

EDITORIÁL .....	3
-----------------	---

## ŠTÚDIE

<b>Hugo Rahner (1900 – 1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu v Magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax. Kerygmaticko-ludická teologická reflexia</b> <i>Ľubomír HLAD</i> .....	6
---	---

<b>Fides et corpus. Teologie aktu víry ve světle kognitivních neurověd</b> <i>Josef MIKULÁŠEK</i> .....	29
--	----

<b>Dá sa robiť teológia naratívne? Pokus Johna Milbanka a Radikálnej ortodoxie o kresťanský mýtus</b> <i>Pavol HRABOVECKÝ</i> .....	46
--	----

<b>Zachariášov Benedictus (Lk 1,68-79): gramatická analýza a nový preklad</b> <i>Juraj FENÍK</i> .....	58
---	----

<b>Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka</b> <i>Radovan ŠOLTÉS</i> .....	68
---	----

<b>Prečo starobylá anafora Mar Addaiho a Mar Mariho (ne)obsahuje naráciu ustanovenia Eucharistie?</b> <i>Tomáš HUĎA</i> .....	88
--	----

## RECENZIE

<b>PERES, Imrich – PROCHÁZKA, Pavel: Teologický slovník pre učiteľov, katechétov a zborových pracovníkov. Academia Christiana Bratislava 2020, s. 308, ISBN 978-80-968565-7-2.</b> <i>Anton TYROL</i> .....	102
--	-----

<b>MATURKANIČ, Patrik &amp; TOMANOVÁ ČERGETŇOVÁ, Ivana et al.: Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism (Interdisciplinary Reading of the Phenomenon). Publishing: Lulu Publishing Company, Morrisville (North Carolina, USA), 2021, s. 388, ISBN 978-1-716-21192-8.</b> <i>Anton ADAM</i> .....	106
--	-----

## CONTENTS

EDITORIAL .....	3
-----------------	---

### STUDIES

**Hugo Rahner (1900 – 1968) – the presence of his kerygmatic legacy in the Magisterium and in theology for the praxis of new evangelization. Kerygmatic-ludic theological reflection**

<i>Lubomír HLAD</i> .....	6
---------------------------	---

**Fides et corpus. Theology of the act of faith in the light of cognitive neurosciences**

<i>Josef MIKULÁŠEK</i> .....	29
------------------------------	----

**Is it possible to do theology narratively? Milbank's attempt on the Christian mythos**

<i>Pavol HRABOVECKÝ</i> .....	46
-------------------------------	----

**Zechariah's Benedictus (Luke 1,68-79): grammatical analysis and new translation**

<i>Juraj FENÍK</i> .....	58
--------------------------	----

**Pope Francis' four principles of social coexistence in modern times**

<i>Radovan ŠOLTÉS</i> .....	68
-----------------------------	----

**Does the ancient Mar Addai and Mar Mari Anaphora contain a narration on the Institution of the Eucharist?**

<i>Tomáš HUĎA</i> .....	88
-------------------------	----

### REVIEWS

**PERES, Imrich – PROCHÁZKA, Pavel: Teologický slovník pre učiteľov, katechéto v a zborových pracovníkov. Academia Christiana Bratislava 2020, s. 308, ISBN 978-80-968565-7-2.**

<i>Anton TYROL</i> .....	102
--------------------------	-----

**MATURKANIČ, Patrik & TOMANOVÁ ČERGETOVÁ, Ivana et al.: Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism (Interdisciplinary Reading of the Phenomenon). Publishing: Lulu Publishing Company, Morrisville (North Carolina, USA), 2021, s. 388, ISBN 978-1-716-21192-8.**

<i>Anton ADAM</i> .....	106
-------------------------	-----

Editoriál prvého čísla časopisu s vročéním 2021 chceme venovať krátkej spomienke na švajčiarskeho teológa Hansa Künga, ktorý zomrel 6. apríla tohto roku. V tom istom čase sme sa na Slovensku rozlúčili s biblistom Jozefom Leščinským.

Hans Küng sa narodil 19. marca 1928 v meste Sursee v kantóne Luzern. Po štúdiách na Pápežskej univerzite Gregoriána v Ríme bol v roku 1954 vysvätený na kňaza. Od roku 1959 pôsobil ako vysokoškolský pedagóg. Najprv na Katolíckej teologickej fakulte v Münsteri a od roku 1960 na univerzite v Tübingene, kde začal prednášať fundamentálnu teológiu a neskôr dogmatiku a ekumenickú teológiu.

Keď pápež Ján XXIII. v roku 1959 zvolal Druhý vatikánsky koncil, Küngova kniha *Konzil und Wiedervereinigung* (1960) prišla ako na zavolanie. Bola preložená do viacerých jazykov a takmer zo dňa na deň sa stala svetovým bestsellerom. Populárny 32-ročný profesor dostal v roku 1962 pozvánku na koncil. Spoločne so svojím univerzitným kolegom Josephom Ratzingerom bol najmladším a zároveň najaktívnejším odborným poradcom. Oveľa viac než účasťou na koncile vstúpil do povedomia širokého publika v roku 1970 knihou *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Spôsobila rozruch a stala sa míľnikom na jeho životnej ceste. Ako naznačoval otáznik, autor v nej kritizoval dogmu o pápežskej neomylnosti. V roku 1979 mu bol odňatý titul katolíckeho teológa. Udalosť znepokojila verejnosť a viaceré akademické authority. Sám to komentoval, že proti svojej vôli sa stal hovorcom opozície proti pápežovi, no zostal zakorenený v Cirkvi, vďaka čomu v nej vydržali aj iní. (Arno Luik- Hans Küng, *Stern*, 2009, č. 4, s. 124 – 131)

Hans Küng mal svojich priaznivcov i odporcov. Naďalej prednášal na Inštitúte pre ekumenický výskum, ktorý založil. Kritika pápežskej neomylnosti sa však u Künga neobjavila pod vplyvom anti-autoritárskych hnutí konca šesťdesiatych rokov a nebola nijakým dobovým výstrelkom. Išlo o zásadnú charakteristiku jeho ekleziálneho premýšľania, ktoré použil už v svojej dizertačnej práci v roku 1957. Küng sa v nej venoval milosti a ospravedliveniu. Bola to téma rozdeľujúca katolíkov a protestantov od 16. storočia. Autor však na päťdesiate roky 20. storočia prišiel s pomerne prevratným návrhom „ekumenickej teológie“ ako teológie dialógu rozličných kresťanských vyznaní v snahe prekladať ich do jazyka toho druhého. Tento prístup použil aj pri iných teologických témach (kristológia,

ekleziológia, eschatológia), pričom kresťanskú vierouku vnímal ako otvorenú cestu viery dejinami. Hans Küng bol plodným, čítaným a populárnym autorom. Svoj ekumenický prístup neobmedzoval iba na kresťanské cirkvi, ale rozvinul ho do „svetového étosu“. Zdôrazňoval etický a intelektuálny vzťah medzi všetkými náboženstvami pri ich obrane mieru a ľudskej dôstojnosti.

Popri množstve nekrológov a spomienok referujúcich o nevšednom živote a neobyčajne bohatej činnosti Hansa Künga sa objavil rozhovor s jeho bývalým asistentom na univerzite v Tübingene – kardinálom Walterom Kasperom. Hoci po roku 1969 sa ich cesty skôr rozchádzali, než spájali, o svojom profesorovi pre *Corriere della sera* (8. 4. 2021) povedal: „Nikdy nechcel opustiť Cirkev. Vždy sa považoval za kresťana a katolíka.“ Potvrdzoval to tiež blahoprajný list pápeža Františka z roku 2016 adresovaný Hansovi Küngovi pri príležitosti jeho 88. narodením, ktorý začínal oslovením: „Lieber Mitbruder“.

V druhej polovici marca sme sa rozlúčili aj so slovenským biblistom a profesorom Jozefom Leščinským. Zomrel 21. marca v Košiciach. Narodil sa 16. decembra 1955 v Chmiňanoch. Teológiu študoval v Bratislave a v roku 1981 bol vysvätený za kňaza. V rokoch 1990 – 1993 študoval na Pápežskej univerzite Gregoriána v Ríme biblickú teológiu. Po návrate prednášal na Teologickom inštitúte v Spišskom Podhradí a neskôr na Teologickej fakulte v Košiciach a Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. V roku 2010 bol vymenovaný za profesora v odbore didaktika – teória vzdelávania náboženskej výchovy. Jeho spôsob prednášania bol pre nás novoobjaveným svetom. Obdivovali sme jeho smelý pohľad, široké znalosti, nadšenie a schopnosť spájať sakrálne s profánym. Zároveň sa stal riaditeľom Katolíckeho biblického diela na Slovensku a šéfredaktorom časopisu pre kresťanskú kultúru *Verbum*. Sformoval pomerne veľkú školu žiakov. Niektorí z nich publikujú v našom časopise.

Po recenzných konaniach sme do prvého tohtoročného čísla zaradili šesť štúdií. Prvou je príspevok venovaný životu a dielu Huga Rahnera. Druhá analyzuje teóriu „veriaceho svedomia“ podľa Pierangela Sequeriho ako životného postoja a naznačuje nové cesty, ktorými by sa mohla uberať moderná kresťanská antropológia v dialógu s kognitívnymi neurovedami. Tretí príspevok z oblasti teológie sa venuje reflexii Johna Milbanka a jeho uvažovaniu o probléme sekularizácie, respektíve jej prekonávaniu radikálnou ortodoxiou. Okrem iných možno sa v ňom stretnúť s názormi súčasného českého teológa Jakuba Orta a anglického komentátora radikálnej ortodoxie Gavina Hymana. Ukážkou prekladateľskej aktivity odborníkov Slavistického ústavu SAV v Bratislave je štúdiu o gramatickej analýze Zachariášovho chválospevu. Predstavuje inovatívne možnosti prekladu, ktoré by sa mohli objaviť v novom slovenskom preklade Lukášovho

evanjelia. Bezpochyby zaujímavou štúdiou je tiež pohľad na princípy sociálneho spolužitia sformulované v exhortácii pápeža Františka *Evangelii gaudium*, ktoré sa v konečnom dôsledku objavujú v celom pápežovom učení. V závere si čitateľ nájde štúdiu o historickom kontexte a zvláštnostiach dodnes používanej starobylej sýrskej anafory.

*Peter Olexák*

**Hugo Rahner (1900 – 1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu  
v Magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax.  
Kerygmaticko-ludická teologická reflexia**

**Abstract**

The return to the proclamation based on early Christian kerygma, encouraged by the contemporary Magisterium, makes certain demands on theology, as the whole Christian formation - not only spiritual but also theological - “consists of entering more deeply into the kerygma”. In order to say that “nothing is more solid, profound, secure, meaningful and wisdom-filled than that initial proclamation”, the proclamation must be filled with the main contents of the kerygma and at the same time must be practiced in a kerygmatic way. The central contents of the kerygma, which is “God’s saving love”, is to be communicated joyfully, with encouragement, harmonious balance, in readiness for dialogue, friendship, patience and mercy. (Cf. Francis, *Evangelii Gaudium*, 165)

What seems like a simple call for a turning point is comprehensively treated in the work of a German theologian, working mainly at the Faculty of Theology in Innsbruck, the father of the theological current “Kerygmatic Theology” - Hugo Rahner (1900 – 1968). This study is devoted to this original theological personality, but also to the presence of the main ideas of the kerygmatic movement (emphasis on proclamation) in contemporary Magisterium and theology.

**Keywords:** kerygma, proclamation, evangelization, Magisterium, homo ludens, theologia cordis, theologia praedicationis, theologia ludens, prophetic

*„Koniec bude ako počiatok: večné detstvo.... Toto dieťa v človeku sa chce hrať. Posledná odpoveď na túto túžbu... je slovo toho, ktorý sa ako Slovo stal dieťaťom.; Ak nebudete ako deti, nevojdete do nebeského kráľovstva‘ (Mt 18, 3). Ulice nebeskej Civitas Dei budú zaplnené zástupmi detí ponorených do hry a Večný s mladistvou tvárou povie ľuďom: Ite et ludite.“<sup>1</sup>*

Hlas, ktorý pozval Huga Rahner do večnej hry v Civitas Dei, zaznel 21. decembra 1968, čiže pred viac ako 50 rokmi. Päť dekád zvyčajne predstavuje časovú jednotku potrebnú na plnšie uchopenie a recepciu novej myšlienkovej stavby, čo sa neraz skloňuje napríklad v súvislosti s II. vatikánskym koncilom, ktorého

---

<sup>1</sup> H. Rahner, *L' homo ludens*, Brescia 1969, 60 – 61.

ekleziológiu ideovo významne ovplyvnil práve Hugo Rahner.<sup>2</sup> V roku 2020 zároveň uplynulo 120 rokov od jeho narodenia (3. mája 1900), a tak dve biografické dáta, rámcujúce jeden nevšedný životný príbeh, ponúkajú dostatočne silný dôvod nazrieť bližšie na osobnosť teológa so srdcom pohnutým Duchom Svätým a ovinutým tajomstvom Krista<sup>3</sup>, na autentického *ludimagistra*<sup>4</sup> – učiteľa vážno-radostnej hry života hranej medzi Bohom a človekom v prostredí Cirkvi, uprostred ľudských dejín, ktoré sú zároveň Božími.

### **Osobnosť Huga Rahnera ako realizácia homo ludens**

O osobnosti jezuitskeho kňaza, patrológa, historika, inovatívneho a inšpiratívneho teológa<sup>5</sup> Huga Rahnera, ktorá dodnes stojí tak trocha v tieni mladšieho a zároveň známejšieho brata Karla Rahnera (1904 – 1984), je možné povedať, že je skonkrétnením autentického kresťanského človeka, ktorého definovaniu a realizácii zasvätil svoj tvorivý život.<sup>6</sup> V jeho príbehu sa život a dielo navzájom osvetľujú

<sup>2</sup> „Niet pochyb, že patristická teológia, ku ktorej znovuobjaveniu a oceneniu značne prispel Hugo Rahner, zohrala dôležitú úlohu pri spracovaní Dogmatickej konštitúcie o Cirkvi na II. vatikánskom koncile, zvlášť pri výbere obrazov, ktoré sa snažia definovať najnútornejšiu realitu Cirkvi, odkladajúc strohú konceptuálnu formuláciu“; A. Rosenberg, „Hugo Rahner“, in *Mysterium Salutis*, XII, 470.

<sup>3</sup> Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, Brescia 2015, 8.

<sup>4</sup> H. Rahner, *L homo ludens*, 82.

<sup>5</sup> Inovatívnosť jeho teológie, ktorej stúpcami boli aj A. Jungmann, F. Lakner, F. Dander, J. Lotz, spočívala vo vytvorení istej protiváhy voči súdobej dogmatike manuálového typu, o ktorej vo všeobecnosti platí, že bola odtrhnutá od živého kresťanského posolstva. Pre lepšie uchopenie rozdielu medzi oboma typmi teológie je vhodné uviesť základné črty manualistiky. Jej krátky, ale výstižný opis ponúka L. Žák: „Keď bude mať v ruke predkoncilový teologický manuál, ak spozná jeho štruktúru a ak bude analyzovať logiku a spôsob argumentácie jednotlivých traktátov, porozumie významu tvrdenia, podľa ktorého nebola manualistika ničím iným ako, teológiou magistéria“. Íšlo o teologický model, ktorého hlavnou úlohou bola apologetická obrana katolickej náuky (obsahujúcej nielen samotné dogmy, ale aj takzvané sentencie klasifikované ako: *sententia fidei proxima*, *sententia ad fidem pertinens*, *sententia communis*, atď.). Bola to teda obrana vedená slovami najvyššej cirkevnej autority, t.j. slovami koncilov a pápežov“; L. Žák, „Prínos II. vatikánskeho koncilu k obnově katolícké teológie a její metody“, in *Studia theologica* 4 (2019), 38.

<sup>6</sup> V. Janšta v tejto súvislosti uvádza: „Téma humanizmu sa stala predmetom početných a pálčivých otázok v súvislosti s prežitými neľudskosťami hrôzostrašnej svetovej vojny. Aj Rahner sa krátko po skončení ničivých bojov, kedy, sa nám zdá, že je rozbité všetko, čo kedysi v menej búrlivých obdobiach robilo náš život humánny a láskyhodný“, spolu s mnohými ďalšími pýta: „Môže sa človek stať znovu človekom, je možné náš zničený Západ opäť nanovo vystaviť do humánneho životného usporiadania?“; V. Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirácie v díle Huga Rahnera*, Olomouc 2017, 86 – 87. Tieto otázky o probléme človeka ako i o podobe istého antropologického ideálu a pravého humanizmu si Hugo Rahner kladie spolu s veľkými postavami európskej filozofie, teológie, literatúry aj psychológie. Pri komplexnejšom (a širokospektrálnejšom) pohľade je možné vidieť analógiu s jeho snažením v dielach autorov ako sú K. Adam, R. Guardini, F.J.J., Buytendijk, C.G. Jung. Rahnerova odpoveď na otázku o zdravom humanizme je ukotvená trojične, kristologicko-inkarnačne a pneumaticky: „Zdravý humanizmus znamená milovať Boha Stvoriteľa tak, že sa pred ním všetko pozemské stráca a súčasne milovať dobrú zem a ľudí, pretože sú od Boha... Práve v tajomstve vtelenia je vyznačená cesta k vyrovnanému prijímaniu a rozvíjaniu nebeskej pozemskosti, ktorá je vložená do každého človeka... Vďaka vteleniu Božieho syna sa skrz viditeľné dostávame k neviditeľnému, skrz ľudské k božskému, skrz

a interpretujú, takže do veľkej miery platí, že Rahnerom vykreslený vzor kresťanského človeka (istý antropologický ideál), pre ktorého vybral termín *homo ludens*, je práve on sám. Ak Hugo Rahner vykresľuje autentického kresťana okrem iného ako niekoho, u koho je zreteľná syntéza vážnosti a veselosti, je nenútený humorista, ktorý sa vie usmievať aj cez slzy, ktorého syntéza sa vznáša v mozartovskej atmosfére tvorenej plačom a úsmevom, radosťou a trepezivosťou<sup>7</sup>, ako niekoho, kto vo svojej nebeskej viere a súčasne zasadenosti do sveta je človekom nadšenia no zároveň múdrosti, opojenia, ale triezveho, zrieknutie sa sveta, ale súčasne lásky k svetu<sup>8</sup>, tak nepochybne vyjavuje aj niečo zo svojho vnútra, čo je možné dedukovať z niekoľkých priamych svedectiev. Znalec životov i diela oboch bratov Rahnerovcov, K.H. Neufeld píše: „Tento človek západnej kultúry bol človekom správnej miery: nestráca sa jednostranne v žiadnej z dvoch skutočností – ani nie v duchu, ani nie v matérii.“<sup>9</sup> R. Fröhlich o jedinečnom ľudskom profile Huga Rahnera prináša nasledujúce svedectvo: „Ktokoľvek stretol H. Rahnera, bol zasiahnutý jeho srdečnosťou a pozornosťou venovanou druhým, aj tým, s ktorými nezdieľal ich názory. Táto dobrotivosť vyvierala z jeho hlbokého pochopenia ľudskej slabosti.“<sup>10</sup> Podobnú osobnostnú črtu vyzdvihol aj jeho vlastný brat Karl: „Ktokoľvek poznal môjho brata, vie, že to bola osoba odo mňa veľmi odlišná. Býval veselý, rád vtipkoval a mal značnejší záujem o históriu.“<sup>11</sup> H. Vorgrimler dodáva: „Za tých šesťnásť rokov, čo sme sa s Hugom poznali, som ho nikdy nezažil mrzutého.“<sup>12</sup> Sumárny pohľad na osobnosť Huga Rahnera na základe svedectiev jeho súčasníkov, ktorý sa veľmi dobre ozrejmuje na podklade porovnania s osobnostným profilom jeho brata Karla, ponúka V. Janšta:

---

lásku k vykúpeniu, skrz krvavú smrť k Božiemu životu... Z toho vyplýva, že zdravý kresťanský humanizmus vo svojej pravde o človeku neznamená ani útek od sveta a všetkého materiálneho k odtrhutej duchovnosti, ani uviaznutie vo všetkom len pozemskom... Tento trinitárny humanizmus má ešte tretie poslanstvo: Duch Svätý, oscilujúci a vznášajúci sa medzi Otcom a Synom, je v Bohu láskou a jasotom. Tento Duch, ktorý vzkriesil Ježiša z mŕtvych k novému životu, je zasľúbením aj pre naše víťazstvo života... Človek utvorený kresťanským humanizmom je v tomto zatiaľ pozemskom kráčaní medzi duchom sveta a duchom nebies povolaný k rozlišovaniu duchov a k úsiliu chápať všetko dobré a obšťastňujúce, čo žiari v dejinách ako stopy onoho Ducha, ktorý raz prežiaril dočasné temnoty tohto sveta do plnosti nebeského jasu“; V. Janšta, Christologické a ekleziologické inspirácie v díle Huga Rahnera, 87; 89; 91 – 92.

<sup>7</sup> Por. H. Rahner, *L'homo ludens*, 32.

<sup>8</sup> Por. H. Rahner, *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie*, Sonderdruck Eranos-Jahrbuch 1945, XIII. Zürich 1946, 275.

<sup>9</sup> K.H. Neufeld, Hugo e Karl Rahner, 267; Citácia pochádza z článku „Pour ce qui est des R.P. Hofmann, Rahner et Frodl que vous désiriez recevoir à Innsbruck, une demande de laisser-passer doit être adressée à la sûreté“, in *Korrespondenzblatt der Priestergebetsvereins*, 79<sup>a</sup> annata, novembre 1945, 79.

<sup>10</sup> R. Fröhlich, „Zum Menschenbild Hugo Rahners“, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 122 (2000) 168.

<sup>11</sup> P. Imhof, H. Biallowons, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, 28.

<sup>12</sup> H. Vorgrimler, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 123 (2000), 158.



Hugo bol človek vľúdny a noblesný, Karl bol považovaný za uzavretého a odťažitého, v spoločnosti mnohokrát pôsobil dojemom zahľbanosti a nezúčastnenosti. Hugo bol veselým spoločníkom so zmyslom pre humor a žiadne témy ho neuvádzali do rozpakov. Mal vyberané spoločenské vystupovanie, v každom ohľade starostlivo udržiavaný vzhlád. Bol človekom stretnutí, mal rád ľudí a zanechával dojem hlboko ľudského a srdečného jezuitu; celý večer dokázal rozprávať vtipy, dokázal sa (na rozdiel od iných jezuitov svojej doby) smiať sám sebe.<sup>13</sup>

### *Prítomnosť teologického odkazu Huga Rahnera v Magistériu a teológii*

Osobnosť tak komplexne harmonizujúca so svojou teologickou prácou nemohla ostať nepovšimnutá a bez vplyvu mimo materinskej teologickej fakulty v Innsbrucku, kde od roku 1935 do 1963 pôsobil na rôznych pozíciách a ponad okruh limitovaného akademického sveta. Vitalitu a presah diela Huga Rahnera dosvedčuje fakt, že je dodnes pre mnohých teológov<sup>14</sup>, ale i pápežov významným referenčným bodom. Rukolapným dôkazom je posledné talianske vydanie hlavného diela Huga Rahnera *Una teologia della predicazione* z roku 2015, ktorá bola uvedená na trh s komentárom pápeža Františka: „Uno dei libri che mi hanno fatto tanto bene“.<sup>15</sup> Táto krátka, ale výrečná recenzia, nachádzajúca sa na prebale knihy, pôvodne zaznela v príhovore rímskemu kléru 19. februára 2015, kde sa pápež vyjadroval na tému živého kázania, ktoré „jednoducho nemá byť len čítaním, kázaním, ohlasovaním, ale skôr úprimnou modlitbou,“ hovorením

<sup>13</sup> V. Janšta, Christologické a ekleziologické inspirácie v dielach Huga Rahnera, 41 – 42. Autormi svedectiev sú K.H. Neufeld, H. Vorgrimler, A.R. Batlogg, P. Imhof, H. Biallowons.

<sup>14</sup> Celkom určite je jedným z najprominentnejších autorov reflektujúcich teologické výstupy Huga Rahnera dogmatický teológ J. Ratzinger. Do plodného dialógu s Hugom Rahnerom vstupuje v kontexte úvah o úcte k Najsvätejšiemu Ježišovmu Srdcu (por. „Velikonoční tajemství – nejhlubší obsah a základ uctívání Srdce Ježíšova“, J. Ratzinger, Hledět na probodeného, Brno 1996, 37 – 54), pričom vyzdvihuje aj Rahnerov prínos pre mariológiu a ekleziológiu: „Z nemeckej jazykovej oblasti je treba menovať predovšetkým Huga Rahnera, ktorý odhalil súvislosť medzi Máriou a Cirkvou v teológii otcov, čím ako jeden z prvých pripravil cestu mariológii II. vatikánskeho koncilu. Uctievanie Srdca Ježišovho sa pokúsil nanovo zdôvodniť tým, že ho spojil s výkladom, ktorý otcovia dali Jánovi 7, 32 – 39 a Jánovi 19, 34. Obe miesta hovoria o otvorení Ježišovom boku, o krvi a vode, ktorá sa z neho vylieva... Hneď svojimi počiatočnými slovami encyklika (Haurietis aquas) siaha k úsiliu mužov ako je Hugo Rahner. Aj ona chce prekonať nebezpečný dualizmus medzi liturgickou zbožnosťou a zbožnosťou 19. storočia, chce ich nechať vzájomne sa oplodňovať a priviesť ich k vzájomne obohacujúcemu vzťahu, bez toho, aby sa v sebe jednoducho rozplynuli... Hugo Rahner postavil kresťanstvu pred oči veľkolepý obraz otvoreného Ježišovho boku...“; J. Ratzinger, Hledět na probodeného, Brno 1996, 37 – 39. Ratzinger zároveň oceňuje prínos Huga Rahnera aj v problematike kristocentrizmu v kázaní; por. J. Ratzinger, Dogma e predicazione, Brescia 2005, 46. Zároveň platí, že patristická ekleziológia spracovaná Hugom Rahnerom patrí ku klasickým prameňom, odkaz ktorý nechýba takmer v nijakom relevantnom ekleziologickom diele posledných desaťročí (por. H. de Lubac, Méditation de l'église, Kostelní Vydří 2010, 242; 244; 267; M. Kehl, La Chiesa, Cinisello Balsamo 1995, 19; 21; 309; J. Werbick, La Chiesa, Brescia 1998, 300; 493).

<sup>15</sup> „[Je to] Jedna z kníh, ktorá mi urobila veľmi dobre“.

k srdcu“<sup>16</sup>. Odkazom na dielo Huga Rahnera v kontexte *ars celebrandi* a kázania zameraného na srdce poslucháča pápež vystihol podstatnú a, preňho osobne, vysoko oceňovanú dimenziu (a stále živú miazgu) Rahnerovej teológie, ktorá je obsiahnutá vo vnútorne prepojených označeniach: *theologia cordis*, *teológia kázania*, *theologia ludens*. Z tejto malej, ale nie bezvýznamnej zmienky je možné dedukovať, že záujem, ktorý pápež venuje vo svojom magistériu kázaniu – čoho prejavom je encyklika *Evangelii gaudium* (2013) i *Homiletické direktórium* (2015) – je vnútorne napájaný z prameňa teologických impulzov staršieho Rahnera. Františkove slová z encykliky *Evangelii gaudium*<sup>17</sup> je teda celkom možné považovať za odozvu intuícii obsiahnutých v diele *Una teologia della predicazione*:

Kerygma teda znamená: kázanie Božích právd zjavených v tých súvislostiach, v ktorých o nich premýšľala a tiež kázala božská Múdrost', presne tým spôsobom, akým Cirkev od počiatku kázala Božie zjavenie vo svojom riadnom Magistériu... Z formálneho uhlu pohľadu to znamená: kázanie tým istým spôsobom a tými istými slovami, ktorými Boh ráčil kázať toto všetko nám. A teda slovami a s jednoduchosťou Svätého písma, s jednoduchou hĺbkou učiacej Cirkvi, s najlepšimi príspevkami teológie, od počiatku čerpajúcej z katechézy: s koncepcnou jednoduchosťou patristickej teológie, ako je obsiahnutá v kerygmatických spisoch otcov... Kázanie v sile koncepcnej jasnosti veľkých scholastikov. A konečne, kázanie formované liturgiou a jej podobami, ktoré sa utvárali v klasických časoch kerygmatickej teológie.<sup>18</sup>

Ani Františkov predchodca – J. Ratzinger (pápež Benedikt XVI.) – nestál v časoch svojej cirkevnej služby teológa mimo prúdu, ktorý si uvedomoval dôležitosť kázania, ako i nutnosť „obnoviť teológiu“ tak, aby bola „bezprostredne spôsobilá k veľkému dielu, ku ktorému sme povolaní: ku kázaniu.“<sup>19</sup> V úvode svojej knihy *Dogma a kázanie* (1973) – vo vedomí, že „cesta, čo vedie od dogmy ku kázaniu sa

<sup>16</sup> František, Stretnutie s rímskym klerom 19. februára o *Ars celebrandi*; dostupné na: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/07/papa,\\_il\\_19\\_febbraio\\_incontro\\_clero\\_romano\\_su\\_ars\\_celebrandi/it-1122031](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/07/papa,_il_19_febbraio_incontro_clero_romano_su_ars_celebrandi/it-1122031)

<sup>17</sup> „Kázanie v čisto moralistickom alebo doktrinálnom duchu a tiež také kázanie, ktoré sa premieňa skôr na lekciiu alebo exegézu, umenšuje túto komunikáciu medzi srdcami, ku ktorej má dochádzať v homílii a ktorá má mať takmer sviatostný charakter; Viera je z hlásania a hlásanie skrze Kristovo slovo“ (Rim 10, 17). V homílii je pravda sprevádzaná krásou a dobrom. Nejde o abstraktné pravdy alebo o studené sylogizmy, pretože v homílii sa komunikuje aj prostredníctvom krásy obrazov, ktoré Pán používa na podporu konania dobra. Pamäť veriaceho ľudu, tak ako pamäť Márie, mala by zostať naplnená Božími zázrakmi. Máriino srdce otvorené pre nádej uskutočnenia radostnej a možnej skúsenosti lásky, ktorá mu bola ohlásená, cíti, že každé slovo Svätého písma je predovšetkým darom, a to skôr než požiadavkou“; František, *Evangelii gaudium*, 142; dostupné na: <https://www.kbs.sk/pdf/FR01/FR01EG2013.pdf>

<sup>18</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 13 – 14.

<sup>19</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 13.

stala veľmi namáhavou“ a taktiež, že „nejestvujú viac modely myslenia schopné preniesť obsah dogmy do každodenného života“ – konštatuje:

Ak je situácia takáto, teológia sa nemôže viac uspokojiť s tým, že premyslí vieru v priestore vedy a potom kazateľa ponechá na seba samého. Ona má ponúkať smerovníky pre každodenný život a nachádzať modely prechodu od reflexie ku kázaniu; myšlienka sa utvrdzuje len vtedy, keď je vysloviteľná. Táto kniha má za cieľ prispieť k naplneniu tohto úmyslu konkrétnej kerymatiky.<sup>20</sup>

Téma ohlasovania Božieho slova, nového spôsobu komunikácie Božieho slova, ako i kázania upriameného na srdce poslucháča, privádzajúc ho do vzťahu s Kristom, ostáva pre J. Ratzingera prioritnou<sup>21</sup> aj na pápežskom stolci, čo zreteľne vyjadruje v postsynodálnej exortácii *Verbum Domini* (2010)<sup>22</sup>. Sumarizu-

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 7.

<sup>21</sup> Na veľmi pravdepodobnú spätosť J. Ratzingera s dielom H. Rahnera poukazuje aj V. Janšta. Autor najskôr konštatuje – čo už bolo naznačené – že Ratzinger sa ukazuje ako dobrý znalec Rahnerových diel, ktoré opakovane cituje. Následne poukazuje na niektoré spoločné dôrazy oboch teológov. Prvú spojitosť odhaľuje kniha Benedikta XVI. *Ježiš Nazaretský* (2007), o ktorej sa dá povedať, že ide o homíliu, avšak nie v zmysle bohoslužobnej meditácie, ale v zmysle istého teologického žánra, ktorého náročnosť je daná požiadavkou byť dostatočne vedeckým a zároveň otvoreným pre nevedecké publikum v snahe napomôcť rastu vo viere v Krista. V. Janšta v tomto diele vidí sprítomnený základný ideál kerymatickej teológie, ktorý je v prípade oboch teológov uskutočnený aj cez použitie nesmierneho bohatstva jazykových vyjadrení umožňujúcich komunikovať hlbokú duchovnú skúsenosť. Druhý prienik je zreteľný vo voľbe prameňov pre ich teologickú prácu, pričom u oboch je dôraz kladený na patristickú teológiu a na Písmo, vykladané za pomoci cirkevných otcov. Tretí metodologický prienik sa týka hojného čerpania z diel svätých, ktorý u obidvoch autorov ústi v teologickom záujme o tajomstvo úcty k Ježišovmu Srdcu. Štvrtý prienik sa týka obsahového primátu ich tvorby, ktorý patrí ekleziológii. U obidvoch porovnávaných autoroch je Cirkev spájaná s osobou Krista, čím je postavená hrádza proti sociologickému zúženiu Cirkvi. Obsahový prienik medzi teológmi je rozpoznateľný aj v ich kristológii (dôraz na Kristovo človečenstvo, úzky vzťah medzi vtelením a veľkonočným tajomstvom, neoddeliteľnosť kristológie od soteriológie, spojenie kristológie a spirituality nasledovania), a nakoniec aj v eschatológii (eschaton ako konečné naplnenie povolania človeka, čím spása nadobúda svoj vertikálny charakter); por. V. Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirace v díle Huga Rahnera*, 311 – 319.

<sup>22</sup> „Viera sa rodí práve hlásaním Božieho slova a v nej sa srdcom otvárame pre pravdu, ktorá nám bola zjavená. [...] Nesmierne horizonty cirkevného poslania a komplexnosť súčasnej situácie si dnes vyžadujú nové spôsoby účinnej komunikácie Božieho slova... Na jednej strane je nevyhnutné slovo, aby odovzdalo, čo nám sám Pán povedal. Na druhej strane je nevyhnutné dať prostredníctvom svedectva tomuto slovu dôveryhodnosť, aby sa nejavilo len ako pekná filozofia alebo utópia, ale ako skutočnosť, ktorú možno prežívať a ktorá umožňuje žiť. [...] Homília predstavuje aktualizáciu biblického posolstva takým spôsobom, ktorý vedie veriacich, aby objavili prítomnosť a účinnosť Božieho slova v dnešku svojho života. Musí viesť k pochopeniu tajomstva, ktoré sa slávi, vyzývať do poslania a disponovať liturgické zhromaždenie na vyznávanie viery, spoločnú modlitbu a eucharistickú liturgiu. Z toho vyplýva, že táto úloha má ležať na srdci všetkým, čo sú svojím osobitným úradom poverení kázať. Treba sa vyhýbať rozvlácnym a abstraktným homíliám, ktoré zatiaľujú jednoduchosť Božieho slova, ako aj zbytočným odbočeniam, ktoré upriamujú pozornosť skôr na kazateľa ako na jadro evanjeliového posolstva. Potrebne je, aby bolo veriacim jasné, že kazateľovi leží na srdci ukazovať na Krista, ktorý má byť stredobodom homílie. Preto je potrebné, aby boli kazatelia v dôvernom a ustavičnom kontakte s posvätným

júc referencie zmienených predstaviteľov teológie a Magistéria je za stále živú možné považovať Rahnerovu snahu o preformulovanie teológie pod zorným uhlom pastoračnej praxe bez toho, aby sa z nej stala pastorálna teológia.<sup>23</sup> Má ísť o teológiu, ktorá by nebola len vedou, ale vo svojej podstate ohlasovaním spásy<sup>24</sup>, čiže vedou, ktorej formálny aj obsahový rámec je definovaný praxou ohlasovania s úmyslom dotknúť sa vnútra poslucháča a vzbudiť alebo rozvinúť akt viery. Takto stanovený cieľ – podanie starého obsahu (Božieho zjavenia a náuky Cirkvi) novým spôsobom – zároveň predpokladá vnútornú zaangažovanosť kazateľa-teológa, čo je trvalá výzva kerygmatickej teológie pre teologický dnešok: „Toto nové spracovanie nie je len strohá kompetencia rozumu, akoby malo ísť opäť o nejakú novú špekulatívnu konštrukciu: je to skôr istá *theologia cordis*, autentický výsledok toho, čo sv. Tomáš *connaturalitas ad divina* a *donum sapientiae*, ktorý môže dosiahnuť len modlitba a život.“<sup>25</sup>

Základná zmena týkajúca sa metodologickej stránky teológie, ktorú kerygmatica (ako protiváha scholastickej teológie manuálového typu) navrhuje, spočíva v dôslednejšej práci s prameňmi teológie, zvlášť so Svätým písmom, patristikou, ranokresťanskými katechézami, ale aj liturgiou či dielami vrcholnej scholastiky. Tieto *teologické miesta* majú byť zdrojom teologických obsahov, ale rovnako tiež teologického jazyka.<sup>26</sup> Zamýšľanú formálnu i obsahovú zmenu teológie originálne vyjadruje sám autor v podobe privátneho *lex orandi* – modlitby teológa pred jeho štúdiom. Dá sa povedať, že práve modlitba, v ktorej sa Hugo Rahner obracia na Krista – „Pána, skrýšiu všetkej múdrosti, vnútorného Kráľa univerzity, srdce, skrývajúce všetky poklady vedy“<sup>27</sup> – je istým „sviatostným“ zhustením teológie, ako ju chápal a túžil robiť Hugo Rahner:

Daruj môjmu štúdiu podobu hľadania tvojej Pravdy, tajomne ukrytej v každom ľudskom poznaní. [...] Iba ak v každom hľadaní pravdy nájdem teba, budem slobodný. Oslobodený od zovretia vedeckej špecializácie, od

---

textom; aby sa na homíliu pripravovali meditáciou a modlitbou, aby kázali presvedčivo a precízne“; Benedikt XVI., *Verbum Domini*, 25, 97, 59; dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/postsynodalna-exhortacia-verbum-domini>

<sup>23</sup> K problematike autonómie kerygmatickej teológie a jej vzťahu k špekulatívnej, aplikovanej a pastoračnej teológii por.: J. Holdt, Hugo Rahner, *Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*, Paderborn 1997, 83-84; C. Fabro, „Una nuova Teologia: La teologia della predicazione“, in *Divus Thomas* 19 (1942) 207-208; A. de Villalmonde, *La teologia kerygmatica*, Barcelona 1963; A. Esteban Romero, *Predicacion viviente al dia*, Madrid 1956; J.C. Ruta, „Teología de la Predicación“, in *Revista de Teología* 1 (1950) 68-72; A. Stolz, „De Theologia Kerygmatica“, in *Angelicum* 17 (1940) 337-351; P.J. Kunicic, „S. Thomas et Theologia Kerigmatica“, in *Angelicum* 32 (1955) 35-51; L. de Coninck, „La Théologie Kérygmaticque“, in *Lumen Vitae* 3 (1948) 103 – 119.

<sup>24</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 14.

<sup>25</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 15.

<sup>26</sup> Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 14.

<sup>27</sup> H. Rahner, *Preghiere*, Brescia 1975, 47 – 48.

túžby dosiahnuť úspech, od nenásytnosti, ktorá sa zmocňuje môjho srdca. Iba tvoje kráľovské srdce ma môže naučiť milovať aj moje štúdium a moje poznanie, dať mu srdce a zasvätiť ho v hlbokéj láske službe tebe, pravde, spravodlivosti, zdraviu tela, milosti, určenej ľuďom, ku ktorým ma jedného dňa pošleš. Aký je môj každodenný život, také bude aj moje poznanie. Moje srdce musí predovšetkým konať pravdu ešte skôr, ako ju môj duch pochopí. Len veľká láska je otcom veľkého poznania.<sup>28</sup>

### *Kerygmatické jadro teológií vybraných súčasných autorov*

Kľúčové termíny, ktorými je možné popísať teologický prúd kerygmatickej teológie, sú: mystérium, Božie zjavenie, jeho veľkosť a krása, *theoria*, „predtucha slávy Božej milosti“, *contuitus simplex*, integrálna vízia (celostný pohľad), *sobria ebrietas*, *connaturalitas ad divina*, *donum sapientiae*, pneumatický entuziazmus, *doxológia*, ohlasovanie spásy, symbol, paradox a nakoniec už viackrát zmienené „srdce“, pretože cieľom tejto teológie je srdciam poslucháčov „horlivo a živým spôsobom hovoriť o najhlbšej pravde, ktorú sme prijali ako dar od Božej hlbiny“.<sup>29</sup> Preto je kerygmatická teológia známa aj pod menom *teológia kázania*, prípadne *theologia cordis* alebo menej konvenčne aj *theologia ludens*. Rôznorodosť termínov potrebných pre popis teologického prúdu kerygmatickej teológie dáva tušiť už povedané, že v tejto teológii je možné rozpoznať viaceré vzájomne sa prelínajúce dimenzie, korešpondujúce s teologickými prameňmi (*loci*), na ktoré sám Rahner kladie dôraz<sup>30</sup>, ako aj s jeho metodológiou<sup>31</sup> sledujúcou hlavný ideový zámer: ohlasovanie (*teológia kázania*) za účelom pneumatického dotyku poslucháča (*theologia cordis*) a vytvorenia novej podoby kresťanského života (*theologia ludens*). Našu tézu o centrálnosti perspektívy ohlasovania v stavbe kerygmatickej teológie potvrdzuje aj sumárne konštatovanie V. Janštu – odborníka na innsbruckú kerygmaticku i teológiu H. Rahnera:

<sup>28</sup> H. Rahner, *Pregchiere*, 47 – 48.

<sup>29</sup> Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 28.

<sup>30</sup> Už bolo spomenuté, že hlavné *loci* novej teológie podľa H. Rahnera sú: slová Svätého písma, učiača Cirkev, teológia vychádzajúca z ranokresťanskej katechézy, patristická teológia obsiahnutá v kerygmatických spisoch, veľká scholastika, liturgia; por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 14.

<sup>31</sup> Zohľadňujúc zmienené *loci*, teologickú metódu, ako i privilegované teologické témy, J. Holdt v celku Rahnerovho diela vidí nasledovné dimenzie: patristickú, dejinnú (*Geschichtstheologie*), symbolickú (*Symboltheologie*), kerygmatickú (*Kerygmatische Theologie*), západnú (*Theologie des Abendlands*); por. J. Holdt, *Hugo Rahner*, 62 – 87. Iná štúdia z prostredia gregoriánskej školy si v Rahnerovom diele všima dimenziu mystagogicko-pastorálnu a praktickú, scholastickú, ignaciánsku a mystickú, psychologickú a pneumaticko-afektívnu, dialektickú, mariánsku, eschatologickú. V tomto prípade zmienené dimenzie popisujú skôr teologickú metódu práce H. Rahnera, než obsah; por. L. Hlad, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, Praha 2013, 26 – 53.

Rahner ako kerygmatický teológ prvej generácie má za cieľ predovšetkým zvestovať kresťanské poslanstvo, ako to v priebehu dejín rozmanitým spôsobom robila Cirkev. Toto pastierske hľadisko u neho často vytesňovalo nároky systematicko-teologickej práce. Živý prameň pre takéto zvestovanie nachádza v teológii cirkevných otcov a cez nich si vytvára svoj prístup k svätému Písmu. Ako dominujúcu cestu k reflexii viery volí symbolickú teológiu, hojne využívanú starovekou Cirkvou, ktorá sľubne inkulturuje grécky svet, kde sa šíriло evanjelium a ktorej poslanstvo je podľa innsbruckého teológa aktuálne práve pre súčasnú teológiu. Uvedené ranokresťanské dedičstvo je podľa Rahnerovho presvedčenia zdrojom pravého kresťanského humanizmu, ktorý má svoj základ vo stvorení človeka Bohom, vrchol vo vtelení Božieho Syna a radostný záver v konečnom víťazstve Ducha. Jedine tento humanizmus, vybudovaný na kresťanskom zjavení, sa môže stať nádejnou cestou pre súčasného človeka... Týmto konceptom bohoľudského humanizmu Rahner odpovedá na výzvy povojnovej doby, vďaka nemu nachádza vyrovnaný stred medzi pozemskosťou a nebeským určením a na ňom tak stavia celé svoje teologické myslenie.<sup>32</sup>

Rahnerom naznačené impulzy pre evanjelizačné zameranie teológie (na úrovni metódy aj obsahu) nachádzajú svoje zreteľné vyjadrenie aj v nedávnych reflexiách teológov pochádzajúcich z rôznych jazykových oblastí. Oprávnené ich je možné vnímať ako ideových spojencov kerygmatickej v jej prakticko-evanjelizačnej a zároveň duchovnej dimenzii. Našu reprezentatívnu vzorku tvoria: K.-H. Menke<sup>33</sup>, Ch. Theobald<sup>34</sup> (Nemecko), F.-M. Léthel<sup>35</sup> (Taliansko), M. Hauke<sup>36</sup> (Švajčiarsko), Š.M. Filip<sup>37</sup> (Česko), L. Hanus (Slovensko).

<sup>32</sup> V. Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirácie v diele Huga Rahnera*, 114.

<sup>33</sup> K.-H. Menke, „La teologia nelle Università tedesche“, in *Rivista teologica di Lugano* 3 (2020), 495 – 505.

<sup>34</sup> Por. Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, Bologna 2015.

<sup>35</sup> Duchovno-pastorálne zameranie teológie svätých – veľmi podobné konceptu kerygmatickej teológie – vyplýva z jej definície: „Teológia svätých je cesta poznávania, v ktorej sa znovuobjavuje esenciálne spojenie medzi svätosťou a teológiou; je to pokus o premyslenie teológie za účelom dosiahnutia svätosti, ku ktorej sme všetci povolani (LG 5)... Takáto teológia je vždy kristocentrická a duchovná, keďže je to poznanie Krista v Duchu Svätom, prostredníctvom jeho hlavných darov viery, nádeje a lásky“; F.-M. Léthel, „I santi come teologi“, in *Teresianum* 52 (2001/1-2) 613; dostupné na: [http://www.teresianum.net/wp-content/uploads/2016/05/Ter\\_52\\_2001-1\\_2\\_613-621.pdf](http://www.teresianum.net/wp-content/uploads/2016/05/Ter_52_2001-1_2_613-621.pdf)

<sup>36</sup> Por. M. Hauke, A.-M. Jerumanis, „Esperienza mistica e teologia. Una sintesi“, in *Rivista teologica di Lugano* 1 (2001), 255 – 264.

<sup>37</sup> Š.M. Filip, „Verbum spirans amorem“, Úvaha o vzťahu medzi teológiami a duchovným životom, in *Studia Theologica* 1 (2018), 29-47; <https://www.studiatheologica.eu/pdfs/sth/2018/01/05.pdf> Je zrejme, že zoznam autorov nie je kompletný, ale skôr informatívny. Pri výbere mien zohrávala úlohu evidentnosť vnútornej harmónie s hlavnými požiadavkami kerygmatickej, ako i aktuálnosť ich publikačných výstupov.



Prehľad hlasov volajúcich po teológii zohľadňujúcej reálnu duchovnú a ekleziálnu skúsenosť poslucháčov – zásadne odlišnú od tej (negatívnej), ktorú metodicky predpokladá súčasná akademická teológia – je vhodné začať nedávnym konštatovaním K.-H. Menkeho. Autor, odvolávajúc sa na viaceré skúsenosti z pedagogickej praxe s poslucháčmi, ktorí sa osobnou voľbou rozlúčili s ateizmom a hedonizmom vlastných rodičov, ako aj s ich antikresťanskou kritikou, postmoderným pluralizmom a agnosticizmom, alebo na vlastnom tele zakúsili krehkosť moderného existenciálneho kontextu, ktorý ponúka klamlivé sľuby, alebo po konverzii z islamu našli svoj domov v kresťanstve<sup>38</sup>, tvrdí:

Z tohto existenciálneho kontextu pochádza časť tých, ktorí dnes študujú teológiu. Obyčajne nemajú negatívne skúsenosti s takzvanou „úradnou cirkvou“. Niektorí vôbec nevedia, čo to znamená... Mnohí, ktorí ešte chcú študovať teológiu, spoznali silu zmyslu kresťanskej viery nie v rodine alebo v komunite, ale len „náhodou“. Oni túžia po stabilizácii týchto skúsenosti a po komunite, kde je kresťanská viera žitá jasne a uspokojujúcim spôsobom. Potom sa však stane, že títo hľadači zmyslu stretnú profesorov teológie, zjavujúcich smiešne „duchovné skúsenosti“. Kritický postoj voči Cirkvi u týchto „majstrov teológie“ nadbieha tomu, čo sekularizovaná väčšina považuje za dôležité, bez toho aby si všimla, že teológia, ktorá sa stáva „zosilňovačom“ ducha času, je právom považovaná za nepotrebnú. Iste, teológia je vždy tiež sebareflexiou viery a pastoračného konania Cirkvi. Jednako však táto kritika predpokladá lásku k Cirkvi. Lásku, ktorú študenti musia mať možnosť zakúsiť v osobe učiteľa teológie aj vtedy, keď odhaľuje zranenia Cirkvi... Dnes sa žiada uchopiť štúdium teológie tak, aby nevychádzalo z rozdelenia medzi duchovnou a vedeckou formáciou, ale z úvodu do katolíckej viery, ktorá by recipročne zjednocovala oba prístupy.<sup>39</sup>

Je zrejmé, že ide o vyjadrenie, pulzujúce rahnerovským chápaním teológie a povolania teológa, ktorá ako *theologia cordis* je „pravým ovocím charizmatického daru Ducha“, a teda pre ňu ako pre pravé poznanie Písem je „nevyhnutný duchovný život, čisté srdce a kresťanská cnosť, aby duch mohol touto cestou dospieť k pochopeniu toho, po čom túži: poznanie Božieho Logosa“.<sup>40</sup>

K podobným uzáverom dospel aj ďalší nemecký teológ Ch. Theobald vo svojich *Lekciách z teológie* (2015). V nich pomenúva potrebu pastoračného zameralia dogmatickej teológie, vychádzajúc z dôverného poznania ťažkostí dnešného

<sup>38</sup> Por. K.-H. Menke *La teologia nelle Università tedesche*, 503.

<sup>39</sup> K.-H. Menke *La teologia nelle Università tedesche*, 503 – 504.

<sup>40</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 8; 16 – 17.

veriaceho človeka, ponoreného do prostredia radikálneho kultúrneho aj náboženského pluralizmu, ktorý zásadne ovplyvňuje jeho identitu a vieru: „V skutočnosti to boli študenti a ich otázky, ktoré mi pomohli lepšie pochopiť obsah koncilových textov a uchopiť predovšetkým ich pastorálnu formuláciu.“<sup>41</sup> Zo skúsenosti, že viera súčasného človeka – neustále stresovaná a oslabovaná pluralistickou spoločnosťou v jej nároku na univerzálne a definitívne výpovede – potrebuje istú priaznivú klímu tvorenú z liturgie, komunity veriacich (ako istú oázu pokoja) i z opory silných inštitucionálnych postáv<sup>42</sup>, ako aj z vedomia rozpadu väzby medzi teológiou a praxou (teológiou a životom) Theobald vyvodzuje zásadné uzávery slúžiace ako impulzy pre celkovú obnovu teológie. Medzi nimi stojí najvyššie potreba jasnosti, jednoduchosti a harmonickej usporiadanosti:

Extrémna spleť teológie ako vedy riskuje, že sa stane neprekonateľnou prekážkou pre študenta, ktorá si dáva námahu, aby sa zorientoval v pluralite exegetických, historických, teoretických a praktických disciplín, spomedzi ktorých každá má svoju vlastnú formu a svoje špecifické metodologické požiadavky. U niektorých z nich hrá dôležitú úlohu... doplňujúce vzdelanie starobylých a moderných jazykov, humanitných vied ako sú lingvistika, sociológia, dejiny filozofie a pod. Vlastný objekt teológie (*res*), ktorým je viera v Boha, sa akoby stále viac od študenta vzdáľoval spolu s postupným prenikaním do spleti textov, interpretačných prúdov a teórií. Študent, ktorý si myslel, že rýchlo nájde pokrm pre svoju vieru, naráža na podobný nedostatok jasnosti a podobnú vnútornú diferenciaciu sektorov, akú stretáva v súčasnej spoločnosti. Odtiaľ pochádza dôležitá výzva umožniť mu, aby mohol rýchlo porozumieť vnútornej jednote teológie, čo je v širšom zmysle výzva aj pre celú našu postmodernú kultúru.<sup>43</sup>

Pod dojomom vypovedaného je zrejmé, že slová vyslovené otcom kerygmaticky o potrebe integrálnej teológie s praktickým dosahom, stále čakajú na svoje naplnenie, ba sú dnes v niečom ešte naliehavejšie:

Školská teológia sa viac nejavila byť aplikovateľná na život, ale ako čistá veda. Exegéza sa zdala ako stratená v otázkach všeobecného úvodu, filológie alebo v polemikách s liberálnou exegézou... Scholastická dogmatika vyučovaná po latinsky sa mohla javiť ako dôvtipné filozofovanie o pravdách Zjavenia. Jednotlivé disciplíny ostávali rozpadnuté na čiastky; teológia sa často zdolávala tak, ako sa zdoláva nejaká divná prekážka.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Por. Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, 5 (Introduzione). Číslovanie je podľa vydania e-book.

<sup>42</sup> Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, 6.

<sup>43</sup> Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, 7-8.

<sup>44</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 9.



Na obnovu teológie cez aplikáciu princípov „teológie svätých“ – teológie, ktorá priznáva životom svätých status istého špecifického *teologického miesta* a ktorá preto kladie dôraz na bytostne spojenie medzi svätosťou a teológiou, čo znamená, že cnosť lásky je gnozeologickým predpokladom autentického ponoru do Božích tajomstiev a zjednotenia s Pánom a len vďaka nej môže byť teológia *scientia fidei* (akademická teológia), ale tiež *scientia amoris*<sup>45</sup> – vyzýva v Ríme prednášajúci francúzsky teológ F.-M. Léthel<sup>46</sup>. Ideovú príbuznosť Léthelovej teológie svätých s Rahnerovou kerygmatikou (čiastočne naznačenou v modlitbe Huga Rahnera pred štúdiom a plnšie zjavnou v knihe *Mária a Cirkev*, spracovanej metódou kontemplovania „Cirkvi v Márii a Márie v Cirkvi“<sup>47</sup>) – okrem spoločného príklonu k patristike a k dielam svätých učiteľov a mystikov – je možné tušiť aj z nasledovných slov, ktoré sa týkajú vonkajšej (jazykovej) formy teológie, ako i vnútornej dispozície teológa:

Kým prvá forma teológie (*scientia fidei*) používa abstraktnejší slovník, druhá (*scientia amoris – mystická teológia*) uprednostňuje konkrétnejší jazyk symbolov a obrazov... Toto láskyplné poznanie je vedené dynamikou *fies et amor*, čiže dynamickým vzťahom medzi vierou a láskou. Už v tomto živote je láska schopná preniknúť poza závoj viery a zjednotiť nás bezprostredne a intímne s Pánom... Veľkí mystici... sú učiteľmi tejto mystickej teológie, ktorá, aby vyjadрила to, čo je nevýslovné ľudskými slovami, volí si jazyk symbolickej teológie, preferovaný jazyk Starého zákona i samého Pána Ježiša, jazyk, ktorý je viac telesný ako noetický, schopnejší hovoriť k srdcu človeka... Táto symbolická teológia je intímnym spoločenstvom s tajomstvom vtelenia prežívanom s Pannou Máriou.<sup>48</sup>

Ako by bolo možné za týmito slovami necítiť ideovú príbuznosť s Hugom Rahnerom? V úvode do štúdie *Symboly Cirkvi* (1964) píše:

Všade tam, kde Otcovia rozvinuli za závojom obrazov svoju teológiu, dnes nachádzame také bohatstvo právd vyjadrených prostredníctvom symbolov, že môžu oživovať naše súčasné dogmatické, apologetické a cirkevno-právne vyjadrenia. Komplex symbolov Cirkvi môže celkom obnoviť naše teologické myslenie o Cirkvi, ktoré bolo po dlhý čas sterilné.<sup>49</sup>

Aj čelný predstaviteľ teologickej školy vo švajčiarskom Lugane M. Hauke sa jasne vyslovuje v prospech silnejšej inšpirácie súčasnej teológie duchovno-praktickým

<sup>45</sup> Por. F.-M. Léthel, *Teológia svätých*, Prešov 2014, 32 – 33.

<sup>46</sup> F.-M. Léthel, „I santi come teologi“, in *Teresianum* 52 (2001/1-2), 614 – 615.

<sup>47</sup> Por. H. Rahner, *Mária a Cirkev*, Trnava 1997, 8.

<sup>48</sup> F.-M. Léthel, *Teológia svätých*, 33 – 34.

<sup>49</sup> H. Rahner, *Simboli della Chiesa, L'ecclesiologia dei padri*, Cinisello Balsamo 1995, 10.

nábojom patristickej teológie, aby mohla byť relevantná pre dnešok Cirkvi – vyzyvaný k dielu ohlasovania. V teológii cirkevných otcov sa totiž „zrkadlí to, čo umožnilo ranej Cirkvi silou evanjelia preniknúť a premeniť súdobú kultúru a čo zároveň Cirkev trvalo chráni pred, hermeneutikou zlomu.“<sup>50</sup> Je to: neporušená viera, svätosť, zhoda s učením celej Cirkvi, spätosť so Svätým písmom i najstaršou Tradíciou, ktorej poznanie je „nevyhnutné pre bezpečné uchopenie náuky Svätého písma v prítomnej chvíli.“<sup>51</sup> Predovšetkým zmienený inkulturačný potenciál patristickej teológie je, podľa Haukeho, trvalou inšpiráciou pre novú evanjelizáciu usilujúcu sa o inkulturáciu evanjelia do súčasného kultúrno-spoločenského rámca, ktorá rovnako vyžaduje kritické čítanie jeho pozitív aj negatív, čo je úlohou teológie:

Otcovia môžu znázorniť aj to, ako kriticky prijať v určitom čase výzvy inkulturácie. Oni hľadali určitú asimiláciu filozofického myslenia, ale tiež istú nutnú dis-asimiláciu, ktorou odmietli omyly a synkretizmus rozšírený vo vtedy dominantnej helénskej kultúre, ako i racionalizmus, ktorý ohrozoval vieru tým, že ju redukoval čisto na aspekty prijateľné helénskou racionálnosťou. V tomto dvojitom duchu (asimilácia a dis-asimilácia) sa začína veľké dielo kresťanskej inkulturácie, ako sa obvykle dnes označuje. Stali sa príkladom plodného stretu medzi vierou a kultúrou, medzi vierou a rozumom.<sup>52</sup>

V tomto kontexte je vhodné pripomenúť, že najrozsiahlejšie dielo H. Rahnera s názvom *Grécke mýty v kresťanskej interpretácii* (1957)<sup>53</sup> sa zamýšľa práve nad vzťahom kresťanskej zvesti a helénskej kultúry, ktorého pochopenie je zásadné aj pre dnešné novo-evanjelizačné snaženie. Takto sa Rahnerovmu teologickému úsiliu o plodnú interakciu s kultúrou – na spôsob cirkevných otcov, ku ktorých znovuobjaveniu sám významne dopomohol – dostáva explicitného uznania aj po rokoch v súčasnej teologickej reflexii.

O duchovno-praktickej orientácii teológie, ktorá je hlavnou osou Rahnerovej kerygmatickej, hovorí v nedávnej štúdii aj teológ olomouckej teologickej fakulty Š.M. Filip. V jeho slovách – zvlášť v tých, ktorými nabáda teológiu k recipovaniu kritérií, zabezpečujúcich jej duchovný a pastorálny charakter – je možné vycítiť ozvenu snáh innsbruckej teologickej školy z niekdajších „kerygmatických“ čias:

<sup>50</sup> M. Hauke, „Editoriale – Attualità dei Padri“, in *Rivista teologica di Lugano* 14 (2/2009), 214.

<sup>51</sup> M. Hauke, „Editoriale – Attualità dei Padri“, in *Rivista teologica di Lugano* 14 (2/2009), 214.

<sup>52</sup> M. Hauke, „Editoriale – Attualità dei Padri“, in *Rivista teologica di Lugano* 14 (2/2009), 214 – 215. V článku sa autor odvoláva na dokument *Congregazione per l'Educazione Cattolica, Inspecis dierum* 31; 32.

<sup>53</sup> Por. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 2011, 17 – 70.

Pokiaľ láska, ktorá je dušou duchovného života, sprevádza vieru v plnom zmysle slova, vyplýva z toho, že má tiež sprevádzať vieru, keď sa usiluje o hlbšie vedecké preniknutie do toho, v čo verí, že má teda sprevádzať teológiu. Hoci nejde o nutnosť z hľadiska noetickej štruktúry teológie a tiež teológ bez milosti a lásky môže vykonávať svoju reflexiu, robí tak ale bez náležitého vzletu, chuti a spôsobom, ktorý nezodpovedá predmetu jeho štúdia. Ved' tento predmet je svojím koreňom nadprirodzený a jeho obsahom sú tajomstvá viery... Nutnosť živej viery pre teológiu je daná tiež posledným cieľom teológie, ktorý nie je nič iné a nič menšie než nebeské nazeranie na Boha tvárou v tvár: posledným cieľom tejto náuky je kontemplácia prvej pravdy vo vlasti. [...] Vzťah duchovného života k teológii zodpovedá tomu, že láska je motorom poznania. My sme tento vzťah zhrnuli do výrazu *theologia pia*<sup>54</sup>.

Vzorku súčasných teológov je žiaduce doplniť aj o domáceho reprezentanta, ktorému nielen z chronologicko-metodologických dôvodov by malo patriť v zozname zmienených teológov prvé miesto. Je ním slovenský teológ a kňaz Ladislav Hanus (1907 – 1994). Zaostrenie na jeho dielo nás oprávňuje k opatrnému formulovaniu tézy, že nesie kerygmatické známky, a teda, že osobnosť Huga Rahnera a jeho kerymatiky rozkvitnutej na kmene teologickej manualistiky neostala nepovšimnutá ani v našich končinách. Tézu podopiera aj tá skutočnosť, že teologická fakulta v Innsbrucku bola pomerne častou destináciou slovenských seminaristov<sup>55</sup>, a preto je možné logicky predpokladať istý presah rodiaceho sa hnutia kerygmatickej teológie práve cez týchto alumnov aj do nášho prostredia. K nim patril medzi rokmi 1928 – 1932 aj Ladislav Hanus. Detailnejší pohľad na dielo tohto významného a dodnes inšpiratívneho slovenského teológa ponúka dostatok argumentov pre tvrdenie, že v jeho osobe máme jedinečného (a zrejme aj jediného relevantného) predstaviteľa kerygmatickej teologie na Slovensku<sup>56</sup>, ktorý ducha vtedy rodiacej sa kerymatiky vdychoval, a zároveň aj tvorivo

<sup>54</sup> Š.M. Filip, „Verbum spirans amorem“, Úvaha o vzťahu medzi teológii a duchovným životom, in *Studia Theologica* 1 (2018), 36-37; 42.

<sup>55</sup> Za zmienku stojí aj skutočnosť, že štúdia na tejto fakulte absolvoval aj Eduard Nécsey (1892 – 1968), ktorý bol jeden z pomerne málo známych koncilových otcov a zároveň titulárny arcibiskup a apoštolský administrátor starobylej nitrianskej diecézy. Nécsey „ešte pred príchodom komunistickej moci prešiel typickou cirkevnou kariérou bežnou u kňazov obdarených nadaním. Jeho biskup ho poslal do prestížneho jezuitského kolégia Canisianum v Innsbrucku, kde sa formoval počas štúdií na Univerzite v Innsbrucku, ktoré ukončil doktorátom z posvätej teológie v odbore dogmatika“; E. Hrabovec, V. Judák: Eduard Nécsey, „Un protagonista conciliare sconosciuto da oltreortina“, in Philippe Chenaux, Kirill Plamen Kartaloff (ed.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano 2017, 119 – 134.

<sup>56</sup> L. Hlad, „Ladislav Hanus – jediný a jedinečný predstaviteľ kerygmatickej teológie v slovenskom prostredí“, in M. Kekeliaková (ed.), *Ladislav Hanus v mozaike reflexií, interpretačných dotykov a postojov*, Ružomberok 2010, 53 – 63.

rozvinul. Okrem viacerých podobnosti metodologických<sup>57</sup> je v Hanusovom diele možné registrovať aj prieniky obsahové<sup>58</sup>, ktorých spoločným menovateľom je praktické zacielenie teológie, ako poznamenáva nasledujúci text štúdie o jeho živote a diele:

Najmarkantnejší prienik medzi Hanusom a Rahnerom je viditeľný v spoločnom praktickom zacielení ich teologickej tvorby – je ním duchovná obnova západného človeka. Hanus nazerá na človeka dvojako, vníma ho, aký je tu a teraz a zároveň, aký má byť. Vidí človeka v jeho reálnom stave a zároveň vidí, že ten stav nie je nemenný, ale naopak, je možné rozvinúť ho do ideálnej podoby.<sup>59</sup> Práve táto ideálna podoba kultúrneho človeka, istý antropologický ideál, je prítomný v celku Hanusovho diela a podoba tohto ideálu je nápadne príbuzná antropologickému ideálu, ktorý vykresľuje H. Rahner. Nový západný kresťan je podľa neho človek presvedčený a presvedčivý, je preniknutý tajomstvom, pneumatiký a charismatický entuziasta, človek s horiacim a prekypujúcim srdcom, človek slobodný, morálny, zaangažovaný a zodpovedný za svet a časné štruktúry, v ktorých žije, človek hravý, vyvážený, s odstupom od sveta a zároveň účinne v ňom prítomný, humoristický, vážno-veselý, mariánsky cnostný, nový Odyseus putujúci do večného prístavu... Schopnosť spojiť dva póly, vytvoriť rovnováhu, žiť dialektické napätie, nájsť ľahkosť vo veciach vážnych a naopak, sú atribúty, ktoré v sebe zahrňujú podstatu hrajúceho sa človeka, a teda jadro ludickej antropológie. Aj v tomto bode možno rozpoznať istú podobnosť medzi Rahnerovým a Hanusovým antropologickým ideálom. V diele *Rozhľadenie* (1943) o ušľachtilom človeku čítame: „Jeho stavba je rovná, vertikálna, hoci oboma nohami stojí na zemskej realite. Preto ho neopúšťa ani náznak pesimizmu, ktorý sa však nevyjadrí nenávisťou a pohrdaním,

<sup>57</sup> „Programové tézy kerymatiky tvoria istú, *formu mentis*‘ aj u Ladislava Hanusa. Jeho teologické dielo nesie známky systematického spracovania katolíckej doktríny, aké pozná manualistika. Rovnako nie je strnulou, ahistorickou špekuláciou, uzavretou pred danou dobou. Je ohlasovaním právd Zjavenia, a to cez esejistický štýl, ktorý je biblicky naratívny, zároveň erudovaný, nesie názornosť patristiky i jasnosť scholastiky, čím ponúka istý celistvý náhľad na tajomstvá Zjavenia... Hanusova teológia je nepochybne teológiou, ktorá sa dotýka srdca a je zameraná na obnovu západnej kresťanskej praxe, a tým celej západnej civilizácie; Pre kultúrnosť je potrebné jasné poznanie... Pre múdrosť srdca treba viacej mravnej rozhodnosti ako vzdelania, alebo skôr treba vzdelanie srdca‘. Naostatok je myslením otvoreným k dialógu so súčasným svetom, nachádzajúcim sa pod vplyvom najrozličnejších ideológií, zvlášť marxistickej“; L. Hlad, „Ladislav Hanus – jediný a jedinečný predstaviteľ kerygmatickej teológie v slovenskom prostredí“, 55 – 56.

<sup>58</sup> Obsahové prieniky sú zreteľné v témach spracovaných oboma teológmi: dejiny a ich zmysel, vzťah ranej Cirkvi a impéria, vzťah gréckej kultúry a kresťanstva, znovuoobjavenie symbolu a jeho jazyka, kresťanský humanizmus (antropologický ideál), pluralita, paradoxnosť, dialektickosť, integritnosť kresťanstva; por. Lubomír Hlad, „Ladislav Hanus – jediný a jedinečný predstaviteľ kerygmatickej teológie v slovenskom prostredí“, 56 – 62.

<sup>59</sup> Por. L. Hanus, *Rozprava o kultúrnosti*, Spišské Podhradie 1991, 3-4.

ale iba ak korenistým humorom, ktorý vždy znamená povznesenosť nad vecami...“<sup>60</sup> Dialektickosť antropologického ideálu však najzreteľnejšie popisuje Hanus v diele *Kostol ako symbol* (1995): „Človek je občanom dvoch svetov. Občanom preto, že v oboch je doma, rovnako doma vo svete tela i hmoty, v hmotnom svete, v hmotných potrebách, v problematike priestoru a času. Ale doma je nielen akoby v nadstavbe, ale domovským právom, doma vo svete ducha. No vždy v oboch spolu, v nerozdielnej jednote...“<sup>61</sup> Z naznačených metodologických i obsahových prienikov medzi teológiou Huga Rahnera a Ladislava Hanusa samozrejme nevyplýva, že by medzi nimi dochádzalo k priamemu myšlienkovému ovplyvňovaniu. Niečo podobné nemožno potvrdiť, pretože Hanus sa nikde vo svojom diele neodvoláva na dielo Huga Rahnera, a tiež preto, že napriek istým filiáciám obsahujú ich diela aj značné odlišnosti. Čo však možno z neodškriepiteľnej blízkosti oboch autorov vyvodit' je, že obaja, formujúc sa v tom istom prostredí a vdychujúc toho istého ducha teologickej obnovy, patria do jednej a tej istej teologickej školy a že sú dvoma mohutnými konármi na kmeni kerygmatickej teológie.<sup>62</sup>

Ďalšie vnútorné prepojenia kerymatiky so súčasnými trendmi v teológii – najmä na úrovni metódy – sa stanú zjavnými po nahliadnutí na Rahnerovu teologickú produkciu pod zorným uhlom jej troch zaužívaných pomenovaní.

### *Theologia cordis, theologia praedicationis a theologia ludens ako theologia prophetica*

Aj viac či menej konvenčné označenie kerymatiky – *theologia cordis*, *teológia kázania* či *theologia ludens* – odhaľujú jej obsahové aj metodologické osobitosti, ktoré predstavujú určité impulzy pre súčasnú teológiu, ponúkajúcu pomocnú ruku novej evanjelizácii. Ich platnosť nepriamo potvrdzujú viacerí súčasní teológovia, v ktorých dielach sú kerygmatické obraty badateľné. *Theologia cordis* kladie dôraz na pneumaticko-charizmatický rozmer teologickej práce (G. Forlai); *teológia kázania* zameranie na podstatu – Božie tajomstvo (M. Hauke); *theologia ludens* akcentuje paradoxnosť Zjavenia a s ňou spojený výber teologického jazyka (R. Fisichella, pápež František). Ide teda o niečo, čo kerygmatickej teológii umožňuje priznať prorocký rozmer, čo teológiu ako spoločníčku, spomienku a proroctvo bytostne spája s epiklézou, doxológiou, svätosťou, hrou, krásou, adorujúcim

<sup>60</sup> L. Hanus, *Rozhľadenie*, Trnava 1943, 96.

<sup>61</sup> L. Hanus, *Kostol ako symbol*, Bratislava 1995, 30.

<sup>62</sup> Ľ. Hlad, „Ladislav Hanus – jediný a jedinečný predstaviteľ kerygmatickej teológie v slovenskom prostredí“, 60 – 63.

silenciom a láskou<sup>63</sup> – čiže ju robí nástrojom privilegovanej cesty evanjelizácie cez *via pulchritudinis*<sup>64</sup>.

### *Theologia cordis*

Metodologický obrat H. Rahnera k historickým prameňom teológie (zvlášť k patristike a Svätému písmu), podnietený duchom vnútrocirkevných hnutí XX. storočia<sup>65</sup>, bol v jeho diele taký výrazný, že interpreti jeho diela ho dodnes radia skôr medzi historikov a patológov, než k dogmatickým teológom. Autor – vnútorne oslnený tajomstvom Krista<sup>66</sup> – systematicky vyhľadával v ranokresťanských prameňoch všetko, čo si zachovalo pôvodnú čerstvosť a sviežosť, ako i duchovno-mystickú hĺbku. Teológiu, ktorá sa cielene zameriava na „vôňu Ducha“<sup>67</sup>, vyvolávajúcu túžbu ľudského srdca po Bohu (šíriacu sa predovšetkým z diel svätých otcov), čiže teológiu, ktorá je vykonávaná v sile Ducha a zacielená na vnútro poslucháča, vystihuje označenie *theologia cordis*. Tento typ teológie – podčiarkujúci význam duchovného ponoru teológa do tajomstiev viery, aby dokázal obstáť v službe živej cirkevnej komunity – konkretizuje v súčasnosti napríklad G. Forlai v úvahe o povolani teológa. V jeho skôr intuitívnej recepcii pneumaticko-mystickej dimenzie kerymatiky je možné vnímať významný impulz pre charizmatické vykonávanie povolania teológa pod zorným uhlom nového ohlasovania – evanjelizácie:

Charizmatické vykonávanie povolania teológa znamená, že teológ doslova žije z Mystéria, ktoré skúma a ktorého sa pokorne stáva poslucháčom a služobníkom. Je to veriaci človek odvrátený od seba smerom k Druhému, ktorý sa zjavuje ako strážca jeho autentického ja. Vykonávanie teológie, ktorá nesleduje etapy rastu duchovnej a komunitárnej skúsenosti... nebude môcť nikdy dôjsť k *intellectus fidei*. Teológia s nárokom byť relevantná pre komunitu nemôže byť iná než teológia vyznávajúca, ktorá sa vyhne zosvetšteniu obsahov viery... Treba pochopiť teológiu ako službu ohlasovania: čiže ako službu a ohlasovanie Slova, ktoré umožňuje Božiemu ľudu uvedomiť si svoj prorocký dar, čím slúži spravodlivosti.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> Por. B. Forte, *Theologia come compagna, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo 1987, 136 - 137.

<sup>64</sup> Por. Pápežská rada pre kultúru, *La Via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo* (2005); dostupné na: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_doc\\_20060327\\_plenary-assembly\\_final-document\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html)

<sup>65</sup> Por. J. Holdt, Hugo Rahner, 79 - 83.

<sup>66</sup> Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 8.

<sup>67</sup> Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 110.

<sup>68</sup> G. Forlai, *L'irruzione della Grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata*, Cinisello Balsamo 2010, 482 - 484, in *Lettera della Pontificia Academia Mariana Internationalis*,



*Teológia kázania*

Iný zaužívaný termín označujúci Rahnerov teologický počin je *teológia kázania*. Ako je na prvý pohľad zrejmé, termín vyjadruje, že teológia má byť celá v službe kerygmatického ohlasovania. Z toho dôvodu o nej platí, že je to „teologická konštrukcia, ktorá vynáša na svetlo vnútorný súlad a organickosť zjavených právd s cieľom zjaviť ich spásnu funkciu, ich spásnu hodnotu“<sup>69</sup>. Takto chápaná teológia chce byť „kázaním spásnej doktríny“, s cieľom „pozdvihnúť poslucháčov od viditeľného k neviditeľným božským tajomstvám“<sup>70</sup>. Teológia s takto zreteľne definovaným cieľom, okrem obraznosti jazyka vlastného patristike, vysoko oceňuje aj scholastickú koncepcnosť, jej logickú jasnosť a systematickosť, pretože ju chráni pred rozpadom na nesúrodé fragmenty. Podľa H. Rahnera „scholastika a školská teológia samotná nie sú synonymá suchosti a intelektuálneho doktrinalizmu. Vo svojej klasickej forme sú skôr *sobria ebrietas*, jasná striedmosť, ktorá stavia brehy, vo vnútri ktorých môže pretekať rieka nadšenia“<sup>71</sup>. Preto sa Rahner do koncepcie teológie kázania snažil zakomponovať aj formálne a obsahové prvky veľkých manualistov svojej doby, medzi ktorých patrili B. Bartmann<sup>72</sup> alebo M.J. Scheeben<sup>73</sup>. Tento systematický rys kerygmatickej pripomína dnešnej teológii pozvanej na pomoc pri novej evanjelizácii, že po istom odvrátení sa od scholastiky je čas premyslieť návrat nielen ku koncepcnému jazyku<sup>74</sup> vlastnému scholastike, ale tiež k jej klasickým témam, ktoré majú predstavovať vlastný predmet (*res*) každej teológie: Boh a jeho vlastnosti<sup>75</sup>. M. Hauke danú požiadavku vyjadruje nasledovnými slovami:

La Madre di Dio nella ricerca teologica e nell'insegnamento, 16-17; dostupné na: <http://www.latheotokos.it/programmi/laricercamariologica.pdf>

<sup>69</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 7-8.

<sup>70</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 8.

<sup>71</sup> H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 12.

<sup>72</sup> B. Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, Alba 1949.

<sup>73</sup> M.J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Mainz 1861; *Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade*, Freiburg 1862; *Handbuch der katholische Dogmatik*, Freiburg 1873 – 1887; *Mysterien*, Magonza 1931.

<sup>74</sup> Napriek tomu, že teológia so zameraním na ohlasovanie má rada symbolický či metaforický jazyk, potrebuje tiež presný konceptuálny jazyk, ktorý je vlastný jasne štruktúrovanej teológii, prípadne Magistériu. V tejto súvislosti je namieste konštatovanie J. Werbicka: „Metafora... má veľa významov; je plná vzťahov a neustále môže byť aktualizovaná, relativizovaná novými interpretáciami a postavená do vzťahu s ďalšími metaforami... Ale bohatstvo vzťahov neznamená svojvoľnosť. Komunita, ktorá svedčí a interpretuje je povolaná, aby ukázala jednoznačnosť Boha-Logosa proti neprímeraným a jednostranným metaforám o Bohu. Treba preto vylúčiť niektoré nejasné metaforické odkazy. Tu začína práca, konceptu – konceptného jazyka. Jeho úlohou nie je premeniť metaforu na koncept, ale objasniť jej pravý význam... Forma konceptuálneho diskurzu je pre teológiu nevyhnutná. Je výrazom zodpovednosti za identitu kresťanstva...“; J. Werbick, „Prolegomeni“, in T. Schneider (ed.), *Nuovo corso di dogmatica I*, Brescia 1995, 44 – 45.

<sup>75</sup> Potrebu návratu pravých teologických tém avizujú autori príspevkov v *Rivista teologica di Lugano* 1 (2011); 2 (2011): J.M. Galván, „La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità“; G.S. Lodovici, „L'ira secondo Tommaso d'Aquino“; G. Paximandi, „Peccatori nelle mani di un Dio adirato?“; M. Hauke, „L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa“; K. Charamsa, „L'immutabile Dio dei cristiani“.

Pravá a vlastná úloha teológie je rozprávanie o Bohu. Niekedy sa ale zdá, že teológovia sa zaoberajú mnohými vecami späťmi istým spôsobom s Božím tajomstvom (ako starostlivosť o stvorenie, ktoré je ohrozené klimatickými zmenami, sociálnou spravodlivosťou, oslobodením chudobných), ale zanedbávajú reflexiu o Bohu samotnom. Od šesťdesiatych do osemdesiatych rokov minulého storočia nachádzame relatívne málo traktátov o tajomstve Boha. Hneď nato je možné registrovať obnovenie trojičnej teológie, ktorej ale chýba hlbšia reflexia o Božích atribútoch. Našťastie, táto medzera bola objavená a postupne zaplnená istou časťou teológov.<sup>76</sup>

### *Theologia ludens*

Nie úplne konvenčne, ale zato veľmi výstižne popisuje ďalšie parametre Rahnerovej kerygmatickej teológie jej posledné označenie: *theologia ludens*. Autor ním pomenúva svoju teológiu v diele *L'homo ludens*<sup>77</sup>, v ktorom objasňuje ako koncept hry – ťažiskový v tomto malom, avšak naskrz originálnom dielku – vystihuje esenciu bytia človeka<sup>78</sup>, Boha<sup>79</sup> i Cirkvi<sup>80</sup>. Hlavnou črtou *theologie ludens* – a to nielen v kontexte eklezialógie, ale aj trojičnej teológie, kristológie a antropológie – sú tvrdenia, ktoré majú povahu paradoxu<sup>81</sup>, tak ako všetky veľké mystériá kresťan-

<sup>76</sup> M. Hauke, „Editoriale – Gli attributi di Dio“, in *Rivista teologica di Lugano* 1 (2011), 5.

<sup>77</sup> H. Rahner, *L'homo ludens*, 15.

<sup>78</sup> I keď nie je úplne jednoduché dopátrať sa k úplnému jadrú tohto konceptu, je napriek tomu možné povedať, že *homo ludens* je človek žijúci „v rovnováhe medzi veselosťou a vážnosťou, medzi žartom a tragickosťou, ktorú Gréci nenapodobiteľne definujú formuláciou človek vážno-veselý“. Takže sumárne platí, že je to človek „vážno-veselý, „schopný usmievať sa aj medzi slzami“, stojaci „medzi láskou k svetu a únikom od sveta, medzi objatím a odstupom“; por. H. Rahner, *L'homo ludens*, 31-32; 42.

<sup>79</sup> Boh je *Deus ludens*, čo chce povedať: že Boh tvorí „logicky, ale nie nutne“ – čiže slobodne; že Logos (druhá božská osoba) je „kráľ a zároveň i dieťa, nezadržateľný vo svojej všemohúcnosti a zároveň geniálne bezstarostný“; že jeho dielo je logické (kráľovské), ale nie nutné (detské); por. H. Rahner, *L'homo ludens*, 17; 19 – 21.

<sup>80</sup> H. Rahner definuje hernou terminológiou aj tajomstvo Cirkvi, v ktorej hrajúci sa človek dosahuje svoje plné uskutočnenie. Ona je vo svojej podstate *Ecclesia ludens*, čo znamená predovšetkým, že má štruktúru paradoxu, čiže spája protistojace póly: je to božsko-ľudská realita, vzniká ako plod láskypľnej hry medzi Kristom (mužom) a ľudskou prirodzenosťou (ženou), ktorú si Kristus formuje, vychováva, oslobodzuje, aby z nej urobil svoju nevestu (*Ecclesia sancta*). V podobnej optike spojenia pólov vidí *theologia ludens* Cirkev ako miesto, v ktorom sa snúbi „trpezlivosť“ biblickej Rebeky a „úsmev“ biblického Izáka – božského Logosa; por. H. Rahner, *L'homo ludens*, 49.

<sup>81</sup> V celom Rahnerovom diele je možné badať prítomnosť dvoch pólov, ktoré dávajú jeho teológii isté dialektické napätie. Medzi ne patrí napríklad: viditeľné-neviditeľné (*Teológia kázania*); humanizmus marxistický-humanizmus kresťanský; jednotlivec-masa (*Človek v dejinách*); vážnosť-veselosť (*Homo ludens*); kresťanské zjavenie-helénska kultúra (*Grécke mýty v kresťanskej interpretácii*); sila-slabosť (*Cirkev*); Mária-Cirkev (*Mária a Cirkev*); spásna istota-spásna neistota (*Symboly Cirkvi*) a pod. Ideovú inšpiráciu Rahner našiel u autorov ako H. Hesse (*Jednota protikladov*), či R. Guardini (*Princíp polarity*); por. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 42; por. H. Hesse, *Jednota protikladov (Unità degli opposti)*, Banská Bystrica 2006, 9-11; 14-18; por.



stva<sup>82</sup>. Skutočnosti, že *theologia ludens* ohlasuje a vysvetľuje paradox kresťanstva vyvážené a bez príklonu k jednému z pólou (čím zvesť chráni pred ideologickým zúžením), je podriadená aj jej metóda – zvlášť jazyková forma. V istom zmysle sa dá tvrdiť, že Rahnerova teológia je uživotnením pravidla, že rozprávanie o Bohu (teológia) nesmie zabudnúť, že tajomstvá majú povahu paradoxu, ako to správne poznamenáva fundamentálny teológ a zároveň predseda Pápežskej rady pre novú evanjelizáciu R. Fisichella: „Teologický jazyk, ktorý chce byť verný vlastnému obsahu a ktorý má vysloviť, vie od začiatku o vlastnej paradoxnosti.“<sup>83</sup> Ide o podobné vyjadrenie, ktoré rovnako nachádzame u fundamentálneho teológa F.-A. Pastora, ktorý formuluje isté „pravidlo paradoxu“: „Jazyk o Bohu vyjadruje paradoxný charakter tvrdení viery“.<sup>84</sup> V diele Huga Rahnera je možné tieto – súčasnou teológiou vyslovené požiadavky na teológiu a jej jazyk – vidieť ako uskutočnené. Možno aj tie, ktoré pred teológiu kladie postmoderná doba v zmysle slov E. Salmanna:

Chudoba slova vystavená výsmechu osudu a ľudskej inteligencie pozýva teológiu k pokornému, silnému, dialogickému a naliehavému slovu, ktoré by prichádzalo z diaľky, a bolo tak vhodné na kritiku sveta aj na jeho kontextualizáciu.<sup>85</sup>

Bez toho, aby sme si Huga Rahnera chceli idealizovať a prispôsobovať našim predstavám<sup>86</sup>, je pri zachovaní všetkého realizmu a objektívnosti možné povedať, že od teologického jazyka navrhnutého a použitého Rahnerom, je možné očakávať, že dokáže komunikovať nevysloviteľné tajomstvá a paradoxnosť zjavenia Božieho, tak ako to vyžaduje výzva novej evanjelizácie či výzvy pápeža

---

R. Guardini, „L'opposizione polare“, in Id. Scritti filosofici, I, Milano 1964; por. L. Hlad, Hugo Rahner e la teologia kerygmatica, Praha 2013, 34 – 36.

<sup>82</sup> „V teológii sa stretávame s dvojicami skutočností, ktoré stoja vedľa seba v určitom napätí... V zásade každé tajomstvo viery má bipolárnu štruktúru, ktorá je zároveň paradoxná, pretože predstavuje čosi nečakané a oba komponenty stoja pri sebe na prvý pohľad v určitom protiklade“; C.V. Pospíšil, Hermeneutika mystéria, Kostelní Vydří 2005, 115.

<sup>83</sup> R. Fisichella, „Linguaggio teologico“, in R. Latourelle, R. Fisichella (ed.), Dizionario di Teologia fondamentale, Assisi 1990, 644.

<sup>84</sup> F.-A. Pastor, „Il Dio della rivelazione“, in R. Latourelle, R. Fisichella (ed.), Dizionario di Teologia fondamentale, Assisi 1990, 327.

<sup>85</sup> E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, Assisi 2009, 96.

<sup>86</sup> V. Janšta správne poznamenáva: „Treba prijať Huga Rahnera takého, aký je, a nie takého, akého by sme ho chceli mať. Bude vždy zaujímať pozíciu skôr mystika než systematika a pre teológiu ostane služobníkom cenných čiastkových inšpirácií“; V. Janšta, Christologické a ekleziologické inspirace v diele Huga Rahnera, 320.

Františka, či už v liste *Božiemu ľudu na ceste v Nemecku*<sup>87</sup>, alebo v exhortácii *Evangelii gaudium* (2013)<sup>88</sup>.

Tri označenia Rahnerovej kerygmatickej teológie teda vysielajú viaceré dôležité (nie je prehnane použiť aj adjektívum prorocké) impulzy pre dnešnú teológiu – ktorých platnosť uvedení súčasní autori potvrdzujú. Prvý a hlavný impulz sa týka pochopenia vlastnej teologickej práce ako povolania k účasti na diele ohlasovania. V závislosti od evanjelizačného cieľa je teológ následne vyzývaný – čo je ďalší impulz kerygmatickej teológie – voliť si primeraný metodologický postup. Ten sa týka jednak výberu a práce s prameňmi teológie – *auditu(s) fidei* (kde má primárne ísť o počúvanie Svätého písma s osobitým prihliadnutím na jeho výklad u svätých cirkevných otcov a mystikov či zohľadnenie veľkých teologických tém scholastiky), ako aj *intellectu(s) fidei* (pneumaticky usmerňovaného uvažovania nad prameňmi teológie v kolegiálnej spolupráci s teológmi, ostávajúc v dialógu s potrebami sveta, zohľadňujúc Magistérium ako i *sensus fidelium*)<sup>89</sup>. Takto usporiadané teologické premýšľanie – verné Tradícii, cirkevné, existenciálne a dialogické – sa má následne vteliť do vyjadrení večných právd (teológie), ktorých jazyk bude primeraný dnešku v jasnom vedomí, že „v náboženskom jazyku je dôležité brať do úvahy rozličné funkcie jazyka v procese komunikácie“<sup>90</sup>. Tento jazyk o Bohu (teologický jazyk) – vyvierajúci zo Zjavenia a z vlastnej podstaty obrátený na určitú komunitu veriacich – má slúžiť ako komunikačný prostriedok zvesti za účelom vzbudenia či posilnenia života viery realizovanej ekleziálno-sviatostno-dejinným, a teda inkarnovaným spôsobom.<sup>91</sup> Sumárne teda platí, že kerygmatická teológia prorocky akcentuje, aby súčasný diskurz o Bohu

<sup>87</sup> „Pravá transformácia Cirkvi... si vyžaduje pastorálnu konverziu. Žiada sa od nás postoj, ktorý v snahe o evanjeliový život a vyžarovanie evanjelia zlomí pragmatizmus každodenného života Cirkvi... Pastorálna konverzia nám pripomína, že evanjelizácia musí byť našim hlavným kritériom pre rozpoznávanie všetkých krokov, ktoré sme povolaní urobiť; František, *Božiemu ľudu na ceste v Nemecku*, 6; dostupné na: [http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco\\_20190629\\_lettera-fedeligermania.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html)

<sup>88</sup> Kultúrne zmeny si vyžadujú, aby sme pozornosť venovali hľadaniu spôsobov vyjadrenia večných právd takým jazykom, ktorý ľuďom umožní rozpoznať ich neustálu aktuálnosť a novosť. Lebo čo sa týka pokladu kresťanského učenia, „jedna vec je jeho podstata... a druhá je spôsob formulácie jeho vyjadrenia...“ Pamätajme, že vyjadrenie pravdy môže mať veľa podôb. A obnova vyjadrovačích foriem je nevyhnutná na odovzdávanie nepozmeneného významu posolstva evanjelia dnešnému človekovi... Toto má veľký význam pri ohlasovaní evanjelia, ak nám skutočne leží na srdci, aby sme čoraz lepšie sprostredkovali jeho krásu a umožnili ju spoznať všetkým ľuďom; František, *Evangelii gaudium*, 41 – 42.

<sup>89</sup> Por. Medzinárodná teologická komisia, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*; dostupné na: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_tologia-oggi\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_it.html)

<sup>90</sup> F.-A. Pastor, „Il Dio della rivelazione“, in R. Latourelle, R. Fisichella (ed.), *Dizionario di Teologia fondamentale*, 325.

<sup>91</sup> Problematika súčasného jazyka v ohlasovaní je inšpiratívne spracovaná v diele: F. Hadjadj, *Jak dnes mlúvit o Bohu*, Brno 2016.

znovuobjavil svoju niekdajšiu kerygmatickú dimenziu (na úrovni obsahu aj jazykovej formy). V tomto zmysle je správne rozumieť aj dokumentu týkajúcemu sa evanjelizácie – Misijného manifestu katolíckych spoločenstiev, komunít a hnutí v Nemecku, Rakúsku a Švajčiarsku:

Stáva sa, že ľudia, ktorí sú ďaleko od viery a nejakým spôsobom sú konfrontovaní s cirkevným životom, prichádzajú často do kontaktu s teológiou. Táto teológia je, pravdaže, veľmi relevantná, ale nie pre každého, niekto musí najskôr počuť kerygmu a potom byť usmernený katecheticky... Dnes stojíme pred veľkou výzvou, aby sme zjednodušili a vyprofilovali naše cirkevné ohlasovanie. Musí byť zrozumiteľnejšie, a predovšetkým, musí viesť k postojom. Naša teológia rástla viac ako dve tisícročia. Teraz však musíme byť chudobní, vykopať kerygmu a nanovo si ju navčičiť. Musí byť na začiatku nášho ohlasovania, musí byť jeho stredom a charakteristickým prvkom.<sup>92</sup>

### Záver

Hoci je pravdivé konštatovanie, že „Rahnerove cenné myšlienky a teologické úvahy sú zriedkakedy zhrnuté do prístupnejšieho zväzku a že jeho výstupné práce nie sú dostatočne ucelené“, je zároveň pravdou, že jeho myšlienky sú „istý fragment či momentálna teologická erupcia jeho bohatého myšlienkového génia“<sup>93</sup>. Ide tu o inšpirácie vyvierajúce z jeho kerygmatického srdca ponoreného v Božej kerygme, zo srdca zapáleného pre dielo ohlasovania. Práve pneumatický zápal, ktorý usmerňoval jeho teologické bádanie a prednášanie, je niečo trvalé a inšpiratívne aj pre Cirkev v čase, keď zdôrazňuje nevyhnutnosť nového ohlasovania evanjelia. Hugo Rahner je v istom zmysle človekom novej evanjelizácie, pretože bol celou svojou osobnosťou a dielom zanieteným hlásateľom spásy človeka v Kristovi a v Cirkvi (*Symboly Cirkvi*), ktorej definitívnou podobou je videnie Trojice a vzkriesenie tela (*Mária a Cirkev, Homo ludens*) a ktoré sa dosahuje účasťou na posvätných mystériách – sviatostiach (*Grécke mýty v kresťanskej interpretácii, Cor Salvatoris*), ako aj cez morálne konanie uprostred ľudských dejín (*Zmysel dejín*)<sup>94</sup>. Ak teda platí, že Rahnerovým snom je prispieť k obnove západ-

<sup>92</sup> M. Oettingen, „Oslovíme všetkých ľudí vo svojich krajinách a nebudeme robiť nijaké rozdiely“, in B. Meuser, J. Hartl, K. Wallner (ed.), *Misijný manifest*, Bratislava 2020, 120.

<sup>93</sup> V. Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirácie v diele Huga Rahnera*, 319.

<sup>94</sup> Táto základná kerygmatická línia, sa vinie nielen prvým Rahnerovým dielom, ale aj všetkými väčšími alebo menšími dielami. Medzi väčšie diela je možné zaradiť: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957; *Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939; *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964. Medzi rozsahom menšie, ale vplyvné diela je možné zaradiť: *Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln-Köln* 1943; *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus den ersten Jahrtausend christlicher Literatur, Einsiedeln-Köln* 1944; *Der spielende*

ného kresťanského života, aby kresťan bol odvážny a zaniatený navigátor do večného prístavu, plaviaci sa na loďke Cirkvi naprieč nebezpečným morom sveta, víťaziaci nad pokušeniami sirén v sile Kristovho kríža, človek hlbokého ponoru do Božích tajomstiev, zachovávajúci si radosť hrajúceho sa dieťaťa pod vážnym pohľadom matky Cirkvi a Panny Márie, tak je možné tvrdiť, že H. Rahner je prorockým hlasom, pretože jeho vízia kresťanského humanizmu je s cieľmi novej evanjelizácie vo vnútornej harmónii. To je možné vycítiť aj zo záverečného posolstva synody o novej evanjelizácii, ktoré v poslednom bode popisuje novú evanjelizáciu cez obraz putovania (nehostinnou púšťou) človeka k Otcovi, pričom dosiahnutie cieľa je kauzálne spojené s vlastnením daru Ducha, s Ježišovým sprevádzaním, s pravdou Božieho slova, so sýtením sa eucharistickým chlebom, s existenciou bratského spoločenstva, ale nadovšetko s „nadšením lásky“, ktoré žiari na cestu Cirkvi z tváre Panny Márie – hviezdy novej evanjelizácie<sup>95</sup>. Po pozornejšom priblížení sa k osobe a dielu Huga Rahnera je možné vecne konštatovať, že Duch Svätý, Ježiš, Božie slovo, Cirkev, sviatosti, Panna Mária sú témy (tajomstvá) osobitým spôsobom blízke jeho srdcu, z ktorého do dnešných dní presvitá niečo z jeho „nadšenia lásky“ stojaceho ako znovuobjavený základ pre všetko cirkevné ohlasovanie aj teologické premýšľanie. Presne v zmysle tézy starobylého pôvodu, ktorou sa Hugo Rahner – *homo vere ludens* – riadil: *prius corde quam corpore*<sup>96</sup>.

**doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.**

Katedra náboženských štúdií

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa Nitra

Farská 20

49401 Nitra

lhlad@ukf.sk

---

Mensch, Zürich 1949; talianska verzia *L' homo ludens*, Brescia 1969; „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, in J. Stierli (her. von), *Cor Salvatoris*, Freiburg 1954, 46-72; *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951; *Sinn der Geschichte, Persönlichkeit und Geschichte*, Kevelaer 1959.

<sup>95</sup> Biskupská synoda o novej evanjelizácii, Posolstvo Božiemu ľudu, 14; dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemuludu>

<sup>96</sup> Por. H. Rahner, „*Prius corde quam corpore*“, in *Communio*, 1 (2012), 85.

Josef MIKULÁŠEK

**Fides et corpus.****Teologie aktu víry ve světle kognitivních neurověd<sup>1</sup>****Abstract**

This article aims to deepen the interdisciplinary reflection on both the act of faith and the Christian identity. The starting point is the contribution of the Italian theologian Pierangelo Sequeri (b. 1944), who theologially analyzes the deepest human interior called by him 'the believing consciousness'. After presenting briefly his theory I will argue that the solution to this question needs to be broadened. The call to this task comes to us from the field of cognitive neurosciences. Its findings lead us to overcome a still present hidden dualism in understanding a human being. I am here seeking to analyze the theory called *embodied cognition* understood as an enlarged description of human consciousness. Finally, this approach makes possible to obtain a more realistic description of the concept of human *habitus* and its complexity.

**Keywords:** act of faith; embodied cognition; enaction; habit

“Rozšířit horizont racionality.”

*Benedikt XVI.*

**Úvod**

Italský teolog Pierangelo Sequeri poskytl již před lety zdánlivě vyčerpávající analýzu „teologie aktu víry“. Ve své práci představuje impozantní analýzu lidského *svědomí*, kterému přičítá – jako jeho primární kvalitu – schopnost *víry/svěření se*, která vede člověka k odpovědi na *desiderium* spočívající v hloubkách lidské existence. Tato touha je, v Sequeriho analýze, uspokojena pouze skrze *svěření se* Boží transcendenci, reorientující smysl lidské existence.

Zatímco je Sequeriho analýza přijímána jako jedna z nejpropracovanějších teologií aktu víry v posledních letech, metodologicky se ocitá na hranici vlastní výpovědní hodnoty: a to jako následek toho faktu, že perimetr vlastního pojednání limituje pouze na filosoficko-teologický diskurz. Problematickou se tak v tomto jeho přístupu může jevit jeho přílišná abstraktnost, které se (apriorně?) brání rozšíření horizontů teologické reflexe, a to prostřednictvím kontaktu s humanitními vědami. Nechtěným důsledkem tohoto přístupu tak může být stále přežívající *superbia* teologie, která však přestává mít výpovědní hodnotu tváří v tvář vývoji

<sup>1</sup> Tento článek byl podpořen grantem UP v Olomouci (IGA\_CMTF\_2020\_003) „Neurovědecké výzkumy jako výzva pro znovupromýšlení obsahu a jazyka křesťanské antropologie a etiky“.

lidského vědění. V tomto článku proto nabídnu možné „rozšíření horizontu“, ve kterém je možné hledat komplexnější odpovědi právě na otázky spojené s lidskou schopností aktu víry.

Text článku je rozdělen následovně: po představení a analýze Sequeriho teorie *věřícího svědomí* (1.) se budu snažit nalézt prostřednictvím několika elementů filosofie vědy M. Polanyiho možné východisko (2.) k překonání karteziánského dualismu díky reflexi nad některými elementy teorií o tzv. *vtělené kognici* (3.). V závěru budu aplikovat vytěžené poznatky k promýšlení termínu *habitus*, jako validní platformy pro pojednání lidské (křesťanské) identity (4.).

### 1. Idea víry

Pierangelo Sequeri (nar. 1944), jeden z nejvýznamnějších současných italských teologů, je zřejmě dnešním nejznámějším představitelem tzv. „milánské školy“ italské teologie, soustředící se na univerzitě v Miláně od 60. let 20. století. Za zakladatele této teologické školy bývají označováni Carlo Colombo a Giovanni Moiola. Milánská teologická škola se vyznačuje po desetiletí tendencí o takový přístup ve fundamentální teologii, který by poskytl její systematické uchopení v rámci traktátu *De fide*.

Analýze aktu víry věnuje Sequeri zejména dva spisy: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*<sup>2</sup> a *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*.<sup>3</sup> Jak vysvětluje v předmluvě k *Il Dio affidabile* Giuseppe Colombo, *obrat k víře* ve fundamentální teologii se ve 20. století objevuje jako nutná reakce na novověké odštěpení předchozí jednoty *ratio* a *fides*. Zatímco předmoderní soudržnost vyjadřovaná skrze úsloví *ratio fidei illuminata* byla prožívána jako apodiktický kulturní fenomén, novověk a doba vítězného *ratio* otevírá nový prostor, který je od nynějška nutné systematicky pojednat: „Ve světle rozumu, který postupuje na místo víry v jeho funkci nepopíratelného předpokladu a zároveň i hermeneutického principu, se víra stává problematickou.“<sup>4</sup> Před fundamentální teologií stojí úkol pojednat o víře pojaté v rámci „širšího rozumu“, který jediný je schopný popisu integrálnosti života lidských subjektů, lidské kognice, svobody a schopnosti závazku. Právě k tomuto úkolu vybízí milánská teologická škola: má-li dojít

---

<sup>2</sup> SEQUERI P. 2013<sup>5</sup>. *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana, 2013<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> SEQUERI P. 2002. *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Milano: Glossa, 2002.

<sup>4</sup> G. COLOMBO, *Presentazione: La teologia fondamentale*, in *Il Dio affidabile*, 5. Ruku v ruce s touto skutečností dochází také k problematizaci procesu *předávání víry*. Ze situace „uzavřené“ homogenní společnosti *křesťanstva*, ve které je proces předávání víry pojímán jako přenos *fides quae*, obsahu víry, se západní civilizace v průběhu vývoje novověku dostává do stavu potřeby „probuzení k aktu víry“, tj. k přesunu akcentu na *fides qua*. Více k tématu viz např. MAIOLINI R. 2007. *È possibile trasmettere la fede cristiana? La testimonianza come figura della trasmissibilità dell'esperienza cristiana alla luce della relazione tra rivelazione, fede e Chiesa*, in *La trasmissione della fede* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 2007, 53 – 88.

v případě *analysis fidei* k přechodu od jejího apologetického k fundamentálně-teologickému pojednání, je třeba analyzovat racionalitu víry z nitra teologie, vycházející od fenomenologie *memoria Iesu* Ježíšova života, „zakládající události“ nabídky smyslu lidské existence.

### 1.1 Limity lidské zkušenosti

Abychom porozuměli výzvám, k nimž nás přivádí Sequeriho styl práce, bude nejprve nutné mít na zřeteli ohnisko, na něž náš autor zaměřuje kritiku.

Pierangelo Sequeri metodologicky začíná svoji práci v kritice lidského subjektu. René Descartes, Immanuel Kant ale i další myslitelé novověké doby jsou Sequerim analyzováni jako postavy, jejichž myšlení vedlo k reduktivnímu pohledu na lidskou osobu, na její kognitivní kvality, když pod vládou osvícenského racionalismu byla západní civilizace vedena k redukci lidské zkušenosti a jejích transcendentálních dimenzí.<sup>5</sup> Kánon novověku tak redukoval člověka na *ratio pura*, zatímco další kognitivní lidské kvality, jakými jsou city, lidská svoboda ve smyslu touhy po naplnění, náboženství, byly odsunuty čistým rozumem na okraj zájmu a staly se výhradní doménou psychologizace lidské niternosti.<sup>6</sup> Výsledkem tohoto postupu bylo odštěpení jednoty mezi lidským poznáním a „duchovní důstojností“ lidských bytostí. Bohužel, dle Sequeriho, život pod nadvládou čistého rozumu vedl ke změně „nacházení se“ člověka ve světě, redukováném na čistou empirickou zkušenost. Avšak, klade si Sequeri otázku, není bytí člověka něčím kvalitativně odlišným? Něčím, co zahrnuje otázku svobody a touhy, estetiky a relationality, tedy tím vším, co tvoří „vědomí bytí“, reflexivní ontologii, člověka samotného?<sup>7</sup> „Duchovní“ dimenze lidských bytostí se stala paralelní kolejí života, a toto rozpolcení stále trvá.<sup>8</sup>

Jestliže není neobvyklé těmito či podobnými popisy charakterizovat nástup moderny a vítězství čistého rozumu (a také lidské vůle) v civilní sféře života naší civilizace, k paralelnímu posunu došlo také na úrovni novověkého katolicismu, totiž v jeho reduktivním přístupu k aktu víry: apologetická obrana katolicismu vedla k přílišnému zdůrazňování viditelných a „hmatatelných“ elementů křesťanského života (akcentování sociologicky popsatelné příslušnosti k církvi). Avšak takto formulovanou transformaci aktu víry lze nahlížet jako nedostatečnou: jejím výsledkem bylo nadměru intelektualistické pojetí víry, jednoznačně

<sup>5</sup> Srov. *Il Dio affidabile*, 333 – 343.

<sup>6</sup> Srov. Tamtéž, 357 – 362.

<sup>7</sup> Srov. Tamtéž, 363.

<sup>8</sup> V tomto místě postačí uvědomit si, jak často se v rámci křesťanství hovoří o „duchovním životě“ jedince; jako by tento „duchovní život“ byl oddělitelný od „zbytku“ prožívání a jednání každodennosti.



zaměřené na kumulaci a předávání „informací o Bohu“ (*fides quae*).<sup>9</sup> Zánik hlubší „otázky po víře nás přivedl k zániku elementární zkušenosti světa“,<sup>10</sup> která přináší každé lidské bytosti. Víra, pojímaná jako „poslušnost rozumu a vůle“,<sup>11</sup> neposkytuje prostor afektivní, estetické a relacionální dimenzi lidského bytí. Zůstává pouze vírou *věřenou* či *myšlenou* (tj. na úrovni lidské mysli), která není schopná prostoupit emocionální a relacionální stránku lidského života. Náboženský rozměr života tak přestal být relevantní pro lidské subjekty co do vypracování komplexní *žitě* zkušenosti víry, například v oblasti lidské zodpovědnosti, a tedy svobodného jednání.

## 1.2 Lidská touha

Sequeriho kritika *imanentního rámce*<sup>12</sup> lidské existence, který pojímá vlastní svobodu principiálně autonomním způsobem, se transformuje v hledání „komplexního já“ lidských bytostí: „Je-li cenzurována metafyzika lidské zkušenosti, pak se ztrácí důležitý element zjevnosti smyslu člověka“<sup>13</sup>, dodává milánský teolog. A vydává se směrem k analýze předracionální a předreflexivní *touhy*, ukryté v hlubinách lidských bytostí.<sup>14</sup> Právě v kategorii touhy nalézá a vyjadřuje Sequeri pravou hloubku lidské bytosti. Je-li touha „původně obrácena ke spontánnímu ocenění schopnosti milovat bytí“<sup>15</sup>, otevírají se nám zde dveře k porozumění původní vůle, která je konstitutivní podmínkou svobody bytí. Hloubka lidského toužení odhaluje člověka jako bytost *potřeb*, jež není člověk schopen sám sobě dát: lidská bytost je podstatně relacionální a ontologicky nasměrovaná k aktu *důvěry*. Tímto způsobem Sequeri dochází k nutnosti stržení naivní opony mezi zdánlivou nevinností (nezaujatostí) prostého „divadla věcí“ (světa) a člověka do něj „vloženého“ (R. Descartes).

## 1.3 „Věřící svědomí“

V tuto chvíli se Sequeri obrací k výzvám, které stojí před teologií aktu víry, jež chce být rozvíjena na úrovni naší doby. Proto, jak pokračuje náš autor, pojednání

<sup>9</sup> GALLAGHER, M.P. 2011. *Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Milano: Vita e Pensiero, 2011, 158: „Doktrinální jasnost (jakkoliv nepostradatelná) se stala idolem a náboženská pravda byla oddělena od každodenní praxe učit se milovat bližního. Tento způsob nahlížení víry však evokuje spíše představu despotického Boha nebo určitý typ teistického 'vysvětlení světa'.“

<sup>10</sup> *L'idea della fede*, 194.

<sup>11</sup> Srov. *Dei Filius*, kap. 3, in *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, K. Skalický (ed.), Praha: Krystal OP, 2006, 71.

<sup>12</sup> Pro analýzu tohoto *modu* lidské existence viz 15. kapitolu spisu *A Secular Age* kanadského filosofa Charlese Taylora: TAYLOR, CH. 2007. *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press, 2007, 539 – 593.

<sup>13</sup> *L'idea della fede*, 217.

<sup>14</sup> Srov. *Il Dio affidabile*, 398 – 406.

<sup>15</sup> Tamtéž, 400.



o víře ve fundamentální teologii dnes nemůže být pouze jakousi „abstraktní formální otázkou o antropologické struktuře a nadpřirozeném principu víry“. Naopak, podle něj, se dnes teologové musejí vydat cestou „fenomenologického prohloubení víry“,<sup>16</sup> a to zejména v její historické dimenzi. Právě zde se dostáváme k jádru Sequeriho inovace, k jeho teorii „věřícího svědomí“ (v ital. orig. *coscienza credente*). Bude vhodné nejprve terminologicky vyjasnit, co tímto termínem autor zamýšlí.

Sequeri zde záměrně neuzivá pojem *vědomí*, nýbrž *svědomí*, pro nejhlubší vyjádření lidské reflexivity, ve které dochází k tvoření *smyslu* lidské existence, v řádu pravdy a spravedlnosti bytí, které se vyjevují lidskému svědomí a které jsou prostředkovány afektivní, etickou a náboženskou cestou. Tím se dostáváme k výše zmíněnému tématu *duchovní důstojnosti* člověka, k lidskému „svědomí bytí“.<sup>17</sup> Tato duchovní důstojnost lidských bytostí v sobě zahrnuje nejen *noetický* rozměr bytosti (kontakt s realitou) ale také *morální* rozměr, který odkazuje na lidskou kapacitu reflexivního hodnocení a zodpovědnosti za vlastní jednání.

Osvícenský ideál dospělého a racionálního člověka odsunul do pozadí vědomí otázku lidské zodpovědnosti. Avšak, jak poznamenává autor, pravdu nelze oddělovat a povyšovat nad spravedlností (zodpovědností). Tento přístup by referoval o velmi okleštěné vizi člověka („hrdiny dějin“), jehož pohled není kontextualizován událostmi života.

Strukturálním tématem věřícího svědomí se tak u Sequeriho stává vztah mezi *ratio* a *fides*, vztah tak značně narušený vývojem novověkého člověka. Osvícenství redukuje svědomí na *ratio*, zatímco *fides* (ve své institucionální, tj. ekleziální, podobě) je viděna jako podstatně alternativní pojetí lidského rozumu, a proto nežádoucí. „*Ratio* by bylo možno považovat za nejvyšší nástroj lidstva, naopak víru za nejradiálnější ospravedlnění jeho [tj. rozumu, *pozn. autora*] rezignace.“<sup>18</sup> Z perimetru racionalistické vize člověka však uniká rozměr lidské afektivity, relationality a aktualizace výše zmíněného procesu touhy, na kterou člověk nemůže dát sám sobě uspokojivou odpověď v limitech instrumentálně pojímaného lidského rozumu. Klíčem k vyjevení se pravého lidství lidí je tedy pól *fides* v celé škále jeho funkcí v antropologické struktuře. První mezi nimi: vyjevování se řádu smyslu lidské existence, který je před-racionálního (tj. před-reduktivního) charakteru a který je k nalezení ve sféře afektivity, etiky a religiozity.<sup>19</sup> Zaměřením se na „explicitní“ každodennost života (*homo pragmaticus*) vedlo k potlačení

<sup>16</sup> *L'idea della fede*, 62. Budiž dodáno že zde, dle práva, Sequeri upozorňuje na nedostatečné pojednání o aktu víry ve věroučné konstituci I I. vatikánského koncilu *Dei verbum*. Srov. Tamtéž, 68 – 70.

<sup>17</sup> Srov. *Il Dio affidabile*, 356 – 375.

<sup>18</sup> *L'idea della fede*, 198.

<sup>19</sup> Srov. Tamtéž, 195.

oněch dimenzí člověka, které vyjadřují „implicitní“ *touhy* lidství: smysl, afektivita, etika, relacionalita.<sup>20</sup> „Pravda, která není doprovázena spravedlností“, praví Sequeri, „je pravdou neschopnou odpovědět na smysl bytí, který se otevírá v řádu citů.“<sup>21</sup> Milánský teolog proto často uvádí na místě pojmu *actus fidei* jeho rozvinutější a komplexnější variantu: *affectus fidei*.<sup>22</sup>

Cestou, kterou se dle autora musí vydat křesťanství ve svém „didaskalickém“ rozměru života a působení, je otázka symboliky, rozevírající úžiny lidské racionality na základě údivu, vtažení tělesnosti a zakoušení smyslu. Bohužel, v západní civilizaci došlo následkem karteziánství k tomu, že symbolika ztratila vlastní vypovídací hodnotu a schopnost prostředkování smyslu lidské existence, na což samo *ratio* nestačí. Na úrovni křesťanství Sequeri vybízí k následujícímu: křesťanská symbolika se musí stát *prostorem* setkání s tím, kdo je schopný lidskou otázku *touhy* naplnit svým životem: Ježíš Kristus, Boží Syn. V tomto bodě Sequeri připomíná stále nedostatečně rozvinutý christologický rozměr křesťanské víry: tedy víru, která nebude pouze mluvením o Ježíši Kristu, ale bude živým *eidos* (zrcadlením) fenomenologie postavy Ježíše Krista, *počátku a dárce* nového života, tak jak tuto Ježíšovu fenomenologii můžeme čerpat z evangelních vyprávění.<sup>23</sup> Ježíš Kristus nám v plnosti zjevuje *styl* Boha, jeho způsob jednání s lidstvem, a tak přináší příležitost *metanoia* každému, kdo přijímá Ježíšovo pozvání k novému životu v jeho *následování*, naplněném nabídkou pravdy a spravedlnosti, *teoretického* života v plnosti: „Vztah s Bohem je“, viděno v christologickém horizontu, „vztahem svobodného a recipročního rozpoznání, které *dává bytí* Boha a člověka v kruhu plnosti podle pravdy ve spravedlnosti a podle spravedlnosti v pravdě.“<sup>24</sup> „Boží pravda“ je tak, uzavírá P. Sequeri, „reálně implikovaná v historicitě [lidské, *pozn. autora*] svobody, protože svoboda přináší k podstatě pravdy.“ A proto „christologická událost není opakováním protologie, nýbrž její realizací, neboť obsahuje nutnost vycházející ze svobodné lidské odpovědi jako součást samotné Boží reality.“<sup>25</sup>

Sequeriho analýzu věřícího svědomí můžeme uzavřít s pohledem, kterým sám autor komentuje postmoderní situaci, ve které zahlíží příležitost k novému průlomu limitované racionality lidských bytostí, a to prostřednictvím nové sensibility

<sup>20</sup> Srov. Tamtéž, 199.

<sup>21</sup> *Il Dio affidabile*, 516.

<sup>22</sup> Tamtéž, 318.

<sup>23</sup> Srov. *L'idea della fede*, 78 – 79. „Ježíšově pravdě lze rozumět pouze v jejím odkazu na specifický a jedinečný vztah s Abbà-Bohem (...) Tam kde křesťanství vyznává christologickou pravdu o Ježíši, vyznává nezměrnost náboženské hloubky a nepřekonatelnost historické dimenze tohoto zjevení“, a to „skrže uznání exkluzivity identity Božího Syna.“ SEQUERI, P. 2007. „La Specificità della fede cristiana: singolarità e universalità del suo evento fondatore“, in *La Verità della Religione*, G. Tanzella-Nitti - G. Maspero (ed.), Siena: Cantagali, 2007, 158.

<sup>24</sup> *Il Dio affidabile*, 319.

<sup>25</sup> Tamtéž, 525.

ke spirituálnímu rozměru lidství. Tento fakt může vést křesťany k otevření nových možností, jak vnášet do veřejného prostoru „slovník víry“, umožňující popis hlubin věřícího svědomí.<sup>26</sup>

## 2. Věřící svědomí. A co dál?

Prezentace Sequeriho teorie věřícího svědomí nám odhaluje monumentálnost tohoto pojednání vyplývající i z faktu, že spis *Il Dio affidabile*, ve kterém je nejrarejší formou tato teorie prezentována, zahrnuje více než 800 stran. Tato monumentálnost však v sobě obsahuje také konkrétní „slepá místa“, která nejsou pojednána. Na některá z nich se nyní zaměřím, a to bez jakéhokoliv nároku na poskytnutí vyčerpávajících odpovědí.

### 2.1 Jaká metoda?

Jak je zjevné ze Sequeriho spisů, autor se omezuje metodologicky na čistě teologický (či spíše filosoficko-teologický) popis reality věřícího svědomí. Tato volba s sebou nese překvapivé důsledky: zatímco se sám Sequeri distancuje od teologie aktu víry pojednávané apologetickým způsobem, sám se nakonec se svým dílem v takové situaci ocitá. A to mimo jiné také proto, že analytické „nástroje“, které sám autor užívá, nejsou příliš odlišné od těch, kterých užívala klasická apologetika křesťanství, když svůj perimetr zájmu omezila na teologické a filosofické (*ancilla theologiae*) pojednání.

Jako výchozí bod Sequeriho kritiky vezměme text samotného tohoto autora, ve kterém vytyčuje pole svého myšlení:

Nedostatečnost teologické reflexe o celistvém pojednání o *křesťanské víře* (...), vedla ke ztrátě velkého množství fenomenologických a antropologických struktur poznání (cítit a oceňovat, milovat a toužit, pamatovat si a představovat si, jednat a trpět), které by teologie víry (...) bývala mohla jednoduše vypracovat. A to také ve prospěch rozumu. Místo toho se však [teologie, *pozn. autora*] vydala cestou následování stále více důrazného rozkolu modernity: který vymazal z původní struktury poznání ty základní vazby, které spojují poznání s afektivním, etickým, symbolickým a rituálními životem lidského svědomí.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> „Křesťanská víra obsahuje jedinečný potenciál podporující kulturu lidství, která by byla schopná zachránit jak náboženství, tak i kulturu, před znepokojující a podivnou tajnou dohodou, uzavřenou mezi despotismem posvátna a narcismem sebe.“ SEQUERI, P. 2003. „Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?“ in *La religione postmoderna*, G. Angelini (ed.), Milano: Glossa, 2003, 95.

<sup>27</sup> *Il Dio affidabile*, 135.

Jestliže sám autor tak lpí na zdůrazňování jednoty *ratio* v rámci *fides* pro svoji teorii věřícího svědomí, pak lze jen těžko rozumět tomu, že se snaží vystačit si ve vlastních popisech lidské mysli, její formace a její intencionality, výhradně filosoficko-teologickým slovníkem. Výsledek přístupu je nutně reduktivní: dochází k „přetížení“ lidského svědomí individuálních lidských bytostí, když je právě do svědomí kladeno těžiště lidského bytí, rozhodování a jednání, a tedy i víry. Totiž, chci říct: byť se sám ve svých pracích kriticky vymezuje vůči přežívajícímu dualismu (tělo vs. vědomí/duše) a vůči individualistickému pojetí věřícího subjektu,<sup>28</sup> je na místě se ptát, zda se autor neocitá – právě v důsledku zvolených pracovních nástrojů a metody – v té samé pozici, kterou kritizuje.

V následujícím proto poukážu na některá místa a procesy vypracování toho, co Sequeri nazývá *věřící svědomí*, v jeho pojednání očividně absentující. Tím, jak doufám, bude možné poukázat na dosud neprobádaná „pole“, která se staví jako velká a dosud neprobádaná otázka pro teologickou debatu, pokud chceme rozvinout systematické pojednání o komplexitě fenoménu nazývaného „víra“. Budu se snažit zároveň ukázat, že apologeticky založený „statický“ koncept aktu víry je sám o sobě nedostatečný a že se nám naopak nabízí možnost komplexnějšího „dynamického“ porozumění lidské identity, lidského *habitu*. K takovému poznání je možné přistoupit pouze prostřednictvím jedné nutné volby: jasný obrat od „objektivistického“ pojednání o člověku (prováděném ve 3. osobě) k fenomenologicky rozvíjenému studiu (tj. „já“ v 1. osobě) lidské intencionality, tělesnosti a afektivity; zkratka: lidského sebe-zakoušení.

## 2.2 Humanistický předpoklad poznání

Filosofický rámec našich dalších úvah můžeme nalézt v díle významného filosofa vědy 20. století, Michaela Polanyiho (1891 – 1976). Tento myslitel maďarského původu se vydává v 50. letech 20. století na cestu kritiky přespříliš objektivistického a pozitivistického pojetí vědeckého způsobu poznávání. V době, kdy se pozornost filosofie vědy upírala především na teze K. Poppera a T. Kuhna, Michael Polanyi byl tím myslitelem, který ve svém díle analyzuje nutnost humanistických základů každého lidského poznání a zejména konkrétně každé vědní disciplíny. Polanyi svou vlastní pozici vyjádřil takto:

Deklarovaným cílem moderní vědy je nastolení přísně nestranného a objektivního poznání. Jakýkoliv nedostatek tohoto ideálu je přijímán pouze jako dočasná nedokonalost, která musí být odstraněna. Budeme-li však předpokládat, že tacitní myšlení je nepostradatelnou součástí veškerého

---

<sup>28</sup> Tento fakt je zjevný, vezmeme-li v úvahu potenciál, který autor rozvíjí ve 4. části spisu *Il Dio affidabile*, věnované církevní formě víry. Srov. Tamtéž, 557 – 770.

poznání, pak ideál spočívající v eliminaci veškerých osobních prvků poznání vedl k destrukci veškerého poznání.<sup>29</sup>

To, co stojí mezi řádky tohoto autorova tvrzení, je jeho pevné přesvědčení o tom, že veškeré naše poznání je „*bud' tacitní* anebo *v tacitním zakořeněné*“, tvrzení dle kterého „*ryze explicitní poznání je nemyslitelné.*“<sup>30</sup> *Tacitním poznáním* pak Polanyi nazývá veškeré nevyjádřené vjemy, zkušenosti, praktiky a schopnosti, které jsou rezistentní vůči přísně pojímané reifikaci a jejich konceptualizaci. Všechny tyto složky tacitního poznání jsou automaticky aktivované v průběhu praktického jednání, byť je nelze pozitivně analyzovat a popsat.

Jaký princip je možné popsat jako pramen tohoto tacitního, bytostně lidského vědění? V tomto směru rozvíjí Polanyi teorii (mohli bychom ji charakterizovat jako *interobjektivně-intersubjektivní*) o „*spočívání v*“ (v angl. orig. *indwelling*). Lidé, jejich identita a jejich kognitivní schopnosti, jak tvrdí Polanyi, „*dwel in*“, *spočívají v* a *vycházejí z* fenomenologicky chápaného těla (něm. *Leib*), které je zakoušeno jako prolnuté se světem (něm. *Lebenswelt*) a ve kterém se lidský jedinec rozvíjí:

Spočívání v našem těle nám umožňuje vycházet ze svého těla k věcem okolního světa, zatímco vnější pozorovatel bude mít tendenci pozorovat události, dějící se v těle, a vidět je jako předmět nebo jako nějaký stroj. Bude mu ale chybět význam, jež tyto všechny události mají pro osobu spočívající v těle, a nedokáže se podělit o zkušenosti, které tato osoba má prostřednictvím svého těla.<sup>31</sup>

Porozumění tohoto *spočívání v* je tedy nutné rozšířit na fenomenologicky zakoušené lidské tělo, tedy tělo tvořící interobjektivně-intersubjektivní síť vztahů a událostí, které jsou stavebními prvky formace lidské identity. Ať se již jako lidé cokoliv učíme, ať v řádu mentální zkušenosti nebo manuální apropriace jakéhokoliv nástroje, tvrdí Polanyi, „*zvnitřňujeme [interiorize, pozn. autora] tyto věci a v nich samotných spočíváme.*“ A autor pokračuje: „*Tato rozšíření nás samotných v nás rozvíjejí nové schopnosti; (...) jak každý z nás zvnitřňuje naše kulturní dědictví, rosteme v osoby nahlížející svět a zakoušející život v této nové perspektivě.*“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> POLANYI, M. 1966. *The tacit dimension*, Garden City: Doubleday & Co., 1966, 20.

<sup>30</sup> POLANYI, M. 1966. „The Logic of Tacit Inference“, in *Philosophy* 155 (1966), 7. (kurz. v orig.)

<sup>31</sup> „The Logic of Tacit Inference“, 10.

<sup>32</sup> Tamtéž, 10.

### 3. „Rozšířit horizont rozumu“

Předchozí oddíl textu měl za cíl otevřít před námi na filosofické rovině horizont, ve kterém je možné dále uvažovat o rozšíření lidského vědomí v procesu lidského poznání. Z toho, co bylo již naznačeno, pro nás vyplývá dvojí:

a) Zabýváme-li se otázkou lidských kapacit poznávání, je nutné uznat limity dualisticky pojmávané lidské bytosti: pohled na analýzu M. Polanyiho a jeho *indwelling* nám ukazují, jak reduktivní pojmání člověka bylo kanonizováno v západní civilizaci vlivem smýšlení René Descarta: *res cogitans*, jako domněle dokonalá, sterilně čistá, určující a výsostná dimenze lidských bytostí.<sup>33</sup>

b) Zabýváme-li se otázkou antropologických struktur vedoucích k možnosti aktu víry, zabýváme se zjevně schopnostmi lidské kognice. V tomto směru je však nutné konstatovat nedostatečnost čistě filosoficko-teologického diskurzu. Naproti tomu je zapotřebí vstoupit do dialogu s kognitivními vědami, jejichž rozvoj nabral na rychlosti zhruba od 60. let 20. století, zejména také na pozadí pozdějšího rozvoje tzv. „neurovědy“ a jejich pokračujících výzkumů.

V tomto oddílu se budu zabývat otázkou, jakým způsobem můžeme hlouběji pročitat biologické, sociální a filosofické základy teologie aktu víry.

#### 3.1 Od *informatio* k *in-formatio*

Naše další zkoumání by bylo možné uvést mnoha rozličnými premisami. Pokusme se ale vyjít od té základní: je-li náboženská víra na straně lidských bytostí jevem vtahujícím do *procesu proměny* celek lidské bytosti, svědomité zkoumání tohoto fenoménu na úrovni vědeckého poznání dneška nás nutí vyjít z úžin ryze teologické analýzy. Naopak, musíme se zabývat skutečností, že náboženská víra je komplexním fenoménem, jenž lze a má být (nereduktivně a bez absolutizujících nároků) zkoumán v celé škále přístupů, na základě plurality metod a možností daných vědeckých disciplín. Jsme v situaci, kdy je také křesťanská antropologie mocně vtažena do vypovídání o člověku na základě nových otázek, které se před námi otevřely ve chvíli, kdy se v 2. polovině 20. století začínají postupně formovat vědecké disciplíny do (dodnes ne zcela homogenního) celku, nazývaného *neurovědy*, případně neurovědecké přístupy ke zkoumání lidské existence. Tyto přístupy v sobě nesou jak slibný předpoklad, tak i jedno potenciální nebezpečí: totiž apriorní nárok na „vysvětlení člověka“ na základě čistého materialismu,

---

<sup>33</sup> Tento pohled nedávno zproblematizoval francouzský filosof Jean-Luc Marion ve své analýze Descartova myšlení: MARION, J. L. 2018. *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.

fyzikalismu.<sup>34</sup> Zatímco není na tomto místě možné věnovat se charakteristice a vývojovým etapám širokého „balíku“ *neurosciences*,<sup>35</sup> rád bych se v dalším zaměřil na analýzu toho, zda vůbec a popřípadě jakým způsobem mohou kognitivní neurovědy sloužit jako heuristický nástroj k promýšlení antropologicko-teologických témat jako „akt víry“, „(křesťanská) identita“ a „situované učení“. Výchozím bodem budiž výše zmíněná Polanyiho analýza lidského vědomí a kognitivních kapacit. Jestliže podle tohoto autora nespočívá lidské poznání v „sadě“ informací, jež je člověk schopen explicitně si uvědomovat a vyjadřovat, otevírá se před námi na poli antropologické a fundamentálně-teologické reflexe otázka, jakým způsobem můžeme překonat či poopravit často stále ještě velmi rozšířené „teoreticko-instruktivní“ pojetí náboženské víry nahlízející křesťanskou víru jako *informaci* k vědění?

Naše další zkoumání můžeme začít rozvíjet již od poopravení vlastního chápání etymologie slova *informatio*, totiž když se naše pozornost přesune k takovému pojetí tohoto termínu, v němž si uvědomíme, že modus lidské existence se nalézají v procesu *formatio*, tj. že o aktu víry a niterně související lidské identity můžeme mluvit jako o procesu *in-formatio*, konstruování lidské identity, zahrnující celek lidské bytosti.

### 3.2 Vtělená kognice: zjednávání

Platforma, na které lze postavit tuto cestu argumentace je ryze *systemová* a *dynamická*. Antonio Damasio, jeden z čelních představitelů neurovědeckých výzkumů, již před lety ve svém spise *Descartesův omyl* ukázal, že je pouze v řádu idejí představovat si možnost existence lidské mysli bez těla.<sup>36</sup> Tento jeho přístup nás může nasměrovat k překonání „tvrdého“ dualistického pojmání člověka (*res cogitans* vs. *res extensa*), které by izolovalo lidské vědomí a vědění pouze do oblasti mozku a tam sídlícího vědomí a přitom nebralo v potaz fyziologii mozku jako součást lidského bytosti (její *tělnosti*).

<sup>34</sup> Srov. ARBIB, M. 2002. *Towards a Neuroscience of the Person*. in *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, R.J. Russell – N. Murphy et al. (ed.), Vatican – Berkeley: Vatican Observatory Publications – Center for Theology and the Natural Sciences, 2002, 81.

<sup>35</sup> Neurovědy (nebo také neurobiologie) se principiálně zabývají studiem nervového systému živých bytostí, a to jednoznačně transdisciplinárním způsobem, neboť v sobě kombinují poznatky z fyziologie, molekulární biologie, matematického modelování a psychologie atd. Pro úvodní pohled do této vědy viz BEAR, M. – CONNORS, B. – PARADISO, M. 2015<sup>4</sup>. *Neuroscience: Exploring the Brain*, Philadelphia: LW&W, 2015<sup>4</sup>. Mezi první systematické reflexe neurovědeckých výzkumů v perspektivě křesťanské teologie viz *Neuroscience and the Person*. Také BROWN W. – MURPHY N. – MALONY, N. 1998. *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.

<sup>36</sup> DAMASIO, A. 2000. *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, Praha: Mladá fronta, 2000, zejména 193 – 210.



Tento směr úvah vstoupil do dějin evropského myšlení v průběhu 20. století zejména v souvislosti s dílem francouzského fenomenologa M. Merleau-Pontyho, který v návaznosti na práce F. Brentana a E. Husserla rozvíjí pojetí intencionality lidského vědomí, neodlučitelně navázané na „habituální tělo“.<sup>37</sup> Jde tedy o takové pojetí lidské tělesnosti, v němž tělo není vnímáno pouze jako objekt ve světě (něm. *Körper*), ale jako jednota jednajícího subjektu (něm. *Leib*).

Když nyní obrátíme naši pozornost na kognitivní vědy a celek neurovědeckých výzkumů, uvědomíme si, že tyto disciplíny – principiálně „materialistické“ – se stále pohybují na ose *objektivitu*, která apriorně vylučuje lidskou *zkušenostní* stránku bytí. Tohoto nedostatku si začali být vědomi někteří z badatelů, a proto ve snaze o překlenutí „tvrdého problému“<sup>38</sup> ve spojitosti s lidským vědomím například Francisco Varela navrhl přístup zkoumání lidského vědomí prostřednictvím mezioborového (a tedy metodologicky značně diverzifikovaného) přístupu, jemuž dává jméno *neurofenomenologie*<sup>39</sup> a který předkládá jako návrh studia lidské mysli a zkušenosti, v jejímž rámci „by *disciplinované* vypovídání *v první osobě* mělo být integrální součástí ověření neurobiologických tvrzení“.<sup>40</sup>

Již o několik let dříve tento autor publikoval, spolu se svými kolegy E. Thompsonem a E. Roschovou, knihu *Embodied Mind*,<sup>41</sup> ve které se snaží tento neurofenomenologický postup aplikovat na zkoumání lidského vědomí a poznání. Tito autoři nazývají svoji teorii jako *enaktivismus* (angl. *enactivism*).<sup>42</sup> Tato teorie *zjednávaní* usiluje o zbudování hráze proti vlivu dualistických pojetí lidské kognice, které se v průběhu 20. století rozvinuly zejména v podobě *reprezentacionalismu* a *komputacionalismu*.<sup>43</sup> Tyto teorie zřejmě neberou v potaz lidskou bytost jako *poznávající celek*, a tak se pohybují v linii karteziánské mysli kvalitativně odlišné od lidské tělesnosti.<sup>44</sup> Jak Varela et al. tvrdí: „Dle tohoto ideálu by poznání bylo poznáváním nezávislého, předem-daného světa, a tohoto poznání by mělo být dosaženo

<sup>37</sup> Srov. MERLEAU-PONTY, M. 2013. *Fenomenologie vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2013, 107 – 125.

<sup>38</sup> Viz CHALMERS, D.J. 1995. „Facing up to the problem of consciousness“, *Journal of Consciousness Studies* 2/1995, 200 – 219, který vytyčuje jako „hard problem“ ve studiu lidské mysli otázku neredukovatelnosti a nezastupitelnosti lidské subjektivity, *zkušenosti*, kterou kognitivní vědy (orientované na *objektivitu*) nemohou pochytil.

<sup>39</sup> VARELA, F. 1996. „Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem“, *Journal of Consciousness Studies* 3/1996, 330 – 349.

<sup>40</sup> Tamtéž, 344.

<sup>41</sup> VARELA F. – THOMPSON E. – ROSCH E. 1991. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge: MIT Press, 1991.

<sup>42</sup> Český ekvivalent slova *enaction* poskytl poprvé I. M. Havel jako *zjednávaní*. In HAVEL I. M. 1991. „Zjednaný svět“, *Vesmír* 78/1999, 363.

<sup>43</sup> Srov. MARVAN T. – POLÁK M. 2015<sup>2</sup>, *Vědomí a jeho teorie*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015<sup>2</sup>, 57 – 74.

<sup>44</sup> Srov. *Embodied Mind*, 140 – 141.



s určitostí reprezentace.“<sup>45</sup> Takový, dle autorů, by snad byl případ šachové hry: ta se rozvíjí podél předem daných pravidel, na přesně vymezeném poli, jasně danými tahy.<sup>46</sup> Avšak život lidských bytostí se odvíjí na zcela jiné úrovni reality, kterou nelze obecně popsat jako předem jasné *knowing that*, nýbrž rozvíjející se *knowing how*, které je stále vystaveno vlivu mnoha faktorů a tyto nelze apriorně determinovat (a tak zabezpečit „čistý“ průběh operací).

Odmítnutím tohoto postoje se autoři snaží vybudovat alternativní pojetí lidské kognice. Ta je, jak je zjevné z dosud řečeného, „lokalizována“ nejen v karteziánské *mysli*, ale vyjevuje sebe samu jako *vnořenost* do světa. Integrální pojetí lidské kognice může být chápáno pouze jako kognice, která je *vtělená* (angl. *embodied cognition*). Tato – jak nám deklaruje etymologie francouzského slovesa poznání, *connaissance*, – je podstatně *co-naissance* (spolu-zrození), vyjevování se novosti v průběhu akce vnímání, kde toto vnímání není pouze pasivním jednostranným procesem *percepce*, zrcadlené na úrovni vědomí jako *reprezentace* vnímaného.

S ohledem na aktuální vývoj ve světě technologií, např. autonomních vozidel a etických kritérií tohoto typu pokroku, je zjevné, že na reálný život nestačí predikované algoritmy, ale pohybujeme se na rovině zjednávaní: na rozdíl od výše zmíněné šachové hry se provoz autonomních automobilů neomezuje na „předem stanovená“ pravidla (odpovídající tahům na šachovnici). Reálný provoz je mnohem komplexnější situací, ve které se objevují faktory, jež nelze s přesností predikovat: „Měl by robot věnovat pozornost chodcům nebo ne? Měl by brát v úvahu povětrnostní podmínky? Nebo zemi, ve které se dané město nachází, a její specifické řídičské návyky?“<sup>47</sup> Tyto aktuální otázky nám ukazují smysl a platnost logiky *enakce*, zjednávaní, která stále probíhá mezi vnímáním a myšlením a kde je myšlení *in-formováno* okolním světem.

Naši autoři tak, s odkazem na fenomenologii vnímání a primát *vnořenosti* lidského těla (*Leib*) ve světě, staví v procesu poznávání proti dilematu extrémního realismu („předem daný *objektivní* svět“) a extrémního idealismu („předem vytvořené *reprezentace* světa“) teorii lidského poznání jako *vtěleného jednání* (angl. *embodied action*). Tato teorie je vedena prostřednictvím dvou kroků:

1. Vnímání vzniká prostřednictvím jednání, které je vedeno samotným vnímáním, tj. je od něj odvislé. Tato teze vede k přehodnocení idealistického pohledu na lidské kapacity: nikoliv linie kognice → jednání, nýbrž primát tělesnosti *vnořené* v *Lebenswelt* světa.
2. Kognitivní struktury živých bytostí vznikají prostřednictvím kontextuálně umístěného vnímání; lidská kognice se rozvíjí (a strukturuje) prostřednictvím

<sup>45</sup> Tamtéž, 142 – 143.

<sup>46</sup> Tamtéž, 147.

<sup>47</sup> Tamtéž, 147.

„adaptace“ na měnící se podmínky. Primát senzomotorického vnímání (a tedy primát jednání) je nejdůležitějším zdrojem lidské kognice.<sup>48</sup>

Varela et al. tak představují alternativní, heuristicky relevantní, teorii lidské kognice. Tato teorie namísto dualistického schématu *mind-body* podtrhuje „ekologický“ charakter procesu lidského bytí-poznávání. Tedy takový jeho charakter, který neabstrahuje lidskou mysl směrem *od* lidského těla.

#### 4. Formace křesťanské identity: *habitus*

Výše poukázané vnímání *tělesnosti* nás vrací k výchozímu bodu tohoto článku, totiž k možnostem vypovídání o aktu víry. Mohou tyto intuice z oblasti neurověd obsahovat významné aspekty pro naše hlubší porozumění fenoménu „víra“? Jsme zde na ryze konkrétní úrovni vedeni k tomu, abychom – jak nedávno vyzval papež František v konstituci *Veritatis gaudium* – prostor teologické reflexe proměnili v „kulturní laboratoř“ a místo dialogu,<sup>49</sup> do nějž vstupují teologické koncepty, aby mohly být hlouběji prozkoumány ve světle současného vědeckého poznání. Jedním z takových případů se jeví právě otázka *aktu víry*.

Pokusme se tedy otevřít jednu z možných otázek: nabízí nám zjednávatí jakousi možnou „metateorii“, skrze kterou by bylo případně možné promýšlet křesťanskou identitu? Jednalo by se o ryze *dynamickou* platformu, která odmítá domnělý *reprezentacionalismus* lidského vědomí (pojetí člověka, který pouze zrcadlí vnější realitu) a poukazuje na nepopíratelnou roli *kulturní podmíněnosti* lidských bytostí. Tím jsme uvedeni do potřeby zahrnutí kulturních a dějinných změn, skrze které a ve kterých se lidé nachází nikoliv jako *pasivní* subjekty, ale jako osoby aktivně spolutvořící svět a také jeho interpretaci. Je to celek lidské bytosti, celek *senzomotorického vnímání, jednání a přemýšlení*, který je ve své *vnořenosti* do konkrétnosti světa oslovován Bohem.

Odkrývá se tak před námi důležitost mnoha aspektů křesťanské existence lidských bytostí, které mohou být novým způsobem interpretovány a rozvíjeny na platformě *vtělené kognice*: hlubší promýšlení otázek lidské intersubjektivní, rozšířených o její „interobjektivní“ rozměr (tj. důsledky vnořenosti do konkrétního světa); otázky symbolického – sakramentálního – řádu křesťanské existence a jejího prožívání *in genere ritus* v promýšlení *formy* prožívání křesťanské liturgie (tj. jejího *performativního* charakteru); otázky týkající se autenticity a neredukovatelnosti náboženské zkušenosti; otázky spojené s participací v náboženských

---

<sup>48</sup> Tamtéž, 173.

<sup>49</sup> FRANTIŠEK. 2017. *Apoštolská konstituce o církevních univerzitách a fakultách Veritatis gaudium*, in *Apoštolská konstituce papeže Františka o církevních univerzitách a fakultách Veritatis gaudium a Nařízení Kongregace pro katolickou výchovu k řádnému provádění apoštolské konstituce Veritatis gaudium*, Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2020, 8.

společenstvích a jejich vlivem na prosocialitu lidského jednání<sup>50</sup> atd. Mnoho otázek, na které prozatím nemáme vyčerpávající odpovědi.<sup>51</sup>

Rád bych však poukázal alespoň na jeden aspekt, který nám pomáhá heuristika *zjednávaní* osvětlit. Jestliže lidské vnímání není pouze pasivním přebýváním ve světě plném významů a vzájemně se odkazující reality, ale představuje *co-nai-ssance* lidských bytostí a světa, stojíme před nutností promýšlení lidské existence, konkrétní a kontextuálně rozvíjené, pojímané jako *habitus*. Tento termín má velmi dlouhou historii, ale je dobré připomenout, že po většinu dějin lidstva byl *habitus předpokládán* jako automaticky vypracovaný (vlivem výchovy a socializace) v prostředí „uzavřené společnosti“. Vědecké poznatky nám dnes mohou pomoci, abychom přesněji porozuměli procesům habitualizace a současně abychom nahlédli, že otázka *habituálního* bytí se týká integrity lidské bytosti.<sup>52</sup> Zde mám na mysli důležitou otázku formace křesťanských společenství, která byla dlouhá staletí chápána jako informativně-konceptuální *učení se*. „Komunikativně-participativní“ model Božího zjevení, prezentovaný Věroučnou konstitucí I. vatikánského koncilu *Dei verbum*,<sup>53</sup> nás však uvádí do širších horizontů této otázky. V tomto místě přicházíme k realistickému uvědomění: spíše než výsledky nového typu procesů formace můžeme prozatím konstatovat jen potřebu překonání (nikoliv ve smyslu odmítnutí, ale *zahrnutí* v širším horizontu) instruktážního pojetí víry (zaměřeného na předávání obsahu víry; *fides quae*). Není-li formace procesem probíhajícím na úrovni učení v lidské mysli *izolované* od tělesnosti, bude možné dále ověřovat *zjednávaní* jako impuls pro studium formace lidské identity?

To, k čemu jsme tímto proudem myšlení vedeni, je porozumění formace křesťanské identity jako procesu *situovaného učení*.<sup>54</sup> Jako jednání v procesu, ve kterém je principiálně kladen důraz na lidskou tělesnost (tj. *symboliku* lidského života v rámci symboliky života křesťanských společenství), na způsob aktivní participace, na autentickou zkušenost a kontext života. Jak potvrzuje francouzský

<sup>50</sup> Viz např. MALHOTRA, D. 2010. „(When) are religious people nicer? Religious salience and the ‘Sunday Effect’ on pro-social behavior“, *Judgment and Decision Making* 5/2/2010, 138 – 143.

<sup>51</sup> Pro inspiraci k dalším otázkám (spíše než ještě k hledání odpovědi na ně) v oblasti vtěleného poznání a náboženství viz SOLIMAN, T. – JOHNSON, K. – SONG, H. 2016. „It’s Not ‘All in Your Head’: Understanding Religion From an Embodied Cognition Perspective“, *Perspectives on Psychological Science* 10/6/2015, 852 – 864.

<sup>52</sup> Interdisciplinární analýzu tohoto prvku lidského bytí podává nedávná publikace: PETERSON, G. – VAN SLYKE, J. – SPEZIO, M. – REIMER, K. 2017. *Habits in Mind. Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion and Character formation*, Leiden-Boston: Brill, 2017.

<sup>53</sup> Srov. *Lumen gentium* 2: „Bůh (...) rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle: že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti.“

<sup>54</sup> Viz např. LAVE, J. – WENGER, E. 1991. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, New York: Cambridge University Press, 1991.

teolog Christoph Theobald: „Objektivita Zjevení není totožná s objektivitou nějaké věci nebo souboru dat, ale nastává ‚objektivně‘ ve věřícím subjektu“.<sup>55</sup> Zde se ocitáme v prostoru biologického a sociálního, fyziologického i kulturního fenoménu, který dějiny myšlení rozpoznávají pod pojmem *habitus*, jehož další promýšlení nás může vést ke konstatování vycházejícímu z díla francouzského sociologa P. Bourdieua:

Jako produkt dějin, *habitus* produkuje individuální a kolektivní jednání (...) – v souladu se schémata vytvářenými v [osobních, *pozn. autora*] dějinách bytosti. Zajišťuje tak aktivní přítomnost minulých zkušeností, které – uložené v každém organismu ve formě schémat vnímání, myšlení a jednání – mají tendenci zaručovat „správnost“ jednání a jejich časovou trvalost. A to mnohem spolehlivěji než všechna formální pravidla a výslovné normy. Tento systém dispozic – přítomná minulost, která má snahu přetrvat do budoucnosti skrze podobné jednání, vnitřní zákonitost, skrze kterou je zákonitost vnějších nutností, neredukovatelná na bezprostřední omezení, neustále rozvíjena – je principem kontinuity a regularity, kterou objektivismus nachází v sociálním jednání, aniž by byl schopen ji postihnout.<sup>56</sup>

Výzvou je tedy transformace dosavadní „klasické“ pastorační péče v našich církevních společenstvích, která již nejsou schopná – svými strukturálními prvky – poskytovat dostatečnou připravenost k formování *habitu* křesťanů. Masová zbožnost/přínáležitost je – ve své efektivitě – minimálně v západní civilizaci otázkou minulosti (?). Nacházíme se v situaci nového *axiálního období*, ve kterém se můžeme sice opírat o méně „neochvějných jistot“ týkajících se pozice křesťanství v naší současné civilizaci, zato ale můžeme být upřímnější k sobě samým a k celku církevních společenství. Nacházíme se v situaci hledání nového účinného modelu formace křesťanské identity, který by zahrnoval *vnořenost* křesťanského subjektu, jež nelze jednoduše delegovat pouze na účast na „nedělní liturgii“ či „hodinu katechismu týdně“.<sup>57</sup> Jaké strukturální prvky jsme schopni poskytnout pro *situované učení* křesťanů v naší současné době? V paralele k myslitelům, věnujícím se analýze pojmu kultura v souvislosti s životem sociálních organizací,<sup>58</sup> je dobré vzít na vědomí, že (křesťanskou) víru nelze chápat pouze na úrovni „objektivní kultury“, rovnající se tolik akcentovanému *poznání* nauky víry, ale

<sup>55</sup> THEOBALD, CH. 2006. *La Rivelazione*, Bologna: EDB, 2006, 52.

<sup>56</sup> BOURDIEU, P. 1980. *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, 91.

<sup>57</sup> Tyto otázky nejsou teoretické, ale naprosto zjevně podporované situací naší doby (podzim 2020), a to totiž koronavirovou pandemií, kterou je v této chvíli zasažen, více či méně drasticky, celý svět. Stojíme tak před výzvou, jak v této situaci nově ocenit teologickou důležitost a pastorační relevanci *teritoriálního uspořádání* církve, které známe pod jménem „farnost“.

<sup>58</sup> SCHEIN, E. 20104. *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco: Jossey-Bass, 20104, 23-33.

zejména na úrovni „implicitní subjektivní kultury“, tj. na úrovni vnitřních dispozic subjektů, jejich tacitních a často i nevědomých zkušeností a pramenů jednání. Pouze na této úrovni, nutno dodat, se křesťanská víra v životě jedinců stává *infrastrukturou* jejich životních motivací a rozhodování, produktem *situovaného učení*.

### **Závěr**

Analýza Sequeriho *věřícího svědomí* nám ukázala, jak velkou pozornost dosavadní analýza aktu víry věnovala filosoficko-teologickému popisu tohoto *životního postoje*. Odkryla však také slabiny této argumentace, jestliže tuto otázku nahlížíme v dialogu se sociálními a kognitivními vědami. Snažil jsem se proto ukázat, jakým směrem se může a má teologická reflexe víry a křesťanská antropologie vydat, aby vstoupily do plodného dialogu, vedoucího k nabourání zažitého dualistického nahlížení lidských bytostí, které si naše kultura nese jako důsledek novověkého myšlení. Fenomenologicky podložené studium lidské tělesnosti, lidské kognice a habituálního jednání se v tomto směru jeví jako velmi žádoucí a jako prozatím nepříliš probádaný způsob teologické práce.

### **Josef Mikulášek Ph.D.**

Katedra systematické teologie  
Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého  
Univerzitní 22  
779 00 Olomouc  
Česká republika  
*josef.mikulasek@upol.cz*

## Dá sa robiť teológia naratívne? Pokus Johna Milbanka a Radikálnej ortodoxie o kresťanský mýtus

### Abstract

This study presents Slovak readers with the hitherto unknown theology of John Milbank and Radical Orthodoxy. Radical orthodoxy critically responds to postmodern philosophy and offers its vision of the Christian mythos as a way to overcome the secular mythos. This movement has already encountered many critical views - even in the Czech milieu. Therefore, the study enters into a dialogue with the existing Czech critique and offers some positives and negatives of Milbank and Radical Orthodoxy for contemporary theology.

**Keywords:** John Milbank, Radical Orthodoxy, Christian mythos, narrative theology, postmodern theology

### Úvod

Priamym impulzom pre napísanie tejto štúdie je absencia teológie Johna Milbanka a ním založeného hnutia *Radikálna ortodoxia* v slovenskom priestore. Doposiaľ vyšiel iba jeden článok dotýkajúci sa tejto provokatívnej školy myslenia, ktorá mala ambíciu reagovať na postmodernú sekulárnu filozofiu.<sup>1</sup> Sekundárnym impulzom je pokus vstúpiť do dialógu s už existujúcimi prácami v českom prostredí, ktorých je veľmi málo, ale ponúkajú aspoň akú-takú možnosť zamyslieť sa nad tým, ako by sa mohla (či nemohla) robiť teológia dnes.<sup>2</sup>

V súlade s týmito impulzmi si štúdia dáva za cieľ: 1. predstaviť slovenskému prostrediu Johna Milbanka a hnutie Radikálna ortodoxia; 2. reagovať na článok Jakuba Orta „Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu? Radikální ortodoxie a její kritika postmoderní filozofie“; a 3. zhodnotiť niektoré pozitíva i negatíva Milbankovho štýlu pre súčasnú teológiu.

<sup>1</sup> HRABOVECKÝ, P. „Konflikt narácií. Reflexia nad referendom o rodine 2015,“ *Verba theologica*, 2015, č. 1, s. 63 – 71.

<sup>2</sup> Krátku pasáž vo svojej teologickej čítanke prenechal Milbankovi: MACEK, P. *Novější anglo-americká teologie. Přehled základních směrů s ukázkami*. Praha: Kalich, 2008, 136 – 143. V češtine vyšiel tiež preklad Kláry Jelínkovej: DAMOUR, F. „„Radical orthodoxy“ – neboli návrat teologie?“ *Teologické texty* 4 (2010), online: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Radical-orthodoxy-neboli-navrat-teologie.html> (cit. 4. 1. 2021). Filozofii Radikálnej ortodoxie sa venoval článok: ORT, J. „Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu? Radikální ortodoxie a její kritika postmoderní filozofie,“ *Teologická reflexe* 23/2 (2017): 169 – 182. A napokon, v niekoľkých článkoch sa venoval politickým názorom Milbanka či Radikálnej ortodoxie Jiří Baroš: BAROŠ, J. „Subsidiarita: od teoretického konceptu k praktické zkušenosti,“ *Studia theologica* 19/2 (2017): 1-22; BAROŠ, J. „Křize liberální demokracie a pojem společného dobra,“ *Studia theologica* 20/2 (2018): 129 – 149.

### John Milbank a teológia Radikálnej ortodoxie

Dielo profesora z Univerzity v Nottinghamu Johna Milbanka (1952-) *Theology and Social Theory* s podtitulom *Beyond Secular Reason*, vydané prvýkrát v roku 1990, znamenalo čosi ako malé zemetrasenie v teológii. Bolo to programové dielo, ktoré sa chcelo rozísť s postmodernou filozofiou, a to dokonca jej priamym prekonaním a nahradením.

Milbank tu striktne oponuje bežne akceptovanej téze, že sekularizácia vytvára prostredie neutrálnej existencie človeka bez náboženstva. Pre Milbanka neexistuje takýto neutrálny sekulárny priestor ani autonómna existencia človeka zoči-voči Bohu. Milbank je presvedčený, že tu sekularizmus nebol vždy a že je preto javom, ktorý sa objavuje v teórii aj praxi v istom momente dejín.<sup>3</sup> Pri svojom skúmaní, kedy ten moment nastal, dochádza k tvrdeniu, že vynájdenie sekulárneho priestoru súvisí s dielom františkánskeho teológa zo 14. storočia – Johna Dunsca Scotta (1265/6 – 1308).<sup>4</sup> Práve jemu pripisuje odklon v stredovekej diskusii o bytí, keď namiesto Tomášovho spôsobu analogického rozprávania volil univocitu, čím pripísal tak Bohu, ako aj stvoreniu existenciu rovnakým spôsobom. Podľa Milbanka toto je počiatok nového neutrálneho rozprávania o bytí, ktoré má za vážny dôsledok možnosť autonómnej existencie bytia bez participácie na Božom bytí:

Zatiaľ čo sa zdá, že Akvinský ponechal určité nejasnosti týkajúce sa toho, ako je možné hovoriť o Bohu, keď sa najprv hovorí o konečných bytiach, Duns Scotus to vyriešil netradičným spôsobom, keď tvrdil, že je to tak preto, lebo je možné najprv pochopiť Bytie jasným, čisto „existenciálnym“ chápaním ako predmet tvrdenia bez odkazu na Boha, o ktorom sa až neskôr tvrdí, že „je“ rovnako univokálnym spôsobom.<sup>5</sup>

Takto Milbank identifikuje počiatok oddelenia sa človeka od Boha, ktorého od tohto momentu začína vnímať ako „objekt“ vo vzťahu k sebe. Už to nie je Boh, na ktorom všetko participuje, ale Boh, existujúci *popri* stvorení ako boh Newtonovho vesmíru.<sup>6</sup>

Milbank tvrdí, že toto oddelenie malo ďalekosiahle dôsledky. V ontologickom zmysle sa človek osamostatňuje od Božieho bytia a v epistemologickom zmysle

<sup>3</sup> Pozri: MILBANK, J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2006, s. 9; MILBANK, J. „An Essay Against Secular Order,“ *Journal of Religious Ethics* 15/2 (1987): 199-224; MILBANK, J. „Problematizing the secular: the post-modern agenda,“ in *Shadow of Spirit*, ed. Philippa Berry and Andrew Wernick. London and New York, NY: Routledge, 1993, s. 30 – 44.

<sup>4</sup> MILBANK. *Theology and Social Theory*, s. XXIV.

<sup>5</sup> MILBANK, J. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, s. 44.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 28.



sa ľudský rozum osamostatňuje od osvecovania svetlom viery. Takto utvorený autonómny priestor dáva možnosť pre vznik sekulárneho priestoru, ktorý je podľa Milbanka typický pre modernizmus a postmodernizmus. Milbankova interpretácia dejín tak prináša prekvapivý až šokujúci záver: sekularizmus neponúka žiadnu neutrálnu naráciu reality, ale parazituje na kresťanstve, na jeho kategóriách a jeho narácii; sekularizmus sám je herézou z ortodoxného kresťanstva ako istý druh novopohanstva.<sup>7</sup>

Milbank následne tvrdí, že sekulárna narácia ponúka popis kruhu násilia, ktorý sa snaží eliminovať, ale podľa jeho úsudku nemá na to prostriedky, keďže jedinou pravou naráciou pokoja je kresťanstvo. Preto nepripúšťa falošnú nádej koexistencie týchto dvoch narácií vedľa seba: iba jedna z nich môže byť pravdivá. Buď to bude kresťanský mýtus alebo novopohanský, antikresťanský mýtus. So sekularizmom sa nemá viesť dialóg, ale má byť porazený a prekonaný.<sup>8</sup>

Tieto východiská Milbankovej teológie sa stali fundamentmi hnutia Radikálna ortodoxia, ktoré vzniklo medzi študentmi a profesormi na Cambridge Divinity Faculty v roku 1997 a svoje pomenovanie dostalo v roku 1999, keď vyšiel zborník článkov pod vedením Johna Milbanka, Catherine Pickstockovej a Grahama Warda: *Radical Orthodoxy, A New Theology*.<sup>9</sup> Je to nenedominačné a nadnárodné hnutie, vedené programom a spoločnými záujmami. Jeho cieľom je bojovať proti dualizmu, ktoré ponúka mýtus sekularizmu: dualizmus medzi konečným a nekonečným bytím, medzi rozumom a vierou, medzi prirodzeným a nadprirodzeným.<sup>10</sup> Namiesto neho chce ponúknuť kresťanský mýtus participácie na Božom bytí, pochádzajúci z platónskej filozofie.

Vskutku originálnou je nimi ponúkaná lektúra dejín, načrtnutá už samotným Milbankom, keď za zlomový bod identifikoval Scotovu teológiu, vedúcu podľa neho až k súčasnému nihilizmu: „Nihilizmus je záverom, čistého rozumu“

<sup>7</sup> MILBANK, *Theology and Social Theory*, s. 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 6.

<sup>9</sup> Pre početnosť štúdií ohľadom Radikálnej ortodoxie sa obmedzíme na odporúčanie iba niekoľkých z nich: CROCKETT, C. *A Theology of the Sublime*. London and New York, NY: Routledge, 2001; CROCKETT, C., ed. *Secular Theology: American Radical Theological Thought*. London and New York, NY: Routledge, 2001; PABST, A., VENARD, O.-T. *Radical Orthodoxy: Pour une révolution théologique*. Genève: Ad Solem Éditions, 2004; HANKEY, W. J., HEDLEY, D., eds. *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*. Aldershot and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2005; HEMMING, L.P., ed. *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Aldershot and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2000; SMITH, J.K.A. *Introducing Radical Orthodoxy: Toward a Post-Secular Worldview*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004; SMITH, J.K.A., OLTHUIS, J.H., eds. *Creation, Covenant, and Participation: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005; GRAU, M., RUETHER, R.R., eds. *Interpreting the Postmodern: Responses to Radical Orthodoxy*. London: T&T Clark, 2006; SHAKESPEARE, S. *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*. London: SPCK, 2007; ISHERWOOD, L., ZLOMISLIĆ, M., eds. *The Poverty of Radical Orthodoxy*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012.

<sup>10</sup> Pozri: MILBANK, J., PICKSTOCK, C., WARD, G., eds. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1999, s. 2.

(rozumu v rozporení chladného nahliadania), nielen čo sa týka prázdnoty či ontologického násilia, ale tiež čo sa týka ontologickej vlády ne-zmyslu či ne-rozumu.<sup>11</sup> Za Scotových dejinných „spolupáchateľov“ identifikuje tvorcov či propagátorov „čistého individua“: Reného Descarta (1596 – 1650) a Immanuela Kanta (1724 – 1804), ktorý sám je akousi „poznámkou pod čiarou“ k „skotovskej revolúcii“.<sup>12</sup> Rozvinutie autonómie človeka pokračuje cez liberalizmus, až napokon vrcholí v osobe a diele Friedricha Nietzscheho (1844 – 1900) a jeho nezájme o kohokoľvek druhého.<sup>13</sup>

Postmoderna je pokračovateľom tohto sekulárneho dedičstva. Mnohé sa nezmenilo napriek túžbe vymedziť sa oproti predošlému modernizmu. Jediné, čo sa naozaj zmenilo, je viditeľné v epistemológii: zmenil sa prístup k pravde. Človek nezačína poznávanie s objektívne poznateľnými predmetmi ani ako izolovaný meditujúci subjekt. Opúšťa sa predstava univerzálnej pravdy, ktorú prijímala tak predmoderná filozofia realizmu, ako aj moderná filozofia subjektívneho idealizmu. Dochádza k pluralizmu a dezintegrácii pravdy: „V postmoderne jestvuje nekonečne veľa možných verzií pravdy neoddeliteľných od konkrétnych narácií. Objekt a subjekt existujú tak, ako sú vyzrozprávané v príbehu. Mimo zápletky... si človek nedokáže predstaviť, aké by boli objekty a subjekty, ba dokonca ani to, či by vôbec existovali.“<sup>14</sup>

Postmoderna pokračuje v dualizmoch svojho predchodcu. Milbank kritizuje, že filozofia je oddelená od teológie, zatiaľ čo predtým bola súčasťou teologickej debaty. Teológii tak ostalo sekundárne a nadbytočné miesto, keď už len nanovo opakuje to, čo sa predtým vyjadrilo vo filozofii. Milbank vraví, že teológia „prestala byť o Bohu, lebo prestala byť existenciálnou udalosťou Božej iluminácie a namiesto toho sa stala druhoradou reflexiou o faktoch či praktikách istého druhu.“<sup>15</sup> Sekularizmus, ktorý pretrváva v postmoderne, vytvoril priestor, „kde je teologické buď zdiskreditované alebo obrátené na neškodnú súkromnú zábavku vo voľnom čase.“<sup>16</sup> Postmoderna si za teológiu našla náhradu – sociálne vedy, najmä sociológiu a jej skúmanie sociálnych faktov, ktoré umožňujú nahliadať na náboženstvá zvonku.

Napriek kritike, ktorú Milbank a Radikálna ortodoxia uštedrujú postmoderne, zjavne s ňou aj súhlasia. Svojou difúziou pravdy je totiž postmoderna ukončením modernizmu a jeho snahy o univerzálnu pravdu poznateľnú čistým

<sup>11</sup> MILBANK, *Theology and Social Theory*, s. XVII.

<sup>12</sup> MILBANK, J., OLIVER, S., eds. *The Radical Orthodoxy Reader*. London: Routledge, 2009, s. 35.

<sup>13</sup> MILBANK, *Theology and Social Theory*, s. 289.

<sup>14</sup> MILBANK, OLIVER, *The Radical Orthodoxy Reader*, s. 49.

<sup>15</sup> MILBANK, J. *The Future of Love. Essays in Political Theology*. Eugene, OR: Cascade Books, 2009, s. 310.

<sup>16</sup> MILBANK, PICKSTOCK, WARD, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, s. 1.

rozumom – čo je téza, s ktorou nesúhlasí ani Milbank. Postmoderna žiada vybrať si istú konkrétnu naráciu. Slúži tak kresťanskému mýtu, keď ho oslobodzuje od modernistického racionalisticko-vedeckého rámca, v ktorom bola teológia odsunutá na bočnú koľaj ako nevedecká a neracionálna. Postmoderna dáva teológii šancu vrátiť sa, a to aj bez neustálej obrany jej vedeckého charakteru. Už nejde o presvedčanie argumentmi predstavenými na neutrálnej pôde, ide o výber plauzibilnej narácie. Takto postmoderna umožňuje nahradiť modernistický vedecký univerzálny rozum postmodernou kresťanskou naráciou pokoja.<sup>17</sup>

Tu vidí Radikálna ortodoxia svoju príležitosť: vyrozprávať mýtus, ktorý namiesto rozdeľujúcich dualizmov zjednocuje. Rozum je napojený na vieru, teológia na filozofiu a prirodzené sa opäť prepája s nadprirodzeným. Nejde medzi nimi o rivalitu, ale o pokojné a harmonické nažívanie, oslobodzujúce človeka z postmoderného chaosu, do ktorého ho priviedla sekulárna filozofia. Je potrebné opustiť skotovskú univocitu bytia a vrátiť sa k participačnej ontológii daru, ako aj analógii Tomáša Akvinského, ktorá je pretransformovaná do radikálnejšej podoby analógie stvorenia. Následne chce Radikálna ortodoxia rozšíriť participáciu z ontologickej roviny aj na „jazyk, históriu a kultúru: na celú oblasť ľudskej aktivity.“<sup>18</sup>

Slovo návrat je naozaj dôležité, keďže ďalšími „hrdinami“ Radikálnej ortodoxie sú Augustín, Pseudo-Dionýzius či neapolský filozof a historik Giovanni Battista Vico (1668 – 1744). K týmto „ortodoxným“ mysliteľom sa radí aj moderný teológ Henri de Lubac (1896 – 1991), ktorého interpretácia nadprirodzena v Milbankovom podaní patrí medzi už klasické komentáre.<sup>19</sup> Milbank vysvetľuje, že de Lubac sa nesnažil o postmodernú inováciu kresťanstva, ale o návrat k autentickej tradícii. V tomto duchu sa vidí aj Radikálna ortodoxia, ktorá k pred-modernej ortodoxii pridáva „väčší zmysel pre čas a dynamickú premenlivosť v priebehu času.“<sup>20</sup>

Tento stručný sumár základných východísk Johna Milbanka a Radikálnej ortodoxie nie je v žiadnom prípade kompletnou ani vyčerpávajúcou expozíciou ich teologického projektu, ale postačuje ako úvod do ich premýšľania, ich ponuky a návrhu riešenia súčasnej situácie, v ktorej sa teológia nachádza. Zároveň takéto predstavenie postačuje na to, aby sme sa pustili do dialógu s filozofickou

<sup>17</sup> Takýto postoj má blízko k tzv. naratívnej teológii, o ktorej píše Francesca Aran Murphy: „Naratívna teológia tvrdí, že biblický príbeh sa stáva menej a nie viac vierohodným, keď sa pokúšame dokazovať, že zodpovedá nejakej inej realite, napríklad realite opísanej historikmi alebo prírodovedcami.“ ARAN MURPHY, F. *God is Not a Story: Realism Revisited*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 8.

<sup>18</sup> MILBANK, J. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge, 2003, s. IX.

<sup>19</sup> Pozri: MILBANK, J. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

<sup>20</sup> MILBANK, OLIVER, *The Radical Orthodoxy Reader*, s. 378.

interpretáciou ich postojov a najmä prvotnej kritiky prichádzajúcej z českého prostredia v podobe článku Jakuba Orta.

### Odpoveď na kritiku Milbanka a Radikálnej ortodoxie

Po stručnom predstavení Milbanka a Radikálnej ortodoxie sa Jakub Ort púšťa do hodnotenia a kritiky ich programu. Najprv správne poukazuje na to, čo už bolo povedané vyššie: postmoderné nástroje a uvažovanie sú radikálne ortodoxnými teológmi nielen kritizované, ale aj využívané a schvaľované.<sup>21</sup> Lektúru dejín a výber teológov či filozofov, ktorými sa Radikálna ortodoxia zaoberá, Ort uzatvára kritickou poznámkou: „Někdy se nelze ubránit dojmu, že v celé paletě autorů a textů, se kterými představitelé radikální ortodoxie vstupují do diskuse a které velmi často buď ostře kritizují, nebo velmi nestandardně interpretují, z nich mnozí přicházejí k úhonně.“<sup>22</sup> S týmto názorom nejde než súhlasiť, keďže množstvo negatívnych reakcií na Radikálnu ortodoxiu spustila ich interpretácia autorov, spomedzi ktorých stačí zmieniť Dunsu Scota či Tomáša Akvinského.<sup>23</sup> Ort sa k tejto kritike pripája: „Obecně se nelze ubránit dojmu, že argumentační poctivost a jemnost analýzy je na některých místech odložena ve prospěch kulturního konfliktu mezi křesťanskou teologií a její sekulární herezí modernity a postmodernity.“<sup>24</sup> Tu sa ale s Ortom nestotožňujeme. Pri rozsiahlejšom čítaní Milbanka sa čitateľ dozvie, že mu nejde o „argumentačnú poctivosť“ či o „jemnosť analýzy“. Ide mu o to, aby čitateľa presvedčil svojím kresťanským mýtom.

<sup>21</sup> ORT, „Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu?“, s. 173.

<sup>22</sup> Ibid., s. 178.

<sup>23</sup> Milbankovou kritikou Dunsu Scota sa zaoberala františkánska revue *Antonianum*, obzvlášť v týchto článkoch: ANDONEGUI, J. „Escoto en el punto de mira,“ *Antonianum* 76/1 (2001): 145-191; CROSS, R. „Where angels fear to tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy,“ *Antonianum* 76/1 (2001): 7-41; HUCULAK, B. „De Mature Augustiniano Opere Joannis Duns Scoti,“ *Antonianum* 76/3 (2001): 429-478; MANZANO, I.G. „Individuo y sociedad en Duns Escoto,“ *Antonianum*, 76/1 (2001): 43- 78; TODISCO, O. „L'univocità scotista dell'ente e la svolta moderna,“ *Antonianum*, 76/1 (2001): 79 - 110. Pozri tiež: CROSS, R. „Duns Scotus and Suárez at the origins of Modernity,“ in: *Deconstructing Radical Orthodoxy*, s. 65 - 80. Pre kritiku Milbankovej interpretácie Tomáša Akvinského, pozri napríklad: LASH, N. „Where does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank's Aquinas,“ *Modern Theology* 15/4 (1999): 433-444; HEMMING, L.P. „Quod impossibile est! Aquinas and Radical Orthodoxy,“ in *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*, s. 76-93; HANKEY, W. „Why Philosophy Abides for Aquinas,“ *Heythrop Journal* 52/3 (2001): 329- 348; DEWAN, L. „On Milbank's and Pickstock's Truth in Aquinas,“ *Nova et Vetera, English Edition*, 1/1 (2003): 199-212; TURNER, D. *Faith, Reason, and the Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 94 - 97, 193-202; MARENBNON, J. „Aquinas, Radical Orthodoxy and the Importance of Truth,“ in *Deconstructing Radical Orthodoxy*, s. 49-64; HANKEY, W.J. „Aquinas at the Origins of Secular Humanism? Sources and Innovation in Summa theologiae I, Question 1, Article 1,“ *Nova et Vetera, English Edition*, 5/1 (2007): 17-40; DeHART, P. „On Being Heard but Not Seen: Milbank and Lash on Aquinas, Analogy and Agnosticism,“ *Modern Theology* 26/2 (2010): 243 - 277.

<sup>24</sup> ORT, „Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu?“, s. 179.

V diskusii so známym škótskym filozofom Alasdairom MacIntyreom (1929-) Milbank tvrdí, že kritika postmodernizmu argumentáciou nestačí:

MacIntyre tiež vidí potrebu spochybníť „zhubných“ postmodernistov na ontologickej úrovni a obhajuje obnovený zmysel Platónovej a Aristotelovej odpovede na relativizmus sofistov (často pozitívne vítaný Lyotardom a ďalšími). Aj keď súhlasím s MacIntyrom, že si treba uchovať veľa z Platóna a Aristotela – najmä vieru v objektívne Dobro, ktoré umožňuje skutočnú možnosť šťastia a je jedno s Pravdou a Krásou – rovnako proti nemu tvrdím, že čisto dialektická metóda potvrdenia týchto skutočností je vo svojej podstate neadekvátnou a neschopnou vyvrátiť tak sofizmus, ako aj moderný perspektivizmus.<sup>25</sup>

Milbank nesúhlasí s jednoduchou argumentáciou proti nihilizmu postmoder-ny, lebo takto by musel prijať možnosť autonómneho rozumu, ktorý by dokázal viesť debatu o pravde na neutrálnom, objektívnom a nie-teologickom základe. Verí, že jedinou možnou odpoveďou na nihilizmus je „potvrdiť svoje prináležanie ku konkrétnej narácii a odvodiť ontológiu z implicitných predpokladov jej naratívnych foriem.“<sup>26</sup>

Človek sa nenachádza v statickom priestore, ale len v rámci konkrétneho príbehu – konkrétnej narácie. A len v rámci tejto konkrétnej narácie dochádza k poznávaniu. Z toho dôvodu je pre neho narácia tým najdôležitejším pojmom, ktorý pripravuje pôdu pre presvedčivosť kresťanského mýtu namiesto neutrálnej argumentácie rozumu: „,Narácia‘ sa preto ukazuje byť fundamentálnejšou kategóriou, než je vysvetľovanie či porozumenie: na rozdiel od nich neusudzuje z maličkých skutočností alebo oddelených významov. A nejde v nej ani o univerzálne zákony, ani o univerzálne pravdy ducha.“<sup>27</sup> Narácia sa nezaobera jednoduchými faktami, ale komplexnou realitou udalostí, štruktúrou inštitúcií a životom – a práve preto je posledným spôsobom, ako porozumieť ľudskej spoločnosti.<sup>28</sup>

Ani kategória dialógu nespĺňa podľa Milbanka očakávania o priblížení sa k pravde, ako keby jestvoval neutrálny spôsob nahliadania na ňu odhliadnuc od východiskovej pozície všetkých účastníkov dialógu:

Samotná myšlienka, že dialóg je cestou k získaniu pravdy, že má privilegovaný vzťah k Bytiu, teraz na rozdiel od Sokrata a Platóna predpokladá, že sa veľa hlasov stretáva okolo známeho objektu, nezávislého od našich biografických alebo transbiografických procesov poznávania. Z toho

---

<sup>25</sup> MILBANK. *Theology and Social Theory*, s. 261 – 262.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 262.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 267.

<sup>28</sup> *Ibid.*

potom vyplýva, že všetci si môžu rôzne biografie (skúsenosti) a tradície privlastniť ako uhly nahliadania na pravdu, ktoré sú samy vyžarovaním pravdy.<sup>29</sup>

Milbank neprijíma tento modernistický trik falošnej rovnosti názorov. Ľudstvo ani nestojí v otvorenom vzťahu k pravde, ale vždy iba v kultúrnej (in)formovanej skúsenosti nejakej tradície.

Milbank rozumie MacIntyreovej snahe o racionálny postoj k nihilizmu, ale odmieta viesť s touto sekulárnou naráciou argumentáciu. Mýtu sekularizmu sa nedá oponovať, iba rétoricky ho „prekonať, ak dokážeme presvedčiť ľudí – dôvodmi, literárneho vkusu – že kresťanstvo ponúka oveľa lepší príbeh.“<sup>30</sup> Preto s Ortom nesúhlasíme, keď si myslí, že Milbankovi môže vytknúť argumentačnú poctivosť, ktorá je pre neho sekundárnou. Pravdaže čitateľovi môže prekážať – a aj naozaj prekáža – „přílišná dávka polemického souboje“<sup>31</sup>, ale nemožno Milbankovi uprieť, že o to mu v skutočnosti od začiatku ide. Zdá sa, že si to uvedomuje aj Ort, lebo si všíma, aké termíny Milbank rád a často používa: heréza, úpadok, nihilizmus, násilie vs. pokoj.<sup>32</sup>

Ort nie je jediný, komu prekáža namiesto intelektuálnej argumentácie skôr „násilná“ vojna vedená proti postmoderne v duchu jeho komentára: „Nelze se ubránit dojmu, že Milbank konstruuje obraz vlastní křesťanské metafyziky a postmoderní filozofie tak, aby postmoderně mohl lehce přiřknout diagnózu nihilismu a vlastní teologii pak udělat lékem.“<sup>33</sup> Milbank sa už musel obraňovať proti kritike svojho rétorického štýlu presvedčania, ktorý bol označený aj za „imperialistický a koloniálny“<sup>34</sup> a ktorý nepripúšťa žiadnu komunikáciu kresťanov s nekresťanmi. Dokonca mu bolo vytknuté, že sám rozpráva mýtus násilia, ktorý sa odhodlal prekonať.<sup>35</sup> Komentátor Radikálnej ortodoxie Gavin Hyman povedal: „Akokoľvek pokojne chce Milbank skonštruovať obsah kresťanskej narácie,

<sup>29</sup> MILBANK, J. *The Future of Love*, s. 283 – 284.

<sup>30</sup> MILBANK. *Theology and Social Theory*, s. 331.

<sup>31</sup> ORT, „Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu?“, s. 181.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 179.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 181.

<sup>34</sup> HEDGES, P. „Radical Orthodoxy and the Closed Western Theological Mind: The Poverty of Radical Orthodoxy in Intercultural and Interreligious Perspective,“ in: *The Poverty of Radical Orthodoxy*, eds. ISHERWOOD, L., ZLOMISLIĆ, M. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012, s. 122.

<sup>35</sup> Pre komplikovanosť odpovede, ktorú Milbank ponúkol svojim kritikom, nechávame celú odpoveď v angličtine: „Certainly, to be persuaded is to be forced, is to succumb to what is taken to be superior power. This power is ‘violent’ (...) unless what is persuasive has the force of ‘truth’ and one is ‘truly’ persuaded. But there is no evident truth, and truth itself (for Theology and Social Theory) can be nothing other than a peaceful communication that is not a consensual reception of the same, but a becoming different of what is received, yet without aggressive rupture. ‘Harmonius’ transition is peace, truth.“ MILBANK, J. *The Future of Love*, s. 140.



dosahuje jej prevahu presadzovaním sily nad ostatnými naráciami – bojom, prekonávaním a získaním víťazstva nad nimi.“<sup>36</sup>

Otázkou zostáva, či všetky negatíva, ktoré títo kritici ponúkajú, postačujú v záverečnom sumári na zhodnotenie, že je Milbankov teologický pokus neúspešný. Rovnako otvoreným ostáva aj záverečné hodnotenie Orta, ktorý tvrdí, že Radikálna ortodoxia postmodernu neprekonáva. Preto sa v poslednej časti budeme venovať pozitívam aj negatívam Milbankovho teologicko-filozofického pokusu o víťazstvo jeho kresťanského mýtu.

### **Pozitíva a negatíva Milbankovho pokusu**

V predošlej časti sa preukázalo počiatočné nedorozumenie, ktoré možno badať v programe teologickej obnovy u Johna Milbanka a Radikálnej ortodoxie. Je to snaha prekonať postmodernu vyrozprávaním kresťanského mýtu, ktorá sa ale v konečnom dôsledku javí ako nepresvedčivá a postmodernu neprekonávajúca. Ukázalo sa ale tiež problematické vyčítať Milbankovi to, s čím v prvom rade sám prichádza – nastolíť provokatívny naratívny súboj dvoch mýtov, aby sa cielene ukázala naratívna sila jedného z nich a nemožnosť druhého.

V týchto dvoch póloch leží sila, ale aj problém veľkej časti kritik Milbanka aj Radikálnej ortodoxie. Na jednej strane mnohí správne poukazujú na historicky nepresnú interpretáciu filozofov a teológov, na veľmi negatívny popis sekularizmu a jeho údajného nihilizmu, na nedostatočnú presvedčivosť pokusu *potlačiť* postmoderný mýtus násilia *pokojným* kresťanským mýtom Radikálnej ortodoxie, no na strane druhej ako keby zatvárajú oči pred hlavnými východiskami takejto teologickej narácie. V konečnom dôsledku tak tieto kritiky upadajú do podozrenia, že nevenujú Milbankovi a Radikálnej ortodoxii náležitú pozornosť a bombardujú ich síce relevantnými útokmi z boku, ale netriaľajú do čierneho. Žiadna z týchto kritik nemieri na jadro problému – na ich pokus vytvoriť naráciu, kde bude pravda podriadená príbehu. Aj Ortovi sa „zdá“, že Milbank necháva bokom pravdivosť metafyzických tvrdení kvôli porážke nihilizmu, no nie je dôsledný natoľko, aby svoje zdanie dotiahol do konca, a tak záver jeho článku pôsobí neuzatvorene (napriek konštatovaniu, že Radikálna ortodoxia neprekonáva postmodernu).<sup>37</sup>

Dovoľujeme si tvrdiť, že práve tu leží základ a centrum celého snaženia Milbanka a Radikálnej ortodoxie – podriaďiť metafyzickú víziu novému štýlu teológie. Je zbytočné kritizovať ich koncept neoplatonickej participačnej ontológie či spôsob prekonávania na začiatku stanovených dualizmov, pokiaľ si neuvedomíme,

---

<sup>36</sup> HYMAN, G. *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001, s. 93.

<sup>37</sup> Porov. ORT, „Kresťanská metafyzika jako lék na nicotu?“, s. 181 – 182.



že za samotným bojom za niečo – respektíve proti niečomu – stojí pravda, ktorá nie je neutrálna, ale je súčasťou príbehu. Pravda sa tvorí, ako hovorí Milbankov obľúbený historik Vico: *verum est factum*.<sup>38</sup> Pravda sa nespoznáva neutrálne, nevisí kdesi vo vzduchu, ale je vždy aktuálne nahliadaná v súčinnosti s aktivitou človeka participujúceho na Božej stvoriteľskej aktivite, čím sa sám stáva spoluvtvorcom pravdy. Takto chápanú aktivitu Milbank označuje slovom *poesis*, následkom čoho teológia dostáva prívlastok poetická.<sup>39</sup> V takejto teológii dostáva veľký priestor imaginatívnosť, kreativita.<sup>40</sup>

Pozorným čitateľom a komentátorom Radikálnej ortodoxie je Laurence P. Hemming, ktorý si všíma túto poeticko-kreatívnu dimenziu Milbankovho konceptu, keď píše: „Toto je dôvod, prečo je Radikálna ortodoxia vždy schopná zviazať filozofiu a teológiu do jedného celku a vyhlásiť ich za tie isté. Sú zjednotené do štýlu, ktorý sa tvorí. Argumentácia predchádzajúca popisu je kvôli prezentácii výsledkov skrytá. Toto je určite význam, aký by mala poetika mať.“<sup>41</sup> Napokon, „štýl v tomto zmysle sa nežije, ale projektuje ako funkcia imaginárneho.“<sup>42</sup> Hemming ponúka náhľad do vnútornej koherencie Milbankovho mýtu napriek vonkajším kritikám, ktorým neustále čelí, no ktorý drží pokope práve nový poetický štýl.

Pravdaže, problematickosť argumentácie, ktorú tento štýl nesie, nemožno zakryť. Ale aby mala kritika väčší význam, musí zasiahnuť problematickosť samotného štýlu. Komentátori, ktorí sa venovali narácii Radikálnej ortodoxie ako takej, sa zamerali na iné otázky, akými sme sa doposiaľ zaoberali, napríklad: kto je napokon narátorom tohto kresťanského mýtu: Boh alebo Radikálna ortodoxia?<sup>43</sup>; odkiaľ pozná Milbank či Radikálna ortodoxia záver príbehu, v ktorom sa stále nachádzame?<sup>44</sup>; ako môže Radikálna ortodoxia tvrdiť, že ponúka kresťanský mýtus, ak je celý vyrozprávaný jazykom pohanskej filozofie a stojí na princípoch

<sup>38</sup> Pozri Milbankovu dizertačnú prácu o Vicovi: MILBANK, J. *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico: Part One*. New York: Edwin Mellen, 1991, *Part Two*, 1992.

<sup>39</sup> Porov. MILBANK, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico: Part One*, s. 18.

<sup>40</sup> Pozri *ibid.*, s. 253.

<sup>41</sup> HEMMING, L.P. „Introduction: Radical Orthodoxy’s Appeal to Catholic Scholarship,“ in *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Aldershot and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2000, s. 13. Pre kontrolu prekladu ponúkame aj anglický originál: „This is why Radical Orthodoxy is always able to collapse philosophy and theology into each other and proclaim they are the same. They are unified into a style that is borne. The argumentation that preceded the inscription is hidden, for the sake of presenting the results. This, surely, is what ‘poetics’ is intended to mean.“

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 13, poznámka pod čiarou 26.

<sup>43</sup> Pozri SHAKESPEARE, S. „The New Romantics: A Critique of Radical Orthodoxy,“ *Theology* 103/813 (2000): s. 173.

<sup>44</sup> LOUGHLIN, G. „Christianity at the End of the Story or the Return of the Master-Narrative,“ *Modern Theology* 8/4 (1992): s. 379.

platónskej ontológie?<sup>45</sup> A snáď posledná otázka, ktorá zasahuje centrum Milbankovej predstavy presvedčiť čitateľa čisto na základe „literárneho vkusu“: nenachádzame sa takto bez pevných základov pravdy opäť na starej vlne skepticizmu a relativizmu?<sup>46</sup> Nemá jazyk až prehnane veľkú moc, pokiaľ sa v ňom nezrkadlí existenciálne daná realita? Nestáva sa napokon Boh samotným príbehom?<sup>47</sup>

Nedá sa povedať, že by Radikálna ortodoxia uspokojivo reflektovala tieto kritické pripomienky a otázky. Aj preto vyznieva nekoherentne či skôr neautenticky. Treba ale uznať aj zopár zjavných pozitív, ktoré koncept takejto kreatívnej, poetickej či naratívnej teológie predostiera. Je to dôraz na návrat k narácii a imaginácii, ktoré v teológii dlho absentovali, ako aj hrdosť na ortodoxiu tvoriacu príbeh kresťanstva bez rozdielu denominácií.

Spomedzi prominentných teológov, volajúcich v nedávnej dobe po návrate k naratívности a imaginácii v teológii, spomenieme profesora Gregoriánskej univerzity v Ríme Michaela Paula Gallaghera (1939 – 2015). Okrem zmienok o význame „symbolickej teológie“ u Tomáša Akvinského predstavuje aj názory Johna Henryho Newmana (1801 – 1890) a úlohe imaginatívности pri nadobudnutí istoty viery.<sup>48</sup> Gallagher je presvedčený, že súčasná doba stále viac odráža túžbu po imaginatívности – a to nielen v duchovnom či náboženskom živote, ale aj vo filozofickom a teologickom bádání, keď sa uznáva „kognitívna kapacita imaginácie“.<sup>49</sup> V tomto duchu sú predpoklady Radikálnej ortodoxie vnímané pozitívne, lebo ako jedni z mála sa pokúsili o návrat kategórie naratívности do súčasnej akademickej teológie. Predovšetkým akademická teológia totiž nesmie zabudnúť, že teológia je v prvom rade rečou o Bohu. Ako taká nemôže byť uzavretá do definícií a schém, ale má sa vždy a novým spôsobom snažiť o predstavenie príbehu Boha a človeka.

Druhým pozitívom Radikálnej ortodoxie je hrdý návrat ku kresťanskej ortodoxii, ktorý búra bariéry. Tým, že je toto teologické hnutie nendenominačné a širokospektrálne, už preukázalo potenciál posunúť debatu o teológii a kresťanstve tam, kam sa mnohým denominačným teológiám nepodarilo dostať. Jeden z hlavných predstaviteľov Radikálnej ortodoxie Graham Ward hodnotí, že po tých rokoch, čo už Radikálna ortodoxia ponúka svoje myšlienky, ekumenická

<sup>45</sup> VORSTER, N. „The Secular and the Sacred in the Thinking of John Milbank: A Critical Evaluation,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 11/32 (2012): s. 122. SMITH, J.K.A. *Introducing Radical Orthodoxy: Toward a Post-Secular Worldview*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004, s. 198, poznámka pod čiarou 41. Fakt, že Radikálna ortodoxia sa zaoberá viac Platónom ako Ježišom si všíma aj Ort. Porov. ORT, „Kresťanská metafyzika jako lék na nicotu?“, s. 179.

<sup>46</sup> Porov. SHAKESPEARE, *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*, s. 55.

<sup>47</sup> Porov. ARAN MURPHY, F. *God is Not a Story*, s. 91.

<sup>48</sup> Pozri GALLAGHER, M.P. „Theology and Imagination: From Theory to Practice,” *Christian Higher Education*, 5:1 (2006): 83 – 96.

<sup>49</sup> Porov. *ibid.*, 86 – 87.

vízia patrí stále medzi jej najsilnejšie či najvplyvnejšie.<sup>50</sup> Luteráni, kalvíni, baptisti, metodisti, kongregacionalisti, rímski katolíci, ortodoxní kresťania – tí všetci už našli svoj priestor v diskusii s Radikálnou ortodoxiou. A nejde len o diskusiu v rámci kresťanstva; ide tiež o disciplíny, ku ktorým sa teológia vďaka Radikálnej ortodoxii dostala, lebo práve v nej našla znovu raz charakter interdisciplinarity. Ward tvrdí, že Radikálna ortodoxia „vytýčila smer, ako robiť teológiu v, cez a poza tradičné a disciplinárne hranice.“<sup>51</sup> Toto tvrdenie stojí za zamyslenie pre akúkoľvek súčasnú teológiu.

### **Záver**

John Milbank a teologické hnutie Radikálna ortodoxia sú na scéne už niekoľko desiatok rokov a ponúkajú svoj kresťanský mýtus pokoja ako alternatívu k sekulárnemu mýtu, ktorý vedie podľa nich k nihilizmu. Táto štúdia predstavila hlavné princípy či východiská teológie Milbanka a Radikálnej ortodoxie slovenskému prostrediu, vstúpila do prvotného dialógu s českým prostredím, ktoré sa už Radikálnej ortodoxii venovalo, a ponúkla niektoré závažné negatíva, no aj pozitíva takejto naratívnej, poetickej formy teológie pre dnešok. Záver vytýčil dôležitý odkaz Radikálnej ortodoxie pre spôsob, ako robiť teológiu dnes: naratívnosť a ekumenická vízia ukotvená v ortodoxii.

### **Dr. Pavol Hrabovecký S.T.D**

Katedra systematickej teológie  
Teologická fakulta KU v Ružomberku  
Hlavná 89  
041 21 Košice  
*pavol.hrabovecky@ku.sk*

---

<sup>50</sup> Porov. WARD, G. „Radical Orthodoxy: Its ecumenical vision,“ *Acta Theologica* 37, suppl. 25 (2017): 29 – 42.

<sup>51</sup> *Ibid.*, s. 35.

**Zachariášov Benedictus (Lk 1, 68 – 79): gramatická analýza a nový preklad****Abstract**

The year 2020 has seen the publication of a new Slovak translation of Luke's Gospel, produced within an APVV project under the auspices of the Slovak Academy of Sciences. Based on the most recent exegetical research on Luke, the new translation diverges from the existing Slovak translations in various, more or less significant aspects. This short contribution focuses on the text of Zechariah's hymn in Luke 1, 68 – 79, analyzes its syntactical structure, and furnishes the grammatical and exegetical reasons for the new translation. It thus provides the reader with a sample text of the new translation and includes a comparison with selected modern translations.

**Keywords:** Benedictus, hymn, Luke, syntax, translation<sup>1</sup>

V roku 2020 bol elektronicky publikovaný nový preklad Lukášovho evanjelia do spisovnej slovenčiny v rámci APVV projektu riešeného v Slavistickom ústave SAV.<sup>2</sup> Jednou zo statí, pri ktorej sa nový preklad viacerými formuláciami odlišuje od existujúcich slovenských prekladov, je hymnus Zachariáša, otca Jána Krstiteľa, prednesený po narodení dieťaťa (Lk 1, 68 – 79). Za použitia najnovšej odbornej literatúry k Lukášovi má tento článok zámer predstaviť syntax a lexiku hymnu a zdôvodniť, poprípade kriticky zhodnotiť prekladové voľby v uvedenom novom slovenskom preklade.<sup>3</sup> Nepôjde tak o detailnú exegetickú analýzu, ale o gramatický rozbor jazykovo náročného textu a o predstavenie nového prekladu.

Zachariášov chválospev zakončuje sekvenciu textov o Jánovi Krstiteľovi v Lk 1 – po ňom nasleduje už len poznámka o Jánovom raste a pobyte na púšti do verejného vystúpenia pred Izraelom (1, 80) – a skladá sa z mozaiky alúzií a intertextových prepojení k početným SZ textom, čo vytvára jeho typicky biblický kolorit.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Štúdia je výstupom projektu APVV-16-0514 („Terminologické diskurzy a špecifiká biblických jazykov vzhľadom na preklady Biblie do slovenčiny“).

<sup>2</sup> Dostupný na [www.slavu.sav.sk](http://www.slavu.sav.sk).

<sup>3</sup> Obdobné syntakticko-lexikálne skúmanie a preklad Lukášovho hymnu Gloria in excelsis (Lk 2, 14) v komparácii so slovenskými prekladmi nedávno priniesol Jozef Jančovič, „Kto sú adresáti pokoja v chválospeve Gloria in excelsis? Analýza spojenia anthrópoi eudokias v Lk 2, 14 a návrh jeho prekladu,“ *Slavica Slovaca* 54 (2019) 129 – 141.

<sup>4</sup> Prehľad biblických alúzií ponúka napr. Wilfried Eckey, *Das Lukasevangelium: Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband I: 1, 1 – 10, 42* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004) 132; Dietrich Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas* (BZNW 112; Berlin: De Gruyter, 2003) 69-75.

Literárnou formou state je eulógia (požehnanie, zvelebovanie, chválospev) podľa vzoru SZ chválospevov.<sup>5</sup>

Pri aplikovaní kritéria hlavného aktéra, ktorý sa vyjadruje najmä určitými slovami v aktívnom rode, sa Zachariášov chválospev dá rozdeliť na tri časti. V prvej časti (1, 68-75) je aktérom prevažne Boh a Zachariáš tu opisuje Božie konanie v dejinách Izraela. V druhej časti (1, 76-78a) sa čerstvý otec obracia priamo k dieťaťu oslovením v druhej osobe singuláru a načrtnutím jeho budúcej misie. V tretej časti (1, 78b-79) uvádza Zachariáš tajomnú postavu „vychádzajúceho z výsosti“ (pravdepodobne Mesiáša) a opisuje – analogicky k misii svojho syna – jeho budúce poslanie.<sup>6</sup> V prvej časti dominuje opis Božieho konania vzhľadom na Izrael v minulosti; v druhej a tretej časti prevažujú slovesá vo futúre, ktoré upriamujú pohľad do budúcnosti a opisujú, čo novonarodený Ján a vychádzajúci z výsosti ešte len vykonajú.<sup>7</sup> Rozdelenie textu na tri časti stanovuje schému hlavnej sekcie príspevku.

### 1. Lk 1, 68 – 75

Chválospev sa začína nominálnou vetou εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ (1, 68a), v ktorej je adjektívum v predikatívnej pozícii k podstatnému menu, čím vytvára samostatnú zmysluplnú vetu,<sup>8</sup> pri preklade ktorej je potrebné doplniť sloveso v indikatíve „je“ (korešpondujúce gréckemu indikatívu ἐστίν) alebo v imperatívne tretej osoby „nech je“ (korešpondujúce gréckemu optatívu εἶη).

<sup>5</sup> Klaus Berger (*Formen und Gattungen im Neuen Testament* [Tübingen: A. Francke, 2005] 300 – 301) prekvapivo nezaradzuje Zachariášov hymnus medzi eulógie, ale medzi individuálne vďakyzvdania. Pre príklad analýzy SZ eulógií, pozri Róbert Lapko, *Tóbiho chválospev: Exegetické a teologické štúdium Tob 13, 1-14, 1* (Prešov: VMV, 2005).

<sup>6</sup> Takúto štruktúru nedávno obhajovala Gudrun Michaela Nassauer, *Heil sehen: Strategien anschaulicher Christologie in Lk 1-2* (HBS 83; Freiburg: Herder, 2016) 195. Mark Coleridge (*The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2* [JSNTSup 88; Sheffield: Academic Press, 1993] 122) vystihuje dynamiku hymnu nasledovne: „In broad outline, the Benedictus moves from God to John to the messiah.“ Nedávnu diskusiu ku štruktúre a syntaxu ponúka Friedrich Gustav Lang, „Abraham geschworen – uns gegeben: Syntax und Sinn im Benediktus (Lukas 1.68-79),“ *NTS* 56 (2010) 491-512. Zaujímavou stylistickou charakteristikou je opakovanie slov z prvej polovice hymnu v druhej polovici, čo niektorých viedlo k návrhu chiastickej štruktúry. Prehľad opakovaní v rámci hymnu prináša napr. Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Volume One: The Gospel according to Luke* (Philadelphia: Fortress, 1986) 33-34.

<sup>7</sup> V každej časti sa nachádza rovnaká syntaktická sekvencia pozostávajúca z určitého slovesa (ἐπεσκέψατο – ἐποίησεν – ἤγειρεν / κληθήσῃ – προπορεύσῃ / ἐπισκέψεται), po ktorom nasleduje sloveso v infinitíve (asi vo funkcii výsledkového infinitívu) (ποιῆσαι – μνησθῆναι / ἐτοιμάσαι / ἐπιφᾶναι) a artikulárny infinitív (τοῦ δοῦναι – τοῦ δοῦναι – τοῦ κατευθῆναι). Keďže artikulárny infinitív možno považovať za stylistickú variáciu obyčajného infinitívu, obom sa dá prisúdiť finálna alebo výsledková funkcia.

<sup>8</sup> Vysvetlenie napr. v Hardy Hansen – Gerald M. Quinn, *Greek: An Intensive Course* (New York: Fordham University Press, 1992) 93.

Vedci sú rozdelení na zástancov tak prvej,<sup>9</sup> ako aj druhej<sup>10</sup> alternatívy. V novom slovenskom preklade sa uprednostňuje variant „nech je požehnaný“<sup>11</sup> Pán, Boh Izraela.“ Úvodná veta pripomína dikciu viacerých SZ žalmov a modlitieb (Ž 41, 14; 72, 18; 89, 53; 106, 48) a udáva teocentrický charakter prvej časti – agentom, ktorému Zachariáš pripisuje chválu, je Boh Izraela.

Kauzatívna spojka ὅτι uvádza vedľajšiu vetu (1, 68b), ktorá definuje dôvod pre zvelebovanie Boha vyjadrený dvoma aktívnymi aoristmi ἐπεσκέψατο<sup>12</sup> a ἐποίησεν λύτρωσιν s datívom τῷ λαῶ ἀυτοῦ, ktorý udáva ľud Izraela ako kolektív benefitujúci z Božej akcie. Jazyk navštívenia je evokáciou množstva SZ textov, ktoré touto dikciou opisujú Boží zásah do dejín Izraela (napr. Ex 3, 16 ἐπισκοπή ἐπεσκεμμαι ὑμᾶς) alebo do osobného príbehu jednotlivca (napr. Gn 21, 1 κύριος ἐπεσκέψατο τὴν Σαρραν). Spojenie ἐποίησεν λύτρωσιν (dosl. „urobil vykúpenie“), ktoré sa v SZ nevyskytuje, je možné chápať ako ekvivalent jednoduchého slovesa ἐλύτρωσεν<sup>13</sup> alebo ἐλυτρώσατο (napr. Ž 77, 42; 105, 10; 135, 24; Sir 48, 20; Iz 44, 23; Jer 38, 11; Dan 3, 88; 6, 28), čo nie je ojedinelý jav v koiné, kde je jednoduché sloveso občas nahrádzané kombináciou slovesa ποιέω (zvyčajne v médiu) a podstatného mena v akuzatíve.<sup>14</sup> Navrhovaný preklad uprednostňuje slávnostnejšiu formuláciu „navštívil svoj ľud a priniesol mu vykúpenie,“ pričom doterajší preklad (SEP, Katolícky SSV) „navštívil a vykúpil svoj ľud“ takisto dobre vystihuje zmysel pôvodiny. Možno by bol vhodný aj preklad „uskutočnil vykúpenie.“ Niektoré moderné preklady uprednostňujú jednoduchú formuláciu, napr. NRSV („redeemed them“). Formulácie iných prekladov zase reflektujú sloveso ποιέω: NAB („brought redemption“); EIN („er hat ... ihm Erlösung geschaffen“); TOB („accompli sa libération“).

Verš 1, 69 pokračuje v opise Božieho konania určitým slovesom ἤγειρεν a spolu s nasledujúcim veršom (pozri dole) sa v najnovšom exegetickom výskume

<sup>9</sup> Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* (JSNTSup 9; Sheffield: JSOT Press, 1985) 134.

<sup>10</sup> Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1922) 40.

<sup>11</sup> Hoci sa v prípade verbálneho adjektíva εὐλογητός uprednostnil preklad „požehnaný,“ ten je vlastne synonymom zaužívaného „zvelebený.“ Adjektívum sa v NZ vyskytuje osemkrát (Mk 14, 61; Lk 1, 68; Rim 1, 25; 9, 5; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3; 1 Pet 1, 3) a v každom prípade je slovenské „zvelebený“ vhodnou prekladovou voľbou. Jediné miesto, kde sa zdá byť vhodnejšie adjektívum „požehnaný,“ je Mk 14, 61 (σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;). Otázka „si ty Mesiáš, syn zvelebeného“ by v slovenčine znela čudne. Finálna revízia nového prekladu bude musieť rozhodnúť, či sa v Lk 1, 68 má uchovať „požehnaný“ alebo „zvelebený.“

<sup>12</sup> Po tomto slovese je pravdepodobne zamlčaný priamy objekt τὸν λαὸν alebo τὸν λαὸν αὐτοῦ. Porov. Lk 7, 16: ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Pri doplnení objektu by doslovný preklad znel „navštívil svoj ľud a priniesol vykúpenie svojmu ľudu,“ čo však jednoduchšie vystihuje navrhovaný variant „navštívil svoj ľud a priniesol mu vykúpenie.“

<sup>13</sup> Tvar sa v LXX nenachádza.

<sup>14</sup> Napr. Lk 13, 22: πορεύειν ποιούμενος (dosl. „robiac cestu“ = „šiel, putoval, cestoval“).



považuje za neskorší dodatok k už existujúcemu hymnu. Sloveso ἤγειρεν možno Lukáš používa zámerne, aby predznačil finálnu rehabilitáciu Mesiáša pri vzkriesení. Pri preklade tohto slovesa sa objavuje termín „vyzdvihol,“<sup>15</sup> hoci aj doterajší preklad „vzbudil“ (SEP; Katolícky SSV) dobre vystihoval pôvodinu.<sup>16</sup> V tomto kontexte má sloveso ἐγείρω význam „dávať vzniknúť, spôsobovať,“ no dalo by sa preložiť aj jednoduchým „dal.“<sup>17</sup> Predložková väzba ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ, ktorá pripomína reč o Dávidovi v zvestovaní Márii (1, 27.32), modifikuje akuzatívne spojenie κέρας σωτηρίας (dosl. „roh spásy“) ako priamy objekt slovesa ἤγειρεν a naznačuje, že ide o mesiánsku postavu, ktorá je tu metaforicky označená ako roh spásy. Lukáš chce použitím tejto metafory naznačiť moc Mesiáša. Metafora rohu pochádza zo zoologickej domény, poukazuje pravdepodobne na rohy býkov, a je vlastne metonymom pre silu, čo sa odráža v novom preklade. Tento preferuje formuláciu „silu spásy,“ ktorú zdieľa napr. TOB („une force de salut“). Doslovný preklad „roh spásy“ by bol pre slovenského čitateľa alebo poslucháča nezrozumiteľný, preto rozhodnutie preložiť κέρας nie ako „roh,“ ale ako „silu.“ Spojenie κέρας σωτηρίας možno interpretovať ako príklad hebrejského genitívu alebo genitívu kvality, v ktorom podstatné meno v genitíve zastupuje adjektívum, čo by bolo reflektované prekladom „spásnu silu.“<sup>18</sup> Nasledujúci verš použitím spojky καθὼς, ktorá uvádza podrad'ovacu vetu, vyjadruje konformitu Božej akcie k tomu, čo sám Boh hovoril prostredníctvom svojich prorokov.<sup>19</sup> Objavenie sa Mesiáša v dejinách Izraela je naplnením dávnych prísľubov a dynamika prísľub-naplnenie je pre Lukáša typická.

V prípade akuzatívu σωτηρίαν na začiatku v. 71 nie je jednoduché určiť jeho syntaktické prepojenie s predchádzajúcimi veršami. Podľa Plummera slovo stojí v apozícii k akuzatívu κέρας (v. 69), čím ho bližšie určuje, a spásu z rúk nepriateľov a tých, čo nenávidia Izrael, interpretuje ako Mesiášovo ukončenie nadvlády pohanov.<sup>20</sup> Nolland konštatuje, že vv. 71-75 majú neúplnú syntax a zvláštnym

<sup>15</sup> Uvažujúc spätne, toto asi nebola najšťastnejšia prekladová voľba. Budúca revízia musí tento návrh prehodnotiť. Sloveso „vyzdvihol“ tu sémanticky nesedí: čo to znamená, že Boh nám vyzdvihol Mesiáša? Nie je lepšie pôvodné „vzbudil?“

<sup>16</sup> TOB („a suscité“); EIN („er hat ... erweckt“).

<sup>17</sup> Podobné formulácie s ἐγείρω pre vyjadrenie Božej agencie pri opise objavenia sa nových vodcov v Izraeli sa nachádzajú napr. v Sdc 2, 16.18; 3, 9. 15.

<sup>18</sup> Pri práci na preklade sa však prekladateľský kolektív nepriklonil k tejto alternatíve. Preklad „silu spásy“ získal väčšiu podporu. Niektoré preklady pravdepodobne prehliadajú, že ide o hebrejský genitív a podstatné meno v genitíve prekladajú ako objekt (podstatné meno) a prvé podstatné meno ako adjektívum (NRSV „a mighty savior;“ EIN „einen starken Retter;“ SEP „mocného Spasiteľa“).

<sup>19</sup> Predložková väzba διὰ στόματος τῶν ἁγίων ... προφητῶν αὐτοῦ je hebrejská cirkumlokúcia pre „cez svojich svätých prorokov.“ Prekladateľský kolektív sa však priklonil k doslovnejšiemu prekladu „ústami svojich svätých prorokov.“

<sup>20</sup> Plummer, *Luke*, 41. Podobne Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28; New York: Doubleday, 1970) 384; Hans Klein, *Das Lukase-*



postavením akuzatíva σωτηρίαν sa nezapodieva.<sup>21</sup> Podľa Farrisa akuzatív σωτηρίαν slúži ako dodatočný opis udalostí naznačených v predošlých veršoch.<sup>22</sup> Wolter konštatuje, že syntax je nejasná a akuzatív σωτηρίαν sa môže vzťahovať na genitív σωτηρίας (v. 69) alebo stojí v apozícii k akuzatívu λύτρωσιν (v. 68).<sup>23</sup> Úplne inovatívny je návrh Langa, podľa ktorého sa akuzatív σωτηρίαν nevzťahuje na predchádzajúcu časť textu, ale na nasledujúcu, a konkrétne funguje ako priamy objekt slovesa ποιῆσαι (v. 72). Keďže toto sloveso už jeden priamy objekt má (ἔλεος), Lang tu identifikuje prítomnosť rétorickej figúry zeugma – jedno sloveso spája dva akuzatívy.<sup>24</sup> Najnovší výskum k Lukášovým hymnom, reprezentovaný najmä detailnou štúdiou Dillona, však považuje vv. 69-70 za neskorší (Lukášov) dodatok k pôvodnému hymnu, ktorý sa nachádzal v samostatne existujúcim rozprávaní o narodení Jána Krstiteľa a ktorý Lukáš prebral a doplnil.<sup>25</sup> V tomto prípade je vhodnejšie považovať akuzatív σωτηρίαν za prístavok (apozíciu) k akuzatívu λύτρωσιν (v. 68), a tak za doplnok slovesa ἐποίησεν, čo vedie k návrhu preložiť ho jednoducho ako „spasil,“ poprípade „priniesol spásu.“<sup>26</sup> Akuzatív σωτηρίαν v spojení so slovesom ἐποίησεν – preložený ako „spasil“ – bol v pôvodnom hymne pokračovaním v. 68, pričom Lukáš túto sekvenciu narušil vsunutím vv. 69-70. Spása je definovaná dvoma predložkovými väzbami ako oslobodenie od (ἐκ) nepriateľov Izraela a tých, čo ho nenávidia, čo je pár evokujúci SZ texty ako Lv 26, 17; Dt 30, 7; Ž 105, 10 (LXX). Zachariáš očividne chápe spásu v politickom zmysle ako oslobodenie spod nadvlády nepriateľských síl. Séria určitých slovies prenecháva vo v. 72 miesto dvom infinitívom (ποιῆσαι a μνησθῆναι), čo je Lukášova imitácia hebrejského štýlu, ktorý dokáže vytvárať sekvenciu určitých slovies a infinitívov, pričom infinitívy vyjadrujú cieľ alebo výsledok akcií vyjadrených slovesami.<sup>27</sup> Takto sa dá interpretovať aj prítomnosť uvedených dvoch infinitívov vo v. 72. Na vyjadrenie ich funkcie sa v preklade objavuje formulácia „a tak preukázal milosrdenstvo ... a pamätal,“ čím sa chce

*vangelium* (KEKNT; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) 124 n. 35; Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1, 1-9, 50* (HTKNT 3/1; Freiburg: Herder, 1984) 87 n. 41.

<sup>21</sup> John Nolland, *Luke 1-9:20* (WBC 35A; Dallas: Word, 1989) 87.

<sup>22</sup> Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, 136.

<sup>23</sup> Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 113.

<sup>24</sup> Lang, „Abraham geschworen – uns gegeben,“ 497.

<sup>25</sup> Richard J. Dillon, *The Hymns of Saint Luke: Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1-2* (CBQMS 50; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2013) 60, 62-64. Podľa tohto autora (str. 78-80) slúžil epitet „vychádzajúci z výsosti“ (v. 78) v pôvodnom hymne na označenie Jána Krstiteľa ako nového Eliáša, ktorého návrat z neba židovská tradícia očakávala. Až v Lukášovom kontexte sa z neho stalo označenie pre Mesiáša.

<sup>26</sup> Podobne je to riešené v ČEP: „zachránil nás.“ Riešenie SEP („že nás oslobodí“) evidentne nevzťahuje začiatok v. 71 na akuzatív λύτρωσιν alebo κέρως, ale na tesne predchádzajúci v. 70. Podobne NRSV („that we would be saved“).

<sup>27</sup> BDF § 491(4).

vyjadriť, že konaním opísaným vo vv. 68-71 Boh vlastne ukázal svoju vernosť zmluve s praotcami, najmä s Abrahámom. Tým, že Boh svoj ľud navštívil, vykúpil a neskôr mu vzbudil mocného Mesiáša, preukázal svoju vernosť praotcom a pamätal na zmluvu s Abrahámom. Obe akcie – preukázanie milosrdenstva a pamätanie na zmluvu – sú typické biblické motívy charakterizujúce Boha v SZ. V prípade väzby ποιῆσαι ἔλεος (dosl. „urobiť milosrdenstvo“),<sup>28</sup> ktorá je síce preložená ako „preukázal milosrdenstvo,“ je potrebné brať do úvahy argument Dillona, podľa ktorého tu slovo ἔλεος neznamená tak „milosrdenstvo“ ako skôr „vernosť, lojálnosť (záväzku, zmluvu)“ (porov. Gn 24, 12; Sdc 1, 24; 8, 35).<sup>29</sup> V takom prípade by preklad znel „preukázal vernosť našim otcom“ a následná veta vo v. 72 by mala vysvetľujúcu funkciu: „a to tým, že pamätal na svoju svätú zmluvu.“

Akuzatív ὄρκον na začiatku v. 73 stojí v apozícii ku genitívu διαθήκης v predchádzajúcom verši, ale pádom sa prispôsobuje vzťažnému zámenu ὧν, ktoré hneď nasleduje.<sup>30</sup> Lukáš v tomto verši špecifikuje, že pod svätou zmluvou má na mysli predovšetkým zmluvu s Abrahámom, ktorej elementy obsahujú SZ texty ako Gn 15; 17; 22. Zachariáš však nevyratáva jednotlivé prvky tejto zmluvy. Sloveso ὡμοσεν („prisahať, zaprisahávať“) je spolu s priamym objektom ὄρκον ὧν preložené ako „prísahu, ktorú urobil,“ aby sa vyhlo opakovaniu rovnakého kmeňa („prísahu, ktorú prisahal“) v jednej vete. Pekný slovenský ekvivalent je aj „prísahu, ktorú zložil.“<sup>31</sup>

Posledný segment (vv. 73b-75) prvej časti hymnu začína artikulárnym infinitívom τοῦ δοῦναι, ktorý stojí v paralele k infinitívom vo v. 72 a nahrádza určité sloveso, čo je v preklade zachytené výrazom „dožičil.“<sup>32</sup> Tento infinitív definitívne nesie odtieň finality a ním kulminuje súpis Božích akcií formulovaných Zachariášom. Všetko, čo Boh pre svoj ľud urobil má svoj cieľ v tom, aby Izrael, ako slobodný národ, mohol slúžiť svojmu Bohu v svätosti a spravodlivosti. Nepriamy objekt ἡμῖν je datív výhody, ktorý je doprevádzaný atributívnym participiom ὡςθέντας („oslobodeným“). Tento prechodník by *stricto sensu* mal byť v datíve (ako ἡμῖν), ale je v akuzatíve kvôli hladšej koordinácii s infinitívom λατρεύειν. Predložková väzba ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν replikuje jazyk oslobodenia spod

<sup>28</sup> Ide o hebraizmus.

<sup>29</sup> Dillon, *The Hymns of Saint Luke*, 65.

<sup>30</sup> Ide o attractio inversa. Porov. BDF § 295; John T. Carroll, *Luke: A Commentary* (NTL; Westminster: John Knox, 2012) 57; Farris, *The Hymns*, 137; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I–IX)*, 384; François Bovon (*Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* [trans. M. Thomas; Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2002] 74 n. 70) zvažuje možnosť spojenia akuzatívu ὄρκον k akuzatívu σωτηρίαν (v. 71), ale prikláňa sa k názoru, že „prísaha“ (v. 73a) súvisí so „zmluvou“ (v. 72b).

<sup>31</sup> Helena Panczová, *Grécko-slovenský slovník: Od Homéra po kresťanských autorov* (Bratislava: Lingea, 2012) 890.

<sup>32</sup> Alebo „dal, daroval, doprial.“

nadvlády nepriateľov z v. 71 a spája sa s participiôm ὀυσθέντας. Táto časť verša (ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ὀυσθέντας) je parentéza, a to umožňuje logicky spojiť ἀφόβως s λατρεύειν. Prvá časť tohto posledného segmentu v novom preklade znie „dožičil nám, vyslobodeným z rúk<sup>33</sup> nepriateľov.“ Príslovka ἀφόβως sa spája s infinitívom λατρεύειν a doplnkom αὐτῶ: „aby sme mu mohli bez strachu slúžiť/aby sme mu bez strachu slúžili.“<sup>34</sup> Spojenie ἐν ὀσιότητι καὶ δικαιοσύνη doplnené frázy ἐνώπιον αὐτοῦ je datív spôsobu, ktorý v podstate dopĺňa príslovku ἀφόβως, lebo formuluje modalitu služby Bohu („vo svätosti a spravodlivosti pred jeho tvárou/pred ním“). Celý segment je zakončený temporálnym datívom πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν.<sup>35</sup> Tento je preložený voľnejšie „po všetky dni nášho života.“ Doslovný preklad, prijatý napr. v SEP, znie „po všetky naše dni.“

## 2. Lk 1, 76 – 78a

Druhá časť hymnu má po stránke literárnej formy črty tzv. genethliakos logos (oslavnej narodeninovej reči) a vykazuje markantnú syntaktickú zmenu, pretože zrazu sa Zachariáš pomocou formulácií v druhej osobe singuláru obracia priamo na novonarodeného chlapca a objavuje sa aj vokatív παιδίον. Pri opise synovej misie opakuje otec frazeológiu anjela, ktorý mu zvestoval Jánovo narodenie. Konkrétne sú verše 1, 76-77 reprízou 1, 15-17.<sup>36</sup> Úvodné καί, po ktorom nasleduje osobné zámeno druhej osoby singuláru (σύ), častica δέ, oslovenie dieťaťa (παιδίον), a prvá veta definujúca chlapcovu identitu, je v drvivej väčšine prekladov považované za zlučovaciu spojku s jednoduchým významom „a:“ SEP („a ty, chlapček“); ČEP („a ty, synu“); NRSV („and you, child“); KJV („and thou, child“); NOV („et tu, puer“); TOB („et toi, petit enfant“); EIN („und du, Kind“). V skutočnosti tu má καί adverbialnú funkciu<sup>37</sup> – vzťahuje sa len na jeden člen (σύ) – a v novom preklade sa prekladá ako „aj,“ čo podporuje aj kontext. Jánovi je pripísaná prorocká identita, ktorá evokuje lexiku prorokov z v. 70 a v. 67. Posledne uvedený verš formuluje Zachariášovo prehovorenie ako prorokovanie

<sup>33</sup> V pôvodine je síce singulár „z ruky,“ ale formulácia „z rúk“ je pre slovenčinu prirodzenejšia a vplyv na takýto preklad má aj plurál „nepriateľov.“ Predložková väzba ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν (v. 74) je v podstate identická k ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς (v. 71) a reprezentuje – porov. BDF § 217 – hebrejskú cirkumlokúciu pre predložkový koncept (podobne ako διὰ στόματος τῶν ἀγίων ... προφητῶν αὐτοῦ vo v. 70), tu konkrétne pre vytrhnutie z moci nepriateľa. Týmto jazykom by sa uvedené frázy dali aj preložiť: „z moci nepriateľov/z moci všetkých, čo nás nenávidia.“

<sup>34</sup> Alternatívu, podľa ktorej sa táto príslovka vzťahuje na vyslobodenie z rúk nepriateľov, zastáva Bovon, *Luke 1, 74*. Zmysel je však v tomto prípade nejasný: došlo k vyslobodeniu zo zovretia nepriateľov bez strachu?

<sup>35</sup> Temporálny datív nahrádza v Koiné akuzatív času, ktorý v klasickej gréčtine slúžil na vyjadrenie odpovede na otázku „ako dlho?“ BDF § 291.

<sup>36</sup> Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (SacPag 3; Colledgeville: The Liturgical Press, 1991) 46; Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 85.

<sup>37</sup> Porov. Hansen – Quinn, *Greek*, 32.

(ἐπροφήτευσεν), čo prezrádza, že Zachariáš koná ako prorok. Verš 70 výslovne hovorí o prorokoch (προφητῶν). Prekladom καί v adverbialnom zmysle pomocou varianty „aj“ sa rešpektuje kontext a vyjadruje sa idea, že Ján bude pripočítaný do skupiny prorokov spomenutej vo v. 70, do ktorej patrí – na základe jeho prorockej výpovede (v. 67) – aj jeho otec.<sup>38</sup> Zaužívaný preklad „a ty, chlapček“ toto prináležanie Jána do už existujúcej línie prorokov nevyjadruje a skôr budí dojem, že jedine Ján bude považovaný za Božieho proroka. Vokatív παιδίον je v novom preklade doplnený o privlastňovacie zámeno „moje,“ čím sa vyjadruje, že Zachariáš sa prihovára k svojmu dieťaťu a vokatív „dieťa moje“ znie v slovenčine prirodzenejšie ako jednoduché „dieťa.“

Futúrne pasívne sloveso v druhej osobe singuláru κληθήσῃ (dosl. „budeš volaný“) je lepšie preložiť aktívom tretej osoby plurálu („budú ťa volať“) alebo zvratne „budeš sa volať,“ čo je variant, ktorý uprednostňuje nový preklad.<sup>39</sup> Druhé sloveso vo futúre druhej osoby singuláru (προπορεύσῃ) v kombinácii s predložkovou väzbou ἐνώπιον κυρίου robí z Jána Pánovho predchodcu a následne je Jánova misia definovaná dvoma infinitívami ako komplementom k určitému slovesu προπορεύσῃ. Tieto vyjadrujú obsah Jánovej misie. Prvý z nich (ἐτοιμάσαι) opisuje Jána ako toho, kto pripraví Pánove cesty<sup>40</sup> a druhý (τοῦ δοῦναι) ako toho, kto daruje ľudu poznanie o spáse. Podľa Dillona má druhý, artikulórný infinitív epegetickú funkciu, čo znamená bližšie určenie prvého infinitívu,<sup>41</sup> ktoré by sa dalo preložiť ako „pripraviš mu cesty tým, že dáš jeho ľudu poznanie o spáse.“ Koordinácia určitého slovesa s dvoma infinitívami by sa dala v slovenčine preložiť aj variantom „pôjdeš pripraviť ... a darovať.“ V preklade sa uprednostnil variant s určitými slovesami: „pôjdeš ... pripravíš ... daruješ.“

Akuzatív γνώσιν, ako priamy objekt slovesa τοῦ δοῦναι modifikovaný genitívom σωτηρίας, vyjadruje, že Ján ľudu neudelí spásu, ale len poznanie o nej – teda informáciu, kde sa spása nachádza a kto ju prináša. Genitív σωτηρίας je objektívny genitív preložený ako „poznanie o spáse.“<sup>42</sup> Text vylučuje, že by sám Ján prinášal ľudu spásu. Predložková väzba ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν definuje, z čoho pozostáva spása, na ktorú Ján poukazuje, čo je reflektované prekladom „tá spočíva v odpustení ich hriechov.“ Zatiaľ čo v prvej polovici hymnu sa spása chápala v politickom rozmere oslobodenia od nepriateľov, tu je koncept spásy zospiritualizovaný a spása znamená oslobodenie zo zovretia hriechu. Následná predložková akuzatívna väzba διὰ σπλάγγνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν udáva dôvod (διά + A),

<sup>38</sup> Toto si všíma Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative*, 121; Klein, *Das Lukasevangelium*, 124 n. 44; Wolter, *Das Lukasevangelium*, 115.

<sup>39</sup> Nie je to passivum divinum.

<sup>40</sup> Pôvodina ma plurál ὁδούς αὐτοῦ.

<sup>41</sup> Dillon, *The Hymns of Saint Luke*, 73.

<sup>42</sup> Spojenie γνώσιν σωτηρίας je biblický hapax.

pre ktorý je odpustenie hriechov možné – Božie milosrdenstvo. To Lukáš opisuje ako *σπλάγγνα ἐλέους*, čo je opäť prípad hebrejského genitívu alebo genitívu kvality, kde podstatné meno v genitíve zastupuje prídavné meno kvalifikujúce nominatív.<sup>43</sup> Keďže substantívum *σπλάγγνα* – pôvodne označenie pre vnútornosti – je metaforické vyjadrenie pre súcit, zľutovanie, náklonnosť, v preklade sa objavuje formulácia „vdďaka milosrdnému zľutovaniu,“<sup>44</sup> pretože *ἔλεος* je termín – tu preložený adjektívom – pre milosrdenstvo. Genitív *θεοῦ ἡμῶν* kvalifikuje práve spomenuté milosrdné zľutovanie a vyjadruje, že pôvodcom zľutovania, vdďaka ktorému je možné odpustenie hriechov, je Boh. Pravdepodobne ide o genitív pôvodu alebo autora s možným prekladom „vdďaka milosrdnému zľutovaniu, ktoré pochádza od nášho Boha/ktorého pôvodcom je náš Boh.“

### 3. Lk 1, 78b – 79

Opis Mesiášovej misie otvára vzťažná veta začínajúca sa datívnou väzbou *ἐν οἷς* (v. 78b). Jej antecedentom je plurál *σπλάγγνα* a väzba vytvára prechod od misie Jána k misii Mesiáša. Tento datív spôsobu vyjadruje, že Božie milosrdné zľutovanie sa k ľuďom dostane cez návštevu vychádzajúceho z výsosti – on sa tak stane nositeľom Božieho zľutovania.<sup>45</sup> To by sa dalo vyjadriť vetou „vdďaka milosrdnému zľutovaniu nášho Boha, ktorým/cez ktoré<sup>46</sup> nás navštívi ten, čo vychádza z výsosti.“ V preklade je však uprednostnená nová veta „tak nás navštívi.“<sup>47</sup> Metaforické označenie *ἀνατολή* („východ, vychádzajúce slnko“) je subjektom slovesa *ἐπισκέπεται*. Toto sloveso evokuje Božie navštívenie z v. 68 a umocňuje presvedčenie, že *ἀνατολή* je metafora pre tajomnú postavu prichádzajúcu z Božej sféry. Preto sa v preklade uprednostňuje osobná formulácia „tak nás navštívi ten, čo vychádza z výsosti,“ pričom ide o Mesiáša opísaného pomocou metafory vychádzajúceho slnka (nebeského telesa).<sup>48</sup>

Následné infinitívy *ἐπιφάναι* a *τοῦ κατευθῆναι* (v. 79) definujú poslanie Mesiáša a bližšie určujú, v čom spočíva jeho návšteva medzi ľuďmi, čo je v preklade zachytené účelovými vetami „aby zažiaril ... a upriamil.“ Dôležitosť prvého slovesa spočíva v definovaní luminárnej funkcie Mesiáša, čo naznačuje, že Mesiáš

<sup>43</sup> Podobne ako *κέρως σωτηρίας*.

<sup>44</sup> Pri tejto väzbe sa preklady rôznia: TOB („la bonté profonde“); NRSV („tender mercy“); EIN („barmherzige Liebe“).

<sup>45</sup> Schürmann (*Das Lukasevangelium*, 93): „Ohne Zweifel ist aber der Messias hier ... sehr eng mit Gott zusammengeschaute ...“

<sup>46</sup> Napr. EIN („durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen ...“).

<sup>47</sup> Tiež stojí za zváženie, či by pri revízii nebolo dobré urobiť z tejto novej vety vzťažnú vetu k predchádzajúcej vete.

<sup>48</sup> Pre detailnú štúdiu o identite *ἀνατολή*, pozri Simon Gathercole, „The Heavenly *ἀνατολή* (Luke 1:78–9),“ *JTS* 56 (2005) 471–488. Aj v prípade tohto substantíva sa preklady rôznia: EIN („das aufstrahlende Licht“); TOB („l’astre levant“). Možno by bol vhodný aj slovenský variant „vychádzajúce slnko, ktoré prichádza z výsosti.“

je opísaný ako slnko, ktoré zažiari sediacim vo tme.<sup>49</sup> Druhou funkciou Mesiáša bude upriamiť kroky ľudu na cestu pokoja, pričom pri ὁδὸν εἰρήνης ide o genitív smeru – εἰρήνης vyjadruje smer, kam vedie cesta, na ktorej majú byť kroky ľudu.<sup>50</sup> Uvedený typ genitívu by sa dal jasnejšie preložiť spojením „na cestu, ktorá vedie do pokoja.“<sup>51</sup> Pokoj je posledné slovo hymnu a metonymum pre spásu, čo je v sémantickej zhode s „pokojom“ v hymne Gloria in excelsis (2, 14). Podľa tejto poslednej vety Mesiáš prichádza, aby nasmeroval ľud na cestu vedúcu k spásu.

### Zhrnutie

Obsahom tohto článku bolo analyzovať najmä syntaktickú komplexnosť a následnú prekladovú nejasnosť Zachariášovho hymnu v Lk 1, 68-79, a to za pomoci najmodernejšej exegetickej literatúry k tejto stati. Článok predstavil jednotlivé prekladové riešenia v novom slovenskom preklade Lukášovho evanjelia a vykonal porovnanie s vybranými slovenskými a cudzojazyčnými prekladmi. Zároveň tak dal podnet pre eventuálne kritické zhodnotie a revíziu nového slovenského prekladu.

### Juraj Feník, S.T.D.

Slavistický ústav SAV  
Dúbravská cesta 9  
841 04 Bratislava  
*fenikovdurko@yahoo.com*

<sup>49</sup> To je hlavný dôvod pre nemožnosť preložiť ἀνατολή v tomto prípade ako „výhonok.“

<sup>50</sup> Inú alternatívu ponúka Wolter (*Das Lukasevangeliem*, 118), ktorý hovorí o genitíve kvality a pod cestou pokoja rozumie „Lebensführung,“ ktorý má charakterizovať Izrael.

<sup>51</sup> Opäť na zväzanie pri revízii.

## Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka

### Abstract

This study reflects on the social teaching of Pope Francis, which is based on four principles set forth in his apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*: time is greater than space; unity prevails over conflict; realities are more important than ideas; the whole is greater than the part. Pope Francis is convinced that the application of these principles can be a genuine path to peace in social coexistence within each nation and in the entire world. Pope Francis also urges to “slow down” and “train contemporary man to use power well”. These calls reflect the reality of today’s fast-paced and performance-driven era. Pope Francis grounds his social principles in a dialogical dimension of human nature that he derives from the Trinitarian theology. Today, in the age full of conflicts, it seems of utmost importance to apply this type of theology to ordinary spirituality. This enables us to grasp the very essence of our problems and present the reality in a Trinitarian key. In explaining Francis’ principles, the study draws on several phenomenological reflections of various authors.

**Keywords:** Pope Francis, Social teaching of the Church, Social ethics, Theology, Christianity

### Úvod

Pojem „sociálne spolužitie“ súvisí s pojmom „sociálna skutočnosť“, ktorý sa používa ako *terminus technicus* v sociálnej náuke Cirkvi.<sup>1</sup> Pod sociálnou skutočnosťou rozumieme rámcové oblasti charakterizujúce životný priestor človeka (ako napr. rodina, oblasť vzdelávania, oblasť ekonomiky, politiky a práva, a taktiež kultúrno-svetonázorové oblasti). Sociálna skutočnosť z pohľadu sociálnej náuky Cirkvi stojí na základných sociálnych princípoch (solidarita, subsidiarita a spoločné dobro), avšak vzhľadom na dejinný vývoj spoločnosti je nutné tieto princípy neustále konkretizovať v aplikácii na dané problémy doby. Ján XXIII. by povedal: „*znamenia čias*“ (*Pacem in terris*, 1963).

V tomto zmysle sa k tradícii sociálnych princíпов hlási aj pápež František a jeho vlastným spôsobom ich aplikuje na aktuálne problémy dnešnej doby. V súhrne

---

<sup>1</sup> *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 161. Trnava : SSV, 2008, s. 97.



možno jeho základné východiská vyjadriť v princípoch usmerňujúcich vývoj sociálneho spolužitia a budovania ľudu, v ktorom sa rozdiely harmonizujú v rámci jedného spoločného plánu (porov. EG 221n.). Východiská Františka sú, ako často zdôrazňuje voči námietkam protivníkov, úzko previazané s evanjeliom a s tradíciou Cirkvi, pri ktorých interpretácii sa neraz opiera aj o myšlienky Romana Gardiniho. Celá sociálna reflexia súčasných problémov vychádza z Františkovho presvedčenia, že Cirkev sa musí rázne postaviť na stranu chudobných. Tým len opäť nadväzuje na tradíciu ranej Cirkvi, ale aj sociálne výroky predchádzajúcich pápežov, spomedzi ktorých možno spomenúť zásadu Jána Pavla II. o „*prednostnej láske k chudobným*“ (SRS 42). František svojím postojom zároveň ukazuje, prečo si, ako prvý z pápežov, zvolil meno podľa charizmatického svätca Františka z Assisi. Tento svätec je preň neustálou inšpiráciou, ktorá sa pretavila aj do poslednej encykliky *Fratelli tutti*. Jej názov pochádza z oslovenia sv. Františka, keď sa obracal na *všetkých svojich bratov*. To nám dnes chýba. Svojím priklonením sa k chudobným a kritikou neprimeranej okázalosti v Cirkvi, v ktorej za najväčšiu slabinu považuje *klerikalizmus a rigidnosť*<sup>2</sup>, je v mnohých vyjadreniach pápež František priam revolučný, no pritom verný evanjeliovej tradícii.

V nasledujúcom texte chceme poukázať, ako František reaguje na kľúčové problémy súčasnej západnej kultúry, pričom sa nebudeme zaoberať konkrétnymi problémami, ale poukážeme na ním formulované štyri princípy a z nich vychádzajúce dve výzvy (*spomaliť tempo a výchova k narábaniu s mocou*), ktoré podľa nášho názoru tvoria vhodný interpretačný kľúč k porozumeniu celého sociálneho učenia Františka.<sup>3</sup> Aplikácia spomenutých princíпов do praxe môže podľa pápeža byť autentickou cestou na dosiahnutie pokoja v sociálnom spolužití na národných a medzinárodných úrovniach (porov. EG 221). Pri objasňovaní Františkových princíпов budeme navyše vychádzať z fenomenologických reflexií viacerých autorov, ktoré nám môžu pomôcť pri porozumení jadra samotných problémov súčasnej doby.

<sup>2</sup> *Rigidnosť* je podľa Františka dôsledkom strachu z evanjelia a preto niektorí kňazi (a môžeme povedať aj laici) radšej siahajú po cirkevnom práve namiesto toho, aby podľa príkladu Krista stavali medzi ľuďmi mosty. Porov. *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Prinsipial, 2018, s. 36.

<sup>3</sup> Idey vychádzajúce zo spomenutých princíпов sa u Františka spájajú aj so štyrmi slovami, ktoré prvýkrát zazneli v exhortácii *Amoris laetitia* (8. kap.): „*prijímať, doprevádzať, rozlišovať, začleňovať*“. František sa k nim často vracia (porov. FT 129), pretože majú istý všeobecný dosah na nové premyslenie zásadných otázok dnešného sveta, ku ktorým patrí téma práce, vzdelania, vzťahov, globalizácie, inakosti a kultúrnej rozmanitosti, politiky, médií a životného štýlu ovplyvneného súčasnými ekonomickými trendmi. Porov. *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Prinsipial, 2018, s. 11, 58, 139, 142.

## 1 „Skartácia“ človeka

Nosným východiskom je pre Františka antropologický pohľad, ktorý zdôrazňuje neredukovateľnú hodnotu človeka. V tom pápež prirodzene nadväzuje na celú tradíciu sociálnej náuky Cirkvi. František sa netají kritickým pohľadom na stav súčasnej, zvlášť západnej spoločnosti zápasiacej s definíciou človeka (porov. EG 55). Jeho kritika však nie je samoúčelná ani bezdôvodná, ale vychádza z reflexie kľúčových antropologických konštánt a prirodzenosti človeka, ktoré nie je možné suplovať len ekonomikou a blahobytom. V opačnom prípade stojíme na prahu novej *antropologickej krízy* (porov. EG 55).

Pápež hovorí o súčasnej kultúre ako o *kultúre blahobytu* (EG 54), *kultúre vyhadzovania* (EG 53), vychádzajúcej z takzvanej *ekonómie vylúčenia*: „*Ludská bytosť je pokladaná za predmet konzumu, ktorý možno použiť a zahodiť.*“ (EG 53) Tento scenár „skartácie“ človeka, ako ho často označuje František (porov. LS 123)<sup>4</sup>, sa objavoval aj v časoch encykliky *Rerum novarum* (1891), keď hodnota človeka bola na ekonomickom trhu určovaná jeho použiteľnosťou pre prácu. Keď už robotník nemal alebo nemohol predať svoju prácu, prestal byť predmetom záujmu zo strany spoločnosti.

V čase koronakrízy sa scenár skartácie prejavil ešte explicitnejšie. Mnohí starí ľudia nemuseli zomrieť takýmto spôsobom, ale boli vylúčení na okraj spoločnosti, kde sa nemal o nich kto postarať, konštatuje František (porov. FT 19). Problémom je, že zvlášť na Západe strácame kvôli ekonomickým víziám schopnosť rozlíšiť, čo je podstatné. Ekonomika sa tak paradoxne stáva protirečením toho, čo je pre ľudstvo dobré. Problémom je, že to, čo by malo byť prostriedkom, sa stalo cieľom. Pôvodný význam slova ekonomika z gréckeho „*oikos nomos*“<sup>5</sup> sa vytráca a človek pomaly prestáva byť vnímaný ako centrum ekonomického úsilia. Kým takýto ekonomický systém bude produkovať obeť a kým bude čo len jediná osoba skartovaná, nebude môcť nastať doba pevných mostov a univerzálneho bratstva, pripomína často František (porov. FT 110).

Antropologicky slepý trhový systém dnes zažíva istú renesanciu a prehľbuje pocit neistoty a bezradnosti, vyvolávajúc strach, ktorý sa negatívne podpisuje na rastúcej agresivite v medziľudských vzťahoch. Vylúčenosť a nerovnosť totiž budú vždy vyvolávať konflikty a sýtiť radikálne nálady. Preto kým neodstránime vylúčenie a nerovnosť v spoločnosti, ako aj medzi jednotlivými národmi,

<sup>4</sup> Porov. Homília pápeža Františka pri príležitosti Jubilea chudobných: *Vy ste poklad Cirkvi*. In: [http://sk.radiovaticana.va/news/2016/11/13/homília\\_pápeža\\_františka\\_pri\\_príležitosti\\_jubilea\\_chudobných/1271993](http://sk.radiovaticana.va/news/2016/11/13/homília_pápeža_františka_pri_príležitosti_jubilea_chudobných/1271993) (20. 11. 2016)

*Príhovor Svätého Otca k členom Istituto Dignitatis humanae* Vatikán, 7. decembra 2013, Sala Clementina. Zdroj: L'OSSERVATORE ROMANO Anno CLIII n. 282 (46. 526) domenica 8 dicembre 2013. Preklad: <https://modlitba.sk/?p=6106>.

<sup>5</sup> Z gréckeho *oikos nomos* – správa domácnosti, domáce hospodárstvo.

nie je možné vykoreniť násilie (porov. EG 59). Chudoba a vylúčenie teda podľa Františka vyrastá z nespravodlivo rozdeľovaných dobier v spoločnosti: *„Zatiaľ čo zárobky niektorých exponenciálne rastú, väčšina sa stále vzdďľahuje od blahobytu tejto šťastnej menšiny. Takáto nerovnováha má svoj pôvod v ideológiách, ktoré obraňujú autonómiu trhov a finančné špekulácie.“* (EG 56)

František sa kriticky obracia voči zástancom teórií, že bohatnutie bohatých nakoniec prinesie blahobyt aj pre chudobných a že ekonomický rast podporený voľným trhom dokáže sám od seba vyprodukovať väčšiu rovnosť a začlenenie ľudí do spoločnosti. Túto teóriu odmieta slovami: *„Tento názor nikdy nebol potvrdený konkrétnymi faktmi, je znakom neprezieravej a prostoduchej dôverčivosti v dobro tých, ktorí majú v rukách ekonomickú moc a „posvätné“ mechanizmy vládnuceho ekonomického poriadku.“* (EG 54) Názor o absolútnej autonómii trhov a finančných špekuláciách nazýva *ideológiou*. Tá zakladá *„novú, neviditeľnú, niekedy virtuálnu tyranii, ktorá jednostranne a neúprosne diktuje svoje zákony a svoje pravidlá. [...] [Je to] systém, ktorý má tendenciu všetko pohlcovať, len aby rástol zisk.“* (EG 56)<sup>6</sup> Preto opäť vo *Fratelli tutti* upozorňuje na ideologickú stránku takého ekonomického myslenia, ktoré nás chce presvedčiť, že k tomu, aby sme všetko zabezpečili, stačí sloboda trhu. Potom prišiel neočakávaný úder v podobe nekontrolovateľnej pandémie a prinútil nás začať uvažovať aj o druhých a nielen o prospechu niektorých (porov. FT 33).

František zdôrazňuje, že sa *„nemôžeme spoliehať len na slepú moc a neviditeľnú ruku trhu. Rast v rovnosti si vyžaduje čosi viac než len ekonomický rast, aj keď ho predpokladá; vyžaduje si rozhodnutia, programy, mechanizmy a procesy špecificky zamerané na lepšie rozdelenie zdrojov, na vytvorenie pracovných príležitostí na integrálnu pomoc chudobným, ktorá mieri vyššie než len sociálna pomoc. V žiadnom prípade sa tu nestaviam za nezodpovedný populizmus, ale ekonomika sa už nemôže spoliehať na také „ozdravenia“, ktoré sú iba novým jedom, ako keď sa napríklad tvrdí, že zredukovaním pracovného trhu stúpne výnosnosť – pretože takto len vytvárame ďalších vylúčených.“* (EG 204; porov. LS 109).

Súčasný model kapitalizmu je neudržateľný a odporuje aj samotnej kresťanskej sociálnej etike. To, že došlo k premene mentality západného človeka, podľa Františka dokladuje, že *„takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejavíť akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme nad ich tragédiami*

<sup>6</sup> Podobné vyjadrenia o sociálnych problémoch trhového hospodárstva nájdeme aj v sociálnej encyklike Benedikta XVI. *Caritas in veritate* „Ak je totiž trh ponechaný len na princíp ekvivalencie hodnôt vymieňaného tovaru, nedokáže vytvoriť takú sociálnu súdržnosť, ktorú potrebuje samotný trh, aby mohol dobre fungovať. Bez vnútorných foriem solidarity a vzájomnej dôvery trh nemôže plne vykonávať svoju ekonomickú funkciu.“ (CV 35) „Ak sa zisk stane výlučným cieľom, ak nie je správne dosiahnutý a nemá za posledný cieľ spoločné dobro, hrozí nebezpečenstvo, že zničí bohatstvo a vytvorí chudobu.“ (CV 21; porov. CV 36).

a nezaujíname sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré nepatria do našej kompetencie. Kultúra blahobytu nás anestetizovala a pokoj strácame len vtedy, keď trh ponúkne niečo, čo sme si ešte nekúpili.“ (EG 54) Prekáža nám, keď vidíme niekoho, kto trpí. Vyrušuje nás to, pretože nechceme strácať čas problémami druhého. To sú symptómy chorej a zranenej spoločnosti, pripomína aj v poslednej encyklike (porov. FT 65).

## 2 Kľúčové princípy sociálneho spolužitia

V exhortácii *Evangelii gaudium* František hovorí o štyroch princípoch, bez ktorých spoločné dobro a sociálny mier nebude udržateľný, prípadne sa ani nerozvinie tam, kde ešte chýba. František sa na ne odvoláva aj v rôznych rozhovoroch a vyhláseniach, ako aj v poslednej sociálnej encyklike *Frattelli tutti*. Tieto princípy môžu napomôcť v usmernení vývoja sociálneho spolužitia a budovania spravodlivej spoločnosti:

### 2.1 Čas je dôležitejší než priestor

Prvý princíp reaguje na asi najviac zabehtnutý životný štýl v našej kultúre. Nejde len o výkonnostnú mentalitu, ale aj o problematiku chápanie času, ktoré František spája s priestorovou expanziou.

Už Zigmund Bauman vo svojej knihe *Tekutá modernita* výstižne ukázal, že moderné chápanie času sa zúžilo. Čas bol redukovaný na výlučne technicko-ekonomickú záležitosť. Vystihujú to slová Benjamina Franklina: „Čas sú peniaze.“ Podobne v roku 1961 prehlásil John Fitzgerald Kennedy: „Musíme čas používať ako nástroj, nie ako pohovku.“ Človek vyzbrojený touto zbraňou si mohol dať za cieľ dobytie priestoru a so všetkou vervou sa pustiť do realizácie vlastných projektov. Technológia v doprave umožnila rýchlejšie cestovanie a mohli sme si nárokovať viac územia, lepšie ho kontrolovať a ovládať. Dobývanie priestoru vyžadovalo stále rýchlejšie stroje, ktoré potrebovali väčší priestor. Táto naháňačka dostala meno *priestorová expanzia*, ktorá sa však neobmedzila len na priestor vonkajší, ale aj na spôsob chápania spoločnosti a jej usporiadanie. Podobné závery môžeme podľa Z. Baumana nájsť už u Maxa Webera, podľa ktorého sa začína stále efektívnejšie využívať inštrumentálna racionalizácia, ktorá sa zamerala na projektovanie foriem, umožňujúcim vykonávať vytýčené úlohy stále rýchlejšie a zároveň eliminovať „neproduktívny“, jalový a prázdny – teda stratený čas. Systematizovanie pohltilo čas a životný priestor človeka.<sup>7</sup>

František upozorňuje, že takéto chápanie času vedie k mentalite „posadnutej okamžitými výsledkami.“ (EG 223) Keď zdôrazní princíp „čas je dôležitejší ako priestor“,

---

<sup>7</sup> Porov. BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 179 – 181.

chce povedať, že dobré a správne rozhodnutia sa nerodia z unáhlenosti výkonnostnej mentality, ktorá len znásobuje napätie a tlak na nikdy nekončiace požiadavky. Ešte sme nestihli uzavrieť jednu etapu a už sa nám otvára nová. Pod takýmto tlakom, či už z vonku pôsobiacich „módnych trendov“, alebo naliehavých vnútorných ambícií, zväčša neurobíme dobré rozhodnutie. To je jeden z hriechov našej doby, poznačujúci spoločensko-politickú oblasť, v ktorej sa uprednostňovanie priestorov moci nadraduje nad časy procesov (porov. EG 223).

Všetko sa však môže rozvinúť dobre len za predpokladu, že má k tomu dostatok času. Potom sa môžu naplno uplatniť tvorivé sily. Nie počet, ale intenzita, pretože číselný nárast nie je úmerný tvorbe. Súčasnosť je však presvedčená, že je potrebné veľa tvoriť, veľmi veľa a veľmi rýchlo. V spojení s trhom ešte rýchlejšie. Musí sa rýchlo vyrábať a rapidne spotrebovať. Všetko musí napredovať rýchlo, najkratšou a najlacnejšou cestou. Rozmohla sa zámena foriem, ktoré nemajú oporu v živote a jeho podstate. Človek sa hrá na pána, lenže ním nie je, len má peniaze, už dávno konštatoval Františkov inšpirátor Romano Guardini.<sup>8</sup>

Môžeme potom vážne pochybovať o kvalite a efektívnosti, a skutočnej osožnosti týchto procesov pre človeka. „Ak dáme prioritu priestoru, pôjdeme sa zblázniť, aby sme všetko hneď vyriešili.“ (EG 223), poznamená František. No je to zároveň dôsledok prázdnoty a vykorenenia, ktoré sa manipulatívne podsúvajú súčasnému človeku. Zdôrazňovanie dôležitosti budúcnosti má v sebe skrytý ideologický podtón, ktorý odmieta zastavenie sa a pohľad na dejiny. „Ak vám niekto dá návrh a povie vám, aby ste ignorovali dejiny, aby ste odmietli skúsenosť starých, pohrdali všetkým, čo je minulosťou, a pozerali sa len na budúcnosť, ktorú vám ponúka, nie je to azda ľahký spôsob, ako vás zlákať robiť len to, čo vám povie?“, pýta sa František (FT 13).

Dôraz na čas znamená, že sa máme starať o začiatok procesov a preferovanie takých činností, ktoré zabezpečia dlhodobý efekt, a nielen získať okamžité výsledky, ktoré zabezpečia ľahký, rýchly a krátkodobý úspech, ale nesnažia sa o plnosť ľudskosti. To podľa Františka platí aj pre Cirkev, ktorá je prirodzene rovnako poznačená mentalitou doby. Zvlášť pri evanjelizácii sa musíme pozeráť viac na horizont a prijímať vhodné procesy z dlhodobej perspektívy (porov. EG 225). Potrebujeme však v sebe posilňovať nádej a trpezlivosť. Nestrať zreteľa cieľ a vedomie toho, čo je v ľudskom živote podstatné, aby to nebolo prekryté atraktivitou krátkodobého a okamžitého úspechu. Preto musíme zmeniť pohľad na čas. Je dobré si uvedomiť, že v podstate už od Aristotela Západ chápe čas ako líniu tiahnu sa od minulosti, cez prítomnosť do budúcnosti. Stále to ide za sebou a môžeme to počítať. V istom zmysle išlo o jednostranné chápania času. Čas však nie je nádrž ani ho nie je možné znázorniť priamkou. Takéto chápanie času sa

<sup>8</sup> Porov. GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 53n.

stalo dôležité pre matematiku a prírodné vedy. Je to vlastne zatavenie do kauzálneho myslenia, vyznačujúceho sa neustálym hľadaním príčiny, ktorá je pred tou vecou, čo sa práve stala.<sup>9</sup> Je však pravdou, že práve s takýmto spôsobom vnímania času, spojeného s neustálou premenou, s rastom a úpadkom, máme najzreteľnejšiu skúsenosť. Preto ho dokážeme počítať a deliť pohybom ručičky na hodinách. V takto vnímanom čase nám však uniká naše bytie, nedokážeme sa zastaviť a uvedomiť si, že sme vlastne „tu“.<sup>10</sup>

Tradičný fyzikálny pojem času pre pochopenie nášho bytia je nepoužiteľný. Ak sa totiž pýtame na naše bytie ako na príčinu v chronologickom čase, robíme z neho súcno, predmet objektívneho myslenia – teda to, čo sa *pred-nás pred-kladá* ako objekt. Preto z tejto pozície nemôžeme porozumieť prítomnosti, a tak ani vlastnému bytiu.<sup>11</sup> Je nutné sa zastaviť a pýtať sa na to, čo je podstatné. Gréci takéto čas nazývali pojmom „*kairos*“. To, čo bolo podľa nich z hľadiska času a existencie najpodstatnejšie, nebolo niečo, čo môžeme mať takpovediac po ruke (bohatstvo, kariéra, moc, fyzický život, plány atď.), pretože to všetko je vystavené konečnosti a pominateľnosti. Život však nie je čas, ktorý plynie (*chronos*), ale čas stretnutia (*kairos*), poznamenáva František (porov. FT 66). Náš čas preto nie je okrajová dráha, v ktorej bežíme. „*Náš čas, to sme my sami!*“, zdôrazil R. Guardini.<sup>12</sup>

Ešte hlbšie objasnenie Františkoveho princípu môžeme tiež zvýrazniť výstižnou reflexiou fenomenologičky Anny Hogenovej, ktorá zdôrazňuje, že ak prestávame žiť v prítomnosti, nemôžeme porozumieť ani vlastnej existencii. Žijeme len v pred-behu a prichádzame o to najdôležitejšie, čo je spojené s „prítomnením“. Minulosť nás straší tým, čo sme mali urobiť, budúcnosť straší tým, čo by sme mali urobiť, a tak nám nepatrí ani prítomnosť. K nej nás vracia už len bolesť. Ak však prítomnosť nepatrí nám, ale patrí manažérom a moci systému, ktorý *predurčuje* naše rozhodovanie, sme iba bábkami. V takomto rozpoložení sa prítomnosť vníma len ako forma aktuálneho zážitku – pôžitku, a peniaze sú jediným prostriedkom na kúpenie takejto iluzórnej prítomnosti.<sup>13</sup>

### 2.1.1 Spomalíť tempo

Na základe vyššie povedaného môžeme lepšie porozumieť Františkovej výzve k spomaleniu tempa v encyklike *Laudato si'*. To samozrejme neznamená návrat do jaskýň, poznamenáva pápež, ale ide o nutný predpoklad, aby sme sa dokázali

<sup>9</sup> Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA, M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019, s. 92.

<sup>10</sup> Porov. CASPER, B.: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikoymenh, 1998, s. 19.

<sup>11</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha : Oikoymenh, 2013, s. 46 – 47.

<sup>12</sup> GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 77.

<sup>13</sup> Porov. HOGENOVÁ, Anna: *Ukradli nám prítomnosť*. (2020). In: Online magazín priestori.sk, <https://www.priestori.sk/anna-hogenova-ukradli-nam-pritomnost-pandemia/> (26. 4. 2020)



pozrieť na skutočnosť iným spôsobom, a znova objavili hodnoty a veľké ciele zničené megalomanskou bezuzdnosťou (porov. LS 114). Môžeme obrazne povedať, že kompas sme zamenili za hodiny, ktoré nám neustále tikajú a my sa podľa nich ženieme, pričom zabúdame kvôli čomu a prečo. Povinnosti nás ovládajú viac, ako by sme chceli, a cítime sa akoby v pasci, riadení inými ľuďmi alebo situáciami.

So zrýchľujúcim sa behom života, a teda s nesprávne pochopeným významom času vo vzťahu k nášmu bytiu súvisí ďalší problém dnešnej doby, ktorý predstavuje „výkonnosťná mentalita“, generujúca „výkonovú dobu“. Kľúčovým slovom tejto mentality je „musíš“. Výkon je jediný dôkaz existencie – „Som výkonný, teda existujem!“<sup>14</sup> Tomuto dnes hovoríme *pokrok* a sme ním neraz fascinovaní, alebo aspoň veríme, že by sme mali byť, no zároveň cítime, ako čosi v hĺbke našej duše strácame, pretože nenachádzame smerovanie k ľudskosti (porov. FT 29).

Podľa Františka súčasný zintenzívňovaný rytmus života a práce, ktorý nazývame „zrýchľovanie“, je v kontraste s prirodzenou pomalosťou biologickej evolúcie. Ciele týchto rýchlych a nepretržitých zmien nie sú potom nevyhnutne orientované na spoločné dobro a na integrálny, udržateľný a ľudský rozvoj (LS 18). Neustála premena, modifikácia a generovanie cieľov spôsobuje, že nám uniká to, čo je podstatné pre celok. Ináč povedané – ciele sme zamenili za prostriedky. Preto František konštatuje: „Máme priveľa prostriedkov pre primálo cieľov, aj to pokrivených.“ (LS 203). Výstižne to vyjadruje známy výrok Marka Twaina: „Po tom, čo sa náš cieľ definitívne stratil z očí, zdvojnásobili sme naše úsilie.“ Výsledkom je netrpezlivosť tvoriaca nový životný štýl, v ktorom sa buduje len to, čo chce mať človek pred sebou a vylučuje všetko, čo sa nedá kontrolovať alebo poznať okamžite (o čom ešte budeme hovoriť pri fenoméne moci). To pochopiteľne, podľa Františka, znemožňuje pokojnú reflexiu a prehľbovanie múdrosti, ktorá sa nemôže zredukovať len na sumár informácií alebo procesy prinášajúce okamžitý prospech (porov. FT 49 – 50).

Rýchlosť teda nepraje mysleniu, nepraje mysleniu v predstihu a dlhodobému uvažovaniu. Myšlienky si žiadajú pauzu a spočinutie, chcú si „dať načas“, túžia po rekapitulácii ubehnutých krokov, prajú si prehliadnúť zblízka dosiahnuté miesto a vychutnať múdrosť (alebo v opačnom prípade nerozvážnosť) jeho dosiahnutia.<sup>15</sup>

Nakoniec táto skúsenosť bola známa už v patristickej tradícii spojená s pojmami *stabilita* a *pozornosť*. Až schopnosť pozornosti otvára zrak pre *dar*. Naopak,

<sup>14</sup> HOGENOVÁ, A.: *Co je to jednoduchost?* In: [https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod\\_resource/content/1/Anna%20Hogonov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogonov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf) (10. 12. 2020)

<sup>15</sup> Porov. BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 329.



nepozornosť je stratou, pohltenie v *chronos*, ktoré nežije v prítomnosti (*kairos*), ale je plne zamestnané tým, čo ešte nie je, a upachteným zariadovaním, aby to bolo. „Boh je večná prítomnosť,“ hovorí púštny otec Kasián, „ale ja – pokiaľ som vnútorne nestabilný – stále utekám z prítomnosti niekde inde. Namiesto toho, aby som sa tu a teraz stretával s Tým, ktorý je, spriadam si fantázie o tom, čo bolo, čo má byť a môže byť.“<sup>16</sup>

## 2.2 Jednota prevláda nad konfliktom

Druhý princíp zdôrazňuje schopnosť vstúpiť do konfliktu a tvorivo ho premeniť na hľadanie toho, čo je spoločné a dobré pre celok. Ak ostaneme v konflikte uväznení, naša situácia sa rozdrobí na mnohé pohľady, ktoré vnesú do hľadania riešení zmätok, nespokojnosť, čo nakoniec prekáža jednote. Staneme sa súperiacimi protivníkmi, čo nedokážu tvorivo pristúpiť k riešeniu problémov (porov. EG 226 – 227).

Problém, na ktorý reaguje František by sme mohli nazvať „problémom individualistického hrdinstva“. To predstavuje neohrozený *hrdina prometeovského typu*, heroicky kráčajúci za vlastným cieľom (porov. LS 116). Premena sveta a kultúry na trh vedie k redefinovaniu hrdinu novej doby. Tradičný obraz hrdinu, vychádzajúci z kresťanského myslenia, je nahrádzaný pohanským hrdinom. Kresťanský hrdina bol mučeník. Jeho charakteristické vlastnosti sa spájali s bytím, dávaním a zdieľaním. Bol opakom hrdinu pohanského typu, ktorého cieľom bolo dobýjať, víťaziť, ničiť, vlastniť a ovládať. Jeho hodnota sa odvodzovala od jeho sily.<sup>17</sup>

Pohanského hrdinu dnes reprezentuje nový hrdina *jamesbondovského typu* – superman zachraňujúci svet a vyznačujúci sa neoblomnou vôľou a silou ísť za svojím cieľom za každú cenu. Navyše s typicky emočnou chladnosťou, ktorá ho chráni pred tým, aby sa zlomil. Nový hrdina v boji o záchranu sveta nepozná strach a neviaže sa na vzťahy, ktoré by mu komplikovali dosiahnuť cieľ. S ľahkosťou, humorom a erotickou príťažlivosťou pôsobí nezlomným dojmom, čo je zaiste atraktívne a lákavé. Aký svet však zachraňuje? Je jeho odvaha naozaj prejavom slobody alebo skôr *vôľou k moci*, prejavujúcej sa v sile voči všetkému, čo ju ohrozuje?

Nový hrdina, už nie je mučeník, ale *vítaz*. Pre toto víťazstvo môže obetovať všetko – rodinu, vzťahy aj vlastnú identitu. Zachovať si odstup a vlastnú identitu je vylúčené. Víťazstvo sa meria uznaním a potleskom. Stret záujmov stavia jedného proti druhému a víťazstvo sa podľa Františka stáva synonymom ničenia (porov. FT 16). Potrebujeme teda uzdravenie pojmu „hrdina“ a to tým, že prejdeme od hnevu k zmiereniu, od konzumu k obeti, od chamtivosti k štedrosti,

<sup>16</sup> SMOLEN, Š.: *Buď, kde jsi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2016, s. 69.

<sup>17</sup> Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 110.

od plytvania k schopnosti podeliť sa, čo je spôsob milovania, ako to František vyjadril už v *Laudato si'* (porov. LS 9). No to predpokladá oslobodenie od strachu z konečnosti, ktorý nového hrdinu zväzuje a núti ho k *seba-prekonávaniu*. Preto dnes potrebujeme posilňovať nie *seba-prekonávanie*, ale *seba-ponáranie* sa do prameňa vlastného bytia.

František upozorňuje, že konflikty nutne patria k dejinám, a preto je potrebné ich správne pochopiť a nie nechať sa nimi pohltiť. To je výzva pre kresťanstvo dnešnej doby. Podľa Františka sú tri spôsoby prístupu ku konfliktu (porov. EG 227):

1. Prvý je charakteristický pre ľudí, ktorých by sme nazvali neohrozeným typom hrdinstva. Konfrontujú sa s konfliktom, ale *vôbec sa ich nedotkne*, idú ďalej, akoby sa nič nestalo; umyjú si ruky, aby mohli kráčať vo vlastnom naplánovanom živote. Takíto ľudia sa nedokážu dostať k podstate vlastného bytia, pretože ostali uväznení v popise svojho základu tak, ako to robí veda – deskripciou. Sú ponorení do starostí, ktoré diktuje ich vlastná predstava o budúcnosti, a preto nemôžu hlboko prežívať prítomnosť, vnútornú slobodu a pokoj, ani súčiť s druhými, lebo stále majú pred sebou nejaký plán, ktorý musia splniť. To vystihuje pragmatického človeka, pre ktorého je pravdivé len to, čo je užitočné, funkčné, na konci čoho sú peniaze. Je to dôsledok pokušenia, ilúzie, že môže byť sebestačný, a teda všemohúci, čo nakoniec vedie k istému druhu cynizmu, poznamenáva František vo *Fratelli tutti* (porov. FT 30).
2. Druhý typ ľudí sa stane *vážnym konfliktom* a stratí spred očí horizont vlastného bytia. Svoj vlastný zmätok i nespokojnosť takíto ľudia projektujú voči inštitúciám, čím znemožňujú jednotu. Môžeme povedať, že sú deštruktívnou silou *communio*, ale predovšetkým táto deštrukcia sa obracia proti nim samým. Pohltenie konfliktom ich vedie do pasce neslobody a neschopnosti zmierenia a odpustenia, ktoré jediné môžu konflikt premeniť.
3. Posledný, tretí postoj predstavuje podľa Františka schopnosť konflikt *prijat* a *strpieť*, a tým ho *premeniť*. Môžeme povedať, že ide o ľudí, ktorí sa dokážu zastaviť vo vlastnej prítomnosti a žiť z vlastného prameňa bytia. To si však vyžaduje schopnosť zastaviť a *prijat* *bytosťnú priváciu* (*konečnosť, bolesť*), až z pozície ktorej dokážeme prejsť od vlastníckeho obstarávania k bytiu. Bez skúsenosti *strpieť*, teda ponoriť sa do privácie, to nebude možné. Môžeme povedať, že musíme *prijat* *smrteľnosť*, ktorá je prítomná v každej forme konečnosti. Jej neprijatie bude sprevádzané strachom a bojom o víťazstvo v konflikte. Túto pravdu objavil už Platón, keď pochopil, že len pomocou bytosťnej privácie sa stretávame s tým, čo je najvyššie – s bytím samým

a s dobrom.<sup>18</sup> Prijatie konečnosti však neznamená oslabenie, ale pochopenie toho, čo je podstatné, pretože to je základ vnútornej slobody, jedine z ktorej je možné konflikt konštruktívne prijať a premeniť ho na jednotu. Z teologického hľadiska ide v podstate o zjednotenie sa s veľkonočným príbehom Krista. Zmierenie neuteká pred konfliktom, poznamenáva František. Naopak, získava sa v konflikte, keď ho prekonáme prostredníctvom trpezlivého dialógu oslobodeného od nenávisťi a nepriateľstva. To neznamená otvorenosť pre synkretizmus alebo vzájomné absorbovanie, ale pre riešenie na vyššej úrovni, ktorá zachováva potenciál protichodných polarít a nepovyšuje osobné záujmy nad spoločné dobro (porov. FT 245).

Žiada sa na tomto mieste pripomenúť, že princíp jednoty je v kresťanskom myslení odvodený z trojičnej teológie, ktorá je kľúčom k pochopeniu antropológie. Nie sme individualistické bytosti, ale nutne ľuďmi spoločenstva, pretože sme stvorení na obraz Trojice. Len z reflexie vzťahu v Trojici, ktorý sa vyznačuje vzájomným prenikaním osôb (*perichoresis*), môžeme porozumieť, k akému typu jednoty v pluralite sme disponovaní. Jednota totiž nie je podľa Františka ani synkretizmom, ani vzájomným absorbovaním (porov. EG 228).

Takéto chápanie jednoty nás oslobodzuje od modloslužby a ideologických pokušení, ale zároveň nás učí rešpektovať jednotlivé duchovné skúsenosti a formy racionality, ktoré sa vo svojej rôznosti a nezameniteľnosti môžu vzájomne dopĺňať bez toho, aby sme upadli do synkretizmu alebo lačného relativizmu. Kresťan si uvedomuje, že ak to myslí s Bohom vážne, už nemôže žiť izolovane, nemôže druhého zničiť, aby bol sám, ale práve naopak, potrebuje druhého preto, aby mohol skutočne žiť, a to aj skrze sebakorektívnu konfrontáciu sa s iným, odlišným. Preto Trojičný obraz nepodporuje také modely života, ako je diktatúra jedného alebo egoizmus dvoch proti tretiemu. Individualizmus tak musí ustúpiť tomu, čo nazývame *spoločným dobrom*.<sup>19</sup> „Pozeráme sa všetci na rovnakú krajinu, ale rôznymi oknami, a preto ju vidíme vždy z iného pohľadu a z inej perspektívy. Riešenie nie je v tom, že zrušíme rôznosť okien za cenu, že zbúrame nosné steny nášho domu, ale v tom, že budeme o svojich pohľadoch z rôznych okien navzájom hovoriť. To predpokladá, že si najprv uvedomíme, že existuje a musí existovať pluralita okien.“, výstižne poznamenáva Tomáš Halík.<sup>20</sup> To zhŕňa aj stručná Františkova výzva z *Fratelli tutti* – „Izolácia: nie; blízkosť: áno. Kultúra konfliktu: nie; kultúra stretnutia: áno.“ (FT 30)

<sup>18</sup> Porov. HOGENOVÁ, A.: *Co je to jednoduchost?* In: [https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod\\_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf) (10. 12. 2020)

<sup>19</sup> Porov. JUHÁS, V.: *Boh ako vzťah*. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, s. 329.

<sup>20</sup> HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání*. Praha : Nakl. Lidové noviny, 2004, s. 181.

### 2.3 Skutočnosť je dôležitejšia než myšlienka

Medzi skutočnosťou a myšlienkou je podľa Františka napätie, pretože skutočnosť jednoducho *je*, ale myšlienka sa *tvorí* (porov. EG 231). Čo je to však skutočnosť? Už antika prišla s objavom exaktnej racionality, ktorá sa prejavila v spôsobe vnímania sveta prostredníctvom jazyka. Kľúčovú úlohu tu zohrala logika ako náuka o útvaroch loga, ktoré na rozdiel od bežného jazyka je možné pevne fixovať a uskutočňovať s ním vždy platné operácie. Od bežnej reči sa tak postupuje k pojmom, výrokom a pravdám o sebe.<sup>21</sup> Tento spôsob uvažovania v spojení s karteziánskou novovekou racionalitou vytvoril to, čomu dnes hovoríme „veda“. Už od Aristotela sa hovorí, že skutočne vieme len vtedy, keď vieme *prečo*. Nakoľko však kauzálne myslenie dokáže vystihnúť skutočnosť, je otázne. Veda síce používa jazyk loga v zmysle popisov, teórií ako myšlienkových konštruktov, týkajúcich sa sveta, ktorý vedecky odhaľujeme, ale v ktorom bytostne neprebývame. Edmund Husserl v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna filozofia* o mnoho storočí neskôr ukázal, že vedecký popis sveta je príliš redukcionistický a zjednodušujúci: „„Videné“ veci sú vždy niečím viac, než čo z nich „skutočne a vlastne“ vidíme. Vidieť, vnímať znamená podstatne mať vec samu zároveň s anticipáciou, s predbežným mienením.“<sup>22</sup> Kríza vedeckého spôsobu myslenia podľa neho spočíva v tom, že sa odvracia od *prirodzeného sveta* a postoja. Z toho vyplýva, že veda sa obmedzuje len na tematické a metodologické vymedzenie, ktoré je pre ňu ako takú nutné, ale to neznamená, že takýto popis sveta je vyčerpávajúci, objektívny a pravdivý. Jednoducho dávame prednosť len určitým aspektom reality a nedoprajeme javom, aby sa ukázali, aké sú bez prívěsku toho, čo chceme vidieť my. Takto by sme podľa fenomenológa Ivana Blechu mohli povedať, že dochádza k *pohlteniu javu jeho vysvetlením*.<sup>23</sup>

Problém exaktných vied teda spočíva v tom, že sú neschopné povedať čokoľvek podstatné k otázkam poslednej, existenciálnej pravdy. Ak ich napriek tomu budeme považovať za výlučne kompetentné pri riešení našich problémov, dostaneme sa do krízy z odcudzenia sa vlastnému bytiu. V tejto rovine veda nie je schopná myslieť. Preto E. Husserl upozorňuje, že: „*vedy o čistých faktoch vytvárajú ľudí vidiacich iba fakty*“<sup>24</sup>, čím hrozí nebezpečenstvo, že svet, ktorý je takto vedecky konštruovaný, sa vzdáľuje prirodzenej skúsenosti sveta, ako ho každý deň prežívame – stáva sa *umelým svetom*, prispôbeným záujmom a potrebám ľudí.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Porov. PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Oikoymenth, 1995, s. 132.

<sup>22</sup> HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 72.

<sup>23</sup> Porov. BLECHA, I.: *Husserlova fenomenológia*. Košice : Filozofická fakulta UPJŠ, 2021, s. 74.

<sup>24</sup> HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 27.

<sup>25</sup> Porov. PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997, s. 20 – 21.

Tento, možno trochu obširne podaný kontext považujeme za inšpirujúce východisko pre porozumenie tretieho Františkovo princípu. Môže nám pomôcť pochopiť, čo má na mysli, keď hovorí o modernom antropocentrizme, ktorý povýšil technický rozum nad realitu, a tým stratil cit pre svoje pravé miesto. Preto neporozumie náležite sebe samému a nakoniec sa postaví na odpor samotnej realite (porov. LS 115). V *Evangelii gaudium* upozorňuje, že: „*Scientizmus a pozitivizmus odmietajú pripustiť ako platné iné formy poznávania, odlišné od tých, ktoré sú vlastné pozitívnym vedám. Cirkev navrhuje inú cestu, ktorá si vyžaduje syntézu medzi zodpovedným používaním náležitej metodológie empirických vied a ostatnými formami poznania, teda filozofiou, teológiou a samotnou vierou, ktorá dvíha ľudské bytie...*“ (EG 242). Z pohľadu fenomenologickej reflexie vzťahu medzi vedou a skutočnosťou je potom Františkov tretí princíp oveľa zrejmejší a dáva zmysel aj v aplikácii na náboženské a politické myslenie: „*Existujú politici – aj náboženský predstavitelia –, ktorí sa pýtajú, prečo ich ľudia nechápu a nenasledujú napriek tomu, že ich návrhy sú logické a jasné. Pravdepodobne preto, lebo sa usadili v kráľovstve čistých myšlienok a zredukovali politiku alebo vieru na rétoriku. Zasa iní zabudli na jednoduchosť a zvonka importovali taký typ racionálnosti, ktorý je ľuďom cudzí.*“ (EG 232)

František v podstate upozorňuje, že princípu „*skutočnosť je dôležitejšia než myšlienka*“, znamená nepodľahnúť abstraktným ideálom ani racionalizmu, pohybujúceho sa v rovine *onticity* a zabúda na *ontológiu* – bytie. Ontický svet je svetom konečnosti a neustálej zmeny, preto myslenie zakorenené v ontickom spôsobe prebývania absentuje odvahu a ochotu vyhýbať sa rozličným formám zatieňovania skutočnosti, ktoré sú nakoniec odtrhnuté od reality a ústia do idealizmov a neúčinných nominalizmov. Tie dokážu nanajvýš klasifikovať, alebo definovať, ale tým ešte nedokážu nikoho motivovať, aby sa angažoval (porov. EG 231n.).

Tu by sme si mohli pomôcť aj starým Platónovým *podobenstvom o jaskyni*, v ktorej väzni pokladajú za skutočnosť tieň pohybujuce sa pred ich zrakom na stene a dokonca majú zavedené pocty, pochvaly a dary pre toho, kto najbystrejšie vníma predchádzajúce tieň predmetov, najlepšie si ich vie zapamätať a najistejšie predpovedá, čo príde. Ich myšlienky o tieňoch sa stali dôležitejšie než skutočnosť mimo jaskyne. Nič o nej síce nevedia, ale ani nechcú vedieť. Nakoniec vysmejú každého, kto by ich presviedčal o opaku; o tom, že to je len ilúzia, z ktorej sa nedá dlho žiť.<sup>26</sup> Je to v podstate uzavretie do mentálnych štruktúr, ako istý únik pred skutočnosťou, ktorá sa nedá s istotou predvídať. A to vyvoláva strach.

Systematizovaný spôsob takéhoto myslenia nazývame *karteziánskym subjekt-objektovým myslením*. Ide o typicky konštruktívne a kategóriálne myslenie. To znamená, že popis skutočnosti bude podriadený vopred daným schémam a tie budú

<sup>26</sup> Porov. PLATÓN: *Ústava*, VII., 514n. Praha : Oikymenh, 2001.

považované za definitívne platné. Takéto konštrukty a metódy prenikajú celou západnou spoločnosťou. Inklinujú k vytváraniu systémov, ktoré sú ich produktom, pričom nemusia zodpovedať prirodzenému svetu človeka a jeho bytia<sup>27</sup>. V praxi to vidíme, keď začína prevládať expertnosť a špecializácia pred autenticitou, prirodzenosťou a pýtaním sa na celostnú situáciu nášho prebývania vo svete. Stávame sa vazalmi systémov, techniky a zariaďovania a sme nastavovaní do vopred určených schém, ktoré od nás očakávajú automatizmus bez toho, aby sme si to uvedomovali. To bude viesť k vykoreneniu z prirodzeného sveta a k odcudzeniu vzťahov k druhým, ale aj k sebe. Vzťahy sa zmenia na ťahy v mene toho, čo „sa má“ a ako „sa to má“.

František podobné úvahy čerpal predovšetkým od Romana Guardiniho. Hovorí, že ak človek prijíma obyčajné predmety a životné formy, ako mu ich vnucuje racionálne plánovanie a normovaná strojová výroba s pocitom, že je to tak rozumné a správne, len si nahovára, že je slobodný (porov. LS 203). Skutočnosť tak v treťom princípe predstavuje návrat človeka k tomu, čo je v živote podstatné. To je možné ľahko prekryť rôznymi slovnými hrami a sofizmami, ktoré sa nedotýkajú konkrétneho života (porov. EG 231).

V sociálnom rozmere ide o pochopenie aplikácie teologického rozmeru vtelenia sa Krista v našich sociálnych vzťahoch, zvlášť k chudobným a slabým. V opačnom prípade budeme stavať na piesku takých interpretácii skutočnosti, ktoré skutočnosti nezodpovedajú (porov. EG 233). V encyklike *Fratelli tutti* to František zdôvodňuje na podobenstve milosrdného Samaritána. Samaritán si nekladie otázku o tom, či zúbožený človek, Žid, je alebo nie je jeho bližným, ale bez slov sa skláňa a *stáva sa bližným* pre núdzneho (Lk 10, 36; porov. FT 80 – 81). Môžeme teda konštatovať, že skúškou správnosti našich teórií je sám život, v ktorom sa ukazuje, či sa naša spravodlivosť a láska stávajú plodnými. Viera v Boha a jeho uctievanie totiž ešte automaticky nezaručuje, že človek aj žije podľa Božej vôle, poznamenáva František (FT 74).

#### 2.4 Celok je viac než jedna časť

Posledný princíp hovorí o význame *celostného* pred *partikulárnym*. O prednosti spoločného dobra pred partikulárnymi záujmami a partikulárnym pohľadom na aktuálne problémy. František zvlášť upozorňuje na problém globalizácie a lokalizácie. Princíp „celok je viac než časť“ (EG 234n.) je pre Františka princípom geopolitiky.<sup>28</sup> Na jednej strane je potrebné venovať pozornosť globálnemu rozmeru,

<sup>27</sup> Porov. NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 157.

<sup>28</sup> Porov. Papež František: *O společnosti a politice. Otevřený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno: Barrister & Princiपाल, 2018, s. 26.



ktorý je realitou súčasnosti, avšak nie na úkor lokálnej reality, priestoru, kde sa odohráva život (porov. EG 234). Čo to ale znamená pre naše myslenie? František odpovedá:

*„Nemusíme byť preto príliš posadnutí limitovanými a detailnými otázkami. Treba vždy rozširovať perspektívou, aby sme spoznali väčšie spoločné dobro, ktoré prinesie ovocie všetkým.“* (EG 235) To však nie je možné bez toho, aby sme *„zapustili korene do dejín vlastnej zeme, ktorá je darom od Boha“* (EG 235).

Zmysel tejto vety je pochopiteľný, ak si uvedomíme, že porozumenie predstaveného princípu je neoddeliteľné od poznania toho, v čom je zakorenená naša identita. Celok predpokladá schopnosť a cit pre „*univerzitas*“<sup>29</sup> a neostať uzavretými v partikulárnom, prípadne v kumulatívnom združovaní partikulárneho. Hovoriť o celku je podmienené schopnosťou opýtať sa na podstatu vlastného bytia, ktoré môžeme zažiť len v prítomnosti, nie roztrieštene v mnohosti logických štruktúr či vrstiev, pretože toto sú len prostriedky, pomocou ktorých chceme mať všetko isté.

Mohli by sme povedať, že celok, o ktorom hovorí František, je celkom bez *limitujúcich hraníc*. To znamená, že nemôže byť daný človeku predmetne, karteziánsky. Karteziánsky spôsob myslenia je totiž presvedčený, že celok je možné pochopiť len tak, že sa rozloží na časti a postupne od najjednoduchšej k najzložitejšej sa dostane k jeho poznaniu. Takto sa však len zrodila špecializácia a redukcionistický prístup, ktoré sa stratili vo svojich častiach. Tie sa začali považovať za samotný celok. Došlo však len k redukcii celku na partikulárne, jasne ohraničené a zadefinovateľné časti. Všetko, čo má hranice sa totiž stáva len časťou.

*„Celok je však viac ako len jednoduchý súčet“* (FT 145), poznamenáva František. Ak to naša kultúra nepochopí a nebude sa pýtať na dobro celku, domnievame sa, že život bude musieť ustúpiť technickým popisom sveta. Dnes to vidíme v ekonomike a vede, ktoré sú považované za hlavný nástroj riešenia problémov ľudstva. Čoho všetkého sa však vôbec nie sú schopné dotknúť. Tento spôsob myslenia zasiahol aj medziľudské vzťahy. Tie sa neraz zmenili len na ťahy podriadené subjektívnym záujmom sústredeným len na časti.

Schopnosť vnímať celok je schopnosťou vstupovať nie do plánov, ale do perspektív, ktoré vychádzajú z evanjelia a tým dochádza k oslobodeniu sa od strachu typického pre tzv. *„folklorne múzeum eremitov“* naviazaných na jedno miesto

<sup>29</sup> Pôvodne išlo o starosť o jednotu poznania, ktorá sa chcela zaujímať o svet ako celok, ktorý sa nazerá z pozície *facultas* – možnosť, schopnosť, príležitosť porozumieť. Novoveká veda sa však stala vzorom a základom myslenia, a tým začína idea univerzity upadať. O celistvosť poznania už nie je potrebné sa starať – je automaticky zaručená jeho predmetom – objektívnou realitou, cez subjekt-objektový spôsob nazerania na svet. Univerzita stráca svoj pôvodný zmysel a stáva sa len súborom odborných učilíšť a špecializácií. Porov. NEUBAUER, Z.: *Univerzita a idea vzdelanosti*. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současnému světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 139.



a odsúdených na neustále opakovanie stále tých istých vecí a neschopných nechať sa osloviť niečím iným, čo je iné. Nedokážu preto oceniť krásu, ktorú Boh šíri aj za hranicami ich územia, konštatuje František (porov. EG 234). Nesmieme zabúdať, že uniformnosť pravidiel bude stálym pokušením Cirkvi.<sup>30</sup>

Preto aj v poslednej encyklike *Fratelli tutti* hovorí, že „to, čo je univerzálne nemusí byť homogénnou, uniformnou a štandardizovanou doménou jedinej prevládajúcej kultúrnej formy, ktorá napokon stratí farby mnohostenu a pôsobí odpudivo. Je to pokušenie, ktoré vychádza zo starovekého rozprávania o Babylonskej veži.“ (FT 144) Stavba veže (porov. Gn 11, 1-9) v skutočnosti nevyjadrovala prirodzenú jednotu, ale skôr odrážala scestný pokus ľudskej pýchy a ambície vytvoriť jednotu odlišnú od tej, ktorú chcel Boh (porov. FT 144). Domov potom prestáva byť miestom rodiny, priestorom formujúcim identitu človeka a jeho dobro, ale stáva sa ohradou (porov. FT 142).

Naše dejiny majú skúsenosť s ideológiami rôzneho typu, ktoré síce používajú pojem *celok* alebo *jednota*, no v skutočnosti ide o *uniformitu* a *totalitu*. František to obrazne prirovnáva *guli*. Tá pôsobí dojomom jednoty a celku, ale ide len o homogénnu uniformitu, ktorá netoleruje odlišnosť a inakosť. Je to falošný univerzalizmus, autoritársky požadujúci, aby všetci boli rovnakí (porov. FT 100). Tým nielenže nivočí osobitosť každej osoby a národa, ale môžeme povedať, že stráca cit pre fenomén daru, ktorý dokáže budovať harmóniu v inakosti, a je otvorený pre tvorivé pôsobenie Ducha. Z uzavretého partikularizmu, túžiaceho mať všetko pod kontrolou a všetko technicky riadiť a ovládať sa môžu zrodiť len konflikty a všetky formy diskriminácie, rasizmu, xenofóbie a nenávisťi voči inému.

Preto celok v kresťanskej antropológii podľa Františka pripomína skôr *mnohosten* (porov. EG 236). Nakoniec, sám Boh je Trojicou, a preto pripomína skôr mnohosten ako guľu. Celok teda nie je jednoliata časť ani súbor častí, ale to, čo umožňuje jednotlivým častiam zmysluplne existovať. Ak stratíme zmysel pre celok, ostane uzavretí v častiach a z nich vychádzajúcich konfliktov. Každý si bude svoju časť brániť a hybnou silou nebude dialóg a zjednocujúca láska, ale strach a izolovanosť. Keď sa pozrieme na našu dobu, presiaknutú mnohými komunikačnými technológiami, je naozaj paradoxom, že pribúda ľudí, ktorí sa cítia osamotení a opustení. To je výsledok absencie zmyslu pre celok v medziľudských vzťahoch. „Život je umením stretnutia“, zdôrazňuje František. Preto mnohosten predstavuje spoločnosť, v ktorej rozdiely žijú spolu tak, že sa navzájom počúvajú, integrujú, obohacujú a osvetľujú, hoci to nejde ľahko ani bez obiet a trepezlivosti (porov. FT 190, 215).

<sup>30</sup> Porov. Papež František: *O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Princiपाल, 2018, s. 58.

### 3 Učiť sa narábať s mocou

Už Friedrich Nietzsche, podľa Martina Heideggera, rozpoznal, že prichádza doba, keď sa človek chystá rozšíriť svoje vládnutie na celú zem, a pýtal sa, či je tohto poslania hodný, či sa nemusí premeniť sama jeho bytosť, či sa nemusí prekonať a stať sa nadčlovekom.<sup>31</sup> Nietzscheho *nadčlovek*<sup>32</sup> nie je označenie pre nejaký konkrétny ľudský subjekt, ale pre spôsob myslenia, ktoré verí, že dokáže zvládnuť existenciu svojou vlastnou silou. Viera, že máme svoju prítomnosť, a teda aj budúcnosť a nakoniec aj minulosť pevne v rukách. Je to však len ďalší spôsob uhýbania pred skutočnosťou, ktorá spočíva v pochopení ontickej konečnosti nášho bytia.

„Nenechajme sa pomýliť“, píše Gilles Lipovetsky „súčasnú záchvaty „hľadania identity“ neprinášajú obrodu tradičnej či náboženskej existenciálnej dimenzie, ale sa zaraďujú medzi stratégie moderného politického spôsobu riadenia, zameraného na sekulárnu moc.“<sup>33</sup>

Vôľa k moci je silou, ktorá sa ukazuje len vtedy, keď prerastá samu seba a neustále sa posilňuje. Aby sa prejavila, musí neustále rásť, inak sa jej sila premení na trápnosť, bezcennosť, obyčajnosť. Jej hlavnou hnacou energiou je totiž strach z konečnosti, ktorá je bezmocnosťou nad časom a budúcnosťou. Preto sa bude neustále zaisťovať, aby túto bezmocnosť eliminovala a uhýbať pred akoukoľvek formou nedostatku do plánovania budúcnosti a ovládania súčasnosti systematickým a technickým myslením, či už ide o profánnu alebo náboženskú sféru. Všetko sa kontroluje, všetko sa začiaruje, či to je splnené. Všetko sa vopred plánuje. Tento spôsob zariaďovania vychádza zo štruktúr, zo systému a ktorý takpovediac má v hrsti náš spôsob existencie predpisovaním toho, čo *sa má* konať a *ako sa to má*, a teda *musí* konať. Je to automatizmus a ten nemá rád autenticitu. Preto moci nikdy nemôže byť zadosťučinené. Každé jej dosiahnutie je relatívne, pretože vždy ide o seba-prekonávanie, ktorému chýba pevný cieľ. Nemôže nikdy prísť k svojmu naplneniu a uskutočneniu v zmysle zavŕšenia.<sup>34</sup>

To zvýrazňuje silný výrok Františka z *Evangelii gaudium*: „Je mi milšia „otlčená“ Cirkev, doráňaná a zašpinená tým, že vychádza do ulíc, než Cirkev, chorá z uzavretia a pohodlnosti, z upätosti na vlastné istoty. Nechcem takú Cirkev, ktorá robí všetko preto, aby si udržala centrálnu postavu, a nakoniec zostane zamotaná v spleti svojich mánií

<sup>31</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátym narodeninám*. Praha : Oikoymenh, 2013, s. 16.

<sup>32</sup> Porov. NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. [online]. Praha : Městská knihovna v Praze, 2011, s. 10. In: [http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/40/49/81/tak\\_pravil\\_zarathusta.pdf](http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/40/49/81/tak_pravil_zarathusta.pdf) (18. 4. 2021)

<sup>33</sup> LIPOVETSKY, G. – JUVIN, H.: *Globalizovaný Západ. Polemika o planetární kultuře*. Praha : Prostor, 2012, s. 111.

<sup>34</sup> Porov. NOVÁK, A.: *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha : Togga, 2008, s. 57.

a procedúr. Ak nás niečo má sväto znepokojovať alebo trápiť naše svedomie, tak je to tá vec, že mnoho našich bratov žije bez sily, svetla a útechy priateľstva s Ježišom Kristom, bez spoločstva viery, ktorá ich prijíma, bez horizontu zmyslu a života. Dúfam, že skôr než strach z urobenia chyby bude nás pobádať strach z uzatvorenia sa do štruktúr, ktoré nám poskytujú falošnú istotu; do predpisov, ktoré nás menia na neúprosných sudcov, do zvyklostí, uprostred ktorých sa cítime pokojní, i keď vonku je veľa hladných a Ježiš nám neustále opakuje: „Vy im dajte jesť! (Mk 6, 37)“ (EG 49)

Problém moci je trvalým problémom človeka a náš vzťah k moci v akejkolvek forme a podobe nikdy nebude bezproblémový. Vyrastali sme s myšlienkou, že sme *vlastníkmi a vládcami zeme*, konštatuje František a zabúdame, že aj my sami sme zemou (porov. LS 2). Z toho pre Františka vyplýva, že „moderný človek nie je vychovávaný k správneému používaniu moci“ (LS 105), či už ide o moc techniky, alebo aj o moc v najširšom zmysle slova. Je to zariaďovanie planéty prostredníctvom systémov a štruktúr, ktoré sme vytvorili, aby nám pomáhali v usporadúvaní sveta pre nás, ale nakoniec sa stali stelesnením *vôle k moci*, ktorá chce riadiť svet zo seba.

V roku 2014, presnejšie 22. decembra, František predstavil katalóg 15. kuriálnych *ne-mocí*,<sup>35</sup> ktoré sa týkajú každého kresťana, každej kúrie, každej komunity, kongregácie, farnosti, či cirkevného spoločstva. Predstavujú pokušenie, vyvierajúce zo straty pravého obrazu Boha a citu pre vanutie Ducha. Ak *onticita* preváži nad *bytím*, zabudneme na zdroj, z ktorého vyrastá pravda života. Oстане len istá forma totalitarizmu. Ten podľa R. Guardiniho nemusí byť len zhora nadol, ale aj zvnútra von, cez samotnú sústavu technickej kultúry.<sup>36</sup>

Fenoménom *moci* František uzatvára katalóg *ne-mocí* a varuje pred jej zneužívaním. K tomu dochádza, keď sa služba transformuje na mocenské postavenie a moc na tovar, za ktorý sa získavajú svetské zisky či väčšia moc. Je to choroba ľudí nenásytne usilujúcich o rast vlastnej moci a za týmto účelom sú schopní očierňovať, ohovárať, nactiutŕhať a diskreditovať druhých, aby exhibovali a ukázali, že sú schopnejší než druhí. To privádza človeka k ospravedlňovaniu akéhokoľvek prostriedku, len aby sa dosiahol cieľ, často v mene spravodlivosti

<sup>35</sup> 1. Pociť nesmrteľnosti, imunity alebo dokonca nezastupiteľnosti. 2. Prehnaný aktivizmus. 3. Mentálna a duchovná skostnatenosť. 4. Prepiate plánovanie a funkcionárstvo. 5. Nesprávna koordinácia. 6. Duchovný Alzheimer, teda zabudnutie na „dejiny spásy“ a na „prvú lásku“, Pána. 7. Hašterivosť a prázdna sláva. 8. Existenciálna schizofrénia. (duchovná prázdnota je zaplňaná titulmi a byrokraciou). 9. Reptanie a klebety. 10. Zbožňovanie predstavených. 11. Lahostajnosť voči druhým. 12. Choroba pietnych tvári. 13. Hromadenie majetku vyplňajúceho existenciálne prázdno. 14. Choroba uzatvorených krúžkov a spoločností. 15. Choroba svetského profitu a exhibicionizmu, ktorý transformuje službu na mocenské postavenie. Porov. Papežův katalog „kuriálných nemocí“ ke spoločnému zpytovaniu svédomí. In: *Impulzy papeže Františka*. Lexmaulová, A. (ed.) Olomouc : Refugium, 2018, s. 134 – 141.

<sup>36</sup> Porov. GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 28.

a transparentnosti! Preto uzdravenie môže nastať len cez uvedomenie si choroby a rozhodnutia liečiť sa trpezlivo, starostlivo a vytrvalo.<sup>37</sup>

Strach, ktorý je často v pozadí mocenských prejavov je dôsledkom ľudskej hriechnosti, a preto samozrejme neobchádza ani Cirkev. Často sa prejavuje v jej sklone príliš sa brániť. „Kde však v evanjeliu Pán hovorí, že máme usilovať o svoje bezpečie?“, pýta sa František. To sa Cirkvi stane vždy, keď sa oddelí od ľudu, a teda od Boha.<sup>38</sup> Potom pastieri zabúdajú na to, že sú pastiermi ľudu a v takýchto prípadoch sa objavuje problém *kňazov–šéfov, kňazov–kniežat, biskupov–veľmožov...*<sup>39</sup> V Cirkvi však vždy bolo dosť ľudí, ktorí mali ochotu vychádzať s Ježišovým evanjeliom na periférie, a niekedy aj za cenu vlastného života. To je povzbudzujúce, pretože nám to dáva nádej, že takýto život je možný.

Potrebujeme nanovo objavovať prítomnosť Boha v nás. Boh v nás žije svoj život a toto poznanie viedlo apoštola Pavla k pochopeniu všetkého ako *daru*: „Čo máš, čo si nedostal?“ (1Kor 4, 7) V *Liste Rimanom* to explicitne vyjadrí v hymne na Božiu lásku: „Keď on vlastného Syna neušetril, ale vydal ho za nás všetkých, akože by nám s ním nedaroval všetko!“ (Rim 8, 32) Preto vo všetkom môžeme nachádzať Boha, ktorý sa nám dáva a chce nás urobiť účastnými na svojom živote. Naučme sa ďakovať a potom pochopíme, že aj my sami sme sebe *darom* a všetko je pre nás *darom*. Toto František neustále pripomína vo svojich sociálnych výzvach. Na otázku: „Kde bol Boh v Osvienčime?“, František odpovedá: „Bol tam v Kristoch, ktorí tam boli bití a zabíjaní. Boh sa vždy prejavuje v tele.“<sup>40</sup> Keď sa uzatvoríme pred pravdou prítomného Krista v každom človeku, nás nevynímajúc, ostane nám len strach z druhého a nádej absentujúci boj o svoje pozície.

## Záver

Predstavené princípy a vybrané výzvy pápeža Františka v podstate sledujú neustále sa tiahnucu niť v línii jeho učenia vyjadrenú v spojení „*kultúra stretnutia*“ (FT 30), ktorú by sme mohli nazvať aj „*kultúrou mostov*“<sup>41</sup>, ako protikladu voči „*kultúre múrov*“ (FT 27). To zvýrazňuje dialogické zameranie Františkovo učenia vychádzajúceho z teologickej perspektívy pôsobenia Trojice vo svete.

V tomto zmysle František podtrhuje, že celé stvorenie v sebe nesie vlastnú trojičnú štruktúru a celá skutočnosť má v sebe trojičnú stopu, ktorú máme interpretovať

<sup>37</sup> Porov. *Impulzy pápeže Františka*. Lexmaulová, A. (ed.) Olomouc : Refugium, 2018, s. 141.

<sup>38</sup> Porov. *Pápež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno: Barrister & Princiál, 2018, s. 57, 143.

<sup>39</sup> *Pápež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Princiál, 2018, s. 90.

<sup>40</sup> *Pápež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Princiál, 2018, s. 236.

<sup>41</sup> Porov. *Pápež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno: Barrister & Princiál, 2018, s. 36.

podľa *trojičného kľúča* (porov. LS 239). To znamená pochopiť, že náš vlastný rast, ale aj bytie je nutne späté so vzťahmi. Trojičný dynamizmus je koreňom našej identity, pretože ho do nás vložil Boh. Z toho vyplýva, že všetko je spojené, čo nás pozýva dozrievať k spiritualite globálnej solidarity, vychádzajúcej z tajomstva Trojice (porov. LS 240).

Môžeme konštatovať, že v súčasnosti potrebujeme novú spirituálnu „energiu“, ktorá dokáže motivovať, posilňovať v zápase s problémami života a bude zdrojom vnútornej radosti, pokoja a slobody. Takáto žitá spiritualita je prítomná vo vzájomnom *penikani* Božských osôb (*perichorésis*) – lásky medzi Otcom, Synom a Duchom Svätým. Boha preto už nebude možné (a ani žiadané) myslieť ako nejaké statické metafyzické bytie, ktoré je celkom zaujaté sebou samým, ale ako živý vzťah.<sup>42</sup>

Mnohé problémy dnešnej doby, aj v našom tradičnom kresťanskom prostredí, sú dôsledkom mentálnej oddelenosti od prúdenia života Trojičného Boha v našich srdciach. Odpojenie od vzťahov v Bohu viedlo k odpojeniu od nás samých, od nás navzájom, ako aj od nášho sveta. Opäť tak stojíme pred problémom dualizmu, ktorý odsunul Boha z tohto sveta na „druhú stranu“. Ako nakoniec trefne skonštatuje Richard Rohr v knihe o Trojici: „*Som presvedčený, že pod ohavnými projektmi našich súčasných problémov – politickou korupciou, ekologickou skazou, vojnami jedných proti druhým, vzájomnou nenávisťou založenou na rase, pohlaví, náboženstve alebo sexuálnej orientácii je tá najväčšia choroba, ktorej ľudstvo práve teraz čelí: náš hlboký a bolestivý pocit odpojenia.*“<sup>43</sup>

Františkove princípy, spolu s dvoma vybranými výzvami upozorňujú na body, ktoré musíme znovu premyslieť a možno aj objaviť, ak chceme prispieť k tomu, aby sa súčasný globalizovaný a pretechnizovaný svet stal ľudskejším. Cieľom je spoločné dobro, ktoré najlepšie pochopíme na pozadí kontemplácie trojičnej dimenzie Boha. Františkove princípy sú v podstate praktickou konzekvenciou jeho teologických a sociálnych reflexií, nielen na pôde učenia, ale aj v jeho osobnom živote.

**doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.**

Katedra filozofie a religionistiky  
Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gojdiča 2  
080 01 Prešov, Slovensko  
*radovan.soltes@unipo.sk*

<sup>42</sup> Porov. JUHÁS, V.: Boh ako vzťah. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, s. 323.

<sup>43</sup> ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a vaše proměna.* Brno : Barrister & Principal, 2018, s. 25.

### Prečo starobylá anafora Mar Addaiho a Mar Mariho (ne)obsahuje naráciu ustanovenia Eucharistie?

#### Abstract

This article offers an overview of the origin, history, and current state of the text of the anaphora of Addai and Mari, which is one of the most ancient Eucharistic prayers. It compares its structure, which was preserved in its original form by the Assyrian Church of the East and the structure in the liturgical texts of the Chaldean and Syrian-Malabar Catholic Churches. What sets them apart is the absence of a narrative institution of the Eucharist in the original text. The absence of a narrative institution is replaced by the so-called quasi-narrative resp. anamnesis and epiclesis, which refer to the events of the institution of the Eucharist during the Last Supper. The absence of the narrative institution is not a deficiency, but rather a language and a symbol by which the whole anaphora must be read as one integral and complex consecration prayer not *ad litteram*, but as a *lex orandi* of the believing community. Possible reasons for omitting the narration and the words of the institution of the Eucharist are given toward the end of this essay.

**Keywords:** anaphora, anamnesis, epiclesis, narrative institution, words of consecration

#### Úvod

Starobylá anafora Addaiho a Mariho neustále fascinuje odbornú i laickú verejnosť. Jej vyjadrovacie prostriedky sú nabité teologickou hĺbkou a precíznou jazykovou štylistikou. A to je možno dôvod, prečo ju liturgie východosýrskej tradície dodnes využívajú v takmer nezmenenej pôvodnej podobe. Našli sa však aj takí, ktorí v nej vidia liturgické nedokonalosti a pre viacerých liturgických teológov tomášovsko-aristotelovského typu je takmer heretickou, pretože neobsahuje explicitné slová ustanovenia eucharistie.

Záujem o štúdium tejto anafory je enormný. Tak ako v minulosti, aj v súčasnosti vychádza pomerne veľké množstvo odborných a vedeckých štúdií, ktoré sa snažia analyzovať a pochopiť, čo je v nej z konsekračného a sviatostného hľadiska konštitutívne. Početné štúdie boli publikované najmä po tom, ako v roku 2001 Svätá stolica a Asýrska cirkev Východu recipročne schválili možnosť svätého prijímania medzi touto starobyľou cirkvou Východu a Chaldejskou katolíckou cirkvou. Liturgická teológia na Slovensku sa tejto téme venovala len marginálne.



Chýba relevantné monografické dielo, ktoré by oboznámilo verejnosť s týmto liturgickým skvostom.

V tejto štúdií sa budeme zaoberať otázkou, či uvedená anafora vlastní naráciu ustanovenia eucharistie len symbolicky, implicitne, alebo je za tým niečo viac, prípadne ju neobsahuje vôbec a prečo je tomu tak. Impostácii tejto otázky bude predchádzať pôvod a neskoršie dejiny anafory v cirkvách zjednotených s Rímom.

### **Pôvod anafory**

Anafora svätých apoštolov Mar Addaiho a Mar Mariho patrí k najstarším eucharistickým modlitbám, ktoré sa nám dochovali. Podľa jezuitu Cesare Girauda je s najväčšou pravdepodobnosťou najstaršou dochovanou anaforou vôbec.<sup>1</sup>

V liturgickej tradícii cirkvi Východu sa od nepamäti hovorí, že ich zakladajúcimi apoštolmi sú Mar Addai a Mar Mari, spolu so svätým Tomášom, ktorý bol jedným z dvanástich Ježišových učeníkov. Všetci traja sú známi ako „učenici Východu“. V prípade identity Mar Addaiho však panujú viaceré nejasnosti. Podľa pôvodnej tradície bol Mar Addai jedným zo 72 apoštolov Pána Ježiša (porov. Lk 10, 1). Iná tradícia, ktorá má pôvod v Asýrskej cirkvi Východu hovorí, že Addai bol žiakom sv. Tomáša, apoštola Indie.<sup>2</sup> V minulosti jestvoval predpoklad, že Mar Addai bol Kristovým učeníkom a apoštolom Tadeášom, o čom môže svedčiť podobnosť mena Thaddaeus s formou Addai. Táto verzia je však krajne nepravdepodobná, pretože apoštol Júda Tadeáš spolu s apoštolom Šimonom Horlivcom evanjelizoval v Babylone, Perzii a v Arménsku. Aj keď pôsobil v oblasti Mezopotámie, nikde a nikdy sa nespomínal v súvislosti so sv. Tomášom apoštolom alebo s tzv. „kresťanmi sv. Tomáša“. Pôjde teda o iného Thaddeusa (Addaiho), ktoré meno sa iba zhoduje s menom Ježišovho apoštola. Podstatné je však to, že Mar Addai ohlasoval Kristovo evanjelium v Edesse v Mezopotámii. Mar Mari bol žiakom Mar Addaiho a pôsobil v Edesse, Nisibise, Arbele (dnes Erbil) a v Seleucii-Ktesifone. Obaja, Mar Addai a Mar Mari boli teda apoštolmi Mezopotámie. Anafora Addaiho a Mariho je veľmi starobylá a podľa mnohých odborníkov na východnú liturgiu sa definitívne sformovala v 3. storočí. Dodnes sa táto anafora používa v liturgiách cirkví zjednotených s Rímom (chaldejskej a sýrsko-malabarskej), ako aj v liturgiách nezjednotených a ortodoxných cirkví (Asýrska cirkev Východu, Malabarská sýrska nezávislá cirkev).

<sup>1</sup> Porov. GIRAUDO, C. L'anafora degli Apostoli Addai e Mari: la „gemma orientale“ della lex orandi. In: *Divinitas*, č. 4., r. 2004, roč. 47, s. 107.

<sup>2</sup> Porov. ROYEL, M.A. The Pearl of Great Price: The Anafora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari as an Ecclesial and Cultural Identifier of the Assyrian Church of the East. In: LUISIER, Ph. *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 80, fasc. 1, 2014, Rim: PIO, 2014, s. 9 – 10.



### **Zvláštnosť anafory**

Anafora Mar Addaiho a Mar Mariho patrí do východosýrskej (chaldejskej) liturgickej tradície. Jej schéma vo všeobecnosti je veľmi blízka všeobecnej štruktúre eucharistickej modlitby a pozostáva z týchto častí:

1. Úvod + dialóg (zvolanie na pozdvihnutie mysle - v iných anaforách *Sursum corda*)
2. ante-sanctus
3. sanctus
4. post-sanctus
5. spomienka svätých, príhovory
6. kvázi-narácia ustanovenia eucharistie + anamnéza
7. epikléza nad liturgickými darmi
8. epikléza nad prítomnými
9. doxológia

V tejto anafore môžeme vidieť základnú schému východných sýrskych anafor: anamnéza sa nachádza pred epiklézou. Prvé štyri časti tvoria anamneticko-celebratívnu sekciu, piata až deviata časť epikletickú sekciu anafory.<sup>3</sup>

V prvej sekcii, v časti Sanctus je zaujímavé mesiášske zvolanie „hosanna Synovi Dávidovmu“ a „požehnaný, ktorý prichádza a príde v mene Pánovom“. Sanctus má teda výrazný biblicko-mesiášsky charakter. Post-Sanctus je charakteristický modlitbovým rozhovorom vyjadrujúcim dejinno-spásnu spomienku Kristovej vykupiteľskej prítomnosti nezvyčajnej teologickej sviežosti a hĺbky.

Druhá sekcia anafory, aj keď obsahuje podstatné časti anamnézy (prosba Boha, aby si spomenul na otcov pri spomienke Tela a Krvi svojho Krista), je charakteristická dvojitou epiklézou – nad obetným darmi a nad zhromaždeným spoločenstvom. Zvláštnosťou je absencia narácie a slov ustanovenia eucharistie.

### **Narácia ustanovenia eucharistie**

Čo je však evidentné a na prvý pohľad do oči bijúce, je neprítomnosť narácie, resp. slov ustanovenia Eucharistie Ježišom Kristom. Aby sme boli presní, v pôvodnom znení anafory, ktorú dodnes s menšími obmenami používa Asýrska cirkev Východu, sa narácia ustanovenia nevyskytovala a dodnes ju v anafore nenájdeme. Napriek tomu dodnes sporadicky existujú názory, že pôvodná forma anafory Addaiho a Mariho naráciu ustanovenia obsahovala. Napr. Botte a Spinks tvrdia, že anamnéza predpokladá prítomnosť narácie ustanovenia.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Porov. GIRAUDO, L'anafora degli Apostoli Addai e Mari: la „gemma orientale“ della lex orandi, s. 107.

<sup>4</sup> Podľa Botteho je nepravdepodobné, aby istá anafora mala anamnézu bez narácie ustanovenia alebo jej ekvivalentu. Porov. BOTTE, B. L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres. In *Orientalia Christiana Periodica*, č. 15. r. 1949, s. 270. Cit. in: LANG, U. M. Eucharist without Institution Nar-

Podľa oboch autorov narácia ustanovenia sa v anafore mohla nachádzať v čase pôsobenia chaldejského katolíkosa Mara Abua I. (540 – 552), ktorý uviedol do liturgickej praxe východosýrskeho rítu anaforu Teodora z Mopsuestie a anaforu Nestoria. Narácia ustanovenia v maronitskej tretej anafore svätého Petra (*šharar*) a chýbajúca narácia ustanovenia v anafore Addaiho a Mariho by teda boli neskoršími doplnkami v rôznych bodoch základného spoločného textu.<sup>5</sup> Macomber predpokladá, že slová sa nachádzali v pôvodnej anafore, odstránil ich patriarcha Isho'yabh III. v 7. storočí.<sup>6</sup> Napriek týmto „pracovným hypotézam“ sa akceptuje fakt, že pôvodná anafora Addaiho a Mariho neobsahovala naráciu ustanovenia eucharistie. Dôkazom sú viaceré starobylé anafory, ktoré sa nám v rôznej podobe dochovali dodnes: etiópska anafora Jakuba zo Sarugy, anafora apoštolov, anafora Xystusa Rímskeho či anafora Dionýza Jakuba Barsalibiho.<sup>7</sup> Narácia ustanovenia eucharistie sa nenachádza ani v učení dvanástich apoštolov *Didaché* (okolo roku 100). Slová ustanovenia sa nenachádzajú ani v Jánovom evanjeliu, ani v apokryfných evanjeliách apoštolov Tomáša a Jána. Ide o zhodu okolností, nevedomosť alebo bolo vynechanie slov ustanovenia eucharistie teologicky a liturgicky intencionálne?

### Chaldejská katolícka cirkev a narácia ustanovenia eucharistie

Chaldejská katolícka cirkev vstúpila do plného spoločenstva (únie) s Rímom v roku 1553. Iniciatívu zjednotenia podnietil chaldejský opát Ján Šimon Sulaqa a pápež Július III. Sulaqa bol následne vymenovaný za patriarchu cirkvi Východu. Je zrejmé, že vytvorenie únie malo bezprecedentný dosah na liturgiu. Jeho brat, metropolita Jozef Sulaqa, vložil okolo roku 1558 do anafory Addaiho a Mariho narácia ustanovenia eucharistie. Jozef Sulaqa ovládal veľmi dobre latinský a sýrsky jazyk. Do liturgie vložil naráciu ustanovenia s chaldejskými a latinskými prvkami.<sup>8</sup> Tento krok mohol byť motivovaný aj určitou mierou naliehania vtedajšieho apoštolského nuncia v Mosule, dominikána Ambróza Buttigega, ktorý

rative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited. In: *Divinitas*, č. 4, r. 2004, roč. 47, s. 240 – 243, 258.

<sup>5</sup> Porov. LANG, Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited, s. 234.

<sup>6</sup> Porov. MACOMBER, W. F., The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles, in GARSOIAN, N. G. – MATHEWS T. F. – THOMSON, R. W. (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Symposium, 1980), Washington, D.C. 1982, s. 87 – 88. Cit. in: LANG, Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited, s. 244.

<sup>7</sup> Porov. HOFRICHTER, P. The anaphora of Addai and Mari An Early Witness to Apostolic Tradition. In: *Orientalium Ecclesiarum: Its Reception in the Syro-Malabar Church*, s. 8. [online] [cit. 24. 10. 2020]. Dostupné na internete: [https://www.academia.edu/37288113/The\\_Anaphora\\_of\\_Addai\\_and\\_Mari\\_An\\_Early\\_Witness\\_to\\_Apostolic\\_Tradition](https://www.academia.edu/37288113/The_Anaphora_of_Addai_and_Mari_An_Early_Witness_to_Apostolic_Tradition).

<sup>8</sup> Porov. PALLATH, P. *The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper*, Kerala: HIRS publicationss, 2008, s. 147 – 149.

ako duchovný syn Tomáša Akvinského a verný scholastik rozlišoval na základe aristotelovského hylemorfizmu matériu a formu (konsekračné slová) sviatosti eucharistie. Podľa Vatikánsko-sýrskeho kódexu 66, ktorý sa spolu s ďalšími spismi dostal po smrti Jozefa Sulaqu do Ríma, sa narácia ustanovenia nachádzala na konci anafory, po lámaní chleba a požehnaní. Nie je súčasťou textu anafory, ktorá zostala neporušená vo svojej integrite, ale nachádza sa na oddelených listoch:

*Náš Pán Ježiš Kristus, v noci, keď mal byť odovzdaný a cez deň pred utrpením, vzal tento svätý chlieb do svojich čistých a svätých rúk a pozdvihol svoje oči, aby vyslovil vďaku Tebe, Bože Otče, Tvorcovi všetkého, a + požehnal, a lámal, a dával ho svojim učeníkom, a povedal: vezmite a jedzte všetko z tohto chleba, toto je skutočne moje telo (a zdvihne kalich trochu nad oltár a hovorí nad kalichom).*

*A podobne potom, čo večeral, vzal tento kalich do svojich čistých rúk a vzdával vďaky + požehnal a dal ho svojim učeníkom, a povedal: Vezmite a pite všetci z tohto kalicha, vždy, keď budete jesť z tohto chleba a piť z tohto kalicha, budete to robiť na moju pamiatku. Toto je skutočne kalich mojej krvi, novej zmluvy, ktorá sa vyľieva za vás a za mnohých na odpustenie chýb a za odpustenie hriechov. Toto bude prísľub pre vás na veky vekov. A tiež: Milosť nášho Pána Ježiša Kristus a láska Boha Otca i spoločenstvo Ducha Svätého nech sú s vami všetkými teraz (a robí na sebe znamenie kríža).<sup>9</sup>*

Chaldejský misál vydaný patriarchom Emmanuelom III. Thomasom z roku 1901 vkladá naráciu ustanovenia eucharistie, spolu s úvodom pochádzajúcim z anafory Teodora z Mopsuestie do post-Sanctus, konkrétne po jeho úvodnej vete, ktorá znie: „A s týmito nebeskými darmi Ti vzdávame vďaky, o môj Pane, sme taktiež tvoji nehodní, krehkí a biedni služobníci, pretože si s nami veľmi milosrdne jednal spôsobom, ktorý sa nedá splatiť.“<sup>10</sup> Následne text pokračuje naráciou ustanovenia, ktorá sa tak stala súčasťou anafory a ktorá tak do istej miery stratila svoju vnútornú skladbu a integritu.<sup>11</sup> V ďalšom období sa narácia ustanovenia posunula do tretej modlitby inklinácie (modlí sa ju kňaz potichu) po Sanctus. Posledná zmena nastala v roku 2006 a narácia ustanovenia eucharistie bola umiestnená ihneď po

<sup>9</sup> Preklad z angličtiny. Porov. PALLATH, The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper, s. 149 – 150.

<sup>10</sup> Slová sú čo najpresnejšie preložené z anglického prekladu textu anafory Addaiho a Mariho, v. 20 – 22. Porov. GELSTON, A. *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford: Clarendon Press, 1992, b. 48 – 55. [online] [cit. 22. 10. 2020]. Dostupné na internete: [http://www.prexeucharistica.org/\\_pdf/AM/AM-Anaf-12-inglese.pdf](http://www.prexeucharistica.org/_pdf/AM/AM-Anaf-12-inglese.pdf)

<sup>11</sup> Anglikánski misionári pôsobiaci v Urmii použili tlačený text anafory Addaiho a Mariho z roku 1890, v ktorom sú slová ustanovenia eucharistie po post-Sanctus a pred súkromnou modlitbou kľáčaceho celebranta a sú citáciou pavlovskej narácie ustanovenia (1 Kor 11, 23 – 25). Sú vytlačené na osobitnom papieri s bohatou ornamentikou. Porov. LANG, U. M. *Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited*, s. 5.

anamnéze a pred epiklézou. Z ekumenicko-sakramentálneho hľadiska je mimoriadne dôležité, že Asýrska cirkev Východu, aj keď vo všeobecnosti používa anaforu Addai a Mariho bez narácie ustanovenia eucharistie, ešte v roku 1978 dovoľila svojim kňazom vložiť naráciu do anafory, ak to uznajú za vhodné.<sup>12</sup>

### **Sýrsko-malabarská katolícka cirkev a narácia ustanovenia eucharistie**

Synoda v Diamper (1599), ktorú zvolal Alexio de Menezes, Portugalec a arcibiskup z Goa, dodnes vzbudzuje množstvo otázok.<sup>13</sup> Mala za úlohu latinizovať a „westernizovať“ malabarský obrad. Latinizácia sa tak nevyhla ani anafore Addaiho a Mariho. Kánony tejto synody navrhovali vloženie narácie ustanovenia eucharistie do malabarskej liturgie. Napriek tomu sa zdá, že narácia ustanovenia sa v malabarskej liturgii používala ešte pred Synodou v Diamperi. Bolo tomu tak vďaka metropolitovi Jozefovi Sulaqovi. Samotná synoda nekritizovala absenciu narácie ustanovenia v anafore ale skôr omyly a nedokonalosti, spočívajúce v nepresnej citácii konsekračných slov podľa tridentského Rímskeho misála. Arcibiskup Menezes korigoval iba konsekračné slová, ktoré konštituujú formu sviatosti, nie celú naráciu ustanovenia eucharistie. Synoda nariadila, že každý kňaz musí konsekrovať rovnakými slovami a spôsobom, ako to učinil Kristus pri Poslednej večeri.<sup>14</sup> Avšak Menezes tým, že prakticky vložil do anafory konsekračné slová z Rímskeho kánonu, automaticky sa tam dostali slová, ktoré sa nenachádzajú v žiadnom biblickom texte (Mt, Mk, Lk, 1 Kor) opisujúcim naráciu ustanovenia (slová *enim, aeterni, mysterium fidei*):

*Hoc est enim Corpus meum. Hic est enim Calix Sanguinis mei: novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

Misionár František Ros SJ, prvý latinský arcibiskup kresťanov sv. Tomáša, po Synode konanej v Angamaly (1603) zrevidoval celú eucharistickú liturgiu podľa Rímskeho misála tým, že vložil do nej veľa latinských prvkov a vypustil mnohé východosýrske liturgické prvky. Zároveň (na rozdiel od Menezesa, ktorý pozmenil len konsekračné slová) vložil do anafory celú naráciu ustanovenia eucharistie podľa Rímskeho kánonu. Ako profesor v jezuitskom seminári vo Vaipicotte

<sup>12</sup> Porov. PALLATH, The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper, s. 163.

<sup>13</sup> O platnosti alebo neplatnosti zvolania synody cirkevnej provincie pozri: PALLATH, P. The Synod of Diamper: Valid or Invalid? In: *Kanonika. The Synod of Diamper revisited*, Rím: PIO, 2001, s. 199 – 226.

<sup>14</sup> „Kňaz nekonskruje vlastnými slovami, ale slovami nášho Pána Krista, ktorý je autorom a ustanovovateľom spomínanej božskej sviatosti. Nie je dovolené pridať akúkoľvek klauzulu, nech by bola akokoľvek dobrá“. Porov. PALLATH, The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper, s. 153.

formálne vložil tieto konsekračné slová, pretože predpokladal, že bez nich by bola anafora (*qurbana*) neplatná. Pripomíname, že narácia ustanovenia spolu so konsekračnými slovami sa nachádzala mimo slov anafory a boli vložené po anaforickej doxológii pred lámaním chleba a požehnaním.

Tieto zmeny existovali zaznamenané iba v manuskriptových verziách. Prvé sýrsko-malabarské *Ordo missae* (*Taksa*) bolo tlačou vydané v roku 1774 v Ríme. Obnovené edície pokračovali v rokoch 1884 a 1928. V roku 1954 vytvorila Kongregácia pre Východnú cirkev komisiu, ktorá sa mala zaoberať reformou misála, rituálu a liturgie hodín. Kongregácia sa chcela zamerať najmä na dôležité podstatné zmeny v anafore Addaiho a Mariho. Prvýkrát v histórii v sýrsko-malabarskom misáli bola narácia ustanovenia eucharistie vložená do anafory a anticipovaná z časti po doxológii priamo do centra anafory po hymne Sanctus.<sup>15</sup> V roku 1957 schválil pápež Pius XII. latinský sýrsko-malabarský misál obsahujúci *Ordo missae* a tri anafory. Ten obsahoval naráciu ustanovenia vloženú po hymne Sanctus, teda v texte anafory. Reformovaný misál bol v roku 1960 preložený do sýrčiny a v roku 1962 do jazyka *malayalam*. Oficiálne záväzné používanie tohto textu s naráciou ustanovenia eucharistie uprostred anafory bolo prijaté dňa 3. júla 1962.<sup>16</sup>

Malabarskí biskupi na čele s arcibiskupom v Ernakulame Jozefom Parecattilom žiadali zreformovať texty misála z roku 1962. Kongregácia pre Východnú cirkev tejto myšlienke nebola naklonená. V roku 1968 vtedajší prefekt Kongregácie pre Východnú cirkev kardinál Maximilian de Fürstenburg oslovil malabarských biskupov, aby vytvorili nový text s modifikáciami, ktoré považujú za nevyhnutné. Text bol navrhnutý v jazyku *malayalam* a v auguste roku 1968 ho Kongregácia schválila *ad interim* a *ad experimentum*. Text tohto misála sa však „dočasne“ používal až do roku 1989. Narácia ustanovenia eucharistie sa v tomto „experimentálnom“ misáli nachádzala nezmenená, boli z nej vypustené niektoré atavizmy z dôb latinizácie (trojité žehnanie chleba a vína počas narácie ustanovenia a znak kríža bol nariadený zľava doprava), ktoré sa tam dostali po Synode v Diamperi. Napokon tento experiment nebol úspešný. Po mnohých konzultáciách a porádach sa sýrsko-malabarská cirkev vrátila k misálu z roku 1962. Po vzore chaldejskej zreformovanej anafory (*qurbany*) sa pred naráciou ustanovenia vložila tretia modlitba inklinácie pochádzajúca z anafory Nestória. Po nej nasleduje štvrtá modlitba inklinácie, anamnéza a epikléza. Zmeny z experimentálneho textu z roku 1968 zmizli a modlitby zostali vo svojej pôvodnej forme. Prevažná väčšina sýrsko-malabarských biskupov, kňazov a veriacich považuje recitáciu

<sup>15</sup> Porov. PALLATH, *The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper*, s. 162.

<sup>16</sup> Porov. Tamže, s. 163.

dominantných slov ustanovenia nad chlebom a vínom za výlučný okamih konsekrácie obetných darov.<sup>17</sup>

### Defectus formae?

Pôvodná podoba anafory Addaiho a Mariho (bez narácie ustanovenia eucharistie) spolu s maronitskou anaforou sv. Petra majú semitský charakter a obsahujú podobnosti s veľkonočnou židovskou večerou.<sup>18</sup> Prostredníctvom anaforických slov môžeme spoznať spôsob teologického myslenia a duchovnej mentality dôb dávnominulých. Preto ju radíme medzi starobylé eucharistické modlitby, ktoré zažili modlitbovú horlivosť prvých kresťanov.

Portugalskí misionári, ktorí od 15. storočia pôsobili medzi kresťanmi sv. Tomáša, nachádzali v matérii a forme slávenia eucharistie nedostatky. *Defectus materiae* videli v používaní kvaseného chleba, do ktorého pred pečením okrem pšenice pridávali ryžu, soľ a olej. Víno sa vyrábalo zo sušených bobúľ a hrozienok.<sup>19</sup> Čo však pre nich bolo nepredstaviteľné, bola absencia narácie ustanovenia eucharistie a samotné konsekračné slová. Tu už nehovorili len o *defectus formae*, ale hneď o *absentio formae*. Z hľadiska scholastickej teológie mali iste pravdu. Nemýlili sa ani vtedy, keď anaforu Addaiho a Mariho posudzovali na základe porovnávania s textom Rímskeho kánonu a nachádzali v anafore istú anomáliu. Zo sakramentálneho hľadiska, ktoré jednoznačne formuloval Tridentský koncil, je možné s istotou povedať, že:

„V Cirkvi bola vždy táto viera, že hneď po konsekrácii je pod podobou chleba a vína pravé telo nášho Pána a jeho pravá krv spolu s jeho dušou a Božstvom, a to účinnosťou (konsekračných) slov telo pod podobou chleba a krv pod podobou vína.“<sup>20</sup>

Dogmatická záväznosť tridentských dekrétov o eucharistii je nespochybniteľná. Avšak:

1. Dekréty a kánony boli vypracované v napätej atmosfére reformačných udalostí. Úlohou vieroučných textov Tridentského koncilu bolo jasne a zreteľne definovať sviatostnú náuku. Promulgované dekréty a kánony koncilu boli zostavené ako jasné manuály použiteľné pri teologických konfrontáciách s reformačnými teológmi neakceptujúcimi pravú, skutočnú a podstatnú (*vere, realiter, substantialiter*) prítomnosť Ježiša Krista (jeho Tela a Krvi), ktorá vzniká prepodstatnením chleba a vína (*transubstantiatio*). Slávnostne definovaná

<sup>17</sup> Porov. Tamže, s. 163 – 165.

<sup>18</sup> Porov. POTOZNY, M.R. The Anaphora of the Apostles Addai and Mari and its Christological Character. In: *Parole de l'Orient*, č. 45, r. 2019, s. 313.

<sup>19</sup> Porov. PALLATH, The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper, s. 148.

<sup>20</sup> Dekrét o Najsvätejšej sviatosti, Hava III., 13. zasadanie z 11. októbra 1551.

náuka o eucharistii teda nebola vyriešená s úmyslom korigovať teológiu sviatosti eucharistie východných cirkví, ktoré vytvárali únie s Rímom práve v období konania Tridentského koncilu (únia Chaldejskej cirkvi s Rímom v roku 1553).

2. Nezabúdajme zároveň, že pri utváraní textov sa použil iba latinský tomášovsko-aristotelovský spôsob myslenia, teda tradície, ktorá po Východnom rozkole v roku 1054 a od pádu Konštantinopolu (1439) nemala skúsenosť s neustále sa vyvíjajúcou a zrejúcou orientálnou kresťanskou duchovnosťou.
3. Liturgická teológia v prípade anafor (teda aj pôvodná anafora Addaiho a Mariho) bez *ad litteram* narácie ustanovenia eucharistie hovorí o tzv. kvázi-narácii, ktorú nájdeme v anafore spojenú s anamnézou:

*A aj my, Pane, Tvoji slabí, chorí a biedni služobníci, že sme teraz zhromaždení a stojíme pred tebou, prijali sme v tradícii príklad, ktorý pochádza od Teba, lebo sa tešíme a chválime, velebíme a jasáme, a konáme toto veľké a hrozné tajomstvo umučenia, smrti a vzkriesenia nášho Pána Ježiša Krista.*<sup>21</sup>

Cesare Giraudo hovorí, že slovom príklad (v sýrčine *tùfsa*, v gréčtine *τυπος*) sa myslí - aj keď implicitne - jednoznačné označenie sviatostných znakov chleba a vína. Tie v konkrétnom momente eucharistického slávenia reálne predstavujú a na sviatostnej platforme reálne sú „*lámaným telom a vyliatou krvou*“.<sup>22</sup>

### **Kvázi-narácia alebo kvázi-embolizmus ustanovenia eucharistie v anamnéze anafory Addaiho a Mariho**

Napriek faktu, že starobylá anafora explicitne neobsahuje náraciu ustanovenia eucharistie, má jej základné prvky v primordiálnej forme (v „zárodku“). Hovoríme o kvázi-narácii alebo kvázi-embolizme. Kvázi-narácia je chápaná ako literárna figúra, načrtnuté rozprávanie, ktoré hovorí o ustanovení len náznakovo. Oproti tomu kvázi-embolizmus je literárnou formou, ktorá nepriamo odkazuje na božské biblické slová okamihu ustanovenia.<sup>23</sup> Anafora nám preto predstavuje náraciu ustanovenia v zárodkoch, stále imanentne prítomnú vo vlastnej anamnéze, a to ju robí oveľa bohatšou než iné bežné anamnézy.<sup>24</sup> Pozornosť sa opäť venuje literárnej podobe eucharistickej modlitby a jej genéza sa ukazuje ako plodná

<sup>21</sup> GELSTON, The Eucharistic Prayer of Addai and Mari, b. 55 – 60.

<sup>22</sup> „*Va inteso come designazione inequivocabile, sebbene implicita, dei segni sacramentali, ossia del pane e del calice. Sono essi infatti che in questo momento figurano realmente, giacché a livello sacramentale realmente sono, il corpo spezzato e il sangue versato*“. Porov. GIRAUDO, L'anafora degli Apostoli Addai e Mari: la „*gemma orientale*“ della lex orandi, s. 115.

<sup>23</sup> GIRAUDO, C. „*In unum corpus*“. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Bolzano: Cinisello, 2001, s. 221, 244.

<sup>24</sup> Porov. GIRAUDO, L'anafora degli Apostoli Addai e Mari: la „*gemma orientale*“ della lex orandi, s. 116.



pre teológiu. Tento dialóg priniesol konkrétne plody v ekumenickom priestore. Dňa 20. júla 2001 vypracovala Pápežská rada pre napomáhanie jednoty kresťanov a v spolupráci s Kongregáciou pre vieru a Kongregáciou pre východné cirkvi vydala *Usmernenia pre prijatie eucharistie medzi Chaldejskou cirkvou a Asýrskou cirkvou Východu*. Uvádza sa v nej: „Pretože Katolícka cirkev považuje slová ustanovenia eucharistie za konštitutívnu, a preto nevyhnutnú súčasť anafory alebo eucharistickej modlitby, bola uskutočnená dlhá a starostlivá štúdia anafory Addaiho a Mariho z historického, liturgického a teologického hľadiska, na konci ktorej Kongregácia pre náuku viery dňa 17. januára 2001 dospela k záveru, že túto anaforu možno považovať za platnú. Jeho Svätosť pápež Ján Pavol II. toto rozhodnutie schválil.“<sup>25</sup> Inak povedané, tým, že Svätá stolica uznala platnosť anafory, dovolila katolíkom chaldejskej tradície pristupovať k eucharistii vyslúženej v liturgiách Asýrskej cirkvi Východu (a *vice versa*), ktorá neparticipuje na jednote s Petrovým stolcom v Ríme.

Tento záver bol vykonaný na základe troch argumentov. Prvý spočíval v tom, že anafora Addaiho a Mariho je považovaná za jednu za najstarobylejších eucharistických modlitieb vôbec a bola vytvorená a užívaná s jednoznačným úmyslom sláviť eucharistiu v plnej kontinuite s Poslednou večerou a v súlade s úmyslom cirkvi. Jej platnosť nebola nikdy oficiálne spochybnená. Druhý argument spočíval v uznaní Asýrskej cirkvi Východu ako pravej partikulárnej cirkvi založenej na pravovernosti a apoštolskej postupnosti. Pre nás je kľúčový tretí argument:

„Napokon, slová ustanovenia eucharistie sú naozaj inak prítomné v anafore Addaiho a Mariho, nie v súvislej narácii a ad litteram, ale sú skôr rozptýlené eucharisticky tak, že sú integrované v následných modlitbách vďakvyzdvávania, prosieb a príhovorov.“<sup>26</sup>

Významný liturgista Robert Taft SJ, podieľajúci sa na vytvorení tohto dokumentu a jeden z tých, ktorí anaforu veľmi podrobne študovali, zastával dvojúrovňové teologicko-liturgické uvažovanie. Prvá úroveň, tzv. *theologia prima*, vyjadruje liturgický život v Cirkvi, ktorej jazyk je metaforický, typologický, viac sugestívny a biblický, na rozdiel od špekulatívnej *theologia secunda*, uprednostňujúcej systematickosť v dogmatických návrhoch a vyjadrujúcej sa skôr filozofickým jazykom dôkazov. Tvrdí, že aj Rímsky kánon vo svojej prvotnej forme a redakčnej štruktúre bol menej integrálny a neobsahoval naráciu ustanovenia eucharistie.

<sup>25</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean church and the Assyrian church of the East*, 20. júla 2001, b. 3. [online] [cit. 22. 10. 2020]. Dostupné na internete: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2001/10/25/0586/01717.html>

<sup>26</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean church and the Assyrian church of the East*, b. 3

Nahrádzal to samostatnými modlitbami posvätenia a prijatia obety, ktoré teologicky suplovali naráciu ustanovenia. Po týchto euchologických modlitbách sa mohlo hovoriť o Kristovom tele a krvi, akoby obetné dary už boli premenené. Hovorí tiež o typologicky anticipálnom vyjadrovaní sa v liturgickom jazyku, pričom aj v neskorších eucharistických modlitbách sa ešte pred konsekračnými slovami hovorí o Tele a Krvi Krista alebo po konsekračných slovách sa stále (minimálne do okamihu epiklézy sýrskych anafor) uvádzajú spôsoby chleba a vína.<sup>27</sup> Z toho vyplýva, že anafora bez literárnej narácie ustanovenia eucharistie sú pravdepodobne pôvodnejšie a viac reflektujú predstavu o *theologia prima*. Podstaty chleba a vína sú prepodstatnené na Telo a Krst Krista prostredníctvom slov celej anafory bez určenia presného momentu, kedy sa tak stalo.

### **Epikléza ako spolukonštitutívny prvok transsubstanciácie**

Epikléza je integrálnou súčasťou anafora a jej podstata spočíva v modlitbe zvolania životodarného Ducha Svätého. Ako sme už ukázali, anafora Addaiho a Mariho obsahuje dve epiklézy, ktoré navzájom súvisia: jedna je pneumatologickým zvolávaním na dary, aby ich Duch Svätý premenil na Telo a Krv Spasiteľa. Druhá epikléza spočíva v zvolaní Ducha Svätého, ktorý „*eschatologicky premieňa prijímajúcich*“.<sup>28</sup> Význam tejto dvojitej epiklézy spočíva vo vzájomnom zladení sa premenených eucharistických darov s prijímajúcimi, aby ich tí neprijímali nehodne, ale aby prijímajúc telo a krv Krista mohla v ich živote nastať *theósis*.

Cirkevní otcovia a apologeti z kresťanského staroveku kladú veľkú relevanciu do slov epiklézy majúcej silný pneumatologický a trinitárny charakter. Hovoria, že po epikléze sa z chleba a z vína stáva Telo a Krv Krista (sv. Justín). Potvrdzujú konsekračnú súčinnosť tak slovám ustanovenia, ako aj epikléze, ktorá je vrcholným dielom božskej sily Ducha Svätého (sv. Ján Zlatoústý). Samotná epikléza je pneumatologická modlitba zvolávania Božieho Ducha a sama osebe nemá moc urobiť z chleba a vína Telo a Krv Ježiša Krista, ale umožní z obetných darov konštituovať pre prijímajúcich odpúšťajúci prostriedok večného života.

Na otázku: Čo teda umožňuje eucharistickú prítomnosť Ježiša Krista v anafore Addaiho a Mariho? Narácia, resp. slová ustanovenia alebo pneumatologická

---

<sup>27</sup> TAFT, R. *Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, s. 8. [online] [cit. 24. 10. 2020]. Dostupné na internete: [http://www.prexeucharistica.org/\\_pdf/AM/AM-05-Taft-Messa%20senza-en.pdf](http://www.prexeucharistica.org/_pdf/AM/AM-05-Taft-Messa%20senza-en.pdf).

<sup>28</sup> Porov. GIRAUDO, C. Recognition of the «Orthodoxy» of the most ancient Eucharistic prayer. In: *Addai & Mari: The oriental Gem of «Lex orandi»*. Ephrem's Theological Journal č. 11 roč, 2007, s. 119.

epikléza? Odpoveď znie: nie je to ani narácia, ani epikléza, ale celá anafora ako integrálny *lex orandi*, ktorý je jadrom kresťanského eucharistického spoločenstva.<sup>29</sup>

### **Záverečné pozorovania: Prečo je teda validná anafora Addaiho a Mariho aj bez prítomnosti výslovnej narácie ustanovenia eucharistie?**

Uvádzame štyri možné dôvody absencie narácie a slov ustanovenia eucharistie:

1. Z povedaného vyplýva, že konsekračný princíp spočíva v celosti anafory, ktorá ako celok je integrálnou eucharistickou konsekračnou modlitbou, a to eucharisticky v zmysle *lex orandi*.<sup>30</sup>
2. Biblické texty, ktoré doslovne hovoria o ustanovení eucharistie, nájdeme v synoptických evanjeliách a v Prvom liste Korintňanom. Je zvláštne, že sv. Ján evanjelista opomína doslovné ustanovenie eucharistie. V Jánovom opise udalostí Poslednej večere sa narácia ustanovenia eucharistie vôbec neuvádza. Mnohí exegeti však tvrdia, že naznačené slová ustanovenia sa v Jánovom evanjeliu nachádzajú: „Ja som živý chlieb, ktorý zostúpil z neba. Kto bude jesť z tohto chleba, bude žiť naveky. A chlieb, ktorý ja dám, je moje telo za život sveta.“ (Jn 6, 51) a tiež: „Ak nebudete jesť telo Syna človeka a piť jeho krv, nebudete mať v sebe život“ (Jn 6, 53). Jeden z najväčších odborníkov na Jánovo evanjelium Raymond E. Brown dodáva:

„Je možné, že v Jn 6, 51 je zachovaná Jánova forma slov ustanovenia. Zvlášť je tu istá podobnosť s Lukášovou formou ustanovenia: „Toto je moje telo, ktoré sa za vás dáva (Lk 22, 19).“<sup>31</sup>

Našli by sme v evanjeliu aj ďalšie state, ktoré sa nepriamo a symbolicky týkajú eucharistie - napr. zázračné rozmnoženie chlebov a Ježišova reč o eucharistickom chlebe v celej 6. kapitole. Dôležitý je však celkový zmysel týchto rozptýlených vyjadrení o eucharistii:

„To, čo sa v porovnaní so synoptikmi týka krstu a eucharistie je skutočnosť, že Jánovo evanjelium nespája tieto sviatosti mimoriadnej dôležitosti s jednotlivou rečou Ježiša, ktoré vyslovil na konci svojho života ako súčasť ustanovení, ktoré dal svojim učeníkom v momente svojho odchodu. Jánove odkazy na tieto dve sviatosti, či už explicitné, alebo symbolické, sú roztrúsené v rôznych udalostiach počas celého Ježišovho účinkovania. Ostáva teda prispôbiť sa úmyslu evanjelia, ktoré

<sup>29</sup> Porov. GIRAUDO, Recognition of the «Orthodoxy» of the most ancient Eucharistic prayer, s. 116

<sup>30</sup> Porov. ROYEL, M.A. The Pearl of Great Price: The Anaphora of the Apostles Mar Addai & Mar Mari as an Ecclesial and Cultural Identifier of the Assyrian Church of the East. In: LUISIER, Ph. *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 80, fasc. 1, 2014, Rím: PIO, 2014, s. 19.

<sup>31</sup> BROWN, R.E. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi: Citadella editrice, 1997, s. 368.

*ukazuje, ako sú ustanovenia kresťanského života zakorenené v tom, čo Ježiš povedal a konal vo svojom živote.*<sup>32</sup>

Z toho vyplýva, že tak ako ustanovenia ostatných sviatostí sú rozptýlené v slovách a udalostiach Ježišovho pozemského života, tak aj ustanovenie eucharistie v Jánovom evanjeliu je prítomné v tom, čo Ježiš Kristus konal a učil.

3. *Malka*. Podľa tradície Asýrskej cirkvi Východu je neprítomnosť narácie ustanovenia v anafore podporená aj tzv. sviatosťou svätého kvasu (*malka*). Táto tradícia údajne pochádza ešte z čias apoštolov Bartolomeja a Tomáša, resp. Addaiho a Mariho. Podľa *oral history* asýrskych kresťanov mal sv. Ján pri Poslednej večeri dostať od Ježiša dve partikuly. Jednu ihneď prijal a druhú neskôr namáčal do Ježišovej krvi na Golgote (podľa inej verzie namáčal v Ježišovej krvi po Tomášovom dotyku boku vzkrieseného Krista). Následne vyrobil spolu s múkou a soľou cesto (*malka*) na chlieb pre eucharistiu a dal ho apoštolom. Tí z časti cesta upiekli eucharistický chlieb a druhú časť cesta nechali a primiešali ho do cesta neskôr. Tak vznikla tradícia svätého kvasu, ktorý do dnešných dní symbolicky aj časovo spája Poslednú večeru s dnešnou liturgiou eucharistie. Dodnes sa počas prípravy eucharistického chleba vloží svätý kvas (alebo sa nad ním urobí znak kríža so svätým kvasom), ktorý sa uchováva v nádobe v kostole. *Malka* je teda sviatosťné spojenie vyjadrujúce historickú kontinuitu medzi eucharistickým slávením dnes s Poslednou večerou vo večeradle a vracia nás k prvej eucharistickej liturgii. Naráciu ustanovenia a konsekračné slová asýrskym veriacim nahrádza v anafore Addaiho a Mariho svätý kvas *malka*. Eucharistický chlieb je následne „zdokonalený“ konsekračiou v epikléze.<sup>33</sup>

4. *Disciplina arcani*. V pôvodných textoch starobylých anafor sa narácia a slová ustanovenia nenachádzajú. Nespomínajú ich Teodor z Mopsuestie ani Gabriel Qatraya (zač. 7. stor.).<sup>34</sup> Aj keď v starých textoch anafory Addaiho a Mariho sa narácia ustanovenia eucharistie nenachádza, nie je vylúčené, že ich kňaz vysluhoval iba v mysli a tajne. Zároveň môžeme vysloviť hypotézu vychádzajúcu zo všeobecného biblického presvedčenia,<sup>35</sup> podľa ktorého autor štvrtého

<sup>32</sup> BROWN, R.E. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi: Citadella editrice, 1997, s. CXXXVIII.

<sup>33</sup> Porov. ROYEL, M. A. The Sacrament of the Holy Leave (Malká) in the Assyrian Church of the East. In: GIRAUDO, C. (ed.) *The anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25 – 26 October 2011. Rím: PIO, 2013, s. 363 – 386.

<sup>34</sup> Gabriel Qatraya spomína v príhovoroch pneumatologickú epiklézu: „Sila Ducha Svätého zatieni chlieb a víno a premení ich na telo a Krv Krista.“ Porov. LANG, U. M. *Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited*, s. 23.

<sup>35</sup> „Pôvod štvrtého evanjelia možno opäť hľadať v Sýrii, prinajmenšom jeho predredakčnú vrstvu, ktorá ešte nehovorila o Ježišom tele a krvi, ale spomínala samotného Ježiša ako živý chlieb zostupujúci z neba.“

evanjelia zámerne nenapísal posvätné slová ustanovenia eucharistie z veľkej úcty pred vznešeným Božím tajomstvom, akým eucharistia nesporne je, aby boli uchránené pred sprofanizovaním. Táto tzv. *disciplina arcani* alebo *lex arcani* spočívala v predpoklade, že najdôležitejšie formuly mali byť skryté pred tými, ktorí neboli členmi cirkvi.<sup>36</sup>

### Záver

Starobylá anafora Addaiho a Mariho nás učí, že sa pri eucharistickom slávení nestačí koncentrovať iba na jeden moment. Naša duchovná pozornosť má byť upriamená na celú liturgiu ako na ucelenú modlitbovú prax kresťanského spoločenstva. Na Slovensku je nábožným pastoračným zvykom sposedajúceho kňaza počas sv. omše, že v momente premenenia a vyslovenia slov ustanovenia eucharistie vyzve penitenta k tichej a zbožnej modlitbe. Po výzve *Mysterium fidei* pokračujú vo sviatostnej spovedi. Kňaz východosýrskej tradície by možno počkal so spovedňou počas celej anafory, keďže tá celá je jedinečnou konsekračnou modlitbou ustanovenia sviatosti eucharistie. Nie je však korektné niekomu niečo vyčítať, čo mu nie je vlastné, ani nútiť ho do niečoho, čo je cudzie jeho obradu. Rešpektujme tradíciu a liturgický obrad kresťana, v ktorom žije. Toto je jediná a pravá katolicita, prejavujúca sa jedinečnou citlivosťou pre rôznosť prejavov viery a vonkajších obradových úkonov.

**kpt. ThLic. PhDr. PaedDr. Tomáš HUĎA SchP, PhD.**

Akadémia Ozbrojených síl SR gen. M.R. Štefánika Liptovský Mikuláš

Demänová 393

031 01 Liptovský Mikuláš

*tohu@centrum.sk*

HOFRICHTER, The anaphora of Addai and Mari An Early Witness to Apostolic Tradition, s. 11.

<sup>36</sup> Podľa niektorých exegétov, ktorých hovorcom je Valerio Mannucci, nie je legitímne vysvetľovať mlčanie ohľadne narácie ustanovenia eucharistie a iných posvätných úkonov u Jána literárnym obratom *disciplina arcani*. Podľa mienky týchto odporcov *disciplina arcani* sa slová ustanovenia eucharistie predsa nachádzajú v explicitnej forme v Jn 6, 51: „Chlieb, ktorý ja dám je moje telo za život sveta.“ Ján podľa nich teda poznal naráciu ustanovenia eucharistie v slovách, ktoré boli uvedené v reči v Kafarnaume počas Ježišovho vysvetlenia príbehu o rozmnožení chlebov. Porov. MANNUCCI, V. *Giovanni. Il vangelo per ogni uomo*. Brescia: Queriniana, 1995, s. 179.

## RECENZIE

**PERES, Imrich – PROCHÁZKA, Pavel: Teologický slovník pre učiteľov, katechéto a zborových pracovníkov. Academia Christiana Bratislava 2020, s. 308, ISBN 978-80-968565-7-2.**

Tesne pred vianočnými sviatkami 2020 sa na knižnom trhu objavila nová publikácia známych autorov z protestantského prostredia, *Teologický slovník pre učiteľov, katechéto a zborových pracovníkov*. Autormi sú dvaja na Slovensku dobre známi profesori Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, Imrich Peres a Pavel Procházka. Prof. I. Peres od leta 2019 účinkuje na EBF UK v Bratislave.

Prof. Imrich Peres je špecialistom v biblickej oblasti. Teológiu študoval v Prahe a Debrecíne, pokračoval na Univerzite Komenského v Bratislave. Ďalšie špecializačné štúdiá absolvoval na univerzite v Berne, kde sa aj habilitoval prácou z oblasti novozákonnej eschatológie. Jeho teologická habilitačná práca s názvom *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* vyšla v roku 2002 v Tübingene. Imrich Peres sa habilitoval aj z pedagogiky na PF UMB v Banskej Bystrici prácou *Aspekty výchovy a vzdelávania v antike* publikovanou v Banskej Bystrici – Bratislave v roku 2002. Za profesora bol vymenovaný v roku 2008 na Reformovanej univerzite v Debrecíne. Je neustále činný na viacerých európskych aj domácich univerzitách, pričom sa špecializuje na grécke epitafné nápisy a ich súvis s eschatológiou. Tejto problematike sa venuje aj v súčasnosti v rámci medzinárodného projektu, ktorý vedie na Univerzite v Zürichu. Publikoval viaceré monografie a množstvo vedeckých štúdií.

Prof. Pavel Procházka svoj teologický profil nadobudol na Karlovej univerzite v Prahe, kde študoval teológiu na magisterskom (1971 – 1976) aj doktorandskom (1994 – 1999) stupni. Medzitým (v rokoch 1980 – 1981) absolvoval aj štúdium na ekumenickom inštitúte vo švajčiarskom Chateau de Bossey. Za docenta sa habilitoval na Pedagogickej fakulte UMB v Banskej Bystrici prácou s názvom *Teologické princípy v cirkevnej edukácii*. Jeho habilitačná práca bola publikovaná v Banskej Bystrici v roku 2002. V roku 2010 sa na FF UKF v Nitre inauguroval a bol vymenovaný za profesora v odbore etika. Je riaditeľom Inštitútu vzdelávania Evanjelickej cirkvi metodistickej, ktorý založil a vedie ho až doteraz. Od roku 1993 pôsobí na Pedagogickej fakulte UMB v Banskej Bystrici. Venuje sa predovšetkým aplikovanej teológii. Popritom je činný aj v pastorácii svojej Metodistickej cirkvi, v ktorej prechádzal všetkými stupňami a službami, až v roku



2013 bol vymenovaný za superintendenta Evanjelickej cirkvi metodistickej pre oblasť Slovenska. Prof. Pavel Procházka je činný aj na poli ekumenizmu. V roku 1992 spoluzakladal Združenie evanjelikálnych cirkví v Slovenskej republike. Ide o zoskupenie viacerých cirkví s cieľom formácie a vysokoškolského vzdelania pre katechéto a teológov týchto cirkví a združení.

Obaja autori publikujú okrem slovenčiny v češtine a maďarčine, a zo svetových jazykov sú to najmä nemecké a anglické publikácie.

Prof. Imrich Peres je autorom mnohých publikácií na Slovensku, v Maďarsku a Švajčiarsku. K najznámejším patria: *Pál apostol túlvilági látomásai* [*Jenseitsoisioenen des Apostels Paulus*], (Debrecen 2015); *Eschatologické motívy apoštolskej doby* [*Eschatologische Motive apostolischer Zeit*], (Bratislava 2014); *A Jelenések könyvének magyarázata* [*Auslegung der Johannesoffenbarung*], (Debrecen 2015); *Hasonlóságok és kölcsönhatások az eszkatológiában* [*Rezeptionen und Ähnlichkeiten in der Eschatologie*], (Debrecen, 2016); *Az Újszövetség irodalma* [*Literatur des Neuen Testaments*], (Körmárno 2005); *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, (Tübingen 2003); *Aspekty výchovy a vzdelávania v antike a v spisoch Nového zákona* [*Die Aspekte der Erziehung und Ausbildung in der Antike und im Schrifttum des Neuen Testaments*], (Bratislava 2002) a mnoho ďalších štúdií.

Prof. Pavel Procházka vydal viaceré monografie, učebné texty a štúdie, z ktorých hodno spomenúť najmä: *Pastorační doprovázení*, (Praha 2013); *Homiletická činnost cirkví v Slovenskej republike a jej dopad na kvalitu života v pluralitnej spoločnosti*, (Banská Bystrica 2010); *Kapitoly z ekumeniky*, (Banská Bystrica 2006, 2008) a mnohé ďalšie.

Títo dvaja renomovaní autori spojili svoje sily a doteraz nadobudnutú odbornú, vedeckú, ale aj praktickú skúsenosť a pripravili slovenskej verejnosti Teologický slovník pre učiteľov, katechéto a zborových pracovníkov. Publikácia má 308 strán, vyšla v sérii Bibliotheca Antiqua et Biblica vo vydavateľstve Academia Christiana Bratislava 2020, v peknej viazanej forme s rozmerom A5 a má všetky predpoklady stať sa výborným manuálom pre spoľahlivé údaje o najrozličnejších termínoch z oblasti cirkevných dejín, liturgiky a biblických vied, rozličných pastoračných termínov, ktoré sú v knihe objasnené s maximálnou kompetenciou. Vlastný text knihy siaha po stranu 153. Na zvyšných stranách je prezentovaný bohatý konzultačný materiál: prehľadne uvedené skratky biblických kníh podľa slovenského ekumenického prekladu Biblie. Uvádzajú tiež mnohé patristické pramene, textové skratky a značky najdôležitejších svetových vydavateľských sérií kníh, resp. časopisov. Na záverečných 28 stranách je uvedený zoznam používanej aj odporúčanej literatúry.

Prednú stranu obálky zdobia vkusné upravené dva reliéfy: Baránok Boží, symbol Ježiša Krista s víťaznou zástavou kríža a druhý reliéf predstavuje scénu



z Ježišovho vzkriesenia. Ide o slonovinovú plaketu s bohatými výjavmi Ježišovo vystúpenia k Otcovi, ďalej scénu vojakov strážiacich hrob a tiež scénu žien, ktoré v nedeľné ráno prichádzajú k hrobu. Plaketa pochádza cca z roku 400. Na zadnej strane obálky sú uvedené biografické medailóny oboch autorov slovníka. Na začiatku uviedli autori dedikáciu knihy. Venovali ju Vedeckej rade Pedagogickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, kde obaja autori pôsobia na Katedre teológie a katechetiky. Odovzdanie publikácie členom vedeckej rady sa uskutočnilo v závere zasadnutia, koncom januára 2021. Bolo príjemným zážitkom sledovať, s koľkým šarmom obaja autori predniesli svoje venovanie tejto publikácie svojim kolegyniam a kolegom a s akým milým uznaním túto publikáciu členovia VR prijali. Dekan tejto fakulty prof. Štefan Porubský vyjadril úctivú vďaku i obdiv obom autorom za tento dar.

Pre zostavenie tohto teologického slovníka existovalo niekoľko dôvodov. Kniha je predovšetkým ovocím kolegiálnej práce autorov a študentov v tom zmysle, že samotní študenti na spomenutej katedre si žiadali takýto druh manuálu, kde by našli základné informácie o rozličných praktických faktoch, termínoch, údajoch, s ktorými sa stretávajú jednak vo svojom štúdiu a jednak vo svojich cirkevných zboroch. Autori slovníka sa výborne zhostili tejto úlohy a pružne vykryli priestor, ktorý bol na Slovensku v rámci protestantských cirkví otvorený. Slovník bude iste vítanou pomôckou aj širšieho okruhu ľudí, ktorí nemajú špecializačné štúdium teológie, ale stretávajú sa s rozličnými termínmi pri čítaní náboženskej literatúry alebo pri bohoslužbách a potrebujú si ich objasniť.

Teologický slovník sleduje aj interdisciplinárny cieľ. Zaiste preukáže dobré služby špecialistom vo viac či menej príbuzných disciplínach, ako je psychológia, dejiny, pedagogika, andragogika a mnohé iné. Slovník obsahuje okolo 650 hesiel usporiadaných v abecednom poradí na viac ako 300 stranách, z čoho si možno vytvorí obraz o podrobnostiach uvádzaných pri jednotlivých heslách.

Dominantným prameňom informácií v jednotlivých heslách sú biblické vedy. Publikácia tak nadobudla ráz, ktorý je taký príznačný pre protestantské denominácie a jednotlivé cirkevné spoločenstvá. Autori pri objasňovaní jednotlivých hesiel sledovali praktický cieľ - podávať historické a vieroučné fakty. Pamätali však aj na určitú svätú zanietenosť ako bázu, na ktorej sa môže stretnúť autor a čitateľ. Sympatická je aj otvorenosť našich autorov pre pripomienky alebo aj kritiku ako konštruktívny prínos pre prípadné dopĺňanie ďalších hesiel v perspektívnom rozširovaní slovníka o ďalšie heslá. V úvodných odsekoch knihy nezabudli ďakovať vedeniu Pedagogickej fakulty v Banskej Bystrici za spoluprácu a dobré podmienky pre prácu, ako aj vedeniu viacerých zahraničných cirkví a edukačných stredísk v Spojených štátoch amerických a v Bratislave za podporu pri príprave tejto vzácnej publikácie, ako aj recenzentom.

Významnou vlastnosťou nového Teologického slovníka je jeho ekumenický rozmer. Autori mali toto hľadisko ustavične na pamäti. V tomto duchu vysvetľovali jednotlivé pojmy veľmi citlivým spôsobom a súčasne ich porovnávali s podobnými pojmami v iných kresťanských denomináciách. Vždy však ide o vecné poznatky formulované v konštruktívnom duchu. Dôkazom tejto príkladnej otvorenosti oboch autorov je fakt, že za recenzentov slovníka vybrali zástupcov z Evanjelickej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a z Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku.

Je to ušľachtilá ukážka ekumenickej otvorenosti, ktorá opäť raz ukazuje, ako možno prekonávať hranice vlastnej konfesionalnej príslušnosti, čo je v tomto prípade na úžitok všetkých, ktorí budú Teologický slovník pre učiteľov, katechétov a zborových pracovníkov používať.

Zostáva ešte raz blahoželať obidvom autorom, prof. I. Peresovi aj prof. P. Procházkovi, k tomuto dielu a samotnej knihe želať mnohých používateľov.

*Prof. Anton Tyrol  
TF KU v Ružomberku,  
TI Spišská Kapitula*

**Patrik MATURKANIČ & Ivana TOMANOVÁ ČERGEŤOVÁ et al.: *Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism (Interdisciplinary Reading of the Phenomenon)*. Publishing: Lulu Publishing Company, Morrisville (North Carolina, USA), 2021, s. 388, ISBN 978-1-716-21192-8.**

Vedecká monografia *Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism*, ktorej editormi sú Patrik Maturkanič a Ivana Tomanová Čergeťová, vznikla z tvorivého úsilia a erudície pedagógov z niekoľkých európskych krajín a univerzít, ktoré výstupy svojej odbornej činnosti prezentovali na medzinárodnej vedeckej konferencii. Príspevky sa koncentrujú najmä na duchovno-sociálny rozmer antropologickej skutočnosti. Autori sa dotýkajú aktuálnych tém z oblasti nielen kresťanskej antropológie, ale aj filozofie, teológie, psychológie a sociológie. Monografia ponúka priestor aj pre historickú vedu. Kolektívne dielo sa napriek rôznorodosti tém vyznačuje vnútornou logickou štruktúrou s jasným a cieľovým obsahovým zameraním, ktoré je pre čitateľa pozvaním kontextuálne poznávať jednotlivé témy v skúmanej problematike.

Človek ako rozumné bytie je predmetom poznávania v mnohých vedeckých disciplínach. V tejto súvislosti je nevyhnutné uvažovať nad ním ako nad osobou, ktorá má svoju dôstojnosť a z nej plynúce práva aj povinnosti. Ľudstvo prežíva technologický rozvoj a s ním rastúci rozmach robotizácie a umelej inteligencie. Dekan Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty v Bratislave Vladimír Thurzo v príspevku *The Influence of Existentialism and Subjectivism on the Concept of the Human Person* venuje pozornosť iniciatíve nazvanej „Non-human Rights Project“ (NhRP), členovia ktorej požadujú, aby štatút osoby požívali nielen ľudia, ale aj iné subjekty. Podľa vyššie spomenutej požiadavky by určité autonómne neľudské bytosti mali požívať práva, slobody a ochranu, ktoré aktuálne zákon definuje výlučne vo vzťahu k ľudskej osobe. V erudovanom texte nachádza čitateľ jasné predstavenie skúmanej problematiky a následne autor poukazuje na rôzne definície pojmu osoba. Vzhľadom na to, že pojem *osoba* je interpretovaný rôznymi spôsobmi, autor príspevku predstaví dve typológie, formulujúce rozličné variácie názorov na osobu. Čitateľ sa oboznámi s prvou funkcionalistickou skupinou názorov a následne je predstavený druhý koncept – substancialistický, čo je v kontinuite so západným myšlienkovým prúdom, z ktorého sa vyvinul koncept pojmu osobnosti. Odborne náročný text vyžaduje koncentrovanú pozornosť čitateľa, ktorého autor sprevádza cez filozofiu až do oblasti práva a etiky. Štúdia striktno deklaruje, že nie je možné rozšíriť pojem osoby na neľudské subjekty, ktoré by sa stali osobou až v určitom okamihu svojej existencie. Je dôležité upozorniť na nebezpečenstvo devalvácie pojmu *osoba* a na zmeny z toho plynúce.

S osobou súvisí aj príspevok *How to Rewrite Emotional Memory? The Deficit in Terms of Paternal Bond and New Phenomena of the Current Paternity Crisis as Predictors of Inner Uncertainty and Contraindications of the Son's Growth at the End of Adolescence and Young Adulthood*, kde odborník na pastorálnu medicínu a psychológiu Juraj Sedláček skúma problematiku prepísania citovej pamäti v kontexte nového fenoménu súčasnej krízy otcovstva, ktorá vplýva na vnútornú neistotu na prahu končiacej adolescencie a mladej dospelosti syna. Je isté, že vzájomnosť vzťahov otca k synovi, resp. syna k otcovi vytvára isté citové väzby, ktoré s dospievaním nadobúdajú nový rozmer. Autor uvádza čitateľa do problematiky vplyvu dospelých na mládež a následne formuluje a konkretizuje faktory citovej zrelosti, medzi ktoré zaraďuje: sebazpoznanie, sebaaprijatie a sebadarovanie. Štúdia je obohatená rozsiahlou informáciou o výskumnej práci psychológa P. Zimbarda, analyzujúceho správanie sa dospievajúcich a dospelých mužov. Príspevok poukazuje aj na riziká súčasnosti, ktoré majú negatívny vplyv na citovú zrelosť mladého človeka. Je to: narcizmus, deficit empatie, fenomén *Borderline*, falošná maskulinita, ale aj agresivita. Problematika otcovstva v sebe zahŕňa cieľavedomú prácu na sebe, aby sa muž naučil „byť otcom“. Autor zdôrazňuje potrebu kvalitnej a zodpovednej výchovy s individuálnym prístupom a svedectvom života samotných vychovávateľov. Plnohodnotná maskulinita mladých mužov je dôsledkom transformácie a jej ovocím aj postupné prepísanie citovej pamäte.

Na nevedomého rodiča v kyberpriestore poukazuje Václav Bělík a Stanislava Svoboda Hoferková v príspevku *Unaware Parent in the Cyberspace*. Pozornosť autorov sa sústreďuje na rizikové javy, ktoré môžu poškodiť fyzické zdravie jednotlivca, ale majú negatívny dosah aj na psychologickú a sociálnu sféru spoločnosti. V súčasnej dobe široká škála rizikových fenoménov sa rozširuje do virtuálneho prostredia, preto je nevyhnutné venovať zvýšenú pozornosť tejto skutočnosti. Zadefinovať a správne reagovať na tieto zvýšené riziká v kyberpriestore napomáhajú mnohé vedecké výstupy, na ktorých pracujú výskumné tímy. Štúdia prezentuje výskumnú prácu a jej výstupy, ktoré realizovala Katedra sociálnej patológie a sociológie Pedagogickej fakulty Univerzity Hradec Králové. Výskum sa zaoberal širokým spektrom otázok, ktoré súvisia s rizikovým správaním žiakov a následným postojom učiteľov. V neposlednej miere je to rodič, kto má zodpovedným postojom a komunikáciou s dieťaťom zaujať jasný postoj k rizikovému správaniu sa dieťaťa v kyberpriestore, a preto je nevyhnutná vzájomná komunikácia, ktorá – podľa predmetného výskumu – nie je dostatočná. Realita tohto typu iba zdôrazňuje alarmujúcu pravdu, že rodičia venujú svojim

deťom a ich potrebám intelektuálneho charakteru menej času, než ako si situácia a realita vyžaduje.

Editori monografie kontinuálne zaradili príspevok *Contemporary Model of Teacher as an Educator and a Leader*, ktorého autorom je profesor teológie Jan Zimny. Problematika autority rezonuje v celej spoločnosti a naliehavo sa hľadá odpoveď na otázku, akým spôsobom sa stáva učiteľ, ktorý je zároveň aj vychovávateľom, autoritou pre svojich žiakov. Autor poukazuje na úlohu autority v spoločnosti, ktorá si vyžaduje prítomnosť aj kresťanských hodnôt. Autorita je sociálny jav multilaterálne podmienený a determinovaný. Problematika autority je formulovaná vo všeobecnej rovine a čitateľ má možnosť dospieť po dôkladnom štúdiu predmetného textu k jasnému osobnému poznaniu nevyhnutných požiadaviek, aby učiteľ sa stával autoritou nielen v didaktickom procese, ale aj mimo edukačného priestoru.

Do spoločensko – sociálnej a nábožensko – filozofickej oblasti smeruje Josef Dostala v príspevku *Cult of Reason and Supreme Being in the Concept of T. G. Masaryk and his Concept of Religion*. Inšpiráciou sa stalo dielo T. G. Masaryka pod názvom *Kult rozumu a nejvyšší bytosti* z roku 1934, v ktorom uvažuje nad fázami Veľkej francúzskej revolúcie a privádza ku kritike náboženských prejavov tejto revolúcie. Problematika reformy, reformácie a revolúcie preniká do ohniska Masarykovej filozofie. Autor príspevku po erudovanom historickom exkurze do obdobia dotknutých francúzskych dejín smeruje pozornosť čitateľa k osobe T. G. Masaryka a jeho postojom ku katolicizmu aj Židom. Text je obohatený o pohľad filozofa a prezidenta Masaryka v náboženskom kontexte na Rusko. Je nespochybniteľné, že filozofické myslenie a pragmatické pohľady na kontextuálne skúmanie formulovanej problematiky privádzajú ku konštatovaniu, že Masarykov odkaz nie je iba teoretický, ale má praktický rozmer, pretože sa vzťahuje a dotýka budúcnosti človeka. Čitateľ zaujatý historickými faktami a preferujúci filozofický spôsob myslenia by si nemal nechať príležitosť oboznámiť sa s vyššie spomenutým textom.

Morálnou hodnotou svedomia, ktoré je súčasťou komunikácie hodnôt sa zaoberá morálny teológ Ivan Šulík. Príspevok s názvom *Communication of Values must be based on Pillars of Truth in the Light of Conscience* objasňuje nezastupiteľnú úlohu svedomia v komunikácii hodnôt, ktorá musí byť založená na stĺpoch pravdy. Autor poukazuje na potrebu dotvárania korektného obrazu Boha v živote človeka a následne predstavuje pravdu, ktorá je podmienkou pre formovanie svedomia. Sloboda svedomia robí človeka schopným k jeho vnútornej formácii a osvojeniu si zásad konania v pravde. Autor apeluje na jednotlivca, aby svedomie bolo správne používané nielen v kresťanskom živote, ale je potrebné konať v súlade so svojím [formovaným] svedomím aj vo vzťahu k občianskemu právu.

Otázkami globalizácie a jej dôsledkami sa zaoberá Jiří Kučírek v príspevku *The Language of Space and the Consequences of Globalization: Losing Spase and Our Housing*. Súčasná premena sociálneho priestoru je podmienená globalizáciou, ktorá spôsobuje zmeny v tradičnom chápaní vymedzujúcich faktorov a stabilných línií. Menia sa „hranice“ života dnešnej rodiny a dochádza k radikálnej zmene komunitného priestoru a spôsobov samotnej komunikácie. Autor sleduje sociálno – spoločenskú situáciu na pozadí historického kontextu, v ktorom sa rozvíjala samotná spoločnosť a upozorňuje na nebezpečenstvo straty širšieho sociálneho priestoru a z toho vyplývajúcich negatívnych skutočností, medzi ktorými sa ocitá nezáujem o človeka až po stratu osobnej identity. Globalizácia paradoxne prináša so sebou ako negatívnu realitu umenšovanie komunitného a spoločenského života. Téma príspevku je životne dôležitá a poskytuje orientáciu v problematike, kde na jednej strane sa sítě strácajú hranice vymedzujúce istý spoločensko – sociálny rozmer prítomnosti človeka vo svete, no zároveň vznikajú nové obmedzenia, keď sa organizovaním a manipuláciou zaplňa prázdno, ktoré nemožno zaplniť.

Duchovnosťou na pozadí barokového krajinného dizajnu sa venuje Lucie Rychnová v príspevku *Spirituality behind Baroque Landscape Design*, čo súvisí s rozvojom českej barokovej krajiny v 17. a 18. storočí. Autorka ponúka erudovaný pohľad na historicko – duchovnú realitu, v ktorej sa nachádza Česká krajina po bitke na Bielej hore v korelácii s politickou, kultúrnou a náboženskou situáciou. Lektúra textu je pútavá a navodzuje atmosféru pravého očakávania nového poznania. Čitateľovi sú sprostredkované sociálne a spoločenské okolnosti, kde sa rozvíja fenomén českej barokovej krajiny a jej duchovnosti, za ktorým stojí vlastník krajiny – autorka ho konkretizuje ako subjekt, ktorý v súlade s dobovými ideálmi mal žiť a realizovať myšlienku dobrého života, čo je spojené s kultivovaným spravovaním krajiny v súlade s Božou vôľou. Duchovnosť, ktorou sa zaoberá príspevok, je charakterizovaná ako hodnota prezentovaná kultom vybraných svätcov, duchovným rozmerom a všeobecne akceptovaným katolíckym vyznaním.

Pri téme duchovnosti, aj keď špecifickým spôsobom, ostáva príspevok *The Magnitude of Human Life in the Horizon of Socio-Transcendental*, ktorý spracoval prorektor pre vedu a výskum na VŠAPs v Terezíne, český filozof a teológ so slovenskými koreňmi Patrik Maturkanič. Ľudský život je prijímaný rôznym spôsobom, pričom k jeho prijatiu, resp. odmietnutiu rezonuje v spoločnosti široké spektrum názorov. Autor poukazuje na veľkosť a hodnotu ľudského života v horizonte sociálno – transcendentálneho chápania. Hodnota človeka vychádza z jeho vnútra a je odleskom krásy Stvoriteľa. Rozsiahly text príspevku umožňuje dotýkať sa pravdy života a jeho nositeľa – človeka, v rozličných sférach osobného a spoločenského života, ktorý dotvára identitu ľudskej osoby. Hodnota duchovného

bohatstva sa prejavuje v slobode, kde sa jedinec konfrontuje so spoločnosťou. Je dôležité skúmať sociálne prostredie a jeho vplyv na človeka. Na transcendentálny rozmer ľudského bytia poukazuje naliehavá otázka o zmysle ľudskej existencie, na ktorú odpovedá nielen teológia, ale aj filozofia a antropologické vedy. Človek realizuje svoje poslanie v konkrétnom sociálnom prostredí ako bytie materiálne – duchovné. S tým sa spája aj pojem sociálnej práce, ktorá v sebe zahŕňa taktiež spirituálny aspekt. Autorky Silvia Morávková a Veronika Šimonová v príspevku *Spiritual Aspects of Social Work – Social Work as a Profession or Mission?* podrobujú analýze spirituálne aspekty pri vzniku a formovaní sociálnej práce. Filantropický charakter založený na princípe lásky k blížnemu stál pri zrode sociálnej práce, do ktorej v súčasnosti významným spôsobom presahuje spirituálna skúsenosť. Sociálna náuka Katolíckej cirkvi zaujíma postoj k zásadným antropologickým aspektom života človeka. V príspevku nachádzame prierez historickým rozvojom sociálnej práce po súčasnosť a následne sú konkretizované rozmanité formy a spôsoby sociálnej práce s dosahom na klienta. Spirituálne potreby prenikajú bytie človeka a sú dôležitým prvkom v rozvoji človeka bez nevyhnutnosti bližšieho špecifikovania, resp. konkretizovania náboženského presvedčenia alebo príslušnosti k cirkvi.

Konštatovanie, že duchovné potreby nie sú vlastné iba ľuďom kontaktujúcich náboženskú sféru nachádzame v príspevku *Spiritual Needs within the Concept of Emergency Care Provision* ktorého autorkou je Jaroslava Hanušová. Duchovné potreby je potrebné interpretovať v rámci koncepcnej práce pri poskytovaní sociálnej starostlivosti, čo si vyžaduje komunikačné schopnosti na vysokej profesionálnej úrovni so zodpovedajúcou odbornou prípravou. V tomto kontexte je potrebné klásť otázky kompetencií od samotnej osoby, ktorá môže byť sprostredkovateľom duchovnej potreby až po zadefinovanie požadovaného vzdelania pre takúto činnosť. Takto formulovaná problematika privádza autorku k realizácii kvalitatívneho výskumu, s ktorým oboznamuje čitateľa a výsledky prezentuje v jednotlivých tabuľkách. Formulovaný záver prináša konštatovanie zásadného významu, keď rozhodnutie o osobe duchovného sprievodcu zostáva na slobodnom rozhodnutí dotknutej osoby.

Duchovnosť a jej psychologické hľadisko prezentuje príspevok rektora VŠAPs v Terezíne Štefana Medzihorského s názvom *Spirituality from a Psychological Point of View*. Tradične sa spirituálna skúsenosť spája s vierou a náboženstvom. Autor prezentovaného textu poukazuje na skutočnosť, že duchovné potreby a spiritualita sa môžu reflektovať aj v ďalších oblastiach. Autor koncentruje pozornosť na tri z nich: láska, rozvoj človeka a sloboda. Rozsiahla časť textu je venovaná spiritualite skôr vo všeobecnej rovine a môžeme ju nazvať syntézou poznania spirituality, čo je východiskom pre špecifické rozčlenenie ďalšej textovej štruktúry,



v ktorej sa čitateľ oboznamuje už s vyššie avizovanou trojicou oblastí, do ktorých spiritualita zasahuje. Zaujímavosťou je, že ak sa autor rozhoduje pre spomenuté tri oblasti [láska, rozvoj človeka a sloboda], v závere pri formulovaní diskusie hovorí o tomto výbere ako o diskutabilnom, čo nie je spochybnením oprávnenosti takého výberu, ale pozvaním čitateľa zamýšľať sa aj nad ďalšími oblasťami, ktoré spirituálnu skúsenosť v sebe zahŕňajú. Toto konštatovanie nech je pozvaním siahnúť po tomto podnetnom texte a konfrontovať napísané aj so svojou osobnou duchovnou skúsenosťou.

Spiritualita a pripútanie vzbudili pozornosť v spojitosti s aplikovanou psychológiou. Ivana Tomanová Čergetová v teoretickej štúdií s názvom *God as an Attachment Figure and Psychological Power of Bonding* sa zaoberá dôležitosťou Boha v živote človeka, ktorý je akceptovaný v rovine vzťahovej charakteristiky a potreby osobnosti. Vzťah k Bohu predpokladá psychologickú silu pripútanosti. Príspevok prezentuje rôzne kontexty pripútania a poukazuje na interakciu ako dôsledok vzťahovej väzby. Mimoriadnu pozornosť si zasluhuje pripútanie k Bohu a z toho plynúca spiritualita, nakoľko Boh sa stáva vzťahovou Osobou. Interpersonálna teória pripútania sa tak uplatňuje na náboženské správanie s pozitívnym vplyvom na viaceré oblasti v živote človeka. Vzťah k Bohu možno analogicky interpretovať ako vzťah dieťaťa a rodiča. Zo štúdie jednoznačne vyplýva, že vzťahová väzba a pripútanosť k Bohu má svoje pozitívne dôsledky aj v rámci psychológie osobnosti.

Vybraným problémom súčasnej európskej spoločnosti v komparácii spoločnosti neskorej antiky, keď v nepokojných časoch jedinou istotou človeka zostáva jeho spiritualita, venuje pozornosť Jan Lepěška v príspevku *Spiritual Reflection of Selected Problems of the Contemporary World in Comparison with the Crisis of Late Antiquity*. Rozsiahlejší historický exkurz do problematiky neskorej antiky predstavuje istú výstupnú líniu a zároveň vstupnú bránu k problematike súčasnej doby. Čitateľ je dôsledne oboznámený s interpretáciou samotného pojmu „postmoderna“ a následne sleduje objasňovanie kľúčových momentov, ktoré sa v spoločnosti javia ako nebezpečné pre jej ďalší rozvoj. Medzi nimi je aj sociálna téma, otázka intrapersonálnej osamelosti, existenciálna osamotenosť, úcta k predkom, starostlivosť o starých ľudí, široká problematika rodiny atď. Tieto skutočnosti často vyplývajú zo snahy uľahčiť si život v takej miere, že sa neberie ohľad na spoločensko-sociálny rozmer, ktorý sa bytostne dotýka človeka vo všetkých sférach jeho existencie. Zmena stavu si vyžaduje naliehavé riešenie problematiky ľudskej spirituality v tom najširšom kontexte.

Renomovaný cirkevný historik a nitriansky diecézny biskup Mons. Viliam Judák v príspevku *Religious Situation in Slovakia in the Years 1945 – 1989* predstavuje situáciu náboženského života a veriacich po druhej svetovej vojne až do pádu

komunizmu v roku 1989. Povojnové politické usporiadanie Európy prinieslo zmenu spoločenských pomerov aj v Československu. Príspevok je zameraný na spoločensko-politické pomery na Slovensku, kde religiozita bola oveľa väčšia ako v Čechách a z toho vyplynuli aj tvrdé represie na náboženský život veriacich, ako aj na samotné štruktúry Katolíckej cirkvi. Autor sa venuje mnohým aspektom, v ktorých sa nachádza cirkev na Slovensku a poukazuje na represie štátu vo vzťahu k cirkevnej hierarchii, ale aj veriacim ľuďom. Trpia všetky oblasti náboženského a cirkevného života; konkrétne autor skúma situáciu, v akej sa nachádza štúdium teológie či život rehoľného kléru. Diecézny biskup vyzdvihol mnohé osobnosti, ktoré boli v čase tmy jasným svetlom; medzi nimi aj MUDr. Pavol Strauss, ktorému pozornosť venoval ďalší prednášajúci.

Avizovanou témou sa zaoberal pedagóg seminára sv. Gorazda v Nitre Ľubomír Hlad, ktorý v príspevku *Paul Strauss and his Philosophical-Religious Interpretation of the Phenomenon of Dying, Death and Psychological-Physical Suffering* predstavil osobnosť lekára, filozofa i náboženského mysliteľa Pavla Straussa (1912 – 1994). Slovenský intelektuál oslovil človeka svojou náboženskou istotou a širokým rozhľadom mysliteľa, ale aj básnika a spisovateľa. Jeho život vykazuje zhodu medzi vnútornou dimenziou poznania a vonkajšou formou konania. Táto skutočnosť je interpretačným kľúčom pre poznanie jeho literárneho diela a pomocou k pochopeniu tejto osobnosti. Vzhľadom na to, že Pavol Strauss bol lekár, autor sústreďuje pozornosť na jeho filozoficko-náboženskú interpretáciu fenoménu umierania, smrti a utrpenia, tak fyzického, ako aj psychického. Strauss dôverne pozná ťažkosti, s ktorými sa stretáva trpiaci a umierajúci človek a ako odborník v tejto oblasti zaujíma k nim aj adekvátny postoj. No zároveň ako intelektuál, vnútorne duchovne zorientovaný, pozná aj ďalšie vplyvy, ktoré majú dosah na trpiaceho človeka. Uvedomuje si, že proces utrpenia a smrti patrí k samotnej podstate človeka. Obsahové zameranie a samotné spracovanie dosvedčuje znalosť literárneho bohatstva Pavla Straussa a čitateľ má možnosť spoznať slovenského intelektuála aj v jeho kresťansko-duchovnej orientácii.

Na psychocíálne aspekty zomierania a smútku a ich vzájomné prepojenie poukazuje Radmila Lorencová v príspevku *Psychosocial Aspects of Dying and Mourning in the Time of COVID-19*. Podnetom pre spracovanie náročnej témy je pandémia COVID 19, ktorá zasiahla celý svet a nesie so sebou nielen státisíce mŕtvych, ale aj množstvo smútiacich, ktorí sa často nemohli so svojimi zomrelými rozlúčiť podľa miestnych zvyklostí, či už náboženského, alebo spoločenského charakteru. Autorka zameriava pozornosť na dva druhy koronavírusových opatrení, ktoré majú veľký dosah na psychické a sociálne dôsledky dotknutých osôb. Ide o zákaz, resp. obmedzenie návštev v zdravotníckych zariadeniach a zariadeniach pre seniorov a dlhodobo chorých. Druhým opatrením je zákaz, resp. obmedzenie

účasti na pohreboch. Spracovanie avizovanej problematiky vychádza zo skúsenosti najmä z Veľkej Británie a USA. Textová štruktúra ponúka dátový prehľad prvej a druhej vlny pandémie a analýzu dôvodov, prečo psychosociálne aspekty zomierania a smútku vykazujú isté rozdiely v USA, Veľkej Británii a čiastočne v Českej republike. Negatívna a ťaživá situácia prináša aj pozitívne impulzy, keď sa vo väčšej miere začína hovoriť aj o ľuďoch mimo aktívnu pracovnú zónu, ako sú seniori a chorí ľudia.

Monografia ponúka bohatú lektúru z rôznych vedeckých oblastí, no zároveň pôsobí kompaktným celkom, čo je dôsledkom prehľadného zoradenia jednotlivých príspevkov zo strany editorov podľa tematického rozčlenenia. Aj keď primárne smeruje k odbornej verejnosti, svojím obsahom môže zaujať aj laickú verejnosť, pretože témy sú aktuálne a ich spracovanie je evokujúce a inšpiratívne.

*prof. ThDr. Anton Adam, PhD.*

*Univerzita Komenského*

*Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta*

*Kapitulská 26*

*814 58 Bratislava*

**RÁDLO LUMEN**

**SVETLO TVOJICH DNÍ**

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