³ Do úvahy prichádza hovoriť širšie – o probléme neintegrovanej *sexuality*, ktorá sa odlišuje od pojmu sexuálny pud. Sexualitu môžeme definovať v dvoch rovinách: v rovine „bytia“ mužom a ženou, kam patrí otázka existencie rozdielov na všetkých rovinách ľudskej osoby a otázka osobnej identity i v rovine „konania“ (sexuálne správanie). Viac o tejto téme: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Prohlášení Persona humana o některých otázkách sexuální etiky* (29.10. 1975) a PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU. *Ľudská sexualita: pravda a poslanie* (8.12.1995). Pojem *sexuálny pud* chápeme ako podmnožinu pojmu *sexualita* (ako súbor *vulnerability* a *reaktivity* vo vzťahu k opačnému pohlaviu). Pojem *sexuálny pud* však nevyčerpáva celú oblasť *sexuality*. Do úvahy ešte prichádza pojem *eros*, ktorý zasa nemožno stotožniť s pojmom *sexualita*. Možno povedať, že *eros* je *vnútorná sila*, ktorá človeka strháva a priťahuje ku všetkému, čo je *bonum, pulchrum et verum* (dobré, krásne a pravdivé). Porov. JÁN PAVOL II. *Ako muža a ženu ich stvoril*. Bratislava : MPC, 2007. s. 144-148. V *erose* k nám hovorí hlas, ktorý nie je hlasom rozumu, hlas, ktorý nás tiahne urobiť niečo, čo by sme nikdy predtým neriskovali – ženie nás vyjsť zo seba samých a darovať sa druhej osobe. Porov. MERECKI, J. *Il cristianesimo: avvelenamento dell'eros?* In MELINA, L. – ANDERSON, C. A. *La via dell'Amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*. Rím : Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, 2006. s. 38. Ba dokonca Benedikt XVI. v *Deus caritas est* hovorí: „Áno, *eros* nás chce povzniesť k Bohu, previesť nás ponad nás samých“ (DCE 5). Správne spojenie *mystiky* a *erosu* môže *spiritualite* dodať novú silu a vášnivosť. Porov. GRŮN, A. – RIEDL, G. *Mystika a eros*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1996, s. 6, 79.

⁴ V spleti týchto terminologických odtieňov sa zameriavame na samotný *sexuálny pud*, a to z dôvodu komparácie *psychoanalytickej teórie* S. Freuda s *personalistickou teóriou* K. Wojtylu.

⁴ Aj keď sa zameriavame explicitne na kňazský celibát, ktorý je podmnožinou *panenstva* ako zasväteného životného stavu, zaiste z týchto úvah môžu vyplynúť dôsledky aj pre *panenstvo* vo všeobecnosti či pre *formáciu mladého človeka* vo všeobecnosti.

spracovaná. Z nej vyplýva i „autocentrická“ teória. Tá tvrdí, že človek je sexuálna bytosť, má sexuálne potreby a v dnešnom modernom jazyku i sexuálne práva⁵.

Negativistická koncepcia sexuálneho pudu

Negativistická koncepcia chápe sexuálny pud ako niečo zlé. Dobré je totiž len to, čo je okamžite orientované k dobru a realizácii transcendentného ideálu povolania; zlé je, naopak, všetko to, čo sa nedá okamžite stotožniť s dobrom alebo to, čo bráni uskutočneniu dobra. Za takúto koncepciu sexuality vo veľkej miere zodpovedajú najrôznejšie redukujúce koncepcie človeka, ktoré majú skryté *manichejské črty*⁶, *gnosticismus*, vylučujúci duchovný rozmer akéhokoľvek hmotného, fyzického a telesného sveta⁷, *puritanizmus* či *rigorizmus*, vytvárajúci sociálny tlak na všetko, aby bolo správne a čisté⁸, z ktorého následne vyplynulo tvrdenie, že náboženstvo potláča sexualitu⁹; ďalej *spiritualizmus*, potichu opovrhujúci telom a hmotou, ako aj pudmi a všetkým, čo sa týka psychologickkej oblasti, falošný *anjelizmus*, ktorý sa naoko javí veľmi vznešený a čistý, no v skutočnosti sexuálny pud mystifikuje a môže viesť k dych vyrážajúcim protirečeniam¹⁰.

Výrazom negativistickej koncepcie sexuálneho pudu je vyhýbanie sa všetkému, čo má čo i len nádyh sexuality, čoho dôsledkom môže byť neprijatie sexuálneho pudu, škrupulózne svedomie, pocit poškrvnenosti, prehnaná senzibilita alebo nevyhnutné mystifikovanie všetkého, čo je spojené so sexualitou, čím sa popiera umiestnenie sexuálneho pudu v tele.

Tento skepticizmus v chápaní sexuálneho pudu vyplýva predovšetkým z lokalizácie samotného sexuálneho pudu do kontextu dedičného hriechu, ktorý teológia nazýva *status naturae lapsae*¹¹. V tejto veci sú možné v zásade tri interpretácie: Prvá tvrdí, že človek ovplyvnený stavom hriechu je oslabený aj v oblasti sexuálneho pudu. Je vždy náchylný padať, nie je schopný sa ovládať. Druhá interpretácia, naopak, popiera (ignoruje) vplyv dedičného hriechu na sexuálny pud. Tretia vníma sexualitu spolu s ostatnými dimenziami osoby ako oblasť zasiahnutú

⁵ Viac o týchto i ďalších teóriách In KUCHARČÍK, R. *Kríza manželstva v kultúrnom kontexte sexuálnej revolúcie*. Ružomberok : Verbum, 2016.

⁶ Porov. CENCINI, A. *Strom života. Náčrt modelu vstupnej a stálej formácie*. Bratislava : Serafín, 2012. s. 28.

⁷ Porov. RUPNIK, M. I. *Uvedení do duchovného života*. Velehrad : Refugium, 2003. s. 10.

⁸ Porov. PÉREZ-SOBA, J. J. *Pastorační péče o rodiny. Od pastoračných programů k rozvoji života*. Brno : AKP, 2015. s. 20.

⁹ Porov. MELINA, L. *La profezia di Humanae vitae e la verità dell'amore sponsale per una procreazione responsabile. Prednáška Varšava*. (6.9.2009). [online]. [cit. 2019-03-18]. Dostupné na internete: <https://rodina.kbs.sk/sekcia/iniciativy/vzdelavacie-institucie-a-programy/konferencie-a-sympozia>.

¹⁰ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 75 – 76.

¹¹ Porov. WOJTYŁA, K. *Elementar etyczny*. Wrocław : TUM, 2000. s. 42-44.

dôsledkami prvotného hriechu, je negatívne ovplyvnená, zranená, a preto potrebuje vykúpenie, uzdravenie.

Dôsledkom prvej interpretácie, ktorá redukuje človeka len na jeho padlú prirodzenosť, je i redukcia samotnej formácie, ktorá sa oberá o nádej, možnosť rastu, premeny. V takejto vízii výrazne chýba viera v rozmer vykúpenia človeka a v jeho Vykupiteľa¹².

Dôsledkom druhej interpretácie sú najrôznejšie liberálne interpretácie sexuálneho pudu a ospravedlnenia homosexuálnej túžby. Tretia interpretácia fakt determinácie dedičným hriechom nepopiera, no nezastavuje sa len pri skutočnosti hriechu, pretože sa otvára rozmeru vykúpenia, ktoré má komplexný charakter. Ak Kristus prišiel vykúpiť človeka, tak aj jeho sexualitu¹³. Táto interpretácia je charakteristická vierou v Kristovo vykúpenie, ktoré vyslobodzuje ľudskú slobodu z moci žiadostivosti. Skutočnosť, že vykúpený človek naďalej hreší, v tejto interpretácii nevyplýva z nedokonalosti Kristovho vykupiteľského diela, ale z ľudskej vôle vymaňujúcej sa z milosti, ktorá plynie z Kristovho vykupiteľského diela (Porov. VS 103).

V celej formácii sa preto stáva zásadnou otázka: „O akom človeku je reč? O človeku ovládanom žiadostivosťou či o človeku vykúpenom Kristom?“ (VS 103). Východiskovým bodom vo formácii teda už nie je len *status naturae lapsae*, ale *status naturae redemptae*, lebo vykúpenie človeka Kristom umožňuje integráciu osoby.

Psychoanalytická koncepcia sexuálneho pudu

Psychoanalytická interpretácia vníma sexuálny pud predovšetkým ako energiu, ktorá musí byť nejakým spôsobom spracovaná. Keď používame výrazy ako „sexuálna energia“, „ignorovať“, „potlačiť“, „vybiť“ či „sublimovať“, znamená to, že sexuálny pud interpretujeme psychoanalyticky, že chápeme telo ako mechanizmus neustále „produkujúci“ nejakú „energiu“, ktorá nutne musí byť „využitá“.

Toto ponímanie vychádza predovšetkým z Freudovej teórie, ktorý videl v sexualite vrodenu a rodiacu prasilu života a všetkých prejavov človeka, ktorá má svoje korene v nevedomí a človeka determinuje. Nie človek sa prejavuje cez sexualitu, ale sexualita podmieňuje a vytvára osobnosť človeka. Láska pre Freuda nie je duchovným vzplanutím, ale predovšetkým pudom. Ak nebude schopná

¹² Biblicky povedané, presvedčenie „zmŕtvychvstania niet“ je prítomné i dnes a zasahuje i oblasť sexuality. Ak však Kristus nevstal z mŕtvych, potom je aj v oblasti formácie sexuálneho pudu „márne naše hlásanie a márna je aj naša viera“, lebo sme ešte stále vo svojich hriechoch. (Porov. 1 Kor 15, 12-20)

¹³ Porov. CANTALAMESSA, R. *Panenstvo*, s. 64.

sublimovať libido bez jeho negácie, nestane sa skutočnou láskou¹⁴. Pri samotnom pojme sexuálny pud Freud uprednostňuje používanie termínu *pud k rozkoši*. Keď však chápeme sexuálny pud ako pud k rozkoši, deformuje a redukuje sa celé vnútro osoby, ktorá takto ostáva len podmetom „zvonku“ vnímavým na zmyslovo-sexuálne podnety vyvolávajúce prežitie rozkoše. Také chápanie stavia ľudskú psychiku na úroveň živočíšnej psychiky upriamenej na vyhľadávanie zmyslovo-vitálnej príjemnosti a na unikanie pred nepríjemnosťami istého druhu¹⁵.

S psychoanalýzou je tiež spätý aj istý druh psychologizmu. Akoby minulosť bola v príčinnom vzťahu k prítomnosti a jednotlivec nemal dosť slobody na to, aby sa z nej vymanil. Akoby človek mal vo svojej minulosti problém napr. sexuálnej povahy, ktorý ho osudovo určuje, zoči-voči ktorému „bežné“ sily prítomnosti (na rovine duchovnej či intelektuálnej) musia byť za každých okolností neúčinné¹⁶.

Psychoanalytický pohľad je len jeden z pohľadov na vec, čo však neznamená, že zodpovedá pravdivej realite – alebo že ide o najlepší možný popis a vysvetlenie reality. Pojem „sexuálna energia“ je v psychoanalýze totiž eticky neutrálny, tzn. nehodnotí zaobchádzanie s ňou.

Ak by sexuálny pud bol iba energiou mimo slobody, človek by zostal len ako divák toho, čo sa v ňom odohráva, čiže *hry pudov*. Keďže Freud nevníma personalistickú dimenziu lásky a sexuálneho pudu a chápe ich iba ako obyčajnú energiu, uniká mu okrem iného zo zreteľa fakt, že každá láska hľadá ešte dokonalejšiu jednotu¹⁷.

Napriek tomu, že Freudova teória prevrátila celú klasickú koncepciu a podnieťtila vznik novej formy sexuálneho správania, nebolo by spravodlivé všetku zodpovednosť prisúdiť Freudovi. Freudova reflexia vracia hodnotu práve nie racionálnym prvkom ľudského správania a odmieta tyranu vedomia. Za uvoľnenie sexuálnej morálky je vo veľkej miere zodpovedná *postfreudovská psychoanalýza*, ktorú prezentujú dvaja predstavitelia freudovskej ľavice *Wilhelm Reich* a *Herbert Marcuse*, ktorí vypracovali teóriu sexuálneho oslobodenia a stali sa obhajcami partnerských vzťahov bez akýchkoľvek zábran a etických noriem. Seba-ovládanie a seba-kontrolu označili za negatívne, keďže potlačanie sexuálnej aktivity môže spôsobiť neurózy. Sexualita preto dosahuje ideálne fungovanie vtedy, keď

¹⁴ Porov. SGRECCIA, E. – DI PIETRO, M. L. *Od permisivistickéj predstavy k naturalistickému pohľadu na sexualitu: štvoro faktorov vplyvu*. In *Katolícka cirkev a sexuálna výchova*. Bratislava : Serafin, 1998. s. 78-79.

¹⁵ Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : MPC, 2003. s. 51 – 52.

¹⁶ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 86.

¹⁷ Porov. LEAR, J. *Love and it's Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, s. 142 – 155. In NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 38.

je orientovaná na funkciu prirodzeného vybitia pudov¹⁸. Práve táto posfreudovská analýza nás posúva k ďalšej koncepcii sexuálneho pudu, ktorú by sme mohli nazvať *autocentrická*.

Autocentrická koncepcia sexuálneho pudu

V tejto koncepcii má výrazné postavenie tendencia zamieňania, resp. nahrádzania sexuálneho pudu a pudu sebazáchovy. V interpretácii Wojtyły má pud sebazáchovy (potreba jesť, piť a spať, chrániť svoj život) objektívne výrazné ego-centrické znaky, je nasmerovaný na jestvovanie „ja“¹⁹. Prirodzené smerovanie sexuálneho pudu je však vždy mimo vlastného „ja“ – jeho bezprostredným predmetom je iná bytosť druhého pohlavia. Objektívne smerovanie sexuálneho pudu je na rozdiel od pudu sebazáchovy *altrocentrické*²⁰. Ak sa opak javí pravdou, je to preto, že v bezprostrednej skúsenosti sa sexuálny pud nejaví späť so svojim objektívnym cieľom, ale s túžbou, ktorá ho nasmerováva do osobnej príjemnosti. Túžba, ktorá by mala slúžiť pudu, často smeruje k vlastným cieľom – k uspokojeniu seba, bez ohľadu na to, či slúži objektívnym cieľom pudu či nie²¹.

Sexuálny pud v *autocentrickej koncepcii* je chápaný v intenciách pudu sebazáchovy. Na to, aby človek mohol žiť plnohodnotný život, musí byť táto „energia“ náležite využitá. Takéto chápanie sexuálneho pudu ale mení jeho objektívne *altrocentrické* zameranie na *ego-centrické* (narcistické) zameranie. Z toho plynú mnohé psychologické teórie o potrebe masturbácie mladého muža, teda vybitia energie, pretože ak táto energia nebude „vybitá“ takýmto „neškodným“ spôsobom, spôsobí škody v oveľa väčšej miere – vo vzťahoch. Pritom sa zabúda na objektívne zameranie sexuálneho pudu – ktoré je mimo *ja*, ba dokonca orientované k *altro* (k druhému). Objektívne smerovanie sexuálneho pudu sa mení z *ty* na *ja* (pornografia, masturbácia orientuje človeka na seba, nikdy nie na druhého). V dôsledku tohto nepochopenia sa konanie človeka mení na nekonečnú hru o potrebe uspokojovania „sexuálnych potrieb“ v duchu: „mám potrebu a mám právo ju mať uspokojenú.“

Celá dnešná kultúra je založená na kulte uspokojovania „sexuálnych potrieb“, ktorej hlavným princípom sa stala sloboda a právo jednotlivca naplniť svoje vlastné telesné potreby. Emotivizmus sa hlboko vtisol do myslenia súčasného

¹⁸ Porov. SGRECCIA, E. – DI PIETRO, M. L. *Od permisivistickéj predstavy k naturalistickému pohľadu na sexualitu: štvoro faktorov vplyvu*, s. 79-85. Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 37.

¹⁹ Takto chápaný sexuálny pud vedie k tvrdeniu, že jedinec má právo na sexuálne uspokojenie – v zmysle individuálneho práva, v dôsledku toho sa v mnohých krajinách začína rozmáhať služba tzv. „sexuálnych asistentov“ pre telesne postihnutých ľudí, ktorí inak nemajú možnosť nájsť si „sexuálneho partnera“.

²⁰ Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*, s. 54.

²¹ Porov. WOJTYŁA, K. *Istinto, amore, matrimonio*. In *Educare ad amare. Scritti su matrimonio e famiglia*. Cantagalli, 2014. s. 34.

človeka, čím umožnil vládu potrieb postupne sa meniacich na tyraniiu, ba dokonca despotickú diktatúru potrieb, ktorá sa rozvinula až do takej miery, že tým jediným, čo ľudia považujú za zlé, je potlačenie potreby. Slabý človek, ktorý sa riadi výhradne svojimi emóciami, tým stráca moc nad vlastným životom. Ako hovorí David Hume: rozum sa stal otrokom vášní²². Výsledkom emotivizmu je teda koncentrácia na *ja*, nie na *ty*.

Znova však máme dočinenia s autocentrickým (narcistickým) sexuálnym pudom, ktorý neatvára pre druhého, ale koncentruje na seba, ktorý nepôsobí odstredivo, ale dostredivo. Je len otázkou, akým spôsobom je potom táto „potreba“ uspokojovaná (pornografia, sebaukájanie, nezriadené vzťahy s rovnakým alebo opačným pohlavím).

Neschopnosť milovať – to je duchovná nemoc emotivizmu, afektívneho analfabetizmu, tekutej lásky – ako ju popisuje Bauman, ktorá nedovoľuje vybudovať nič trvalé, ktorá nedá súhlas postaviť domov, ale len dočasné útulky a neúčinné inštitúcie²³.

Chybné stratégie prístupu k sexuálnemu pudu

Z dôvodu akceptácie predložených reduktívnych teórií sexuálneho pudu môžu vo formácii seminaristu a v živote kňaza vzniknúť v zásade štyri postoje, prístupy k sexuálnemu pudu a stratégie jeho zvládania. Všetky štyri sú však chybné – a to z dôvodu, že chápú sexuálny pud ako energiu, ktorú telo produkuje a potrebuje vybiť alebo ako negatívnu silu, ktorú treba jednoznačne ignorovať, potlačiť, alebo sublimovať.

Prvá stratégia je *stratégia ignorácie, úteku, vyhýbavá stratégia* voči sexuálnemu pudu. Vyplýva z predpokladu, že existujú niektoré stránky osobnosti, ktoré sa svojím spôsobom vymykajú vízií osobnej dokonalosti, preto ich treba úmyselne poprieť. Sexuálny pud sa javí ako energia pôsobiaca v nevedomí, ako tajomná „čierna diera“, oblasť, ktorá je nenapraviteľne negatívna, a preto ju treba ignorovať²⁴.

Táto stratégia je motivovaná strachom z „nečistoty“, ktorá je vnímaná v spojení s akoukoľvek sexuálnou túžbou. Prejavom ignorácie môže byť „útek pred ženou“, ktorá je chápaná jednostranne ako „sexuálne pokušenie“.

Príkladom takého prístupu môže byť seminarista alebo kňaz, ktorý sa umelo oddeľuje a chráni od stretnutí s opačným pohlavím, ktorý si v sebe vytvára obranný mechanizmus ako znak vyhranenosti voči opačnému pohlaviu, napr.

²² Porov. PÉREZ-SOBA. *Pastorační péče o rodiny*, s. 20-21, 25.

²³ Porov. MELINA, L. *Poslání Institutu Jana Pavla II. Pro studium manželství a rodiny v kontextu dnešní doby. Prednáška. Brno. (15. 5. 2016).*

²⁴ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 18-19, 22.

démonizáciou druhého pohlavia, vysmievaním a urážaním ženskej krásy, hrubou rečou²⁵, iróniou, dvojsmyselnými vtípmi... Ďalším prejavom stratégie ignorácie môže byť tendencia ku škrupulozite vo svedomí, keď človek považuje každú spontánnu sexuálnu pohnútku za hriech, ktorým sa cíti „pošpinený“.

Druhá stratégia je *stratégia potlačenia sexuálneho pudu*. Tendencia k slasti sa neakceptuje ani v jej pozitívnych aspektoch a potláča sa do nevedomia, emocionalita sa stáva bludnou minou, pred ktorou sa treba mať stále na pozore. Úlohou tejto stratégie je stoický ideál čnosti – ideál dokonalej indiferencie, ktorého cieľom je: vytesniť túžbu, potlačiť každú emóciu sexuálnej povahy, odstrániť vášne a žiadosti²⁶. Všetky tajné túžby, skryté chůfky či utajené vášne, ktoré nie sú morálne čisté, nemajú v subjekte dovoľenie byť aktivované²⁷. City sa považujú za prekážku duchovného života, preto sa proti nim často bojuje. Rôzne asketické cvičenia slúžia na to, aby sa nad nimi zvíťazilo²⁸.

Modelom takéhoto prístupu je dokonale *zdržanlivý človek*²⁹, teda príliš mnoho sa kontrolujúci – dokonalý dozorca nad všetkými svojimi pudmi, ktorý idúc za maximalistickým ideálom, trestá a potláča vášnivú stránku osobnosti, ktorá sa stavia proti čnosti. Stojí ho to však nadmerné vypätie vôle, musí vynaložiť značné množstvo duševnej energie, čo ho v konečnom dôsledku unavuje a deprimuje. Dokonalý dozorca zažíva málo vnútornej slobody³⁰.

Opačným príkladom môže byť *nezdržanlivý človek*, ktorý napriek tomu, že pozná ideál a je s ním aspoň teoreticky stotožnený, v kritickom momente podľahne príťažlivosti čiastkových pôžitkov, ktoré sa v subjekte dlhé roky skrývali a boli potlačované. Táto zlovestná sila je často ochotná čakať na vhodnú chvíľu, aby sa mohla vynoriť a prejaviť. Čiastkové pôžitky svojou intenzitou a nábojom ideál zatienia. Keď však chvíľa potešenia prejde, osoba si uvedomí, že konala zle, ľutuje svoj skutok a priznáva si naivitu, s akou odpovedala na pokušenie³¹. Častým javom akejsi „kompenzácie“ nevyužitej energie sú najrôznejšie druhy závislostí. Dôsledkom prvých dvoch prístupov je *ethos bez erosu*³² – človek síce žije *ethos*, zachováva normy, pravidlá, správa sa podľa zákona, no stále bez erosu, bez vášne,

²⁵ Porov. CANTALAMESSA, R. *Panenstvo*, s. 64.

²⁶ Porov. MELINA, L. *Kultúra rodiny. Reč lásky*. Bratislava: DON BOSCO, 2014. s. 79, 101

²⁷ Porov. CAROTHERS. M. *Čo nosíš vo svojej mysli?* Vydavateľstvo sv. Bytríka, 2001. s. 12.

²⁸ Porov. RUPNIK. M.I. *Uvedení do duchovného života*, s. 46-47.

²⁹ V nasledujúcich odsekoch používame klasickú typológiu Aristotela, ktorú uvádza vo svojej *Etike Nikomachovej*, kde rozlišuje štyri typy integrácie afektivity: *zdržanlivý, nezdržanlivý, nerestný, čnostný*. Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*. Bratislava : LÚČ, 2017. s. 194-205.

³⁰ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 21-22.

³¹ Porov. CAROTHERS. M. *Čo nosíš vo svojej mysli?* s. 12; Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 199- 201.

³² Porov. MELINA, L. *Azione: Epifania dell'amore*. Siena : Cantagalli, 2008. s. 197.

zápalu... Prejavy takejto stratégie sú únava, nechúť, strata vnútornej sily, ochudobnenie nielen na citovo-psychickej úrovni, ale aj na personálnej a spirituálnej úrovni, pretože každá vášeň v sebe nesie aj silu a bez sily človek nevládze urobiť nič. Z takejto osoby sa čoskoro stane človek bez vášni a *bez zanietenia*. Nebude síce páchať hriechy, ale nebude ani čnostným človekom.

Ďalšou stratégiou je *stratégia vybitia*, iracionálneho uspokojenia sexuálneho pudu. Sexuálny pud sa chápe ako energia, ktorú treba vybiť, pretože ak sa nahromadí a neuvoľní, môže spôsobiť značné škody. Odtiaľ plynie dnes všeobecne rozšírený názor „sex je potreba“, podľa ktorého je sex rovnakou potrebou ako potreba jesť, piť a spať a zaslúži si byť uspokojená. Sexuálny pud človeka určuje, determinuje, ovláda, a čo je najdôležitejšie – je mimo jeho slobody.

Na nezrelom stupni sexuality sleduje sexuálny pud cieľ – vybitie napätia a vzrušenia bez ohľadu na spôsob³³. Sexuálny pud sa v tejto stratégii javí ako nevychované dieťa, ktoré hľadá sebauspokojenie a všetko podriaďuje sebe. Nijako však nerozpoznáva autodeštruktívnu silu nevychovej sexuálnej sily, ktorej sa podriaďuje³⁴.

V tomto prípade ide o typ *nerestného človeka*, ktorý zhodne so psychoanalytickou teóriou uspokojuje napätie, čo sa v ňom nahromadilo. Sexuálny pud podľa nej totiž obsahuje dynamiku tenzie a detenzie, napätia a uvoľnenia organizmu, ktoré vedú k istému uspokojeniu. Ono sa však týka iba jednej dimenzie (telesnej) a trvá, len kým trvá samotná činnosť. Keď sa činnosť skončí, ostane v subjekte prázdno, ktoré ho núti hľadať nové a vzrušujúcejšie pôžitky. Takto sa stáva otrokom a nikdy nedosiahne skutočný pokoj³⁵.

Tu sa rodia smutne známe schizofrénie kňaza, ktorý žije v korektnom a úctivom vzťahu k Bohu, ako učiteľ zákona alebo funkcionár kultu, no vo svojej túžbe po láske sa nekontroluje vôbec, hľadá iné objekty a formy uspokojenia. Ťahá ho to niekam inam, vedie dvojité život a sám je dezintegrovaným kresťanom. V niektorých momentoch môže dokonca dôjsť k fenoménu „psov odtrhnutých z reťaze“, prejavujúci sa zvlášť u novokňazov po opustení brán seminára, ktorí sa po čase dlhodobého potlačovania „sexuálnej energie“ zrazu necítia byť nikým a ničím viazaní, spokojne prekračujú hranice poslušnosti a s pokojným svedomím sú ľahostajní voči akejkoľvek norme³⁶.

³³ Porov. FRANKL, V. E. *Vôľa k zmyslu*. Bratislava : LÚČ, 2010. s. 21-22.

³⁴ Porov. AUGUSTYN, J. *Sexualita v našom živote*. Praha : Karmelitánske nakladateľstvá, 2010. s. 119-126.

³⁵ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 201-202.

³⁶ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 22, 227; pozn. č. 132, s. 279.

V tomto prípade možno hovoriť o *erose bez ethosu*³⁷, o erose, ktorý upadol do sexuálnej žiadostivosti³⁸, o erose degradovanom len na sex, ktorý zdegeneroval na neresť a degraduje i človeka (Porov. DCE 3 – 5). Takýto eros nemá v sebe normu, poriadok, disciplínu.

Zo psychoanalytickej teórie vychádza aj *stratégia sublimácie* sexuálneho pudu. Ak je totiž „potlačená“ deštruktívna energia, treba „vynájsť“ vhodnejší spôsob, a tým je „sublimácia“, pretvorenie do iných vznešenejších foriem „využitia“ sexuálnej energie. Sublimácia je istou formou transformácie všetkého, čo má nády sexualitu do vyšších foriem realizácie (liturgia, veda, umenie, aktivizmus, karierizmus...). Tieto spôsoby transformácie sú však znova len únikmi, ktoré vo svojej podstate sexuálny pud neakceptujú.

Samotná láska sa v tejto koncepcii chápe ako sublimácia pudu, ako odvedenie pudovej energie k vyšším, tvorivejším a sociálne uznávaným cieľom, ktoré sa však neriadia týmto pudom. Láska sa pritom definuje iba ako forma uspokojenia pudov, preto sa logicky usiluje o „psychickú pohodu“³⁹.

Sublimácia smeruje k vylučovaniu toho, čo nie je bezprostredne spojené s dosahovaním ideálu. Inštinktívne sily v človeku sú akceptovateľné *iba v tej miere, v akej korešpondujú s racionálne vypracovaným plánom*. Energia pudovosti musí byť okamžite zlučiteľná s ideálom, ktorý chce subjekt dosiahnuť, musí s ním byť v jednej línii. V opačnom prípade ho treba eliminovať alebo znemožniť jeho účinkovanie, akoby tu vôbec nebol a ani nemal právo existovať – čím sa subjekt znova dostáva do stratégie ignorácie. Sexuálna energia sa potom znova javí ako dremajúci obor, ktorý sa jedného dňa môže z ničoho nič prebrať a nekontrolovane prejaviť. Preto ak sa subjekt túto energiu nenaučí spracovať, v najnečakanejšej chvíli sa obráti proti nemu samému – bez kontroly, ako asteroid, ktorý vyletel zo svojej dráhy⁴⁰.

Pri celej tejto stratégii je diskutabilný samotný jav *sublimácie*, ktorý znova vychádza z teórie tzv. sexuálnej energie, ktorá sa v tele neustále tvorí, pričom jediné pozitívne, čo sa s ňou dá robiť, je „transformovať“ ju do spoločensky prijateľnej (kreatívnej) podoby. Otázne je, či sublimácia je postačujúca, či je to maximum, ktorého je ľudská osoba schopná.

³⁷ Porov. MELINA, L. *Azione: Epifania dell'amore*, s. 197.

³⁸ Porov. GRÜN, A. – RIEDL, G. *Mystika a erós*, s. 79.

³⁹ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 37.

⁴⁰ Porov. CENCINI, A. *Strom života*. s. 18-19, 125, 141.

K pozitívnej interpretácii sexuálneho pudu

Na prekonanie *negativistickej, psychoanalytickej a autocentrickej* koncepcie je potrebné predložiť inú. Sexuálny pud nepredstavuje len nejakú energiu, ktorá sa v tele človeka hromadí a musí byť náležitým spôsobom spracovaná. Do konfrontácie týchto teórií kladieme koncepciu Karola Wojtyły, ktorý sa podujal na komplexnú interpretáciu sexuálneho pudu. Definuje ho *pozitívne, personalisticky a altrocentricky*.

Sexuálny pud so sebou nesie dynamickú orientáciu osoby v určenom smere⁴¹, poukazuje na to, že každý človek je od prírody pohlavnou bytosťou a že patrí k niektorému z dvoch pohlaví. Sexuálny pud sa prejavuje prirodzenou náklonnosťou, smerovaním k druhému pohlaviu, poukazuje na určitú orientáciu či nasmerovanie ľudskej bytosti na opačné pohlavie – prirodzený smer úsilia vrodenej každému človeku, ktoré je späté s jeho vlastnou prirodzenosťou, podľa ktorého sa celá jeho bytosť zvnútra rozvíja a zdokonaľuje⁴².

Je vrodenným a prirodzeným smerovaním ľudských tendencií, ktoré fyzicky, psychicky a duchovne orientuje smerom k druhému, k osobe opačného pohlavia. Nejde pritom o smerovanie len k niektorým charakteristikám osoby (príjemnosť, sexuálna príťažlivosť, nežnosť...), ale k osobe ako takej, ktorá je subjektom, nositeľom týchto charakteristík⁴³.

Sexuálny pud ženy a muža sa nevyčerpáva obrácaním sa k psychofyziologickým vlastnostiam druhého pohlavia. Tieto vlastnosti neexistujú a nemôžu existovať odtrhnuté od osoby, existujú vždy v konkrétnom človeku. Vo svojej podstate je sexuálny pud v človeku od prirodzenosti vždy obrátený k človeku. Prirodzené smerovanie sexuálneho pudu poukazuje na človeka druhého pohlavia, ale nie iba na samo „druhé pohlavie“. V konfrontácii s Freudom postfreudovskou psychoanalýzou je sexuálny pud vlastnosťou celého ľudského bytia, nie iba jeho jednej sféry alebo schopnosti, nie je spätý iba s fyziológiou či dokonca s psychofyziológiou človeka, ktorou sa zaoberajú prírodné vedy⁴⁴, preniká celú ľudskú bytosť. Sexuálny pud v človeku nie je výhradne somatickým dynamizmom, a preto interpretácia pudu na základe samej somatiky alebo psychiky nemôže byť kompletná. Popri celej osobitosti a spontánnosti sú reakcie tela natoľko vedomé, že človek ako osoba ich môže riadiť a viesť. Ovládanie sexuálneho pudu je možné, aj keď je občas spojené s ťažkosťami⁴⁵, výrazom sexuálneho pudu nie

⁴¹ Porov. WOJTYŁA, K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : KUL, 2000. s. 256.

⁴² Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*, s. 40-41.

⁴³ Porov. MELINA, L. *Kultúra rodiny*, s. 103.

⁴⁴ Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*, s. 40-43.

⁴⁵ Porov. WOJTYŁA, K. *Osoba i czyn*, s. 256-258.

je iba to, čo sa v ľudskom tele „deje“, bez vplyvu vôle, ale aj to, čo sa formuje za účasti vôle.

Človek dáva sexuálnemu pudu často iba „prírodný“ (naturalistický) význam (zachovanie rodu). Samotný sexuálny pud sa neobmedzuje iba na „prírodný“ význam, predstavuje oveľa hlbší význam – význam existenciálny – nakoľko sa dotýka celej existencie. Ak má však sexuálny pud existenciálny charakter, potom musí podliehať aj zásadám, ktoré ho zaväzujú vo vzťahu k osobe. Aj preto celkový pohľad na sexuálny pud patrí do filozofickej reflexie a do reflexie sexuálnej etiky. Ak by mu bol pripísaný iba „prírodný“ význam, mohli by ho hodnotiť iba prírodné vedy⁴⁶.

Sexuálny pud sa môže správne stvárňovať, iba ak sa formuje v harmónii s vlastným určením, cieľom života. Jeho primárnym cieľom je jestvovanie druhu *homo sapiens*, jeho predlžovanie, *procreatio*. Ostatné dobré vyplývajú z tohto základného. Prirodzená cesta k začatiu jestvovania človeka vedie cez sexuálny pud. V oblasti tejto cieľovosti, akoby v jej riečišti, sa však formuje aj láska muža a ženy, stvárňuje sa z materiálu, ktorý poskytuje pud. Pud sa obracia k človeku, vyrastá v jeho rámci a sčasti dokonca na jeho podklade vzniká i možnosť lásky. To sa deje len akosi pomimo, *per accidens*. Láska osôb je totiž – chápaná *per se* – pretože osoby sa môžu navzájom milovať aj vtedy, keď medzi nimi nepôsobí pud⁴⁷. Aj vzájomné pohlavné spolužitie muža a ženy sa neodohráva iba na úrovni pudu, ale predovšetkým na úrovni lásky⁴⁸.

Sexuálna túžba nás otvára voči druhému a poukazuje na fakt, že sme odkázaní na druhých. Ten druhý nás volá, aby sme vyšli zo seba, pozýva nás k spoločenstvu s ním. Sexualita odkazuje na komplementárnosť ako na ontologickú danosť – človek nejestvuje v samote, ale vo vzťahu – jeden „spolu s“ druhým, ba dokonca jeden „pre druhého“⁴⁹. Vďaka sexuálnemu pudu je človek schopný vyjsť zo seba. Všetko toto výrazne potvrdzuje fakt, že objektívna orientácia sexuálneho pudu je vo svojej podstate *altrocentrická* – zameraná na druhého, nie *autocentrická* – zameraná na seba.

Sexuálny pud poukazuje, že v človeku popri túžbe zjednotiť sa s druhou osobou opačného pohlavia, existuje ešte hlbšia túžba – po zjednotení sa s Bohom. Preto je i osoba žijúca v celibáte i panenstve výrečným znakom pre každú osobu, že konečnou túžbou človeka je túžba po úplnom zjednotení sa s Bohom. Sexuálny pud spôsobuje transcenciu (*extasis*) smerom k druhej osobe, ale i smerom k Bohu. Z tohto vyplývajú dôsledky aj pre spiritualitu celibátu, ktorá nemôže byť

⁴⁶ Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*, s. 43-45.

⁴⁷ Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*, s. 40-45.

⁴⁸ Porov. WOJTYŁA, K. *Istinto, amore, matrimonio*. In *Educare ad amare*, s. 40.

⁴⁹ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 361 – 362.

prežívaná mimo tela, ale jedine v tele a vďaka telu. Neexistuje spiritualita mimo tela a bez tela.

Integrácia sexuálneho pudu ako pozitívna stratégia

Odlíšná interpretácia sexuálneho pudu nás stavia pred postavenie novej – pozitívnej stratégie prístupu k pudu samotnému. Ak sexuálny pud nie je *energia* nahromadená v tele, ktorú treba nevyhnutne ignorovať, potlačiť, vybiť alebo sublimovať, ale *sila*, ktorá determinuje, vyvádza zo seba a orientuje voči druhému a k Bohu, potom je ďalšou otázkou, akým spôsobom je potrebné pristúpiť k sexuálnemu pudu.

Psychológia hovorí, že to, čo nie je integrované, stáva sa príčinou dezintegrácie. Príkladom sú príbehy mladých ľudí vo vstupnej formácii, ktorí sa nenaucili integrovať vlastnú sexualitu⁵⁰. Čím menej je osoba integrovaná, vnútorne vyrovnaná, tým väčšia je sila sexuálneho pudu, ktorá premáha moc rozumu⁵¹. *Dezintegrácia* je neschopnosť seba-vlastnenia a seba-ovládania vôľou. Človek dezintegrovaný sa stretáva s ťažkosťou v konaní. Dezintegrácia môže byť habituálna, potenciálna alebo aktuálna⁵², čiže môže byť dlhodobou črtou subjektu, alebo môže pôsobiť v subjekte *in potentia*, čo sa následne môže prejaviť v kritickej situácii.

Čo to integrácia je a aké má znaky? Integrácia inými slovami je vnútorná harmónia bytia a konania v súlade s pravdou a láskou. Integrovať značí usporiadať, uviesť do poriadku. Integrované je premenené, zharmonizované, stvárnené, usporiadané, zjednotené. Pri integrácii nejde o ignoráciu, potláčanie, zadržívanie či trestanie pudov alebo o prehliadanie citov⁵³. Akt integrácie pomáha usporiadať čiastkové sexuálne *hodnoty osoby* a podriaďiť ich *zásadnej hodnote osoby*. Výchova lásky je vo svojej podstate neustály akt integrácie osoby⁵⁴. Výchova k sexuálnej integrácii je výchovou k zrelej láske⁵⁵.

Správna integrácia sexuálneho pudu v stave celibátu je nevyhnutnou podmienkou úplného sebadarovania kňaza Kristovi. Len tak sa bude môcť zasvätiť Bohu celým srdcom, myslou a vôľou, celou svojou bytosťou⁵⁶. Úplné darovanie sa vyžaduje túto integráciu a ona uschopňuje človeka, aby sa vedel úplne odovzdať bez postranných cieľov, bez zamerania na seba. Ak by človek dal iba niečo zo

⁵⁰ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 94 – 95, 141.

⁵¹ Porov. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974). čl. 20.

⁵² Porov. WOJTYŁA, K. *Osoba i czyn*, s. 234 – 235.

⁵³ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 254, 361.

⁵⁴ Porov. WOJTYŁA, K. *Propedeutica al sacramento del matrimonio*. In *Educare ad amare*, s. 164.

⁵⁵ Porov. AUGUSTYN, J. *Sexualita v našem živote*, s. 92 – 93.

⁵⁶ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 143.

seba, svoj cit, vôľu, svoje telo alebo svojho ducha, svoj čas alebo svoje schopnosti, odovzdal by len niečo, iba nejakú časť, ale nie celú osobu. Podmienkou úplného sebadarovania je *seba-vlastnenie* a *seba-ovládanie*. Ak sa človek skutočne nevlastní, nemôže sa skutočne darovať. Čím zrelšie sa vlastní, tým viac seba vládne⁵⁷. Seba-vlastnenie je podriadenie zmyslovosti a citovosti, podriadenie sexuálneho pudu *hodnote osoby*. Nie pud determinuje vôľu, ale rozum a vôľa sú tými, čo vymedzujú pôsobenie pudu.

Sebaovládanie je panovanie nad svojím telom, podrobenie si tela. Kto sa ovláda, je pánom seba samého. (Porov. KKC 908). Zrelosť osoby sa totiž prejavuje v zodpovednosti a v schopnosti sebaovládania, ktoré je základom pre následné sebadarovanie.

Cesty integrácie sexuálneho pudu v celibáte

„Celibát je možný iba tomu, kto ho integroval do svojho duchovného života“⁵⁸. Aké sú však spôsoby a cesty jeho integrácie? Čo to konkrétne znamená a ako sa to prejavuje? Aký zmysel má sexuálny pud v živote kňaza žijúceho v celibáte? V čom sexuálny pud kňazovi pomáha? Na tieto otázky sa pokúsím odpovedať postupne v nasledujúcich častiach.

Celibát – telesné nasledovanie Krista

Aký zmysel má sexuálny pud v živote kňaza žijúceho v celibáte? Ani v stave celibátu nemožno ignorovať, že človek je pohlavnou bytosťou a ako pohlavná bytosť sa Bohu odovzdáva. Sexuálny pud je vlastnosťou celého ľudského bytia, preniká celú ľudskú bytosť, preto ani spiritualita kňaza nemôže byť žitá bez tela a mimo tela.

Voľba celibátu nemôže byť vykonaná bez odkazu na vlastnú mužskosť v nejakom umelom vylúčení snubného významu tela (Porov. TT 80, 7)⁵⁹. Kristus nijako nejde proti tomu, čo Stvoriteľ ustanovil od počiatku (Porov. TT 77,1). To poukazuje na základný rozmer kňazského povolania, ktoré je možné realizovať jedine v jasne ukotvenej sexuálnej identite. Sexuálny pud je realita, ktorá má určujúcu úlohu vo vyzrievaní človeka a v rozvíjaní Božieho obrazu⁶⁰. Ak má osoba žijúca v kňazstve Boží obraz v sebe rozvíjať, nemôže ho rozvíjať inak ako akceptáciou a zvnútornením pravdy stvorenia: „muža a ženu ich stvoril“ (Gn 2, 27).

⁵⁷ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 212 – 213, 216.

⁵⁸ KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974). čl. 31.

⁵⁹ Porov. JÁN PAVEL II. *Teologie těla*. Praha : Paulínky, 2006.

⁶⁰ Porov. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974). čl. 27.

Rozhodnutie pre celibát nie je absenciou fyzických a zmyslových tendencií – je to zrelý fakt, ktorý má miesto v osobnom bytí⁶¹. Osoby žijúce v celibáte sa síce zriekli manželstva a aktívneho uplatňovania sexuálneho pudu ako je tomu v stave manželstva, no nie pudu samotného. Sexuálny pud v nich naďalej utvára veľa prejavov osobnosti (mužstvo, ženstvo, otcovstvo, materstvo). Panenstvo alebo celibát teda nepopierajú prirodzenosť, ale ju iba realizujú na hlbšej úrovni⁶².

Na tomto mieste sa zdá dôležité rozlíšiť pojmy celibát a panenstvo. Celibát (lat. *coelebs* – neženatý), nie je totiž to isté, ako panenstvo. Celibát je len zriekanim sa manželstva, ktorého sa môžu zriekať rôzne osoby pre rôzne príčiny či motívy. Dôvodom kňazského celibátu v Katolíckej cirkvi nie je predovšetkým praktická výhoda väčšej slobody a disponibility (Porov. SC 32), ale panenstvo, ktoré vyplýva zo snubnej lásky k Bohu. Kňazský celibát takto predkladá požiadavku, aby ho doplnilo panenstvo. Na druhej strane panenstvo je úzko spojené s panenskosťou. Podstata panenstva nespočíva len v telesnej panenskosti alebo v stave bezženstva. Je možné ostať do konca života v panenskom stave a pritom nikdy neurobiť takéto panenstvo panenskosťou⁶³.

Interpretačným kľúčom pochopenia významu celibátu je telesné nasledovanie Krista. Nie je to len prosté zasvätenie životnému ideálu, nejakej dobrej veci, ale je to telesné nasledovanie Krista, živého a prítomného v jeho Cirkvi. Panenstvo a celibát odhaľujú *eschatologický význam sexuality*, v ktorom sa anticipuje konečná eschatologická realita: Pri vzkriesení sa „ani neženia, ani nevydávajú“ (Mk 12,25), lebo tam bude Boh všetko vo všetkom (Porov. 1 Kor 15, 28). Plnosť života s Bohom vo večnosti ukazuje, že manželský akt ako prostriedok budovania *communio personarum* manželov navzájom i s Bohom už nebude potrebný, pretože človek bude zažívať večné a plné *communio* s Bohom. Panenstvo a celibát túto plnosť anticipujú⁶⁴; svojím životom dokazujú, že *Solo Dios basta*⁶⁵.

Aj autentická kňazská spiritualita bude taká, ktorá dá telu a každému jeho gestu plnosť života⁶⁶. Nie je teda pravdou, že životom v celibáte sa sexuálny pud ignoruje alebo popiera, príp. deaktivuje. Tu sa realizuje, ibaže iným spôsobom.

Altrocentrickosť sexuálneho pudu

Panenstvo a celibát odhaľujú pravý význam sexuality. Ak je sexuálny pud základnou vlastnosťou jednotlivca, ktorá ho odvracia od zamerania sa na seba

⁶¹ Porov. WOJTYŁA, K. *Esperienza religiosa della purezza*. In *Educare ad amare*, s. 93.

⁶² Porov. CANTALAMESSA, R. *Panenstvo*, s. 21, 71-72.

⁶³ Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*, s. 197.

⁶⁴ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 353, 355, 360.

⁶⁵ Iba Boh stačí (špan.)

⁶⁶ Porov. BONETTI, R. *Il sacramento delle nozze. Fonte di spiritualità*. Torino : San Paolo, 2012. s. 24.

a orientuje ho voči druhému pohlaviu, osoba toto základné smerovanie nemôže ignorovať. To potvrdzuje aj fakt, že základnou podmienkou pre zrelosť seminaristu je prekonanie dvoch základných foriem nezrelosti: *autoerotickej fixácie na seba a homoerotického sklonu k rovnakému pohlaviu*⁶⁷.

Sexuálny pud je nasmerovaný na človeka druhého pohlavia. Len správne integrovaný sexuálny pud pomôže kňazovi prežívať svoj vzťah k opačnému pohlaviu v slobode, pravde, zodpovednosti, pokoji a v radosť. Ako tento sexuálny pud pomáha kňazovi v realite vo vzťahu k žene? Na túto otázku originálnym spôsobom odpovedá časť meditácie Jána Pavla II. o úprimnom sebadarovaní:

„Prešiel som dlhú cestu, než som objavil «génus ženy», ale Prozreteľnosť sama urobila, že nadišiel čas, keď som tohto génia objavil, ba dokonca keď som ním bol oslnený. Myslím si, že každý muž, bez ohľadu na stav a životné povolanie, musí raz započuť slová, ktoré kedysi počul Jozef Nazaretský: «Neboj sa prijať Máriu» (Mt 1,20). «Neboj sa prijať», to znamená urob všetko pre to, aby si poznal dar, akým je ona pre teba. Báť sa môžeš len jednej veci, a to, aby si si tento dar neprivlastňoval. Toho sa boj. Kým ona bude pre teba darom od samotného Boha, môžeš sa bez obáv tešiť zo všetkého, čím je onen dar. Navyiac – si dokonca povinný urobiť všetko, čo dokážeš, pre to, aby si tento dar poznal, aby si jej samotnej ukázal jej jedinečnú hodnotu. Každý človek je jedinečný. Jedinečnosť nie je obmedzením, je skôr manifestáciou hĺbky. Možno Boh od teba žiada, aby si jej práve ty povedal o tom, v čom spočíva jej jedinečná hodnota a jej výnimočná krása. V tom prípade sa neboj svojho zaľúbenia. Láska zaľúbenia («amor complacentiae») je, a každopádne môže byť, účasťou na tom odvekom zaľúbení, aké Boh má v človeku, ktorého stvoril. Ak sa nie bezdôvodne bojíš, aby sa tvoje zaľúbenie nestalo ničivou silou, potom svoj strach zbav predsudkov. Plody samy ukážu, či je tvoje zaľúbenie tvorivé.

Stačí sa pozrieť na všetky ženy, ktoré sa objavujú v okolí Krista, počnúc od Márie Magdalény a Samaritánky, cez sestry Lazára, až k tej Najsvätejšej, ktorá bola požehnaná medzi všetkými ženami (Porov. Lk 1,42). Nikdy však nesmieš sám rozhodovať, čo tento Boží dar znamená. Modli sa len s celou pokorou za to, aby si dokázal byť strážcom tvojej sestry, aby v dosahu vyžarovania tvojej mužnosti ona sama našla cestu svojho povolania a svätosť, ktorú pre ňu pripravil Boh. Duchovná sila ženy je veľká. Raz oslobodená žena je neskôr schopná v sebe nájsť oveľa väčšiu odvahu, je pripravená na také obete, o ktorých sa veľakrát mužovi ani nesníva. Práve v tomto

⁶⁷ Porov. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974). čl. 21.

presvedčení cirkev opakuje slová Piesne piesní: «Aká si krásna, priateľka moja...»⁶⁸

Sexuálny pud umožňuje otvorenosť nielen voči druhému pohlaviu, ale i voči druhému človeku vo všeobecnosti. Vďaka sexuálnemu pudu je človek schopný vyjsť zo seba, pretože sexuálny pud je vo svojej objektivite *altrocentrický*. Sexuálny pud pomáha kňazovi k neustálemu *exodu* a orientácii na druhého, k pochopeniu kňazstva i celibátu v snubnej perspektíve – v perspektíve daru. Tak ako Adam nenašiel zmysel svojho bytia v samote, nenájde zmysel svojho bytia ani kňaz inde, ako v úprimnom sebadarovaní (Porov. GS 24). Sexualita sa len vtedy prejavuje ľudským spôsobom, ak je integrálnou súčasťou lásky (FC 11).

Snubný rozmer celibátu

Z Pavlovho „páčiť sa Pánovi“⁶⁹ sa stáva zrejším i snubný charakter „celibátu pre Božie kráľovstvo“. Človek sa vždy snaží páčiť milovanej osobe. Ani spomínané „páčiť sa Pánovi“ nie je zbavené snubného charakteru. „Páčiť sa Pánovi“ má za základ lásku (Porov. TT 84, 1). Avšak ten, kto sa páči Bohu, sa nemôže uzavrieť do seba, ale otvára sa všetkému, čo treba priviesť ku Kristovi (Porov. TT 83, 10). *Altrocentrismus* celibátu je vyjadrený v onom „pre“ nebeské kráľovstvo. Bez tohto „pre“, ktoré je zárukou a motiváciou voľby, celibát stráca podstatu svojho významu. Zdržanlivosť nemá účel sama v sebe – existuje kvôli sebadarovaniu a prijímaniu druhého⁷⁰. Nie je možné plne porozumieť významu a charakteru zdržanlivosti bez dodatku „pre nebeské kráľovstvo“ (Mt 19,12) (Porov. TT 79, 1). Motivácia „pre“ má vplyv na voľbu zdržanlivosti, ňou sa neustále živí a obnovuje (Porov. TT 76, 4).

Ak ono „pre“ chýba, kňazský celibát sa zredukuje na obyčajnú právnu normu, vonkajšiu podmienku vysvätenia kandidáta (Porov. Pastores dabo vobis 50), čo nakoniec vedie k povrchnému legalistickému prístupu, ktorý sa redukuje na autoritou uloženú normu spočívajúcu v „zákaze“ uzavrieť manželstvo či nadväzovať intímne vzťahy s opačným pohlavím (z čoho môže plynúť, že homosexuálne zväzky, pedofilné úchyľky, autoerotizmus alebo vystupovanie v role „potenciálneho romantického partnera“ sa nevnímajú ako známky porušenia celibátu). Životom v celibáte sa sexuálny pud neignoruje. Osoba, ktorá rozpoznala vyššiu hodnotu „pre nebeské kráľovstvo“ darúva celú seba Kristovi. Osoba teda sexuálny pud neignoruje; sexuálny pud sa stáva súčasťou predmetu sebadarovania

⁶⁸ JÁN PAVOL II. *Meditácia o úprimnom sebadarovaní*. (8.2.1994).

⁶⁹ „Kto je bez ženy, stará sa o Pánove veci, ako sa páčiť Pánovi.“ (1 Kor 7,32).

⁷⁰ Porov. MELINA, L. *Kultúra rodiny*, s. 111.

v snubnom vzťahu. „Kňazský celibát je sebadarovanie v Kristovi a s Kristom pre jeho Cirkev“ (PDV 29).

Kňaz teda nežije mimo snubnej lásky. V zhode so svojím povolaním je živým obrazom Ježiša Krista, ženícha Cirkvi, jemu sa pripodobňuje. Jeho život má byť osvecovaný a sprevádzaný týmto snubným rozmerom, ktorý od neho vyžaduje byť svedkom Kristovej snubnej lásky, aby bol takto schopný milovať zverenú nevestu novým, väčším, čistým a vždy verným srdcom. Je povolaný k tomu, aby vo svojom duchovnom živote oživoval lásku Ženícha Krista k jeho Neveste Cirkvi (Porov. PDV 23, 50)⁷¹. Osoba žijúca v celibáte svedčí, že sexualita sa viaže k láske, ktorá je večná, a že iba v tomto horizonte nadobúda svoj konečný zmysel. Osoba žijúca v celibáte svedčí, že konečným zmyslom je priviesť človeka k spoločstvu s Bohom, dosiahnuť objatie Boha vo svojom vlastnom tele⁷².

Prejavom zdravej integrácie sexuálneho pudu bude pozitívny vzťah kňaza k samote, ktorú nevníma ako negatívny jav či jarmo, ale dar, ktorý mu umožňuje výlučný vzťah s Bohom, vlastný rast i darovať čas druhým. Takáto samota sa neredukuje na opustenosť⁷³, ale otvára pre hlbšie spoločstvo.

Základným predpokladom integrácie sexuálneho pudu v celibáte bude preto pochopenie celibátu v perspektíve daru. Zrieknutie sa manželstva, ktoré zahŕňa i sexuálny akt, môže byť zdrojom radosti a pokoja vtedy, ak osoba, ktorá sa týchto dobier zrieka, má pred očami väčšie dobro, ak pozná hodnotu toho, čoho sa zrieka, pre vyššiu hodnotu – *pre nebeské kráľovstvo*. Celibát je prežívaný radostne a pokojne vtedy, ak osoba, ktorá ho žije, nepozera len na to, čoho sa zrieka, ale aj na dôvod, prečo sa zrieka. Táto vyššia hodnota sa stáva motívom i motorom. Integrácia sexuálneho pudu bude závisieť i od toho, ako toto vedomie daru bude v sebe rozvíjať a živiť.

Všetko zjednotiť v Kristovi

Svoju sexualitu kňaz integruje aj do vzťahu ku Kristovi⁷⁴. „Výchova k celibátu spočíva predovšetkým v láske ku Kristovi. Ňou sa určuje. Základ tohto zväzku tvorí Kristus: bez hlbokej lásky ku Kristovi celibát stráca celý svoj význam“⁷⁵. Akt

⁷¹ Porov. STICKLER, A. M. *O církevním celibátu. Jeho dějiny a teologické základy*. Praha: ČBK, 2008. s. 71-72.

⁷² Porov. GRANADOS, J. – NORIEGA, J. *Betania: Una casa para el Amigo. Pilares de espiritualidad familiar*. Burgos: Monte Carmelo, 2010. s. 126.

⁷³ Je zaujímavé rozlíšenie pojmu *samota* (angl. *solitude*) v zmysle prvotnej samoty Adama, ktorú je potrebné vnímať ako pozitívny jav a pojmu *opustenosť* (angl. *loneliness*), ktorá je dôsledkom hriechu. Porov. DIRIART, A. *Un amore salvato: la forma pasquale della vita coniugale*. Siena: Cantagalli, 2018. s. 41-42.

⁷⁴ Porov. GRÜN, A. – RIEDL, G. *Mystika a eros*, s. 10.

⁷⁵ GARRONE, M. – SCHRÖFFER, J. *Sprievodné slovo*. In KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974).

osobného zasvätenia sa Kristovi vo sviatosti kňazstva sa prehlbuje a zvnútorňuje na ceste celibátu, ktorý napomáha tento vzťah rozvíjať. Miera a kvalita plodnosti kňaza bude v priamej úmere zodpovedať miere a intenzite tohto vzťahu. V opačnom prípade kňaz riskuje len prázdny aktivizmus bez vzťahu, ktorý ho skôr či neskôr privedie k vnútornej prázdnote či nenaplnenosti.

V Eucharistii môže každý kňaz pochopiť konečný význam sexuality – sebadarovanie v tele, zároveň môže čerpať z Pánovej prítomnosti, ktorý zvnútra jeho subjektivity sceľuje a vyživuje jeho dynamizmy silou Ducha, aby mohol prežívať svoje sebadarovanie v konkrétnom štádiu svojho života⁷⁶.

Orientačným bodom integrácie sexuálneho pudu je Kristus a Jeho Veľká noc. Ona je „formou“, ktorú má na seba vziať povolany, lebo iba Ježišova Veľká noc môže dať zmysel všetkým veciam a udalostiam. Hlavným integračným princípom je: *zjednotiť v Kristovi ako v hlave všetko* (Ef 1, 10). Osoba žijúca v celibáte nemusí vo svojej ľudskej stránke nič rušiť. Integrácia jej umožňuje zozbierať všetky aspekty vlastnej osobnosti – citovosť, sexualitu, všetky udalosti života – pozitívne i negatívne a nechať ich krúžiť okolo živého, žiarivého a hrejivého streda, od ktorého každá oblasť života – aj tá, čo sa javí bez zmyslu a v neporiadku – prijala svetlo a energiu, aby žiaden fragment bytia nežil ďaleko od tohto streda ako blúdívá kométa, ktorá sa stratí v tme bezvýznamnosti a v mraze nelásky⁷⁷. Kto vstupuje do stavu kňazstva, musí si byť vedomý, že nepreberá na seba len akúsi ľarchu či bremeno celibátu, ale že predovšetkým prijíma milosť, ktorá ho vykupuje a robí slobodným. Túto milosť ďalej rozvíja v sebe samom, pretože nikdy nie je duchovne dostatočne premenený⁷⁸; ona sa v kňazovi môže a má rozvíjať, uschopňuje ho slobodne sa darovať Kristovi.

Duch svätý – jednotiaci princíp integrácie

V celom procese integrácie pôsobí ako jednotiaci činiteľ všetkých dynamizmov osoby Duch Svätý, ktorý svojou oživujúcou silou preniká celý telesný, psychický a duchovný svet⁷⁹, všetky zložky osobnosti, pričom ich upriamuje na spoločensťvo s Bohom prostriedkami, ktoré sú vlastné každej z nich. Dar Ducha Svätého napomáhajúci prvotnej integrácii subjektu, pomáha i osobe, ktorá prijíma povolanie nasledovať Ježiša v celibáte k novej integrácii dynamizmov lásky, k ich stvárneniu podľa Krista. Toto stvárňovanie umožňuje človeku milovať celým svojím bytím a odovzdať sa celou svojou bytosťou osobe a dielu Krista, aby žil s ním

⁷⁶ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 247.

⁷⁷ Porov. CENCINI, A. *Strom života*, s. 114, 126, 273.

⁷⁸ Porov. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974). čl. 16, 24.

⁷⁹ Porov. RUPNIK. M.I. *Uvedení do duchovného života*, s. 33, 40, 66.

a ako on⁸⁰. Prítomnosť Ducha Svätého spôsobuje harmonizáciu všetkých dynamizmov osoby a ich nasmerovanie na pravdivý cieľ zhodný s voľbou povolania. Neexistuje udalosť bežného života, ani tá najmenej významná, neexistuje dynamizmus osoby, ktorý by bol vylúčený, ktorý by nebol dotknutý životom ducha. Aj keď samotný sexuálny pud nemá na prvý pohľad nutne duchovný význam, ten jej dáva Duch Svätý. Ak prejde procesom spiritualizácie⁸¹, môže v živote kňaza, ktorý žije celibát napomôcť premeniť sexualitu na prameň a na silu duchovného života⁸².

Integrácia sexuálneho pudu sa verifikuje vo vzťahoch

Zrelá sexualita neobsahuje len prijatie integrovanej sexuálnej hodnoty, ale aj schopnosť darovať sa a premeniť silu sexuálneho pudu na altrocentrickú lásku. Ak sa táto schopnosť rozvíja v správnej miere, osoba bude schopná spontánne nadväzovať kontakty, emocionálne sa ovládať a vážne sa angažovať. Sexualita vedie k životu vzájomných vzťahov⁸³. Integrácia sexuálneho pudu sa deje vďaka vzťahom, resp. vo vzťahoch. Sexuálne integrovaná osoba žijúca v stave celibátu sa vyznačuje pozitívnym vzťahom na viacerých úrovniach:

- pozitívny vzťah, úcta, rešpekt k mužom vo všeobecnosti a k mužským autoritám (biskupovi, pápežovi), k spolubratom-kňazom (schopnosť budovania skutočných priateľstiev bez tendencie izolácie, závidosti, pocitu konkurencie, bez homosexuálnych sklonov⁸⁴;
- pozitívny vzťah k miestnej cirkvi, ktorú kňaz chápe v snubnom význame ako nevestu zverenú ženíchovi;
- pozitívny vzťah k ženám sprevádzaný úprimnou radosťou z priateľstva i fyzickej krásy bez pocitu „ohrozenia mravnosti“ alebo vnímania ženy ako pokušenia, bez snahy ženu idealizovať, romantizovať alebo démonizovať. Dokáže na ne hľadieť pohľadom Krista, ktorý odráža čistotu srdca, zmyšľať o nich pozitívne, s úctou a realisticky a zachovať si voči nim zdravý odstup, nesnaží sa ich na seba viazať, dáva im slobodu, váži si ich materstvo;
- pozitívny vzťah k deťom ako prejav otcovstva, nehy, pozornosti, citlivosti;

⁸⁰ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 231, 356.

⁸¹ Porov. RUPNIK, M.I. *Uvedení do duchovného života*, s. 29 – 30, 45.

⁸² Porov. GRÜN, A. – RIEDL, G. *Mystika a eros*, s. 5 – 6.

⁸³ Porov. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Smernice pre formáciu ku kňazskému celibátu* (7. 4. 1974). čl. 16.

⁸⁴ Od kandidáta na kňazstvo sa vyžaduje dosiahnutie citovej zrelosti, ktorá ho robí schopným nadväzovať správne vzťahy s mužmi i so ženami. Porov. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU. *Inštrukcia o kritériách rozlišovania povolania, pokiaľ ide o osoby s homosexuálnymi sklonmi, vzhľadom na ich prijatie do seminára a na pripustenie do posvätného stavu* (4.11.2005), čl. 1.

- pozitívny vzťah k Bohu, k Eucharistii, liturgii; k Panne Márii a k ďalším svätým ženám.

Vzdialenie kňaza od týchto vzťahov môže ohroziť správnu integráciu sexuality, ktorá neskôr vyústi do dezintegrácie.

Záver

V uvedenej štúdii sme predstavili chybné stratégie prístupu k sexuálnemu pudu v živote kňaza v celibáte, ktoré majú svoj koreň v chybných interpretáciách samotného sexuálneho pudu, ktorý je definovaný ako energia, ba dokonca negatívna energia (ktorú treba ignorovať, potlačiť, vybiť alebo sublimovať). Uvedené stratégie sme nazvali chybnými, lebo stavajú na chybných interpretáciách. Na ich prekonanie sme predložili koncepciu, ktorá chápe sexuálny pud *pozitívne, personalisticky a altrocentricky*. Jedinou prijateľnou stratégiou prístupu k sexuálnemu pudu na základe tejto koncepcie je integrácia. Akt integrácie umožňuje včleniť sexuálny pud do ľudskej osoby a využiť jeho potenciál. Zároveň umožňuje riadiť túto silu v zhode s pravdou a láskou, v zhode s povolaním, v ktorom sa realizuje. Úspešnú integráciu sexuality do ľudskej osoby, ktorá umožňuje vnútornú jednotu, nazvala teológia *čnosť čistoty* (Porov. KKC 2337) a zaradila ju do kategórie kardinálnych čností – konkrétne *čnosti miernosti* (lat. *temperantia*). Čnosť miernosti umožňuje nadvládu vôle nad pudmi, udržiava zmyslové túžby v správnych medziach a zameriava ich na dobro, dodáva rovnováhu pri používaní stvorených dobier (Porov. KKC 1809). Čnosť čistoty teológia chápe ako integrovanú, čiže začlenenú ľudskú túžbu stvárnenú rozumom⁸⁵. Čnosť je spôsob bytia človeka v jeho celistvosti, ktorý orientuje k správnym činom. Čnostného človeka charakterizuje *stálosť, ľahkosť a radosť*⁸⁶.

Táto čnosť sa neoddeľuje od oblasti pohlavia. Sexuálny pud je v každom človeku dobrom prirodzenosti a môže sa stať *materia prima* čnosti – v prípade ak je nasmerovaný na dobro; v opačnom prípade sa redukuje na *materia prima* hriechu⁸⁷. To, že človek je čnostný, neznamená, že je necitlivý na sexuálne hodnoty, na pôžitky zjavných dobier. V momente rozhodovania však vidí viac, ako len aktuálne dobro. Vie správne konať, reagovať, vie odlíšiť autentické dobro od dobra zdanlivého, pretože ho nepriťahuje iba uspokojenie, ale skutočné dobro. Ak cíti, že sa v konkrétnej situácii nemôže plne identifikovať s dobrom, ktoré ho priťahuje, vie rázne povedať: „Nie, toto nie je to, po čom túžim.“⁸⁸

⁸⁵ Ruština čistotu nazýva *celomúdrie* (integrálna múdrosť). Porov. GRANADOS, J. – NORIEGA, J. *Betania: Una casa para el Amigo*, s. 116.

⁸⁶ Porov. MELINA, L. *Kultúra rodiny*, s. 107.

⁸⁷ *Materia prima* – materiálom – doslova surovinou. Porov. WOJTYŁA, K. *Istinto, amore, matrimonio*. In *Educare ad amare*, s. 32, 41.

⁸⁸ Porov. NORIEGA, J. *Eros a jeho poslanie*, s. 197-199, 202-205, 253.

Je teda na vine celibát? Na vine je neintegrovaný alebo nesprávne integrovaný sexuálny pud – či nesprávna definícia sexuálneho pudu, celibát odtrhnutý od čnosti čistoty. Čnosť čistoty prežívaná v celibáte je jednou zo zásadných foriem nadviazania hlbokého kontaktu s Bohom⁸⁹. Je podmienkou lásky a plodnosti. Nie je nikdy dokonalosťou osoby pre seba, ale čnosťou umožňujúcou *exodus*: vyjsť zo seba, prijať druhého, darovať sa mu a vybudovať pravdivé *communio personarum*⁹⁰. Celibát je telesným nasledovaním Krista, snubným odovzdaním sa muža „pre“ nebeské kráľovstvo. Ono „pre“ hlboko vryté do celibátu, dáva vznešený a snubný význam i kňazstvu, ktoré celibát sprevádza.

Mgr. Bc. Richard Kucharčík, M.A. PhD.

Katedra spoločenských vied
Teologická fakulta KU v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice
richard.kucharcik@ku.sk

⁸⁹ Porov. WOJTYŁA, K. *Esperienza religiosa della purezza*. In *Educare ad amare*. s. 80.

⁹⁰ Porov. MELINA, L. *Kultúra rodiny*, s. 111.

Gabriela GENČÚROVÁ

Telo ako ekonómia stvorenia

Abstract

In this paper, we outline the basic characteristics of body and corporeality as presented in Claude Tresmontant's work. We logically organize and interpret his thought tendencies in mutual interrelation. We will point out the importance of body and corporeality in Christian theology, and emphasize the argumentative language of Tresmontant's philosophy and its contribution to modern theological anthropology.

Keywords: body, corporeality, dualism, unity, sensory reality, anthropology

Úvod

Základné charakteristiky tela a telesnosti vymedzuje Claude Tresmontant (1925 – 1997)¹ zaujímavým spôsobom. Základnou argumentačnou zložkou sú mu predovšetkým hebrejské interpretácie kníh Starého zákona, ale neskôr svoje argumentácie rozširuje aj do oblasti empirických vied a katolíckej teológie. Ľudské telo v duchu biblickej antropológie interpretuje ako stvorenie mnohosti z jednoty, ako jednotu tela a ducha, ako jednotu tela muža a ženy, ktoré práve svojím celostným fyzickým spojením spolupracuje na diele stvorenia a cez vzájomnú telesnú lásku poznáva okrem seba aj Boha a jeho lásku. Telesnosť človeka, v tomto ponímaní, Tresmontant posúva vďaka kritike materialistického dualizmu oveľa ďalej. Neostáva pri fyzikálnej charakteristike hmoty, ale, vyzdvihujúc jej kreacionalistický charakter a zmysel, povyšuje človeka do pozície takej bytosti, ktorá je schopná vnímať a poznať všetko božské a ľudské zo svojej životnej skúsenosti. V nej nielen reálne vníma a prijíma stvorenie okolo seba, ale aktívne na ňom aj spolupracuje.²

Telo ako stvorenie mnohosti z jednoty v čase

Tresmontant vo všetkých svojich dielach týkajúcich sa otázok teológie, metafyziky alebo filozofie³ jednotne so všeobecne prijatou tézou vychádza zo skutočnosti,

¹ Clode Tresmontant, francúzsky katolícky filozof, profesor. Študoval v Paríži filozofiu, biblickú exegézu a prírodné vedy. Pôsobil na parížskej univerzite ako profesor filozofie.

² TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 260; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 98-100, 75; TRESMONTANT, C. *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*, s. 263.

³ Napr. jeho názorový profil reprezentujú v češtine vydané Bible a antická tradice (*Essai sur la pensée hébraïque*, 1969), *Základy teologie* (*Les premiers éléments de la teologie*, 1987), *Otázky naší*

že hmota je stavebný prvok stvorenia. Poukazuje však na základný rozdiel v poňmaní pôvodu hmoty, z ktorej je stvorený svet a ľudské telo.

Vznik mnohosti z jednoty (stvorenie) sa môže podľa Tresmontanta interpretovať dvojakým spôsobom: tradičnou gréckou metafyzikou, na ktorú svojím spôsobom nadväzujú takmer všetky filozofické smery, alebo teológiou stvorenia, ktorá sa sústreďuje okrem metafyziky aj na iný zdroj poznania – zo zjavenia.⁴

Podľa platónskych metafyzických princípov vzniku hmoty (Platón, Plotín, Spinoza, Leibniz, Hegel) je celé stvorenie a rovnako človek, chápané ako pád, odcudzenie alebo napodobenina, zostup, degradácia, je to skrátka rozklad jednoty na mnohosť. Naopak, hebrejské myslenie chápe stvorenie materiálneho sveta ako pozitívny čin, v ktorom vzťah medzi jedným a mnohým má svoj význam a zmysel.⁵ Tresmontant to argumentuje *...že človek je stvorený a že bol stvorený ako telesný, že telesná existencia je výborná a že všetko telesné stvorenie je skvelé*.⁶ Biblická metafyzika chápe hmotu výhradne pozitívne, *„vidí v zrode mnohosti súcien čin, sám o sebe chcený a žiaduci pre svoju skvelosť*“.⁷

V tomto prípade je výsledkom „viac“, rozmnoženie, pozitívna plnosť, zrod, narodenie, hmota, a teda aj telo sa prezentuje ako konštruktívny prvok. Z jednoty sa stane mnohosť *„prostredníctvom plodnosti tak, že sa stane organizmom, z ktorého vyjde množstvo zárodokov. V tomto prípade je prechod od jednoty k mnohosti výrazne pozitívny, nie je to nedostatok, je to vzostup, zrod, genéza, presnejšie povedané anagénéza*“.⁸ V tomto prípade plnosť je základom stvorenia mnohosti z jednoty, nie rozklad.

I napriek tejto jednoznačnosti paradoxne aj rôzne kresťanské názory, ktoré sa týkajú sveta, hmoty, tela alebo aj vtelenia, sa často identifikovali s platónskymi alebo inými filozofickými smermi a vytvárali nové gnostické, manicheistické, katarské a iné teológie. Dokonca aj v súčasnosti existujú náboženské smery, ktoré tvrdia, že *„hmota je zlá, že telo je zlé a zlá je aj sexualita*“.⁹ Avšak pravé kresťanstvo vždy učilo opak a zavrhovalo tieto schizmatické doktríny, aj keď tieto platonisticko-pietistické tendencie potláčania telesnosti na úkor ducha, zo svojich kruhov úplne nevytlačila. Z toho dôvodu časté nekritické názory, ktoré tvrdia, že kresťanstvo ako také potláča telesnosť, sú v zásade nepravdivé. Pravá kritika

doby (*Problems de notre temps*, 1991), Základní pojmy kresťanské metafyziky (*Les odeés maitresses de la metaphysique chrétienne*, 1962).

⁴ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 297.

⁵ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 15, 17, 88.

⁶ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 227.

⁷ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 15, 19; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 74.

⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 14.

⁹ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 229; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 36, 67-69.

kresťanstva by mala rozlišovať medzi interpretačnými tendenciami akéhosi pakresťanstva a doktrínalným názorom kresťanstva ako takého.

Tresmontant pri charakterizovaní materiálneho tvorstva a jeho stvorenia pokračuje ďalej analytickým rozborom ponímania času a večnosti, nevylučuje jeho existenciu, ale naopak odôvodňuje ním zmysel a dôvod stvorenia, tela a ľudskej telesnosti.

Tresmontant popisuje rozdiel medzi platonistickým, fatalistickým ponímaním času a večnosti, ktorý prezentuje, že čas a dejiny sú už vopred predurčené, uzavreté, dané a hotové¹⁰ a kresťanským, ktorý hovorí o príčinnom význame času, nasmerovanom na istý cieľ.¹¹

Proti fatalizmu predurčenia namietajú: „Čas nie je prebiehaním toho, čo je mimo času už dané tak, že by pohľad zbavený časovosti zrazu presne odhalil, čo je natrvalo dané.“¹² Teda od času nemôžeme očakávať, že nám odhalí pravdu o stvorení aj o človeku. Ale čas je dôležitý priestor, v ktorom možno spoznávať podstatu človeka.

Tresmontant participiálne viaže časnosť k večnosti, ktorú nachádza v prítomnosti pokroku vo svete, v neustálej tvorbe niečoho nového a v schopnosti obnovenia sveta. Podmienenosť telesných bytostí konať¹³ v čase núti človeka, aby pozeral do budúcnosti, dopredu, lebo tam je jeho uskutočnenie, večná budúcnosť, večný život. Vďaka prítomnosti pokroku ho vie pochopiť a uvedomele racionálne k nemu smerovať.¹⁴ Kresťania a židia pozerajú do budúcnosti, dopredu, žijú perspektívne. Smerujú k zavŕšeniu svojho bytia.¹⁵ „Čas v kresťanskom chápaní znamená mieru stvorenia nezvratne smerujúceho a usmerňovaného k jedinému a definitívnemu cieľu... Čas je mierou dozrievania, ktoré má dospieť k večnému zavŕšeniu“.¹⁶

Večnosť a časnosť sú vzájomne prepojené a „pomáhajú si“, koexistujú ako Boh a človek. Tresmontant stále zdôrazňuje, že človek spolupracuje s Bohom v čase na diele stvorenia, sú spolupracovníci (gr. *synergoi*).¹⁷ Tvorí svoju budúcnosť, vie ju poznať, porozumieť jej a racionálne si osvojovať alebo zdôvodňovať informácie, ktoré mu Boh zdieľa.¹⁸ Boh chce, aby človek žil v čase nie ako poslušná báb-

¹⁰ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 27

¹¹ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 257, 285; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 51.

¹² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 38

¹³ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 37.

¹⁴ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 31.

¹⁵ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 228; TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 254, 228; TRESMONTANT, C. *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*, s. 255.

¹⁶ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 51,54.

¹⁷ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 39-40; TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 258; TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 29-31.

¹⁸ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 31, 42; TRESMONTANT, C. *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*, s. 262-266.

ka, ale ako slobodný tvor spolupracoval na diele svojho posväcovania i napriek tomu, že ho vystavil rizikám zlyhania. Preto žije v čase telesný, má možnosť slobodne sa rozhodovať a komunikovať na horizontálnej aj vertikálnej rovine. A ako takýto, sám v slobode smerovať, kam chce.¹⁹

Týmto vymedzením času Tresmontant odôvodňuje zmysel a existenciu tela ako dobrého stvorenia, ktoré je nasmerované k večnosti a je prepojené s ňou. Tento soteriologický charakter ponímania času zameriava človeka na Boha, večnosť a večný život a zároveň mu dáva možnosť slobodnej voľby. Tresmontant to vyjadruje slovami: Kresťanstvo ani židovstvo „nepovažuje za príčinu zla v ľudstve hmotu alebo telo, ale interpretujú ho ako rub ľudskej slobody, ktorá je zodpovedná a plne zodpovedá za zločiny, ktorých sa ľudstvo dopúšťa odkedy existuje alebo k nim má príležitosť“.²⁰ Teda nie telo, ale slobodné rozhodnutia človeka sú zásadné pre jeho budúcnosť.

Telo ako jednota tela a duše

Nadväzujúc na tieto špecifické charakteristiky tela a ľudskej telesnosti musíme objasniť ešte jednu závažnú skutočnosť, ktorá sa principiálne viaže na Tresmontantove biblické interpretácie tela. Je to spresnenie významu pojmov menujúcich telo. Slovenské slovo „telo“, fr. „chair“, angl. „body“, gr. „sóma“, lat. *corpus*, aram. *bisrâ* ani zďaleka nevyjadrujú pravý preklad hebrejského slova *basar* – telo ako celý človek.²¹ Zdá sa, že svetové jazyky nemajú výraz pre doslovný preklad tohto typicky hebrejského pojmu, vždy je preto pri jeho používaní nutná súčasne aj jeho interpretácia.

Hebrejčina nazýva pojmom *basar* dušu aj s telom hmatateľnú, zmyslovú, expresívnu a žijúcu, celú skutočnosť človeka: „*Basar, sarx nezodpovedá platónskemu sóma, ale celku tela a duše*“.²² Grécke *sóma* vyjadruje len materiálnu stránku tela, tak ako ho chápali Gréci, alebo ako sa empiricky chápe v súčasnosti. Nemá dokonca takmer nič spoločné ani s biblickým *sarx* interpretované ako „človek vo svojej krehkosti. Človek, ktorý nie je Boh“.²³ Hebrejská biblia pojmom *basar* označuje, celú živú

¹⁹ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 227, 285, 391-392; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 72. Nikdy tento smer nie je striktno lineárny, ako ho prezentujú niektoré reflexie o kresťanskom alebo hebrejskom čase a večnosti, práve tento aspekt je často vystavený prevažne racionalnej kritike.

²⁰ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 227-228.

²¹ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 91-92; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 214.

²² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 84; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 200.

²³ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 91.

bytosť, celého živého človeka.²⁴ Jednoznačne tvrdí, že „*telo, sarx, je synonymum duše*“.²⁵

Tresmontant poukazuje na to, že biblická tradícia zas naopak nemá slovo, ktoré by vyjadrovalo pojem „telo“ alebo „hmota“, presne v tom zmysle ako gr. pojem „*soma*“. Lebo hebrejské telo - *basar* sa vždy vzťahuje k niekomu alebo na niečo.²⁶ Hebrejský jazyk je príliš konkrétny a nikdy nepomenováva niečo, čo neexistuje, teda,,,,, čo nikto nikdy nevidel.²⁷ Hebreji nepoznajú také živé telo, ktoré by existovalo bez ducha. Jediný hebrejský pojem menujúci telo, je pojem *basar*, aram. *bisera*. Zahrňuje v sebe pojem len živého ľudského tela spolu s dušou.²⁸ V Novom zákone tento význam zastupuje grécke slovo *sarx* i napriek tomu, že kresťanstvo už pracuje s pojmami ako je *sóma, pneuma* alebo *psyché*.

Tresmontant vyjadruje jednotu tela a ducha zdôrazňovaním, že „*človek je živá duša*“, „*živé telo*“. Nie však dve substancie, ktoré sa navzájom spájajú, ale „*zmyslové konkrétne, zložené z hmoty a formy*“.²⁹ Nie duša a telo, ako sa o nich začalo hovoriť dokonca aj v kresťanstve. Duša nie je tou skutočnosťou, ktorá sa zbavuje tela, aby mohla večne žiť. „*Duša v hebrejčine označuje človeka. Ale nie človeka, ktorý MÁ dušu, ale človek JE duša a rovnako, človek z biblického hľadiska JE aj telo.*“³⁰ Lebo aj duša je stvorená, nie je žiadnou súčasťou božského (platonizmus), ale je originálna stvorená individualita, ktorá ustanovuje telo ako telo, zjednocuje mnohosť tela, oživuje telo. Telo bez duše nie je telo, je to mŕtvola.³¹ Ak Hebreji chceli označiť mŕtve telo hovorili o *gif* (hebr. *gufa* – mŕtvola).³²

Hebrejské *basar* označuje človeka celého, nie len jeho materiálnu stránku. Človeka, ktorý žije vo svete reálne a vzťahuje sa k žijúcej skutočnosti. Ale rovnako tak *néfeš*, duša, označuje bez rozdielu to isté.³³

²⁴ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 200; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 148.

²⁵ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 103; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 190.

²⁶ Ak ide o mäso zvierat prikladajú k tomuto pojmu prívlastok: hovädzie mäso - *basar bakar*, bravčové mäso - *basar keves*, jahnacie mäso - *basar tale*.

²⁷ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 50, 47, 93, 87.

²⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 88; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 200.

²⁹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 50; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 84.

³⁰ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 90; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 190.

³¹ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 54-61.

³² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 87, 91.

³³ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 116; TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 91; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 117; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 60; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 149.

Nikdy sa biblické telo a duch nechápe ako „dualita v rámci prirodzenosti samej, ako substanciálny dualizmus tela a ducha v gréckej filozofii“.³⁴ Hebreji vidia konkrétne skutočnosti. Lebo „substanciálny dualizmus znamená myslieť si, že živý človek vznikol zo svojej mŕtvolky, ku ktorej sa pridala istá forma, ktorá ju zjednocuje (gr. syndesmos) nazývaná duša“.³⁵ Napríklad, dva princípy, ktoré tvoria celok: hmota a forma, by mohli nazývať aj ako zmyslové konkrétne alebo inak, ale vždy by to bolo myslené ako človek - celok.³⁶

Telo nevyrastá z prachu ako mýticky fénix alebo staročínska ortuť. Len vyrábaním sa z hmoty vytvára nejaká konkrétna vec, dávajúc jej istú formu, tvar, ako niečo, čo je pridané z vonku. Vyrábať znamená vnucovať organickému prvku takú formu, ktorá nám vlastne slúži.³⁷ Pretože materiál, z ktorého je vyrobený, nás sám o sebe nezaujíma, ale len náš vzťah k nemu. Ak sa nepodarí, zvykneme hovoriť, že predmet nemá formu. Živý organizmus však nie je vymodelovaný z prvkov vopred daných, ale naopak, prvky si k sebe privetľuje. Telo ako „totálna forma je skôr než jej časti a živý organizmus JE formou.“ Človek je živá duša, živá forma, živé telo. „Látka a forma netvorí podstatnú substanciálnu dualitu.“³⁸ Len človeka celého možno nazvať substanciou.³⁹ Keď pozerá Hebrej na telo, *basar*, vidí celého človeka, nielen telo, nehľadá len na viditeľné telesné hľadisko ani na hmotný princíp všeobecne, ale vždy na človeka vo svojej podstate.

Tresmontant týmto rozlišovaním medzi stvorením a vyrábaním argumentačne dokázal, že ľudské telo nie je mŕtvola oživená duchom, nielen „konkrétny zmyslový celok“, teda akási hmota usporiadaná do systému zvaného telo, ale ľudské telo je živý organizmus „živá duša“,⁴⁰ ktorá sa podieľa (participuje) na Božom stvorení svojou činnosťou, tvorením a slobodným uskutočňovaním sa v čase. Človek zákonite koleruje v sebe iný druh matérie ako je tá, z ktorej sa niečo vyrába. Človek sa nevyrába, ale tvorí. Nie je oživený akousi formou pridanou z vonku, ale tento živý organizmus („informovaná hmota“⁴¹) je rovnako formou ako matériou.

³⁴ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 103; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 61.

³⁵ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 86; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 60.

³⁶ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 87.

³⁷ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 211.

³⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 47; TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 84, 88; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 60.

³⁹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 85-86; TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 84.

⁴⁰ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 47, 86.

⁴¹ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 89, 314-316, 318; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 149.

V kontexte takto chápanej biblickej metafyziky môžeme jednoznačne zdôrazňovať soteriologický význam ľudského tela. „K zdôrazneniu toho, čo biblia nazýva vzkriesenie mŕtvych, bolo treba spresniť, že ide o celého človeka, v jazyku Grékov: o dušu aj telo...Podstatou tela je duša, pretože duša aj telo tvoria jednotu: vzkriesenie tela je vzkriesením duše alebo, čo je to isté, vzkriesením človeka“.⁴² Vzkriesenie tela teda znamená vzkriesenie celého človeka, celého ľudstva. Vzkriesi sa „všetko telo“ (hebr. celé telo - *basar* sa zhoduje s hebr. všeobecným pojmom človek - *’adam*).⁴³

Telo ako kontemplácia lásky muža a ženy

Tresmontantova myšlienka rozlišovania stvorenia od vyrábania a na ňu nadväzujúca jednota tela a duše, času a večnosti, vytvára priestor aj pre ďalšie interpretácie ľudského tela, zamerané na jeho význam vo svete. Ľudské telo nachádza svoj zmysel vo svojej komplexnosti, ktorá sa prejavuje navonok prostredníctvom komunikácie, predovšetkým prostredníctvom zmyslovej skutočnosti. Tá je podľa Tresmontanta najdôležitejším prvkom ľudského poznávania. Považuje ho za princíp všetkých vzťahov človeka. Zmyslová skutočnosť vedie k takej interpretácii živého ľudského tela, ktoré v telesnom spojení s inou bytosťou komplexne spoznáva seba, svoju podstatu, svet okolo seba aj Boha. Nástrojom takého spojenia, v ktorom si bytosti rozumejú je komunikácia celého človeka v láske. Práve prostredníctvom nej tvoria a poznávajú sa v celej svojej podstate.

Z toho dôvodu Tresmontant princíp ľudského poznávania ozrejmuje v kontexte vzťahu muža a ženy. Práve oni svojou vzájomnou komunikáciou vyjadrujú zmysel telesnosti, jej opodstatnenosť a hlbší kresťanský, predovšetkým eschatologický význam poznávajúceho tela. Tresmontant tvrdí, že „Hebreji majú viac než ktokoľvek iný zmysel pre vášeň a telesnosť, práve preto, že nie sú dualisti“.⁴⁴ Svojou vierou sú vraj považovaní za idealistov, ale vyhýbajú sa dvojakému princípu bytia, iba duchovnému alebo iba telesnému. Hebreji sú prístupní zmyslom, pretože si uvedomujú, že reálne celí existujú vo svete. Asimilujú prvky stvoreného sveta, ktorými sa živia a naplňujú.

Aj svoju vieru žijú vyslovene telesne, reálne prežívajú svoje duchovno. Preto je biblické myslenie rovnako vzdialené od idealizmu ako od materializmu. Ak teda uskutočňujú „skutky podľa tela“, „súdiť podľa tela“, „žiť podľa tela“ (Rim 8,4.13), neznamená to platónske ukájanie telesných túžob. Ale znamená to konať podľa človeka, byť vlastne ľudským (1Kor 3,3.4),⁴⁵ konať „z vôle tela“, znamená konať

⁴² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 101.

⁴³ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 155; TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 105; TRESMONTANT, C. *Výklad učení rabího Ješuy z Nazaretu*, s. 216; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelíí*, s. 30, 188.

⁴⁴ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 52

⁴⁵ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 92, 104-105.

v celej svojej podstate ako človek.⁴⁶ Preto kresťanské myslenie odmieta akúkoľvek pochybnosť o tele a zavrhovanie telesnosti. Telo je sám človek, nie je to pre neho nič cudzie. Ak sa telo dopúšťa chyby, nie je to vina tela, ale dopustil sa jej celý človek v zmysle svojej slobody.⁴⁷ Ľudská prirodzenosť sa ani pod vplyvom hriechu nemení.⁴⁸ Vždy ostáva človekom. Mení sa len vzťah medzi človekom, voči ktorému sme sa nejakým spôsobom previnili, alebo v zmysle dedičného hriechu sa zmenil aj vzťah človeka s Bohom.

Práve vďaka telesným skutkom, JE Hebrej skutočným, JE telom vo stvorenom svete. Fyzicky ťažký život, zmysel pre prácu a láska k telesnému myslenie Hebrejov ešte viac racionalizuje, prepája so skutočnosťou a podporuje v nich reálny a láskavý prístup k stvorenému životu. Hebrejské myslenie je blízke tradičnému idealizmu, práve svojím zmyslom pre pochopenie zmyslových skutočností, pre rozoznateľnosť sveta a poznávanie stvoreného sveta intelektom.⁴⁹

Ale Hebreji nemajú taký zmysel pre pochopenie stvorených vecí len samoúčelne, pre pôžitok, ale vďaka zmyslovým skutočnostiam chcú lepšie poznať Boha, mať s ním hlbší vzťah a to môžu lepšie pochopiť zvlášť vďaka svojej komplexnosti. Hebreji vychádzajú z predpokladu, že človek je schopný na jednej strane vďaka svojej telesnej prirodzenosti a životnej skúsenosti počúvať, odpovedať, cítiť, rozumom usudzovať a hodnotiť skutočnosť, na druhej, obdarovaný milosťou zjavenia vie poznať Boha vďaka živej duši (hebr. *ruah*, gr. *pneuma*, lat. *spiritus*), vnímať nadprirodzeno v dialogickom a osobnom hlbokom zmysle.⁵⁰

Preto keď má Hebrej vážny zmysel pre skutočnosť a telesnosť, nepokladá ich za nič zlé, chápe ich „ako normálny údel stvorenej živej bytosti“.⁵¹ Tresmontant hovorí, že telesné spája so svojím duchovným životom, miluje zmyslovú skutočnosť, pretože v nej nachádza zdroj vlastného duchovného obohatenia: „Mať zmysel pre telesnosť, chuť pre živelnosť a zmysel pre duchovné a kontemplatívne je z biblického hľadiska jedno a to isté, pretože zmyslový svet bol stvorený slovom a je to teda reč“.⁵² Zmyslová skutočnosť pre Hebrejov nie je samoúčelná, ale jej princípom je slovo. Celá hebrejská tradícia stojí nemenne na tejto doktríne, lebo verí, že „Svet bol ustanovený slovom Boha, takže to, čo vidíme nevzniklo z viditeľných vecí“. Z toho dôvodu si váži celé materiálne stvorenie a predovšetkým zmyslovú skutočnosť, ktorá má

⁴⁶ TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelíí*, s. 188.

⁴⁷ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 60.

⁴⁸ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 74-75.

⁴⁹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 51.

⁵⁰ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 23.

⁵¹ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 54

⁵² TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 89.

význam práve preto, lebo bola stvorená slovom, pretože je sama rečou, je „*substanciálnym prejavom stvoreného slova*“.⁵³

Biblická metafyzika stojí na základe stvorenia sveta Slovom, celá hmotná skutočnosť, stvorenie, človek má jednoznačne aj duchovný rozmer. Preto živlom a telesnosti prikladajú Hebreji veľký význam podobne, ako zmyslu pre duchovno a kontemplatívnošť. Nepoznajú ideu akejkolvek protiduchovnej hmoty - hmoty bez ducha, nepoznajú „*myšlienku hmoty alebo tela ako niečoho, čo nie je duša: živé bytosti sú živými dušami*“.⁵⁴ Každá zmyslová skutočnosť sa posúva aj do duchovnej sféry, kontempluje sa. Preto najvyšší stupeň ľudskej komunikácie je kontemplácia živého tela.

Tento duchovný, kontemplatívny rozmer komunikácie slova vysvetľuje Tresmontant jednoducho. Slovo je stvorené tak, aby ho bolo vidieť, len tak môže mať stvorené účasť na Nestvorenom. Ale predsa sa musí aj neviditeľne komunikovať, aby ho videlo len také stvorenie, ktoré je schopné počuť a rozumieť mu. Len vtedy má komunikácia najhlbší zmysel, ak zasahuje do intimity vyvoleného, deje sa v jeho vnútri, ak si ju človek uvedomuje rozumom.⁵⁵ Teda ak niekto má počuť toto duchovné slovo, musí mať, ako vraví Tresmontant, aj počujúce ucho. Ak chce vidieť svet, musí mať oko. Prvky zmyslovej skutočnosti teda majú svoj význam. Materiálne ucho je vytvorené preto, aby počulo slovo. Bez počutia by už nebolo uchom vo svojom pravom zmysle. Nepočulo by. Podobne ako by nepočul sluch, keby nemal materiálne ucho, nemyslel by, keby nemal mozog. V zmluve medzi Jahvem a Izraelom, medzi človekom a Bohom, sú zmyslové prvky slovami rozhovoru, ktoré sa vymieňajú materiálnym spôsobom darovania a obety. Cez zmyslové prvky dochádza k intímnemu vzťahu Boha s človekom. Sú „*analógiou toho, čo zažívajú milenci v spojení, keď sa stávajú jedným telom*“.⁵⁶

Všetko chápanie, poznanie a komunikácia stojí na zmyslovom vnímaní rozhovoru. Iba prostredníctvom zmyslovej kontemplácie človek skutočne pocíti vzostup, cíti, že má komu kontemplovať, má niekoho, kto prijíma túto správu a reaguje na ňu. Tento rozhovor je postavený na istej závislosti človeka na slove. „*Ako dvaja milenci, ktorí nechcú, aby sa mohli zaobísť jeden bez druhého*“⁵⁷ sa človek nechce vzdať toho, čo je mu príjemné a čo ho povznáša, lásky. Práve na tomto princípe stojí základ zmyslovej komunikácie aj duchovnej kontemplácie.

⁵³ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradície*, s. 54

⁵⁴ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradície*, s. 51, 52.

⁵⁵ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 257.

⁵⁶ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradície*, s. 55; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 310; TRESMONTANT, C. *Základy teológie*, s. 25.

⁵⁷ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradície*, s. 56.

Celý základ ľudskej prirodzenosti stojí na telesnej kontemplácii lásky. V spojení dvoch, ktorí spolu komunikujú svoju lásku telesným spojením. Ak sa toto spojenie narúša, ak sa láska v akejkolvek jej forme nenaplnuje, je sprevádzaná utrpením. Naliehanie lásky je až tragické, neuskutočnená komplexná kontemplácia až telesne bolí. Človek oddelený od lásky v zúfalstve kričí: „*Čo mi chceš...! Netráp ma...! (Mk 5,7)*“. Láska si kladie nezmierniteľné nároky: „*Láska je silná ako smrť, vášeň neúprosná ako šeol (Pies 8,6)*“.

Kontemplácia založená na vášni, na zmyslovej skutočnosti umožňuje Hebrejom prežívať lásku k Bohu celistvo a s láskou prežívanej v konkrétnej skutočnosti zakúšať hĺbku a bohatstvo mystického obsahu v telesnom utrpení. Presne vedia, čo znamená odcudziť sa Bohu, lebo rovnako ako on vedia a cítia, ako bolí odlúčenie od milovanej osoby. Človek vo svojej jednotlivej existencii trpí „*nekonečnou vášňou*“, ak sa odcudzí objektu svojej lásky - človek Bohu, ak je v moci zla (Jób).⁵⁸ Alebo muž a žena, ak sa navzájom od seba vzdialia. Vtedy je láska túžbou, nostalgiou, clivotou, smútkom. Stráca sa spojenie, intimita, človek trpí, cíti prázdnotu. Tresmontant hovorí, že v ľudských vzťahoch, ako aj vo vzťahu človeka k Bohu, „*láska môže byť rovnako životom ako smrťou.*“ Človek musí znášať lásku, nemôže sa jej vyhnúť, ak ho zasiahne, lebo ak nie, tak zomrie. „*...Láske (človek) musí dovoliť žiť a podieľať sa na živote (Boha), inak (človek) zomrie.*“⁵⁹

Materiálne vyjadrenie tejto duchovnej závislosti, ktoré v najsilnejšej miere prezentuje na zmyslovom základe telesná vášeň, je opäť dôkazom toho, ako je v biblickej metafyzike telesné závislé na duchovnom a naopak. Ak sa vášeň, túžba po láske v duchovnom alebo materiálnom zmysle nenaplní, spôsobuje smrť celej bytosti. Smrť je pre ňu zlo v celej jeho podstate, aj život jej je peklom. Ale ak sa naplní, aj smrť je človeku nebom. Ako pri naplnení, telesnom uspokojení muž aj žena cítia blaženosť vo vzájomnom spojení, tak cíti človek blaženosť v spojení s Bohom po smrti vo večnosti.

V platonizme je to naopak, ak sa človek chce stretnúť s ideou, musí uniknúť zmyslovému svetu. Kontemplácia v platonizme je povznesenie od zmyslového sveta k archetipálnemu, je to istý druh participácie na kráse, na ideáli. Ale táto platónska vzostupná dialektika, ktorá tiež vedie zmyslové skutočnosti ku kontemplácii, má úplne iný ontologický status ako kontemplácia hebrejská.⁶⁰

Platónsky *eros* je povznesenie sa od pozemskej krásy k ideálnej Kráse. Platonik nemiluje krásnu bytosť, ale odlesk jej krásy, krásu tela, ktorá ho privádza do kontemplácie Krásy a pripomína Krásu univerzálnu. Tresmontant vyjadruje názor, že tým sa platonik „*vzdďaľuje od milovanej bytosti, nikdy sa k nej nepriblíži*

⁵⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 88.

⁵⁹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 59.

⁶⁰ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 60-62

a nespozná ju“,⁶¹ na rozdiel od Hebreja, ktorý sa s ňou vo svojej podstate celý spája. Teda „*Dualistická antropológia znemožňuje láske a zmyslovému spojeniu, aby sa stali poznaním*“.⁶²

Naopak láska v hebrejskom, rovnako ako v kresťanskom zmysle, je vždy láska k bytosti samej, je láskou, ktorá neskíza do univerzálnych abstrakcií, ale je zameraná na konkrétne jednotlivé bytosti a tam nachádza svoju plnosť. Kresťanské slovo *agapé* (gr. láska) nie je čistým platónskym *eros* (telesná láska), ale vyjadruje aj lásku k svojmu blížnemu, ktorého má človek milovať ako seba samého. *Agapé* v kresťanskom zmysle sa obracia k jednotlivej osobe v jej existencii, je to láska, ktorá sa dáva ako dar.⁶³ Práve cez komplexnú kontempláciu objektu svojej lásky človek v skutočnosti spoznáva seba. Tieto bytosti sú si v kontemplácii svojej lásky vzájomným poznaním v skrytosti.

Táto láska sa prejavuje v konkrétnej zmyslovej podobe, obracia sa ku konkrétnej osobe v jej celistvej existencii, je nasmerovaná na ducha aj telo, druhej živej bytosti. Je túžbou po druhom. „*Kto raz miloval ľudskú dušu, kto s živou dušou raz tvoril jeden celok, zostane navždy v jej zajatí,*“ výstižne hovorí o spojení muža a ženy Paul Claudel.⁶⁴ Spojenie muža a ženy je to najtajnejšie tajomstvo zo všetkých. Dokazuje, že živé telo nie je nič iné ako živá duša.⁶⁵ „*V biblickom myslení, pretože nie je dualistické, sa vášne, organické funkcie i vnemy, vzťahujú práve tak k duši ako k orgánom a naopak i myšlienky a city patria k telesným orgánom*“.⁶⁶

Z toho môžeme dedukovať, že biblická metafyzika v Tresmontantovom podaní má zmysel pre telesnosť a lásku, pre prítomnosť ducha v telesnosti a v tomto zmysle kontempluje druhého človeka. V tejto kontemplácii sa človek naplňuje v celej svojej celistvosti a toto svoje naplnenie komunikuje. Telo ako jeho antropologický základ, neoddeliteľná zložka jeho duchovnosti vyjadruje v plnej možnej miere lásku k živej bytosti a k Bohu. Pomáha vyjadriť sa, dávať sa, prijímať, ale aj obetovať sa človeku aj Bohu. Kontemplácia tohto druhu nie je len vyjadrením citov, ale aj ich fyzickým dôkazom lásky k blížnemu človeku aj k Bohu, nech má akýkoľvek charakter. Lebo jej pravdivým základom je jednota, ktorá sa v plnej miere ukazuje v intímnom vzťahu muža a ženy.

Telesné je preto v biblickej metafyzike ako niečo nevyhnutné, žiaduce. Je úplne naplnené zrozumiteľným duchovným tajomstvom, preto sa biblické myslenie vždy obracia k telu. Práve ono rozumie prostredníctvom zmyslov tomu, čo je

⁶¹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 63

⁶² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 64

⁶³ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 63-64, 89-90; TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 85.

⁶⁴ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 168, podľa Paul Claudel *Saténový střevoček*.

⁶⁵ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 117

⁶⁶ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 97.

možné poznať aj v skutočnosti a prostredníctvom ducha o tom dokáže komunikovať s najvyššou bytosťou do najhlbšej intimity ich vzťahu. Táto hlboká osobná komunikácia, telesná kontemplácia umožňuje človeku poznať skutočnú lásku, vie ju prejavíť aj prijať. Lebo žiadne živé telo nepochybuje o láske, ak ju v sebe pocíti. Žiadna duša nepochybuje o láske, ak ju na sebe cíti zmyslami. Preto človek je schopný poznať lásku v celej svojej celistvosti a prostredníctvom nej spoznať seba a túto lásku ďalej v intimite kontemplovať.

Telo ako základ biblickej poetiky

Tresmontant hovorí, že už na počiatku, keď Genesis hovorí o spojení muža a ženy, má Boh na mysli vzájomné spoznávanie toho druhého v najhlbšej intimite vzťahu (Gn 4,1). A keďže biblia nedelí človeka na telo a ducha, môže spojenie muža a ženy spokojne nazývať poznaním (hebr. *jádá*), poznaním božej existencie cez stvorenie.⁶⁷

Telo má podľa Tresmontanta rovnaký podiel na spájaní muža a ženy, na vzájomnom poznávaní sa a na vzájomných vzťahoch ako duša. „V láske teda duša spoznáva bezprostredne svoju dušu, žiadne telo nestojí medzi nimi. Telo - to je duša. Ľudí medzi sebou nemôže od seba oddeľovať telo; ako by ma mohlo oddeľovať to, čím sám som?“⁶⁸ „Nie sú to teda telá, ktoré sa spájajú oddelene od duše, ale so ženou sa spája celý muž a v tomto spojení jej predáva správu (informáciu)⁶⁹ - 'vedomosť' potrebnú na to, aby mohla v sebe utvárať dieťa, ktoré sa bude podobáť na toho ktorého miluje.“⁷⁰

Dve živé duše v tomto telesnom spojení poznávajú navzájom svoju vnútornú chuť, in-formujú sa navzájom tak, ako ich nepozná nikto iný. Lebo „ak muž miluje ženu a ak práve táto žena miluje práve toho muža, majú obaja dôvod si myslieť, že bytosť, ktorú milujú...je nenahraditeľná, jediná v tom zmysle, že vzťah, ktorý je medzi konkrétnym mužom a konkrétnou ženou, je určite jediný a jedinečný v celom vesmíre“.⁷¹ Pretože každý vzťah je jedinečný rovnako, ako sú jedinečné bytosti, ktoré ho tvoria. Toto vzájomné poznávanie milencov v ich jedinečnosti je úvodom do tajomstva všetkých tajomstiev, Veľpiesne (*Pieseň Piesní*, hebr. *Šír-hašírím*), *Hoc Sacramentum magnum*, tajomstva vzťahu Boha k človeku.⁷² Je to mystérium, tajomstvo, vzácne, bohaté, možné zdieľať ho len tým, ktorí sú hodní ho prijať a chcú ho prijať. Je to zasvätenie do transcendentného poznania, je to *sacramentum*. Tajomstvo, ktoré

⁶⁷ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 100; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 243, 259; TRESMONTANT, C. *Hebrejský Kristus. Jazyk a stáří evangelií*, s. 43.

⁶⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 99; TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 98.

⁶⁹ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 211.

⁷⁰ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 99.

⁷¹ TRESMONTANT, C. *Otázky našej doby*, s. 99.

⁷² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 100.

nie je možné prezradiť a ukazovať komukoľvek.⁷³ Je to spojenie, *hymen*, ktoré dáva zmysel celému stvoreniu. Odkazuje na jeho údel, na jeho posledný cieľ, ktorý je rovnako darom ako samotné stvorenie.⁷⁴ Stvorenie je pre človeka darom, rovnako ako je darom žena pre muža a muž obdarovaním ženy.⁷⁵ „*Sviatosť, mystérium je práve tá jednotlivá a jedinečná láska, tajomstvo a poznanie, ktoré si muž a žena vzájomne udeľujú*“, keď sa milujú.⁷⁶ Táto sviatosť sa k láske nepripája zvonku, zo svojvôle, ale je vyžadovaná z najhlbšieho vnútra, v požiadavke odpovedať na prijímaný dar vzájomného odovzdávania sa. V stvorenej osobnej bytosti existuje istá dispozícia, orientácia, túžba, ktorá je nasmerovaná na sústavné spájanie sa v čase, na nadprirodzený cieľ spájať sa s Bohom vo večnosti.⁷⁷ A práve táto túžba po spojení sa najviac odzrkadľuje vo vzťahu muža a ženy.

Tento postoj komplexného vzťahu si vyžaduje také intelektuálne poznanie, ktoré nie je oddelené od tela, ale práve naopak. Tresmontant prízvukuje, že pravdivý vzťah môže byť založený len na zmyslovom poznaní a reálnom konaní, inak vzťah nemôže byť osobný. Poznanie je akt celého človeka, ktoré si vyžaduje aktívny prístup prijímania poznania a súhlasný postoj k poznávanému. Je to čin, ktorý si vyžaduje aj isté úsilie, vklad určujúci mieru a intenzitu vzájomného poznania. Tak, ako hlboko dokáže muž poznať svoju ženu a naopak, tak dokáže poznávať človek Boha a Boh svoj ľud, ale stojí to istú námahu a obeť.

„*Z pohľadu biblickej antropológie sa láska medzi mužom a ženou otvára do dimenzie, ktorá ľudskú lásku zráža s láskou, ktorá je väčšia. Dve živé duše, ktoré sa poznávajú a žijú z tejto intuície, ktorú jeden druhému poskytujú, sa práve tým uvádzajú do tajomstva Piesne Piesní*“.⁷⁸ Láska medzi mužom a ženou je natoľko vznešená a hlboká, že ju Biblia „*používa ako analógiu vyjadrenia súhlasného spojenia stvorenej bytosti s nestvoreným bytím*“.⁷⁹ Tresmontant z tohto dôvodu nedokáže pochopiť, ako je možné, že napriek týmto skutočnostiam si súčasníci fyzickú lásku príliš necenia. Navyše z tohto postoja obviňujú kresťanstvo, ktoré stojí práve na tomto princípe.⁸⁰

Tento vzťah celistvosti sa stáva aj princípom Tresmontantovej biblickej poetiky vyjadrujúcej analogicky pravdu o stvorení, človeku a Bohu. „*Biblická poetika je založená vyslovene na zmyslovej skutočnosti*“ a je plodom zmyslu celého darujúceho

⁷³ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 109.

⁷⁴ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 85, 91, 93; TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 60.

⁷⁵ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 97.

⁷⁶ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 99

⁷⁷ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 92-93; TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 107.

⁷⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 108; TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 106.

⁷⁹ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 99.

⁸⁰ TRESMONTANT, C. *Otázky naší doby*, s. 99-100.

a prijímajúceho vzťahu lásky a poznania.⁸¹ Slúži ako nástroj pre vyjadrenie nevyjadriteľného, vyjadrenie lásky človeka vo vzťahu k Bohu. Práve tu nachádza spojenie muža a ženy svoj význam a odôvodnenie, prečo práve prostredníctvom zmyslovej podoby sa biblická metafyzika nazýva aj poetická.⁸²

Toto spojenie nemá význam len pre nich dvoch samých, ale „*pri spojení muža a ženy, ktorí sa milujú, predáva muž žene správy*“. Ak sa táto správa spojí so správou ženy, vzíde nová, pôvodná - dieťa. „*Počaté dieťa je ako jediná a neslýchaná báseň, doposiaľ nevydaná*“,⁸³ z ktorej má najväčšiu radosť Boh.

Práve v tomto vzťahu plodenia muža a ženy spolupracuje človek s Bohom na diele stvorenia, na in-formácii novej bytosti - dieťaťi, na človeku,⁸⁴ podobne ako Boh, keď in-formuje človeka na počiatku jeho existencie, keď mu dáva život, keď ho tvorí. Deje sa to podobne aj v spojení a v láske dvoch milujúcich sa ľudí, dialo sa tak, aj keď v láske tvoril Boh svet. Lebo „*Každá plodnosť predpokladá vystúpenie zo seba, a to znamená riziko aj dar*“.⁸⁵ Je to v istom zmysle ohrozenie, obeta, ktoré človek musí prekonať, aby sa uskutočnilo. Plodenie nie je prinútenie Bohom rozmnožovať sa, preto od človeka žiada súhlas, vlastné rozhodnutie konať tak. Plodnosť vyžaduje aktívnu spoluprácu človeka na stvorení.⁸⁶ A toto plodenie sa deje len vo vzájomnom poznaní. Boh podobne pozná človeka, jeho podstatu, a práve preto splodil Syna, ktorý ho vykúpil. Človek musí poznať druhého človeka, aby mohol plodiť dieťa. Práve v tejto jedinečnosti a tajomnosti plodenia niečoho nového sa človek najväčšej možnej miere spolupodieľa na stvorení živých bytostí, ktorých skutočným Stvoriteľom je Boh.⁸⁷

Tresmontant súčasne vysvetľuje aj povahu takejto darujúcej poézie. „*Jej zdrojom je to, že zmyslová skutočnosť a zrozumiteľné nie sú oddelené, že jedno odhaľuje druhé, takže ani metafyzika a poézia nie sú od seba oddelené. Poézia je poznaním a každé poznanie poéziou*“.⁸⁸ Tento ak prijímania poznania - milovať a byť milovaný v celej ľudskej šírke, je zároveň aktom darovania sa druhému, otvorenosť pre druhého a poznania celej jeho bytosti.

Hebrejské myslenie práve pre svoj duchovno-telesný charakter nazýva Tresmontant *poetický materializmus* alebo *telesný idealizmus*.⁸⁹

⁸¹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 63.

⁸² TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 63-65, 89-90.

⁸³ TRESMONTANT, C. *Základy teológie*, s. 9.

⁸⁴ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 74.

⁸⁵ TRESMONTANT, C. *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*, s. 213.

⁸⁶ TRESMONTANT, C. *Výklad učení rabiho Ješuy z Nazaretu*, s. 218.

⁸⁷ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 57.

⁸⁸ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 64.

⁸⁹ TRESMONTANT, C. *Bible a antická tradice*, s. 51, 53-54.

Človek takto spoznáva v telesnom spojení muža a ženy svoju vlastnú prirodzenosť, ktorú má od počiatku nezmenenú, neporušenú, pravú. Hriech z nej nič nevezal ani nepridal. „Je rovnaká a rovnako dobrá, ako bola v okamihu, keď vyšla z rúk Stvoriteľa“.⁹⁰ Z toho vyplýva, že človek je schopný poznať sám seba aj svoju podstatu, ale toto poznanie mu nie je dané automaticky. Túto informáciu mu zdieľuje iba Boh. Táto správa zjavenia je postupne predávaná jedine človeku ako tvorovi, ktorý je síce schopný ju pochopiť, počuť aj zdieľať s inými (človek prorokom), ale aj sám sa musí o jej pochopenie aj pričiniť.⁹¹ Tak ako sa človek spolupodieľa s Bohom na stvorení, tak sa spolupodieľa aj na vlastnom poznávaní.

Telom kontemplyje človek seba aj Boha a telom sa človek stavia do pozície tvoriť (nie stvoriteľ) sveta, v ktorom žije.

Záver

Tresmontant z prirodzenej hebrejskej antropológie jednoty tela a duše definuje základné charakteristiky. Východiskom mu je stvorenie ako čin vytvárania mnohosti z jednoty bez toho, aby jednota zanikla, teda plodením, nie vyrábaním. Podľa Tresmontanta telo tvorí Boh v čase, aby stvorenie malo plnú a slobodnú účasť na tomto dare lásky. Telesné stvorenie je dobré a to sa dokazuje v spojení muža a ženy a v ich vzájomnej láske. V tejto jednote vidí Tresmontant skutočnosť analogicky vyjadrujúcu spojenie Boha a človeka. Takáto jednota predpokladá existenciu tela a ducha ako jednoty, ktorá umožňuje človeku poznať pravdu o sebe a o svete a vo vzájomnej láske ju kontemplovať s človekom aj Bohom. Pre toto poznanie človek musí byť otvorený svojej telesnosti rovnako ako duchovnosti. Vo svete sa slobodne musí chcieť zbožšťovať v celej svojej komplexnosti a svojím príspevkom na diele stvorenia zmyslom pre božské, v zjednotení s Bohom, zavŕšiť cieľ svojho telesného života.

PaedDr. ThLic. Gabriela Genčúrová, PhD.

Katedra spoločenských vied
Teologická fakulta KU v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice
gencurgabriela@gmail.com
gabriela.gencurova@ku.sk

⁹⁰ TRESMONTANT, C. *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, s. 74-75.

⁹¹ TRESMONTANT, C. *Základy teologie*, s. 30-31, 63.

Ježišova telesnosť v Jánovom evanjeliu

Abstract

This essay focuses on the theme of Jesus' corporality in the Fourth Gospel. While Johannine studies rightly tend to underline the various ways in which John communicates Jesus' divinity and union with the Father, this gospel is also filled with texts that stress Jesus' humanity. From the prologue to the resurrection scenes Jesus periodically appears not only as fully human, but also as fully bodily. The introductory part of the article traces some of the occurrences of the motif of Jesus' humanity/corporality. In the attempt to point up their significance and function, the two main parts then identify the texts which describe Jesus' body parts and his physical postures. The essay notes John's particular interest in drawing attention to Jesus' body parts and postures, a feature that contributes to John's being „a maverick Gospel“ that continues to fascinate its readers. As the Son of God in constant communion with the Father, Jesus, as portrayed in John, emerges as a fully human and bodily person.

Keywords: John, body, corporality, Jesus, christology, anthropological symbolism

Ježiš ako človek v Jánovom evanjeliu

„Nikde [v Jánovom evanjeliu] nie je pochybnosť o Ježišovom človečenstve. To, o čo sa tam neprestajne zápasí, je jeho božský pôvod a určenie.“¹ „Nikde v kánonických Písmach nie je Ježišova ľudskosť tak obširne predstavená ako v Jánovi.“² Citácie z moderných monografií k motívu slávy a ku kristológii vo štvrtom evanjeliu naznačujú tematiku, ktorej sa tento príspevok bude venovať: Ježišovo človečenstvo³ (ktoré je podľa uvedených citácií úplne evidentné všade u Jána).

¹ Rainer Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie* (HBS 50; Freiburg: Herder, 2007) 348. Niektoré štúdie dokonca navrhujú nedezignovať Jánovu kristológiu v kategóriách vysokej kristológie podčiarkujúcej Ježišovo božstvo a jednotu s Otcom (ako sa to typicky postuluje vo výskume k Jánovi), ale vychádzať práve z postulátu Ježišovho úplného človečenstva. Napr. Helen Orchard, *Courting Betrayal: Jesus as Victim in the Gospel of John* (JSNTSup 161; Sheffield: Academic Press, 1998) 20.

² Paul N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6* (Valley Forge: Trinity, 1997) 267.

³ O Ježišovom človečenstve bohato pojednávajú nedávno publikované zbierky biblicko-teologických reflexií: Róbert Lapko – Edmund Worthy, *Theological and pastoral applications* (Brno: Tribun EU, 2015); Róbert Lapko – Edmund Worthy, *Christian journey: Theological and pastoral applications* (Brno: Tribun EU, 2016); Róbert Lapko – Edmund Worthy, *The good news of the family: Theological and pastoral applications* (Brno: Tribun EU, 2017).

Okrem známej dezignácie „Syn človeka“ (napr. 1,51; 3,13-14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28) poukazujú mnohé pasáže v Jánovi na Ježišovo človečenstvo alebo priamo identifikujú Ježiša termínom ἄνθρωπος. Samaritánka pozýva svojich súkmeňovcov pozrieť sa na človeka, ktorý jej vyjavil všetko o jej živote (4,28). Židia sa uzdraveného ochrnutého pýtajú, kto je ten človek, ktorý mu nakázal zdvihnúť v sobotu lôžko (5,12). V 8,40 sa Ježiš sám priznáva k svojmu človečenstvu. Uzdravený slepec vysvetľuje Židom, že ho uzdravil človek menom Ježiš (9,11) a Židia sa následne búria, že tento človek (Ježiš) nemôže byť od Boha, ba je priam hriešnym človekom (9,16.24). Výrečnou ukázkou tejto nomenklatúry je námietka Židov v Jeruzaleme počas konfrontácie s Ježišom na Sviatok stánkov: „Nekameňujeme ťa za dobrý skutok, ale za rúhanie a preto, že sa robíš Bohom, hoci si len človek“ (10,33). Aj veľkňazi a farizeji po vzkriesení Lazára neveriacky konštatujú, že „tento človek robí mnoho znamení“ (11,47). Kajfáš umne radí, že je pre Židov lepšie, ak za nich zomrie jeden človek, a nie celý národ (11,50), čo evanjelista pripomína pri jeho charakterizácii v pašiách (18,14). Slúžka sa Petra pýta, či je aj on z učeníkov tohto človeka (18,17). Pilát sa pýta Židov, akú žalobu podávajú voči tomuto človekovi (18,29), a napokon vyvedie Ježiša von z paláca so slovami, ktoré sú v Jánovi jedny z najjednoduchších a najslávnejších: „Hľa, človek“ (19,5).⁴ Uvedená vzorka potvrdzuje pravdivosť úvodných citácií článku: Ježiš v Jánovom evanjeliu je (okrem iného) človek.⁵ Ako človek sa musel narodiť, čo sám pred Pilátom vyznáva (18,37), a evanjelium nemá žiadnu pochybnosť o jeho pohlaví – je to muž (1,30).

„A Slovo sa telom stalo.“ Známa veta z úvodu evanjelia, ktorú Phillips hodnotí ako „doteraz najodvážnejšie tvrdenie v naratívnom rozvinutí prológu“⁶ a Chibici-Revneanu ako „vrchol prológu“⁷ okrem toho pripomína, že Ježiš ako človek bol prirodzene telesný (1,14). Ján nepíše, že sa Slovo stalo človekom, ale

⁴ Napr. Urban C. von Wahlde (*The Gospel and Letters of John. Volume 2: Commentary on the Gospel of John* [The Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 2010] 783) uvádza, že použitím termínu „človek“ chce Pilát Židom ukázať „how unthreatening and unpretentious Jesus now appears. . . .“ Pozri aj Carola Diebold-Scheuermann, *Jesus vor Pilatus: Eine exegetische Untersuchung zum Verhör durch Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a)* (SBB 32; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996) 274. Manfred Diefenbach (*Der Konflikt Jesu mit den „Juden“: Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses* [NTAbh 41; Münster: Aschendorff, 2002] 202 n. 646) vníma dezignáciu „hľa, človek“ pejoratívnejšie ako „eher zurücksetzende, abstufende bzw. -wertende Äusserung. . . .“

⁵ Kompletnú štatistiku aplikácie termínu „človek“ na Ježiša ponúka Giuseppe Segalla, „Gesù Anè e Anthròpos nel quarto Vangelo,“ *RivBib* 39 (1991) 201-206, tu 201-202.

⁶ Peter M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading* (LNTS 294; London: T & T Clark, 2006) 194.

⁷ Nicole Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten: Das Verständnis der Doxa im Johannesevangelium* (WUNT 2/231; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 61.

telom – a tak prijalo podmienky ľudskej existencie, najmä pominuteľnosť a krehkosť.⁸ Výnimočnosť Jánovho prehlásenia vynikne ešte viac, ak sa vezme do úvahy fakt, že zvyšok Nového zákona – s výnimkou Jánových listov (napr. 1 Jn 4,2) – nepoužíva termín *σάρξ* pre označenie Ježišovej telesnej, pozemskej existencie.⁹ Ako Otcovo Slovo sa pri narodení stal telom a tak sa vlastne zmateriálnil. Sloveso „stalo,“ ako pozoruje Keener, vyjadruje úplné stelesnenie celej osoby Slova v kontraste k dočasnému a čiastočnému prekrytiu tohto bytia telom.¹⁰ Slovo, ktoré bolo pri Bohu (1,1), sa inkarnáciou stalo blízke ľuďom¹¹ a v telesnej forme ako človek prebývalo medzi nimi. Ako uvádza Van den Heede, „evanjelista nástojí na bezprostrednej blízkosti Slova k ľuďom, a to [práve] cez telo.“¹² Cez telesnosť sa Slovo úplne identifikovalo so situáciou človeka. A práve v tomto inkarnovanom Slove mohli ľudia pozorovať slávu Otca (porov. 1,14), pretože Boh sa stal prítomným v Ježišovom tele a cez neho sa tak zjavil. Veta o vtelení Slova tak kreslí silný paradox: v človekovi (menom Ježiš) sa zjavil Boh vo svojej sláve. Keďže funkciou vteleného Slova bolo zjaviť Otcovu slávu a Otca opísať (porov. 1,18), Otec cez toto Slovo odkomunikoval seba samého, a to znamená, že jeho komunikácia s ľuďmi bola stelesnená¹³ – ukázal sa cez Ježišove slová a gestá. Vzhľadom na umiestenie hneď v prológu je motív Ježišovej telesnosti jednou z prvých premís kristológie Jána. Ozvenou verša 1,14 je napr. text 6,42, v ktorom evanjelista spomína námietku Židov, že Ježiš predsa nemôže byť z neba, keď oni poznajú jeho otca a matku.¹⁴ Jánove zmienky o Ježišovej matke (kap. 2, 6, 19) poukazujú na jeho telesnosť – Slovo si vzalo telo z tejto ženy.¹⁵

⁸ Porov. Renzo Infante, *Giovanni: Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 40; Cinisello Balsamo: San Paolo, 2015) 51.

⁹ Porov. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel*, 267.

¹⁰ Craig Keener, *The Gospel of John. A Commentary: Volume I* (Peabody: Hendrickson, 2004) 407.

¹¹ Edward H. Gerber (*The Scriptural Tale of the Fourth Gospel: With Particular Reference to the Prologue and a Syncretic (Oral and Written) Poetics* [BIS 147; Leiden: Brill, 2016] 211) uvádza: „[Flesh] is indeed a rich term within the tradition that, when applied to the heavenly Logos, has the potential to crystallize a multi-faceted notion of Jesus' thoroughgoing identification with humanity.“

¹² Philippe Van den Heede, *Der Exeget Gottes: Eine Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS 86; Freiburg: Herder, 2017) 54.

¹³ Porov. Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John* (BNTC 4; London: Hendrickson, 2005) 104.

¹⁴ Pozri Jean Zumstein, *Das Johannesevangelium* (KEKNT 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016) 267.

¹⁵ Literárno-teologický profil Ježišovej matky vo štvrtom evanjeliu, ale najmä jej blízkosť pri Ježišovi rozvinutá do aktívneho vzťahu voči iným ľuďom v dvoch okrajových statiach Ježišovho účinkovania na svadbe v Káne (2,1-11) a pod krížom (19,25-27) tematizujú Máriino materstvo širším spôsobom. Bližšie o tom pojednáva Jozef Jančovič, „Komparácia literárneho portréту Ježišovej matky Márie v Biblii a Koráne podnietená arabským menom Fatima,“ *Mária – Matka v každej dobe: Zborník vedeckých príspevkov* (ed. Anton Adam; Badín: Kňazský seminár, 2017) 173-248, 188-191.

Zvyšok evanjelia viacerými spôsobmi v rôznom stupni explicitnosti poukazuje na telesnosť hlavného hrdinu, čo dokumentuje niekoľko ukážok. V jednej z úvodných scén sa Ježiš stretáva s Natanelom, ktorému adresuje slová o anjeloch, ktorí budú vystupovať a zostupovať po Synovi človeka (1,51). Text evokuje príbeh Jakuba z Gn 28 a vo svetle tohto príbehu koncipuje Ježiša ako rebrík, ktorý bude spájať nebo so zemou. Vystupovanie a zostupovanie anjelov po Synovi človeka (ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) indikuje jeho telesnosť. Táto figuruje aj v príbehu so Samaritánkou, ktorý sa začína motívom Ježišovej únavy z cesty pri presune z Galiley do Judey. Po príchode k Samaritánskemu mestu Sychar je Ježiš unavený (4,6 κεκοπιᾶκὸς ἐκ τῆς ὁδοπορίας), a preto si dopraje odpočinok tým, že si spokojne sedí pri studni (ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῆς πηγῆς). Oba motívy – sedenie a únava (ku ktorým možno pridružiť Ježišov smäd v 4,7 a hlad v 4,8.31) – sú vyjadrením Ježišovej telesnosti.¹⁶ Za jej znak treba považovať aj Ježišov plač (ἐδάκρυσεν) pri Lazárovom hrobe (11,35-36). Hoci prítomní Židia emóciu interpretujú v zmysle Ježišovej lásky k Lazárovi, v skutočnosti – ako ukazuje Frey¹⁷ – ich interpretácia plaču je povrchná, pretože plač symbolizuje Ježišov rešpekt, možno bázeň alebo silné rozochvenie tvárou tvár voči sile smrti. Plač v každom prípade podčiarkuje Ježišovu telesnosť. V Jánovi Ježiš dokonca pľuje na zem a svojou slinou potiera slepému oči (9,6) – a to dokáže len telesná bytosť.

Po ukážke textov, ktoré evokujú motív Ježišovej telesnosti, sa tento príspevok v následných dvoch hlavných častiach zameria na dva rozmery súvisiace s Ježišovou telesnosťou: zmienky o častiach jeho tela a opisy jeho fyzických postojov.

1. Ježišova telesná stavba u Jána

Štvrté evanjelium sa viackrát zmieňuje o Ježišovom tele používaním termínu σῶμα. V epizóde vyčistenia chrámu musí evanjelista klarifikovať, že chrám, o ktorom Ježiš hovorí (2,19) a ktorý si Židia mýlia s Herodesovou stavbou (2,20), je v skutočnosti Ježišovo telo (2,21). Ekvivalencia chrám = Ježišovo telo identifikuje osobu Ježiša ako priestor, v ktorom Boh Izraela prebýva (ako v chráme). Zmienky o Ježišovom tele sa objavujú pri opise jeho smrti a pohrebu. Telá ukrižovaných musia byť odstránené z krížov, aby na nich nezostali počas sviatkov (19,31). Ježišovo telo potom Jozef Arimatejský sníma z kríža (19,38[2x]) a spolu

¹⁶ Pre reflexiu o Ježišovej ľudskosti v kap. 4, pozri Dorothy A. Lee, *Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning* (JSNTSup 95; Sheffield: Academic Press, 1994) 94-97. Pre motív hladu a smädu ako symbolov Ježišovej túžby naplniť Otcov plán, pozri R. Alan Culpepper, „The Theology of the Johannine passion narrative: John 19:16b-30,“ *Neot* 31 (1997) 21-37, tu 32.

¹⁷ Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie. Band III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 439-440. Prítomnosť Ježišových emócií ako výraz jeho ľudskosti v Lazárovom príbehu podčiarkuje Mark W. G. Stibbe, „A Tomb with a View: John 11.1-44 in Narrative-Critical Perspective,“ *NTS* 40 (1994) 38-54, tu 44-45.

s Nikodémom ho zabaľujú do pohrebných šiat (19,40). Nakoniec sa evanjelista zmieňuje o Ježišom tele v 20,12: pri pohľade do hrobu vidí Mária Magdaléna dvoch anjelov na mieste, kde predtým ležalo Ježišovo telo. Pravdepodobným zámerom autora je podčiarknuť realitu Ježišovho ukrižovania a smrti: na kríži skutočne viselo Ježišovo telo, ktoré bolo potom pochované.

Pre označenie Ježišovho tela používa Ján aj slovo *σάρξ*. Okrem už spomenutého verša v prólogu sa termín vyskytuje predovšetkým v Ježišovej reči o chlebe života v kafarnaumskej synagóge (6,51.52.53.54.55.56). Najprv dochádza k identifikácii chleba života s Ježišovým telom (6,51), ktoré bude (v smrti) vydané, aby zabezpečilo život pre svet. Po námietke Židov voči možnosti jesť Ježišovo telo (6,52), Ježiš stanovuje, že jedenie jeho tela je podmienkou pre život (6,53), čo vyjadruje aj následný verš (6,54). Po špecifikovaní, že jeho telo je pravý pokrm (6,55), formuluje Ježiš ideu vzájomného prebývania: kto je jeho telo, zostáva v ňom a on v konzumentovi (6,56).

Ján sa zaujímavým spôsobom vyjadruje o Ježišovej hlave (*κεφαλή*). V scéne korunovacie trnám kladú vojaci Ježišovi trňovú korunu (prirodzene) na hlavu (19,2). Táto korunovácia je optickým prevedením Ježišovho statusu kráľa, čo je jednou z hlavných tém Jánovej pašiovej správy. Scéna ma ironický charakter.¹⁸ Vojaci síce berú pozdravovanie a korunovanie ako výsmech, v Jánovom pochopení však vyjadrujú pravdu – Ježiš je skutočne kráľ. Položenie koruny na hlavu indikuje, že ako kráľ aj vyzerá. Dalo by sa povedať, že na tomto mieste je Ježišova telesnosť v službe Jánovej kráľovskej kristológie – na jeho hlave sa objavuje koruna, pretože on je skutočne kráľ. Podobne je tomu v 19,30, kde evanjelista opisuje Ježišovu smrť slovami „naklonil hlavu a odovzdal ducha.“ Je nápadné, že jedine Ján – v kontraste k synoptikom – opisuje Ježišovo fyzické gesto pri smrti. Ježiš nakláňa hlavu a potom vydychuje. Mnohí komentátori obchádzajú túto vetu bez akéhokoľvek komentára,¹⁹ alebo ju vysvetľujú nejasne;²⁰ niektorí vnímajú naklonenie hlavy ako znak zaspania, poprípade signál odchodu životných síl²¹ alebo jednoducho výraz Ježišovej ľudskosti – naklonením hlavy Ježiš skutočne umiera ako človek.²² Inovatívnym je pohľad Thyena, dávajúceho text do súvisu so

¹⁸ Pre ironický rozmer scény, pozri napr. Sherri Brown, „What is Truth? Jesus, Pilate, and the Staging of the Dialogue of the Cross in John 18:28–19:16a,“ *CBQ* 77 (2015) 69-86, tu 78-79; Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985) 132.

¹⁹ Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium: Kommentar* (2. Aufl.; Freiburg: Herder, 2016) 506-507.

²⁰ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI): Introduction, Translation, and Notes* (AB 29A; New York: Doubleday, 1970) 910.

²¹ Santi Grasso, *Il Vangelo di Giovanni: Commento esegetico e teologico* (Roma: Città Nuova, 2008) 739.

²² Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998) 371.

synoptickými textami o Synovi človeka, ktorý nemá kde hlavu skloniť (Mt 8,20; Lk 9,58), a interpretuje Jánov výrok nasledovne: až na kríži Ježiš konečne nachádza miesto, kam môže skloniť hlavu.²³ Ježišovo naklonenie hlavy je však možné interpretovať aj ako kráľovské gesto, symbolizujúce kráľovo sklonenie sa k svojim poddaným alebo prejav jeho blahosklonnosti. V každom prípade je výrečné, že evanjelista priťahuje pozornosť k Ježišovej telesnosti aj pri opise jeho smrti. To platí aj pre správu o prázdnom hrobe, v ktorej sa spomína šatka, ktorú mal Ježiš na hlave (20,7) a anjel, sediaci na mieste, kde ležala Ježišova hlava (20,12).

Okrem toho sa v Jánovi nachádza text spomínajúci Ježišove ústa (στόμα). K nim podľa 19,29 prisúvajú na yzope špongiu naplnenú octom, pričom nasledovný verš udáva, že Ježiš ocot skutočne ochutnáva, a tak sa vlastne svojimi ústami špongie dotýka. Text kombinuje motív Ježišovho smädu po splnení Otcovej vôle a Paschálnu typológiu evokovanú yzopom.

Ján ďalej spomína Ježišov bok (πλευρά). Tento je prepichnutý vojakom kvôli verifikácii Ježišovej smrti (19,34) a Ježiš ho používa ako znak svojej identity pri stretnutí s Tomášom (20,20.25.27). Tomáša chce priviesť k viere aj za cenu vloženia Tomášovej ruky do svojho prebodnutého boku. Je možné, že Tomáš v skutočnosti svoju ruku do Ježišovho boku nevkladá, pretože v záverečnom blahoslavenstve (20,29) mu Ježiš nepripisuje vieru na základe dotknutia sa jeho rúk a boku, ale na základe videnia jeho osoby (ὅτι ἑώρακός με πιστεύουσα;). Ježišov bok sa po prepichnutí kopijou zároveň stáva miestom zjavenia, pretože vytekajúca krv a voda poukazujú na Ježiša ako na nový chrám (porov. Ez 47) a zdroj života (podľa Ex 12 krv baránka chránila domy Izraelitov pred zhubcom a tak im zachránila život). Ježišovo pozvanie, aby Tomáš vložil svoju ruku do jeho boku je podľa Freya súčasťou intenzifikácie motívu Ježišovej telesnosti v správe o vzkriesení.²⁴ V prvej perikope (20,1-10) Ježiš – ako aktívne konajúca postava – úplne absentuje. V druhej (20,11-18) sa dáva Márii Magdaléne poznať a necháva ju dotknúť sa ho. V tretej (20,19-25) ukazuje svoje ruky a bok učeníkom. A vo štvrtej (20,26-29) priamo pozýva Tomáša, aby sa ho nielen dotkol, ale bez strachu vložil svoju ruku do jeho boku. Týmto pozvaním Ježiš otvorene manifestuje svoju telesnosť.

Z predchádzajúceho paragrafu ďalej vyplýva, že Ján hovorí aj o Ježišovej krvi, čo takisto evokuje jeho telesnosť. Svoju krv spomína sám Ježiš už v reči o chlebe života v kap. 6 (vv. 53.54.55.56). Krv v týchto veršoch vystupuje v konjunkcii

²³ Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015) 742.

²⁴ Porov. Jörg Frey, „«Ich habe den Herrn gesehen» (Joh 20,18): Entstehung, Inhalt und Vermittlung des Osterglaubens nach Johannes 20,“ *Studien zu Matthäus und Johannes: Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag* (eds. Andreas Dettwiler – Uta Poplutz; Zürich: Theologischer Verlag, 2009) 267-284, tu 272.

s telom, a to odráža semitský spôsob poukazovania na úplnosť osoby. Jeť Ježišovo telo a piť jeho krv znamená prijímať celého Ježiša – celú jeho osobu a život. Krv je v popredí predovšetkým v už spomenutom verši 19,34, kde Ján opisuje výtok vody a krvi z Ježišovho prebodnutého boku. Zmysel výpovede o vytečení krvi možno interpretovať minimálne tromi spôsobmi. Ako už bolo uvedené, krv sa často interpretuje symbolicky, a to na pozadí Paschálnej typológie, ktorá silno dominuje v Jánových pašiách. Zmienka o krvi znamená, že sa tu objavuje krv nového baránka, ktorá chráni svet pred zhubcom – diablom (podobne ako krv Paschálneho baránka v Ex 12) a vytvára tak priestor, do ktorého diabol nemôže vstúpiť a v ktorom veriaci v Ježiša nachádzajú život, slobodu a ochranu. Toto sa zdá byť najrozšírenejšou interpretáciou. Iný pohľad zastáva napr. Fehribach, interpretuje krv ako poukaz na charakter Ježišovej smrti ako krvavej obety, ktorá vytvára novú Božiu rodinu.²⁵ Z tohto uhla je krv znakom obetného rozmeru Ježišovej smrti. Známa je aj interpretácia na pozadí starovekej medicíny, ako ju zastáva napr. Berger.²⁶ Podľa tejto tézy zahŕňalo telo človeka zmiešaninu vody a krvi. Výtok vody a krvi po Ježišovej smrti demonštruje realnosť jeho smrti – krv a voda sa definitívne oddeľujú od tela, s ktorým boli počas života pevne zlúčené. Text tak chce poukázať na Ježišovu skutočnú smrť, a teda na jeho skutočný predošlý život v ľudskom tele – jeho skutočné človečenstvo.

Ján niekoľkokrát spomína Ježišove ruky, a to v dvoch skupinách textov. Prvou z nich sú formulácie o Ježišovej moci, ktorú mu Otec odovzdal do rúk (3,35; 10,28; 13,3). Tieto verše vyjadrujú ideu, že Ježiš má rovnakú moc ako Otec, pretože tento – ako svojmu regentovi a reprezentantovi – mu ju zveril do rúk.²⁷ Ruky sú tu symbolom Ježišovej moci. Druhú skupinu obsahuje správa o vzkriesení, v ktorej ruky – podobne ako bok – slúžia ako znaky rozpoznania, čo implikuje, že boli prebodnuté klincami pri ukrižovaní. Po príchode k učeníkom im Ježiš ukazuje svoje ruky (20,20) a následne pozýva Tomáša, aby dotykom overil pravosť jeho rúk (20,27), a tak vlastne vychádza v ústrety Tomášovej podmienke vidieť stopu po klincoch na rukách (20,25).

Známy textom v Jánovi je Ježišovo písanie po zemi počas stretnutia so ženou obžalovanou z cudzoložstva, kde sa špecifikuje, že Ježiš písal po zemi prstom (8,6 τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν). Evanjelista pravdepodobne robí alúziu na Jer 17,13 („Hospodin, ty si nádej Izraela. Všetci, čo Ťa opúšťajú, budú zahanbení.

²⁵ Adeline Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville: Liturgical, 1998) 120.

²⁶ Klaus Berger, *Kommentar zum Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011) 406.

²⁷ Michael Theobald (*Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12* [RNT; Regensburg: Freidrich Pustet, 2009] 294) uvádza: „Er hat ihn zu seinem »Generalbevollmächtigten«, seinem Repräsentanten auf Erden eingesetzt. . . .“

Tí, čo sa vzdiaľujú od teba, budú zapísaní do zeme, lebo opustili prameň živej vody – Hospodina.“) a vyjadruje ideu, že Ježiš vpisuje do zeme mená alebo hriechy farizejov, pretože sú to v skutočnosti oni, čo boli Pánovi neverní.²⁸ Zmienka o prste určite dodáva textu grafickosť.

V Jánovi sa dočítame aj o Ježišových nohách. K jeho nohám padá Mária na znak úcty a podriadenosti, keď Ježišovi vyčíta jeho neprítomnosť počas Lazárovej smrti, ktorej snád' mohol zabrániť (11,32). Aj jeden z anjelov v hrobe sedí na mieste, kde boli predtým Ježišove nohy (20,12). Ježišove nohy figurujú predovšetkým v stati o jeho pomazaní na pohreb (12,3[2x]), čo je prolepticky spomenuté už v úvode perikopy o Lazárovi (11,2). Evanjelisti Matúš (26,7) a Marek (14,3) uvádzajú na paralelnom mieste pomazanie hlavy; Lukáš nahrádza pašiové pomazanie epizódou o žene hriešnici, ktorá pomazáva Ježišove nohy a hlavu (7,36-50). Ján hovorí len o pomazaní nôh. Hoci sa nad týmto detailom niektorí vôbec nepozastavujú,²⁹ jeho dôraz na nohy sa dá vysvetliť napr. prepojením k perikope o umývaní nôh v kap. 13, ako to robí napr. Schnelle³⁰ – Ježiš, ktorému boli pomazané nohy, preukazuje službu umytia nôh svojim učeníkom – , alebo návrhom Browna,³¹ ktorý uvádza, že tu nejde o kráľovské pomazanie (pri ktorom by pomazanie hlavy bolo prirodzené), ale o pomazanie vzhľadom na nastávajúcu smrť (a to vysvetľuje pomazanie nôh).

Ján ďalej spomína Ježišove kosti, a to v kontexte opisu udalostí po jeho smrti. Polámanie kostí ukrižovaných malo za cieľ urýchliť ich smrť. V prípade dvoch zločincov k tomu skutočne aj došlo (19,31-32). V Ježišovom prípade však kosti nebolo potrebné lámať, pretože on už bol mŕtvy (19,33). Za grafickým opisom je potrebné vnímať kristologickú pravdu, ktorú chce evanjelista komunikovať: Ježišova smrť neprichádza ako dôsledok polámania kostí spôsobeného ľudským faktorom,³² ale ako výraz poslušnosti voči plánu Otca. Ježiš nezomrel preto, že mu polámali kosti, ale preto, že chcel dokonal dielo Otca a jeho smrť bola fázou jeho vystúpenia späť k Otcovi. Fakt nepolámania kostí reflektuje aj citácia 19,36, ktorá uvádza, že toto sa stalo kvôli naplneniu Písma. Mnohí poukazujú na neporušenosť Paschálneho baránka, ktorému podľa Ex 12,46 Izraeliti nesmeli zlomiť

²⁸ Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, 558. Pre prehľad interpretácií Ježišovho písania, pozri J. Martin C. Scott, „On the Trail of a Good Story: John 7.53–8.11 in the Gospel Tradition,“ *Ciphers in the Sand: Interpretations of The Woman Taken in Adultery* (eds. Larry J. Kreitzer – Deborah W. Rooke; Sheffield: Academic Press, 2000) 53-82, tu 63-67.

²⁹ Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, 499.

³⁰ Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, 263.

³¹ Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, 454.

³² Pozri Hans-Ulrich Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium: Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122; Berlin: De Gruyter, 2004) 392.

žiadnu kosť ako predobraz Ježiša.³³ Toto Písmo sa definitívne naplnilo, keď ukrižovanému Ježišovi nepolámali kosti.

V Jánovi sa nachádzajú aj verše, ktoré spomínajú Ježišove oči, a to najmä v typickej biblickej fráze „zodvihnúť oči.“ Ježiš tak zdvíha oči na vrchu a pozoruje prichádzajúci zástup (6,5); dvíha ich k Otcovi počas modlitby pri Lazárovom hrobe (11,41) a počas záverečnej modlitby k Otcovi na koniec rozlúčkovej reči (17,1). Ježišovo zodvihnutie očí k Otcovi je symbolom jeho intenzívneho spojenia s Otcom, priam jeho videnia Otca.

2. Ježišove postoje u Jána

Ján sa na niekoľkých miestach upriamuje na Ježišove fyzické pózy, čo takisto podčiarkuje Ježišovu telesnosť. Slovo, ktoré sa stalo telom, zaujíma v niekoľkých scénach zaujímavé fyzické postoje. Niektoré z nich sa dajú vypichnúť.

Scéna Ježišovho stretnutia so Samaritánkou opisuje Ježišovo sedenie pri studni slovami: κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ (4,6). Ježiš unavený z cesty si sadne k studni (a v tom tam prichádza žena po vodu). Verš jasne podčiarkuje Ježišovu korporalitu: po dlhej ceste Ježiš pociťuje vyčerpanie, a tak oddychuje sediac pri studni. Je vhodné všimnúť si presnú formuláciu pôvodného textu, ktorú zaužívané slovenské preklady neprevádzajú úplne presne. *Katolícky preklad* uvádza: „Ježiš unavený z cesty sadol si k studni.“ Podobne *Ekumenický*: „Ježiš bol ustatý z cesty, a tak si sadol k studni.“ A *Botekov*: „Ježiš, unavený z cesty, sadol si k studni.“ Hoci sú tieto verzie v podstate správne, žiadna z nich nerefektuje použitie adverbia οὕτως, ktoré modifikuje Ježišovo sedenie. Tak je tomu aj v prípade viacerých komentárov.³⁴ Niektoré si však prítomnosť príslovky všímajú.³⁵ Príslovka má na tomto mieste význam „len tak, jednoducho, bez slova“³⁶ „bez okolkov.“³⁷ Presný preklad textu by teda vyzeral takto: „Ježiš unavený z cesty si len tak sedel pri studni.“ To znamená, že pasáž vykresľuje Ježiša ako unaveného človeka, ktorý si po dlhej ceste len tak – bez okolkov, bez problémov, spokojne, priam relaxačne – sedí pri studni a oddychuje. Z textu vychádza doslova ľudsko-sympatický obraz Ježiša, ktorý sa neponáhľa do ďalšej štátie cesty, ale uvoľnene relaxuje sediac pri studni.

³³ Napr. Jan Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana* (Bibliotheca Biblica; Wrocław: TUM, 2012) 57; Christine Schlund, »Kein Knochen soll gebrochen werden«: *Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium* (WMANT 107; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005) 124-125.

³⁴ E.g., Francis J. Moloney, *Belief in the Word: Reading John 1–4* (Minneapolis: Fortress, 1993) 138.

³⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII): Introduction, Translation, and Notes* (AB 29; New York: Doubleday, 1966) 169.

³⁶ Helena Panczová, *Grécko-slovenský slovník: Od Homéra po kresťanských autorov* (Bratislava: Lingea, 2012) 921.

³⁷ Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 163.

Ježišovo sedenie sa ďalej spomína v epizóde so ženou cudzoložnicou, v ktorej sa Ježiš usádza v chráme po návrate z Olivovej hory a v póze učiteľa vyučuje ľud (8,2). Sedenie figuruje aj pri vstupe do Jeruzalema, kde Ježiš ako mesiánsky kráľ sedí na osliatku (12,14). Aj tieto zmienky sú evokáciou Ježišovej telesnosti.³⁸

Ján viackrát opisuje Ježiša ako stojaceho. Slávnosť Ježišovho prehlásenia o prúdoch živej vody v posledný deň Sviatku stánkov je podčiarknutá jeho pózou: Ježiš sa postaví (7,37), čo vyjadruje jeho autoritu a rozhodnosť. Ježišovmu státiu prikladá Ján mimoriadny dôraz v perikopách o vzkriesení v kap. 20–21. Scény Ježišových stretnutí s učeníkmi zahŕňajú aj element Ježišovho státia. Prvou z nich je stretnutie s Máriou Magdalénou pri hrobe (20,11-18). Keď sa Mária pri hrobe otočí, vidí, ako pri nej stojí Ježiš, hoci ona ho nespoznáva (20,14). Rovnaký jav nastáva pri prvom stretnutí s učeníkmi (bez Tomáša) (20,19-25). Po príchode k nim sa Ježiš postaví doprostred miestnosti (20,19). To isté nastáva pri ďalšom stretnutí za zatvorenými dverami (tentokrát s Tomášom) (20,26-29). Po príchode sa Ježiš opäť postaví doprostred (20,28). Rovnaký postoj zaujíma pri poslednom stretnutí s učeníkmi na brehu Tiberiadského mora (21,1-14). Zatiaľ čo učenici absolvujú neúspešný rybolov, pri brieždení stojí Ježiš na brehu (21,4), odkiaľ sa im prihovára. Všetky stretnutia učeníkov so vzkrieseným Ježišom sú vlastne stretnutia so stojacim Ježišom: Ježiš stojí pri Márii Magdaléne, pri učeníkoch, pri učeníkoch vrátane Tomáša a pri učeníkoch po ich neúspešnom rybolove. Ježišovo státie nie je iba neutrálnym poukázaním na jeho fyzickú pózu, ale ukážkou antropologického symbolizmu³⁹ – státie je symbolom vzkriesenia. Vzkriesený Ježiš podľa Jána stojí pri svojich učeníkoch. Státie je vyjadrením jeho života a blízkosti. Ako mŕtvy je Ježiš uložený do hrobu, v ktorom leží (porov. 19,42; 20,12), no po vzkriesení viac neleží, ale stojí. Ján používa fyzické gesto státia pre formuláciu svojho posolstva o Ježišovom vzkriesení.

Ježišovo státie uprostred učeníkov po vzkriesení vnímajú niektorí autori⁴⁰ ako naplnenie prísľubu z incidentu v chráme (2,19): „Zbúrajte tento chrám a ja ho za tri dni postavím.“ Póza stojaceho Ježiša v kap. 20–21 ukazuje naplnenie týchto

³⁸ Diskutabilným miestom je 19,13 (καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος), kde nie je jasné, či je sloveso καθίζω použité tranzitívne – Pilát posadil Ježiša na súdnu stolicu, alebo intranzitívne – Pilát sa posadil na súdnu stolicu. Pre argumenty za tranzitívny význam (Ježiš ako sudca sediaci na súdnej stolici), pozri Ignace de la Potterie *The Hour of Jesus: The Passion and the Resurrection of Jesus According to John* (New York: Alba House, 1989) 83; Lincoln, *The Gospel*, 469-470. Pre opačnú interpretáciu (na súdnej stolici sedí Pilát), porov. Joseph Verheyden, „I. de la Potterie on John 19,13,“ *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200; ed. G. Van Belle; Leuven: Peeters, 2007) 817-837.

³⁹ Kategória je inšpirovaná štúdiou Ugo Vanni, *L'Apocalisse: Ermeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica 17; Bologna: Dehoniane, 1988) 40-49.

⁴⁰ Sandra M. Schneiders, „The Resurrection (of the Body) in the Fourth Gospel: A Key to Johannine Spirituality,“ *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown* (ed. John R. Donahue; Collegeville: Liturgical, 2005) 168-198, tu 177.

slov – vzkriesený Ježiš nie je „zbúraný,“ ale stojí, a tak je chrám jeho tela znovu postavený.

3. Zhrnutie

Pozorné čítanie Jánovho evanjelia upovedomí čitateľa o rôznych poukazoch na Ježišovu telesnosť, ktoré potvrdzujú vetu z prológu o Slove, ktoré sa stalo telom. Ježiš v Jánovi vystupuje ako Boh – hovorí Otcove slová; je jedno s Otcom; má jeho moc; zjavuje ho; nachádza sa v Otcovi. Ježiš v Jánovi však figuruje aj ako úplný človek. Ján priťahuje pozornosť k Ježišovej telesnosti.

Tento článok sa pokúsil zmapovať zmienky o Ježišovej telesnosti a poukázal na časté opisy Ježišových telesných častí – telo, hlava, ústa, ruky, prst, nohy, bok, krv, kosti, oči – ako aj na opisy Ježišových telesných postojov, najmä sedenia a státia. Hoci sa v Jánovi nehovorí napr. o Ježišovej tvári, zoznam jeho telesných častí nie je malý. Možno by sa dalo súhlasiť s autormi ako Lee, ktorá tvrdí, že Jánovo evanjelium nepripisuje Ježišovej ľudskosti žiaden teologický význam.⁴¹ No aj vo svetle vykonanej analýzy je evidentné, že Ján kladie partikulárny dôraz na Ježišovu telesnosť. Tým pádom táto nemôže byť v Jánovi bezvýznamná a vo viacerých perikopách zohrávajú časti Ježišovho tela dôležitú funkciu.

Dôraz na Ježišovu telesnosť sa niekedy zvykne interpretovať ako snaha evanjelistu brojiť proti doketickým tvrdeniam o Ježišovom iba zdanlivom tele.⁴² Možná je však aj úvaha, že Ján chce jednoducho zdôrazniť realitu človeka menom Ježiš, ktorý bol zároveň Synom Boha. Aj jeho telesnosť je nositeľom zjavenia, ktoré od Otca priniesol. Otec sa dokonca cez ňu zjavil. Ježišova telesnosť je tak rozmerom zaujímavého paradoxu – neviditeľný a nehmatateľný Boh svoju slávu a moc sprístupnil v tele svojho Syna.

Je rovnako možné, že dôraz na Ježišovu telesnosť má súvis s pôvodnými čitateľmi evanjelia. Finálna redakcia evanjelia sa pravdepodobne uskutočnila v Efeze, čo znamená, že záverečný redaktor mal na zreteli aj okruhy ne-židovských/helénskyh obyvateľov pri formulovaní svojho posolstva. Vo svojej štúdií to demonštruje Frey, ktorý tvrdí, že alúzie na Grékov v Jánovom evanjeliu sú výrazom uvedeného autorovho postoja – brať do úvahy, že adresáti evanjelia nie sú len Žido-kresťania.⁴³ To by znamenalo, že autorovým zámerom v dôraze na Ježišovu telesnosť mohla byť snaha o spozitívnenie alebo rehabilitáciu matérie a tela v istej konfrontácii voči gréckym predstavám o podradnosti tela a absolútnej

⁴¹ Porov. Lee, *Symbolic Narratives*, 96.

⁴² Klasická štúdia: Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Fourth Gospel: An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School* (Minneapolis: Fortress, 1992).

⁴³ Porov. Jörg Frey, „Heiden – Griechen – Gotteskinder: Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium,“ *Die Heiden: Juden, Christen, und das Problem des Fremden* (eds. Reinhard Feldmeier – Ulrich Heckel; WUNT 70; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) 228-268.

nadradenosti ducha. Jánovo podčiarkovanie Ježišovej telesnosti mohlo slúžiť ako vyjadrenie snahy pripísať telu vyslovene pozitívnu hodnotu. Ján viacerými spôsobmi ukazuje, že Ježiš nežil na tejto zemi, ako duchovná v zmysle netelesná, ale ako vyslovene telesná bytosť.

Juraj Feník, S.T.D.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta v Košiciach

Hlavná 89

041 21 Košice

juraj.fenik@ku.sk

Ludwig Feuerbach a problém telesnosti v západnom myslení

Abstract

It is hardly an exaggeration to say that the history of philosophy from Plato to Hegel is the history of a loss of human corporality, which has destructive consequences, because human body is the most universal symbol in every culture and society. Ludwig Feuerbach is trying to return the corporality back to human beings through the rehabilitation of emotions and of the intersubjectivity based on the love between the concrete, personal, physical Me and a concrete, personal, physical You. The Christian idea of God should not be based upon the picture of human being without body, but should closely match the entire and real essence of human being that is primarily rooted in nature.

Keywords: body, soul, metaphysics, German idealism, love, symbol

Celé dejiny filozofie sú vlastne aj dejinami „odtelesnenia“ človeka. Prečo odtelesnenie človeka pôsobí v kresťanstve, a v spoločnosti vôbec, nesmierne deštruktívne? Pretože telo nie je iba časovo ohraničenou materiálnou schránkou pre večnú, nesmrteľnú dušu, ale v každej kultúre a v každom spoločenstve je aj dôležitým symbolickým systémom.

Telo ako symbolický systém

Americká antropologička náboženstva Fiona Bowie vo svojej knihe Antropológia náboženstva zdôrazňuje, že telo nie je iba materiálnou schránkou, ale je zároveň symbolom a kultúrnym konštruktom. „Symboly sú kultúrne konštrukty a väčšina z nich nemá význam, ktorý by bol prijímaný všeobecne. Napríklad krúžok, konkrétne prstienok, ak je pri obrade uzavretia manželstva nasadený na nevestin prst, môže symbolizovať večnosť a záväzok. U kamerunského etnika Bangwa znamenal kruh na ženskom členku, že žena je otrokyňa. Eucharistický chlieb a víno, symbolizujúce telo a krv Kristovu môžu byť duchovným pokrmom pre kresťanov, ale vzhľadom na ich možné kanibalské chápanie pohoršením, okrem iného aj pre hinduistov. Význam symbolu nie je teda vnútorný, nevychádza z neho samého, akoby to bola nejaká zvláštna vlastnosť, ktorú symbol má. Symbol sa dá chápať iba vo vzťahu k iným symbolom, tvoriacim súčasť toho istého kultúrneho celku... Aj keď krúžky, prstienky či mušle môžu mať v niektorých spoločnostiach mnoho významov a v iných zasa žiadny význam nemajú, všetky etnika a kultúry majú k dispozícii jeden objekt, ktorý je vzhľadom na

jeho všadeprítomnosť a tvárnosť zaťažený obzvlášť veľkou symbolikou – ľudské telo. Ja zakúšané zároveň subjektívne i objektívne, patrí ako jedincovi, tak širšiemu sociálnemu útvaru. A predovšetkým: *telo máme všetci*.¹ Ľudské telo je jediný objekt, o ktorom máme subjektívnu vedomosť.²

Pretože človek, ako ho definuje Ernst Cassirer, žije aj v symbolickom svete³, je telo tým najuniverzálnejším symbolom, lebo je prítomné v každej kultúre a v akomkoľvek náboženskom systéme. Ľudské telo je predovšetkým nositeľom sociálneho významu, symbolizuje spoločnosť, jej hranice, skutočné ale aj domnelé hrozby z vonku i z vnútra, podobne ako pravá a ľavá ruka alebo strana. Bowie sa v tejto súvislosti odvoláva na britskú antropologičku a praktizujúcu rímsku katolíčku Mary Douglasovú⁴, ktorá zastáva názor, že rozdiel medzi čistým a nečistým, ktorý je často spomínaný aj v kresťanstve, nemá hygienický, ale symbolický význam. Rituálna očista potom znamená predovšetkým vytyčovanie sociálnych hraníc, pričom tabuizované telesné funkcie často symbolizujú vytesnené, neprijaté a obávané štruktúry v spoločnosti samej.

Odtelesnenie človeka v dejinách západného myslenia

Ešte v predsokratovskej filozofii vzniká kozmos a ako jeho odraz rovnako človek buď z materiálnej substancie (voda u Tháleta, vzduch u Anaximena) alebo zo spojenia dvoch protikladných substancií (napätie medzi *apeiron* a *peras* u Anaximandra, u Parmenida medzi večnou guľou bytia a konkrétnymi materiálnymi súcna, ktoré sa nachádzajú v jej vnútri, alebo medzi Herakleitovými protikladmi, ktoré sa neustále prelínajú).⁵ Toto nastavenie sa mení s nástupom klasickej gréckej filozofie, najmä prostredníctvom Platóna. Od Platónových čias strácajú konkrétne materiálne súcna viditeľného sveta svoju vierohodnosť. Namiesto toho je skutočnosť prisudzovaná abstraktným nemateriálnym ideám, stojacim mimo vecí samých.⁶ Jednotlivé veci a javy sú potom posudzované o to reálnejšie, o čo viac sa približujú svojmu abstraktnému, nemateriálnemu ideálu, čím viac sa mu podobajú (*mimesis*), alebo na ňom majú účasť (*methexis*). *Chorismos* medzi svetom ideí a svetom konkrétneho, materiálneho súcna znamená definitívne

¹ BOWIE, F.: *Antropologie náboženství*. Prel. V. Petkevič. Praha: Portál 2008, s. 47–48.

² Pozri Tamže. Pozri tiež NEEDHAM, R.: *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell 1972.

³ CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Prel. F. Novosád. Bratislava: Pravda 1977.

⁴ DOUGLAS, M.: *Purity and Danger: an Analysis of Pollution and Taboo*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul 1966.

⁵ Pozri KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Přesokratovští filosofové*. Prel. F. Karfík, P. Kolev, T. Vitek. Praha: Oikoymenh 2004.

⁶ Tento postoj je zreteľný vo všetkých Platónových dialógoch, najmä však v dialógoch *Faidon* a *Štát*. Pozri PLATÓN: *Faidon*. In: *Dialógy I – III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990. a PLATÓN: *Štát*. In: *Dialógy I – III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.

rozštiepenie človeka na dve časti, na telo a na dušu, pričom telo bude už navždy podriadené duši.

Toto delenie človeka na telo a dušu súvisí s gréckym pohľadom na prírodu (*fy-sis*). Platón však nie je ani zďaleka takým spiritualistom, ako by sa mohlo zdať. Telesný princíp nespája s materiálnym princípom, ale skôr ženským princípom a s *fysis*. Kým v dialógu *Faidon* sa Platon profiluje už ako zástanca duchovnej a metafyzickej lásky, v dialógu *Symposion* vedie pre neho cesta k ideálu lásky a krásy od množstva krásnych tiel k množstvu krásnych činností a poznatkov.⁷ Platón preto za skutočnú lásku považuje len lásku medzi mužmi, lebo tá neploďí potomstvo, ale len krásne myšlienky, nie je teda nijak spojená s prírodou.

Nič na tom nemení ani Aristotelova filozofia, aj keď on sám priradzuje vo svojej *Metafyzike*⁸ vlastnú podstatu každej jednotlivéj veci. Večná, nikým nestvorená forma zostáva v súvislosti s podstatou danej veci vždy nadradená matérii a aj samotný proces vznikania vecí sa začína ako pohyb, ktorého prvý impulz začína u nemateriálneho, nehybného prvého hýbateľa. Stoici sa snažia zbaviť telesnej schránky z pomerne pragmatických dôvodov. V neistej politickej situácii obdobia Helenizmu sa obávajú prenasledovania a fyzického násillia. Každý deň praktizujú duchovné cvičenia, *praemeditatio malorum*, kde sa snažia vizualizovať svoje mučenie, pretože si myslia, že v prípade skutočného mučenia to dokážu lepšie zvládnuť.⁹ Tento postoj preberajú aj prví kresťania, keďže pochádzajú z prenasledovaných a marginalizovaných vrstiev obyvateľstva. Potom, ako sa kresťanstvo v Európe udomácní a stane sa štátnym náboženstvom, tento postoj síce stratí svoj praktický význam, no pretrváva aj naďalej.

Od-tesnenie človeka podporuje aj novoplatonizmus a stredoveká, kresťanskou teológiou formovaná filozofia, ktorá zostáva verná platónsko-aristotelovskej tradícii. Rovnako platonik Augustín, ako aj aristotelik Tomáš Akvinský, sú zajedno v tom, že Boh má prioritu pred svetom, a preto má mať aj duša prioritu pre telom.¹⁰ Analogicky k aristotelovskému pojmu prvého hýbateľa, označuje Akvinský Boha za *actus purus* a tvrdí, že božiu existenciu je možné dokázať ontologicky. Pre Augustína je Boh tiež tvorcom, ktorý všetko, materiálne aj nemateriálne, stvoril z ničoho. Aj keď obaja filozofi trvajú na tom, že človek, môže byť na svete len ako jednota tela a duše, dochádza v dôsledku neustáleho zdôrazňovania

⁷ Pozri PLATÓN: *Symposion*. In: *Dialógy I – III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990. Pozri tiež ŠLOSIAR, J.: *Od antropolozizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava: Iris 2002.

⁸ Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika*. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava: Iris 2004.

⁹ Pozri FOUCAULT, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Články a rozhovory. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000, s. 204.

¹⁰ Pozri SV. AUGUSTÍN: *Vyznania*. Prel. J. Kováč. Bratislava: Lúč 1997. a AKVINSKÝ, T.: *Človek jako tělo a duše v Teologické sumě*. Prel. K. Kutarňová. Praha: Krystal OP 2017.

menejcennosti smrteľného a nečistého tela k ďalšiemu prehlbovaniu priepasť medzi telesnou a duchovnou existenciou človeka, a tým aj k jeho ďalšiemu odtelesneniu.

Neprijateľnosť tela sa, okrem Platónom znehodnoteného zmyslového vnímania, neskôr rozširuje aj na emócie, ktoré sú často považované za nespoľahlivý fyziologický jav. Predstava čoraz viac abstraktného Boha sa tak stotožňuje s čistým intelektom a božia láska je potom tiež iba abstraktným metafyzickým konštruktom. V tomto duchu ďalej pokračuje Descartes, ktorého subjekt je čistou, netelesnou racionalitou, poznáva len vďaka rozumovým operáciám¹¹ a naďalej si vyhradzuje právo ovládať prírodu bez duše a Hegel, ktorého absolútny duch je samostatnou, od materiálnej reality úplne nezávislou jednotkou. Dokonca aj keď sa Hegelov duch znižuje a zostupuje do inobytia (do prírody), tak v skutočnosti nikdy nevychádza zo seba samého.¹²

Dôsledky Platónskeho učenia pre súčasnú spoločenskú realitu stručne zhrňa vo svojej *Antropológii náboženstva* Fiona Bowie¹³, pričom sa odvoláva na citát Petra Reynoldsa, ktorý hovorí, že „prevládajúcim mýtom je tu vytvorenie očisteného mužského tela, oddeleného intelektuálnou genialitou od nižšej znečistenej prírody konceptualizovanej ako žena.“¹⁴ Za praktický dôsledok takéhoto chápania telesnosti považujú mnohí povinný celibát a úplnú absenciu žien v kňazskom stave a v rozhodovacích štruktúrach rímsko-katolíckej cirkvi spolu s rozšírením homosexuálnej kultúry medzi rímsko-katolíckymi kňazmi.

Od odtelesnenia človeka k problému telesnosti

Telo sa v kresťanstve stalo takpovediac anomáliou a ako s anomáliou sa s ním aj zachádzalo. Všetko, čo sa týkalo len tela (napr. telesná láska bez zámeru splodenia potomstva), bolo ignorované, považované za nebezpečné, bolo určené na elimináciu. Kresťanstvo by malo túto anomáliu predefinovať, malo by dôjsť k prekresleniu klasifikačných hraníc, aby telesnosť mohla byť zahrnutá do jestvujúceho systému. Pokúša sa o to už Ludwig Feuerbach, ktorý chce zastaviť proces neustáleho abstrahovania v západnom myslení a urobiť krok smerom ku skutočnej podstate človeka, ktorá bude zahŕňať aj telesnosť. Nazdáva sa, že nie človek je v kresťanstve *imago dei*, ale naopak kresťanský Boh je odtelesneným obrazom človeka. Človek teda musel prísť o svoju telesnosť preto, aby sa dokázala a zachovala božskosť Boha, pričom na rozdiel od panteizmu si v teizme

¹¹ Pozri DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii v ktorých sa dokazuje existencia Boha a odlišnosť duše od tela.* Bratislava : Chronos, 1997.

¹² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha.* Prel. Patrícia Elexová. Bratislava: Kalligram 2015.

¹³ BOWIE, F.: *Antropologie náboženství*, s. 60.

¹⁴ REYNOLDS, P. S.: *Stealing Fire: the Atomic Bomb as Symbolic Body.* Palo Alto: CA: Iconic Anthropology Press 1991, s. 136.

predstava Boha ešte stále zachováva svoju konkrétnu, telesnú, zmyslami vnímateľnú povahu. „Podstata v obraze je podstatou náboženstva.“¹⁵

Inak je tomu v panteizme, ktorý Feuerbach prirovnáva k špekulatívnej filozofii. Tam sa doposiaľ zmyslovo predstaviteľná bytosť Boha mení na rozumový akt, na nekonečný, večný, všade prítomný rozum a nie je tak človeku prístupná prostredníctvom zjavenia, ale len prostredníctvom rozumu a inteligencie. Tak sa človek ako Bohu podobná, rozumová bytosť, neodlišuje len od zvieratá, ale aj ľudia medzi sebou sa v inteligencii líšia a nachádzajú sa k Bohu o to bližšie, o čo inteligentnejší a vzdelanejší sú. Namiesto toho, aby sme verili, máme myslieť. Týmto spôsobom je náboženská viera nahradená logickým myslením, ktorého absolútna nadvláda vedie nakoniec zase len k viere, tentoraz však k viere v neobmedzenosť ľudského rozumu.

Ale človek, nezávisle od toho, či bol odtelesnený v teizme, v panteizme alebo v špekulatívnej filozofii, sa nechce a nemôže stratiť v nekonečnej abstrakcii božej bytosti a hľadá si stále nové cesty, ktoré ho majú doviesť naspäť k jeho telesnosti a obnoviť tak jeho stratenú úplnosť. Odtelesnený človek je podľa Feuerbacha neúplným a nešťastným človekom, lebo jednota tela a duše je prvou a najdôležitejšou príčinou ľudského života. Človek, hovorí Feuerbach, si vytvára obraz Boha podľa svojho vlastného odtelesneného *ja* (das Selbst), aby prekonal prirodzené obmedzenia telesnej existencie. Ale každé takéto prekonanie znamená zároveň oddelenie dvoch súčastí, ktoré patria dohromady. Dušu treba oddeliť od tela, Boha od človeka, oný svet od tohto sveta. Človek sa však tým viac pripútava k pozemskému a materiálnemu svetu, čím viac sú jeho telo a duša od seba oddelené. Proces opätovného zjednotenia tela a duše je potom podľa Feuerbacha podmienený akceptovaním prirodzeným telesným obmedzením. Človek si musí byť vedomý svojich telesných obmedzení a musí opäť nájsť svoje zakorenenie v prírode.

Týmto spôsobom prestane človek na samého seba nazerať ako na obraz boží a stane sa ako osoba východiskom akejkoľvek predstavy Boha. Človek sa v náboženstve nemá čoraz viac vzdávať od seba samého, ale práve tam má cestu k sebe nachádzať. „Boh je čistá, absolútna, všetkých prírodných obmedzení zbavená osobnosť: on je jednoducho tým, čím iba majú byť, budú všetky ľudské individua – viera v Boha, a tým viera v nekonečnosť a pravdivosť jeho vlastnej podstaty, – božská podstata je ľudská, a síce subjektívne ľudská podstata v jej absolútnej slobode a neobmedzenosti. Naša základná úloha je tým splnená. Vonkajšiu nadprirodzenú a nadľudskú podstatu Boha sme zredukovali na súčasti ľudskej podstaty, na jej základné súčiastky. Nakoniec sme sa opäť vrátili k počiatku. Človek

¹⁵ FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums*. Köln: Anaconda 2014, s. 327.

je počiatkom náboženstva, človek je ústredným bodom náboženstva a človek je koncom náboženstva.“¹⁶ A cesta od Boha k človeku vedie od teológie smerom k antropológii.

Antropológia ako filozofia a náboženstvo

Pravda sa podľa Feuerbacha neukrýva v čistom myslení, v abstrahovaní od zmyslovo-predmetného sveta, manifestuje sa v jednote ľudskej podstaty a ľudského života, t. j. v živote konkrétneho človeka v spoločenstve s inými ľuďmi, lebo človek sa neuskutočňuje osamote, ale v spoločenstve ľudských bytostí. Tam, kde je srdce človeka otvorené pre jeho blížnych, dá sa očakávať aj otvorenosť rozumu bez toho, aby sme zmyslové poznanie považovali za identické s rozumovým. Feuerbach rehabilituje zmyslové vnímanie tým, že ho považuje za autentický, spoľahlivý a rozumu rovnocenný spôsob poznania, lebo práve „v každodenných vnemoch sú ukryté tie najhlbšie a najvyššie pravdy. Tak je láska skutočným ontologickým dôkazom existencie predmetu mimo našej hlavy“¹⁷.

Rovnako rehabilituje aj pocity a emócie. Feuerbach vo svojom vnímaní *intersubjektivity* ako vzťahu medzi konkrétnym, telesným Ja a konkrétnym, telesným Ty rehabilituje lásku ako vášeň a pripisuje jej ontologický význam. „*Nová filozofia* sa opiera o *pravdu lásky, pravdu vnemu*. V láske, vo vneme vôbec, *sa každý človek priznáva k pravde novej filozofie*. Nová filozofia nie je vo vzťahu k jej základu nič iné ako k *vedomiu pozdvihnutá podstata vnemu – pritakáva len v rozume a s ním to, čo každý človek – skutočný človek – vyznáva v srdci*. Je srdcom, prineseným k rozumu. Srdce nechce žiadne abstraktné, žiadne metafyzické alebo teologické – chce skutočné, chce zmyslové predmety a bytosti... Kde nie je žiadna láska, tam nie je žiadna pravda.“¹⁸

Tvrdí, že prekonanie subjekt-objektového rozštiepenia je možné len v zmyslovo-emocionálnej rovine a nie v rovine racionálno-metafyzickej. „Jednota medzi Ja a Ty je Boh.“¹⁹ Táto nová jednota medzi zmyslami a myslením, medzi subjektom a objektom, medzi Ja a Ty, ktorú Feuerbach nazýva Bohom, nespočíva vo vzájomnom splynutí jedného s druhým, ale podobne ako je láska vždy komplikovaným a vzdorovitým vzťahom medzi Ja a Ty, spočíva hlavný predpoklad tejto harmónie práve v protikladných pozíciách všetkých vyššie spomenutých dvojíc.

¹⁶ Tamže, s. 330–331.

¹⁷ FEUERBACH, L.: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*. Berlin: Holzinger 2016, s. 45.

¹⁸ Tamže, s. 45–46.

¹⁹ Tamže, s. 61.

Človek teda nie je *imago dei*, ale Boh je projekciou človeka. Tento názor zastáva aj F. Bowie vo svojej *Antropológii náboženstva*, kde hovorí o tom, že náboženstvo je rovnako ako mytológia predovšetkým „odrazom našej prítomnosti a našej minulosti, zrkadlom našich obáv a ukazovateľom našich nádejí pre budúcnosť.“²⁰ Náboženstvo a telesnosť si pritom vôbec nemusia protirečiť. „Umenie, náboženstvo, filozofia alebo veda sú len javmi, alebo zjaveniami skutočnej ľudskej podstaty. – Človek, úplný skutočný človek, je len ten, kto má estetický alebo umelecký, náboženský alebo morálny a filozofický alebo vedecký zmysel – človek, vôbec iba ten, kto nič podstatne ľudského zo seba nevytesňuje.“²¹ Za tieto postoje si Feuerbach vyslúžil kritiku od kresťanských autorít, ktoré ho považovali za ateistu, rovnako ako od marxistov i Marxa samého, lebo jeho postoje neboli v súlade s radikálnym ateizmom.

Moderné chápanie náboženstva ako kombinácie tradičného a progresívneho

Feuerbach nepredpovedá zánik náboženstva, ale rozšírenie rozsahu a zmenenú interpretáciu významu a obsahu jeho pojmu: „čo je dnes ateizmus, bude sa zajtra nazývať náboženstvom.“²² Pritom zdôrazňuje, že aj Ježiš bol vo svojej dobe náboženskými autoritami považovaný za nepredstaviteľného *voľnomyšlienára* (*Freigeist*). Zmena chápania náboženstva prináša do spoločenského života konsekvencie, ktoré bude musieť prijať aj kresťanstvo, ak má byť aj naďalej životaschopným. V súvislosti s Feuerbachom hovorí kresťanský teológ James Mackey, že antropológovia by nemali oddeľovať animizmus, mágiu a náboženstvo, pretože dnes mnoho ľudí odmieta tradičné *metakozmické* náboženstvá, ktoré ponúkajú predstavu definitívnej spásy, ale títo ľudia sa neobracajú k materializmu alebo k vedeckému vysvetľovaniu sveta, ako sa pôvodne predpokladalo, ale skôr k magickému a panteistickému pohľadu na svet.²³

Ekologické etické kozmológie, ktoré dokážu spájať telesný a duchovný princíp do jednotnej podstaty človeka, sa inšpirujú buď domorodými kozmológiami alebo takzvaným moderným pohanstvom.²⁴ Veľké *metakozmické* náboženstvá, z časti zodpovedné za narušenie vzťahu medzi človekom a prírodou im v súčasnej, ekologickými problémami poznačenej dobe, dokážu stále menej konkurovať. Kresťanstvo už pravdepodobne nikdy nebude mať v západnej kultúre a spoločnosti takú silnú pozíciu ako v minulosti, no pre jeho ďalšie dôstojné fungovanie

²⁰ BOWIE, F.: *Antropologie náboženství*, s. 304.

²¹ Tamže, s. 60.

²² FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums*, s. 95.

²³ Pozri BOWIE, F.: *Antropologie náboženství*, s. 38. a tiež MACKEY, J. P.: Christianity and cultures: theology, science and the science of religion. In: *Studies in World Christianity*, 2(1), 1–25.

²⁴ Tamže.

nesmie jeho duchovná sila spočívať v potláčaní ľudských potrieb, ale naopak v ich napĺňaní.

PhDr. Kristína Bosáková PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Univerzita Pavla-Jozefa Šafárika

Filozofická fakulta

Moyzesova 9

04021 Košice

kbosakova@yahoo.com

Kresťanstvo ako rehabilitácia tela

Abstract

This paper opens up the question of corporeality and materiality in Christian religion. In the introduction I present the basic relation of Christianity to the Hellenic culture, where the first concepts of theological thinking and spiritual dictionaries were born. Waves of dualistic spiritual tendencies have often been rising since the first centuries, always corrected by the searching for a balanced perception of the relationship between spiritual and corporal. The remaining sections of the article offer a rehabilitation of materiality and corporality, a striving that has been occurring permanently in the history of the entire theological tradition. Small subtemes are a reference to and support for the „body“, viewed not as a prison, but as a place where the spirit expresses itself.

Keywords: body, dualism, incarnation, Logos, presence, touch

Kresťanstvo a platonizmus

Kresťanstvo – od Origena až po Balthasara, teda od 2. storočia až po minulé bolo medzi iným poznačené dominanciou platonizmu, kde milosť stojí nad slobodou, myšlienka nad skúsenosťou, duch nad telom¹. Prevláda tu istá hierarchia hodnôt od najnižších, materiálnych (telesných) až po tie najvyššie, duchovné. Problémom nie je samotná hierarchia hodnôt, ale skôr ich neustrážené a nevyvážené používanie. Práve nevyváženosť spôsobila v niektorých myšlienkových kruhoch starovekého kresťanstva vznik prúdov (docketizmus, manicheizmus), ktoré boli výslovne dualistické a popierali všetko, čo súviselo s matériou a telom. Aj keď boli oficiálnymi koncilmi opakovane odsúdené, predsa sa nedá zakryť ich viac alebo menej skrytý vplyv. Všeobecne spôsobovali, že sa v niektorých spiritualitách udomácnilo vedomé či podvedomé popieranie tela a všetkého, čo s ním súvisí. V kresťanskej spiritualite je známe spojenie „duchovný život“. Dodnes sa bežne používa, aj keď je v skutočnosti vyjadrením istej duality života. Ako keby sa život človeka mal deliť na dvoje – telesný a duchovný. Ten prvý sa chápal

¹ Nemecký teológ Klaus Berger vidí platónske naladenie v súčasnej exegéze ako tendenciu k jednostrannej interpretácii Ježišových zázrakov v zmysle symbolov a vnútorných zážitkov učeníkov, ktorým však chce Berger dopriať právo existovať v histórii a v Novom zákone ako viditeľným a zmyslovo vnímateľným znameniam Božej blízkosti. Tento autor tiež tvrdí, že pod Platónovým vplyvom má súčasná teológia problém s *telesným*, čo môže viesť k spochybňovaniu telesnosti Ježišovho vzkriesenia. Porov. D. BOUMA, *Provokatér Klaus Berger*, Oftis: Ústí nad Orlicí, 2011, s. 77-79.

(chápe) často ako nutnosť a ten druhý automaticky ako niečo vyššie než naša každodennosť, čomu treba venovať viac pozornosti. Tým sa však podvedome v niektorých spiritualitách kresťanstva všetko materiálne, telesné a každodenné vnímalo ako menejcenné a zbytočné. Ale kresťanstvo je istou kontinuitou židovskej viery a spomínaný prístup nezodpovedá celkom starozákonnej antropológii², ktorá chápe človeka nie ako hierarchiu, ale ako jednotu telesného a duchovného. Ľudský život preto nemôžeme deliť na dvojaký. Je iba jeden a ten má byť žitý s Božím zmyslom (s Božím duchom, teda duchovne).

Napriek spomínanej podozrievavosti a otvorenej antipatii k telesnosti na rôznych úrovniach kresťanského diskurzu v dejinách Cirkvi, samotné novozákonné spisy mnohými spôsobmi vnímajú pozitívny rozmer telesnosti a obrazy zo somatickej domény používajú na ilustráciu rôznych kristologických, ekleziologických a etických skutočností³.

Kresťanstvo ako korporálny štýl a gesto

Akékoľvek duchovné gesto môžeme urobiť iba telom. A preto každé gesto je duchovno-telesné. Ako sa teda prejavujem ja so svojím telom v mojom životnom priestore a čase?

Sme telesní, lebo vďaka telu sme, jestvujeme. Moja anima je *incorporata* a môj corpus je *animatus*. Vďaka telu vstupujeme do diania, do dejín. Rovnako iba vďaka telu sa skutočne dotýkame sveta a svet sa skutočne dotýka nás. Vďaka telu vstupujeme do vzťahov a môžeme byť *inter-korporálni*, *inter-osobní*. Naše telo nie je samo pre seba. Je predurčené na spojenie s druhým. Naše ruky sa môžu druhého dotknúť, naše nohy môžu k druhému smerovať, naše oči môžu druhého vidieť, naše uši môžu druhého počuť (vypočuť). Naše telo nie je samoučelné. Je postavené (stvorené) „pre druhého“. Človek je biologicky a mentálne predurčený na spojenie s druhým. Smeruje k tomu a túži po tom. Hebrejské slovo pre telo – *bášár*, nepredstavuje iba jedno, singulárne, ohraničené telo. Ale je to výraz nutného prepojenia a solidárnosti s druhým telom⁴. Telo je pre hebrejský svet vyjadrenie „života s niekým“, nie osamelej izolovanosti. Človek nie je ontologicky uzavretý, ale vzťahový.

Matéria je tajomstvo. Rovnako tajomstvom je aj ľudské telo⁵. Je výrazom ľudskosti a božskosti zároveň. (Možno preto mohol byť práve v človeku a iba v človeku ukrytý boho-človek.) Človek dokáže sprítomniť svojím telom zraniteľnosť,

² Porov. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme: Casale Monferata 2002, s. 112n.

³ Porov. napr. nedávnu analýzu kristologických a ekleziologických aplikácií somatických obrazov v Liste Efezanom v J. FENÍK, *Given to the Church: An Exegetical Analysis of Christology and Anthropology in Eph 1:20-23 and 2:5-6*, Brno: Tribun EU, 2014, s. 137-217.

⁴ Porov. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme: Casale Monferata 2002, s. 113-14.

⁵ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Cittadella Editrice: Assisi 2009, s. 225.

ale aj vznešenosť, hriech, ale aj milosť. Genialita nášho tela ukazuje, ako sme prevýšení sami sebou. Sme viac ako iba biológia⁶. Sme smerujúci k božskému.

Dvojznačnosť tela

Telo nesie v sebe dvojznačnosť: rozdeľuje aj spája; obmedzuje a zároveň dáva možnosť (v mnohom nás obmedzuje – mnohé nám umožňuje); naše telo je prítomnosť, ale aj neprítomnosť; je komunikácia, ale aj izolácia; ľudské telo prijíma, ale zároveň sa konzumuje (daruje); je život i smrť⁷. Naše telo je snúbením a zároveň protirečením *idey* a *skutočnosti*. Naše telo sprítomňuje slobodu a pravdu a zároveň ich limituje. Sloboda i pravda vyznieva v našom tele najkrajšie i najbolestnejšie. V našom tele sa inkarnuje sloboda a pravda, ale nie vo svojej plnosti. Niekedy je telo karikatúrou (gýčom) pravdy. Môžeme to pozorovať aj v umeleckom svete, napríklad na obraze talianskeho barokového maliara Caravaggia – *Le sette opere di misericordia*⁸ (Sedem skutkov telesného milosrdenstva), kde sa zdanlivo predstavujú výlučne pozitívne konania, ale keď sa zapozeralme pozornejšie, odhalíme v nich „anti-skutky“ telesného milosrdenstva (hladných nekŕmiť, smädných nenapájať, nahých neodievať, počestných sa neujať, väzňov nevykupovať, chorých nenavštevovať, mŕtvych nepochovávať). Scéna sa teda ukazuje ako možnosť i nemožnosť, ako prijatie i odmietnutie. Ľudské telo nesie v sebe dvojznačnosť, môže pozývať, ale zároveň sa izolovať.

Kristus – Logos – Telo – Prítomnosť

Slová Krista sú v evanjeliách veľmi silné, ale ešte silnejšie pôsobí jeho prítomnosť, celistvá telesná prítomnosť. Mnohé udalosti sa viažu na jeho „byť tu“: „*Keby si tu bol býval, môj brat by nebol umrel*“ (Jn 11,32). Potreba dotknúť sa Ježiša, zažiť jeho prítomnosť (doviesť ho k chorému, umierajúcemu) je v evanjeliách nepriehľadnuteľná. Aj keď sa Ján zdá byť výsostne spirituálny autor, predsa práve on v helénskom prostredí gnózy rehabilituje a povyšuje materiu, telo a jeho prítomnosť. Proti gnóze stavia skutočnosť inkarnácie (*sarx egèneto*). Pôvodca všetkého bytia vstupuje do ľudského bytia. Stvoriteľ vstupuje do stvorenia. Božské vstupuje do ľudského. A mohlo by sa to vyjadriť aj metaforickejšie – Láska vstupuje do zraniteľnosti. Lebo pri skutočnom milovaní je nutné sa niekedy nechať zraniť.

⁶ Porov. C. AUGIAS – V. MANCUSO, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori: Milano 2009, s. 27. Celá kniha je zaujímavou diskusiou dvoch proti sebe stojacich strán: kresťanskej antropológie a a-teistickej antropológie.

⁷ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 221.

⁸ Obraz bol namaľovaný v rokoch 1606-1607 a nachádza sa v kostole Pio Monte della Misericordia v Neapole. K tomu *L'opera completa del Caravaggio*, Presentazione di Renato Guttuso, Apparati critici e filologici di Angela Ottino Della Chiesa, Milano 1967.

Telo je snúbením Logos a sarx, božského a ľudského, vznešeného a zraniteľného. Telo je snúbením možnosti i nemožnosti. Telo je základná a zároveň komplexná výpoveď o človeku. Preto je telo základný *locus theologicus*⁹.

Rovnako silným vyjadrením povýšenia materiálneho je Jánova šiesta kapitola, kde Ježišova reč o obyčajnom chlebe prechádza k téme sakramentálneho chleba. Táto kapitola je silným vyjadrením proti doketistickej kristológii¹⁰, ktorá popiera pravosť Kristovho človečenstva a zároveň potiera všetko materiálne, čo by mohlo súvisieť a „pošpiniť“ Ježišovo božstvo. V ďalšej prvokresťanskej tradícii sa práve obyčajný chlieb stáva Kristovým telom. Tak ako sa Boh v Kristovi inkarnuje do ľudskej zraniteľnosti, tak sa Kristus – večný chlieb, sprítomňuje v obyčajnom chlebe. Materiálny chlieb je teda povýšený na sacramentum, kde matéria nie je použitá, ale povýšená¹¹.

Tá konkrétnosť prítomnosti je v prípade Krista veľmi nápadná. Božie Logos nie je abstraktným konceptom, ale práve v tele je výrazom Božej bytnosti, Božej prítomnosti. V Bohu nie je nominalizmus, ale reálna prítomnosť. Starý zákon nepoužíva ani jeden výrok či pomenovanie pre Boha Jahweho, ktorý by ho označoval za netelesného ducha. To by pre Izraelitov znamenalo ohrozenie viery v reálnu existenciu Najvyššieho. Duch bol v ich predstave duchom života, synonymom interiority, celistvosti.¹² Aj keď pre Hebrejov Boh nie je, samozrejme, výslovne telom v našom zmysle, v každom prípade nie je „anti-telesný“ (anti-materiálny). Jahwe je často zakúšaný ako silný vietor, ako búrka, ako skutočnosť prejavujúca sa silou, miestom, časom. To neznamená, že Boha chceme merať empiricky. Spomínané metafory (vietor, búrka) sú skôr výrazom aktu, konania, nie-indiferentnosti k svetu.

Telo ako dotyk

Ježiš nie myslí na druhého, rozmýšľa o druhom, ale uzdravuje, dotýka sa ho. Je zaujímavé, že Ježiš nič nerobil bez dotyku. Aj tam, kde mu zákon zakazoval dotknúť sa (malomocného, chorého), Ježiš prelamuje zákon a dotýka sa. Tým naznačuje nutnosť celistvého zainteresovania sa do príbehu iných. Ľudia si zvyknú povedať: Budem na teba myslieť; budem sa za teba modliť... Ale práve toto slúži ako výhovorka nezainteresovať sa do príbehu druhého úplne, celistvo (ja celý v tebe). Práve telo nepoužije človek pre dotyk, ale zneužije ho ako prekážku, ako

⁹ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 224.

¹⁰ Porov. J. GNILKA, *Johannesevangelium*, Echter Verlag: Würzburg 1993, s. 53.

¹¹ Práve v tom sa líši kresťanstvo od hrubého (vulgárneho) materializmu, kde sa matéria iba používa. Matéria je pre použitie a zahodenie. Kresťanstvo však matériu povyšuje na sviatosť, a tým ju naplňa zmyslom.

¹² Porov. C.V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, Krystal OP, Karmelitánske nakladateľství: Kostelní Vydří 2007, s. 463.

múr, ako nie-dotyk, ktorý rozdeľuje. Človek často použije telo nie na to, aby sa dotkol, ale hľadá spôsob, ako sa nedotknúť.

Dotykom sa podáva život ďalej. Dotýkam sa druhého a druhý sa dotýka mňa. Matka sa dotýka dieťaťa a dieťa matky. Dieťa žije z dotyku matky a matka oživa pri dotyku dieťaťa. Muž sa dotýka ženy a žena sa dotýka muža. Muž žije z dotyku ženy a žena žije z dotyku muža. Korporálny kontakt¹³ je prameňom nášho života a nežitia. Dotykom môžeme oživovať, pozývať, vyvádzať druhého z osamelosti, integrovať do seba, do svojho sveta, do svojho príbehu.

Ale dotykom môže človek aj zabíjať, vylúčiť druhého, ponížiť ho. Pojem *kontakt* (con - tactus /tactus - účinok, jemný kontakt/; con-tatto) skrýva v sebe fenomenológiu života: dotýkať sa, ale s taktom - „con tatto“ (tal.). Kontaktom - s taktom alebo bez - vstupujeme do sfér našej vzájomnej inter-korporality. Ak sa dotýkame s taktom, ožívujeme. Ak sa dotýkame bez taktu, zabíjame. V kontakte (záleží od toho, či s taktom, alebo bez) môže byť prítomná kortézia, galantnosť, rešpekt, uznanie, kon-špirácia, gavalierstvo. Ale v kontakte môže byť prítomná aj smrť, studená neutralita, hrubosť, nezáujem.

Len si všimnime ako príklad Ježišov takt (kontakt, tal. *con-tatto*) v Jn 8,1-11. Príbeh ženy - hriešnice. Ako sa jej dotýkali tí, ktorí ju priviedli a ako sa jej dotýka Ježiš. Učiteľ z Nazaretu sa jej vlastne ani nedotkol, a pritom sa jej dotkol úplne, celkom, obdaril ju taktom, úctou, povýšil ju. Tí druhí riešili vec spravodlivosti, princípu, a predsa ju pritom výslovne ponížili. Niekedy človek tvrdohlavo rieši spravodlivosť, platnosť princípu a pritom ponížuje druhého. Ježiš, naopak, riešil dôstojnosť tejto ženy. A pritom „ponížil“ princíp a zákon.

Telo - vzťah ako prítomnosť i neprítomnosť

Človek vstupuje do vzťahu preto, že je korporálny. Ináč by do neho nemohol vstúpiť. Mentálne i telesne je pripravený pre bytie s druhým. V tomto prípade sa chcem krátko vyjadriť predovšetkým k telesnej prítomnosti a neprítomnosti. Telom môžeme byť druhému blízki, ale i vzdialení. Je potrebné vo vzťahu vedieť byť blízko, ale i vzdialiť sa¹⁴. V Tolstého románe *Anna Kareninova* jedna z postáv, Kity, presvedčila svojho muža Levina, aby ju zobral so sebou, keď on sám chcel navštíviť svojho brata. A to mu neskôr začalo prekážať. Ak nie je blízkosť striedaná s neprítomnosťou (odstupom), môže spôsobiť vyprázdnenosť¹⁵, vzťah sa rýchlo vyčerpá. Prílišná blízkosť (a iba blízkosť) spôsobí nakoniec prázdnotu. Ľudský vzťah potrebuje mať v sebe pendant bytia a nebytia spolu, doslova

¹³ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 238.

¹⁴ Porov. L.N. TOLSTOJ, *Anna Kareninova II.*, Turčiansky Sv. Martin 1950, s. 287n.

¹⁵ Porov. L.N. TOLSTOJ, *Anna Kareninova III.*, Turčiansky Sv. Martin 1950, s. 216.

telesného bytia a nebytia. Telom vieme byť druhému blízki a telom vieme dať druhému priestor, aby sa v našom nebytí s ním nadýchol pre ďalšiu blízkosť.

Telo ako seba-výraz

Iba vďaka telu si uvedomujeme našu prítomnosť, naše bytie v priestore a čase. Tak ako je myšlienka skutočná iba vďaka matérii¹⁶, tak sa človek dokáže *vyjadriť* iba vďaka svojmu telu (Ján Mathé: „Umenie neznázorňuje, umenie vyjadruje“¹⁷.) Telo prezentuje naše bytie, nás. Telom vyjadrujeme, kým sme, kto sme. Naše telo je kolískou všetkých symbolov¹⁸, ktoré nás vyjadrujú. Naše telo je symbol našej osobnosti.

Telo je vo svojej nudite, nahote mystérium, enigma, je rítus, je divadlo, je *maschera*. Je nám blízke a zároveň vzdialené. Nikdy ho nemôžeme úplne pochopiť, dosiahnuť. Mám telo, ale rovnako telo má mňa. Ovládam ho, ale zároveň ono ovláda mňa. Raz je tichý sluha, inokedy všemocný pán¹⁹.

Telo je subjekt i objekt zároveň. Je subjekt – je ako nukleum, báza, základ, ktorý určuje perspektívu nášho rozmýšľania, videnia sveta. Ale zároveň je objekt – môže byť korisťou, obeťou, objektom utrpenia, ktoré prijíma. Kresťanstvo sa snaží pochopiť túto ambivalentnosť tela. Celebruje, oslavuje telo ako subjekt (oslavuje narodenie Krista) a zároveň si uctieva telo aj ako obeť (objekt – obeta Krista, zmučeného na kríži).

Telo je darom, ale niekedy je aj terorom. Je zjavením nás samých, ale niekedy je klamom. Dokáže okoliu povedať, kým sme, ale niekedy okolie jednoducho oklamie²⁰. Telo reprezentuje skutočnosť o nás, alebo reprezentuje neskutočnosť o nás (žena pred naličením a po naličení a potom opäť po odlíčení.)

Telo je trajektóriou našej existencie. Telo ohraničuje našu biografiu: narodenie a smrť. Telo vytvára hranice, extrémny nášho bytia: nádych a výdych, násilie a milovanie²¹, povýšenie a poníženie, exhibicionizmus a hanblivosť, blízkosť a odstup, zdravie a choroba, sen a prebúdzanie sa do skutočnosti²². Iba naše telo nás dokáže priviesť k sebe samým²³.

¹⁶ „Myšlienka je skutočná iba vďaka telu“. P. VALÉRY, *Quaderni III*, Milano 1988, s. 372.

¹⁷ Výpoveď Evy Mathéovej, manželky košického sochára Jána Mathého, v rádiu Devín, 22. marca 2018.

¹⁸ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 232.

¹⁹ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 234-235. Kto sa prestane starať o svoje vlastné telo, môže sa sám stať jeho obeťou. Porov. M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano 2005²⁶, s. 47.

²⁰ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 234-236.

²¹ Niekedy je ťažké v ľudskom intímnom akte rozlíšiť, či ide o násilnosť alebo o náruživé milovanie. Porov. S. ZWEIG, *Maria Stuart*, Frankfurt am Main 2004³⁵, s. 211.

²² Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 234-237.

²³ Porov. E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, s. 230.

Záver

Predložená štúdia je súborom malých bodových sond do kresťanskej antropológie, spirituálneho myslenia, teologických konceptov i bežných životných postojov a gest. Jednotlivé tematické odseky nie sú síce vyčerpávajúcou systematickou výpoveďou, ale pokúšajú sa otvoriť témy i podtémy, ktoré pri správnom a rozumnom poňatí môžu človeka korigovať v jeho zabehaných stereotypoch. Veľa pomýlených konaní spôsobuje často zlé pochopená telesnosť. Ponúkaný text chce preto napomôcť k opätovnému pre-mysleniu, pochopeniu a správne-mu prístupu k vlastnej telesnosti i sebe samému.

doc. Dr. Vladimír Juhás, PhD.

Katedra systematickej teológie
Teologická fakulta KU v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice
vladimir.juhas@ku.sk
vladojuhas@gmail.com

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

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

