

Ľubomír HLAD

**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.“¹

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

¹ H. Rahner, *L' homo ludens*, Brescia 1969, 60 – 61.

ekleziológiu ideovo významne ovplyvnil práve Hugo Rahner.² 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 Krista³, na autentického *ludimagistra*⁴ – 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 teológa⁵ 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.⁶ V jeho príbehu sa život a dielo navzájom osvetľujú

² „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.

³ Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, Brescia 2015, 8.

⁴ H. Rahner, *L homo ludens*, 82.

⁵ 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 poslania. 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 magisteria“. Íšlo o teologický model, ktorého hlavnou úlohou bola apologetická obrana katolíckej 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 katolíckej teológie a její metody“, in *Studia theologica* 4 (2019), 38.

⁶ 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 trepezlivosťou⁷, 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 svetu⁸, 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.“⁹ 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 nezdíeľal ich názory. Táto dobrotivosť vyvierala z jeho hlbokého pochopenia ľudskej slabosti.“¹⁰ 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“.¹¹ H. Vorgrimler dodáva: „Za tých šesťnásť rokov, čo sme sa s Hugom poznali, som ho nikdy nezažil mrzutého.“¹² 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.

⁷ Por. H. Rahner, *L' homo ludens*, 32.

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

⁹ 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^a annata, novembre 1945, 79.

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

¹¹ P. Imhof, H. Biallowons, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, 28.

¹² 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.¹³

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 teológov¹⁴, 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“.¹⁵ 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

¹³ 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.

¹⁴ 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).

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

k srdcu“¹⁶. 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*¹⁷ je teda celkom možné považovať za odozvu intuícií 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.¹⁸

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.“¹⁹ V úvode svojej knihy *Dogma a kázanie* (1973) – vo vedomí, že „cesta, čo vedie od dogmy ku kázaniu sa

¹⁶ František, Stretnutie s rímskym kľerom 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

¹⁷ „Kázanie v čisto moralistickom alebo doktrinálnom duchu a tiež také kázanie, ktoré sa premieňa skôr na lekcii 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>

¹⁸ H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 13 – 14.

¹⁹ 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.²⁰

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 prioritnou²¹ aj na pápežskom stolci, čo zreteľne vyjadruje v postsynodálnej exortácii *Verbum Domini* (2010)²². Sumarizu-

²⁰ J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 7.

²¹ 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.

²² „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.²³ Má ísť o teológiu, ktorá by nebola len vedou, ale vo svojej podstate ohlasovaním spásy²⁴, 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.“²⁵

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.²⁶ 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“²⁷ – 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>

²³ 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.

²⁴ H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 14.

²⁵ H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 15.

²⁶ Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 14.

²⁷ 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 hlbokej 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.²⁸

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“.²⁹ 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 dôraz³⁰, ako aj s jeho metodológiou³¹ 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:

²⁸ H. Rahner, *Pregchiere*, 47 – 48.

²⁹ Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 28.

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

³¹ 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 posolstvo, 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 posolstvo 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.³²

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. Menke³³, Ch. Theobald³⁴ (Nemecko), F.-M. Léthel³⁵ (Taliansko), M. Hauke³⁶ (Švajčiarsko), Š.M. Filip³⁷ (Česko), L. Hanus (Slovensko).

³² V. Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirácie v diele Huga Rahnera*, 114.

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

³⁴ Por. Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, Bologna 2015.

³⁵ 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

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

³⁷ 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 kresťanstve³⁸, 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.³⁹

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“.⁴⁰

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

³⁸ Por. K.-H. Menke *La teologia nelle Università tedesche*, 503.

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

⁴⁰ 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.“⁴¹ 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 postáv⁴², 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 vzdávalo 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.⁴³

Pod dojmom 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 naliehavšie:

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.⁴⁴

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

⁴² Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, 6.

⁴³ Ch. Theobald, *La lezione di teologia*, 7-8.

⁴⁴ 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*⁴⁵ – vyzýva v Ríme prednášajúci francúzsky teológ F.-M. Léthel⁴⁶. Ideovú príbuznosť Léthelovej teológie svätých s Rahnerovou kerygmatickou (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“⁴⁷) – 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.⁴⁸

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.⁴⁹

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

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

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

⁴⁷ Por. H. Rahner, *Mária a Cirkev*, Trnava 1997, 8.

⁴⁸ F.-M. Léthel, *Teológia svätých*, 33 – 34.

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

nábojom patristickej teológie, aby mohla byť relevantná pre dnešok Cirkvi – vy-
zývaný 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.“⁵⁰ Je to: neporuše-
ná viera, svätosť, zhoda s učením celej Cirkvi, spätosť so Svätým písmom i naj-
staršou Tradíciou, ktorej poznanie je „nevyhnutné pre bezpečné uchopenie ná-
uky Svätého písma v prítomnej chvíli.“⁵¹ Predovšetkým zmienený inkulturačný
potenciál patristickej teológie je, podľa Haukeho, trvalou inšpiráciou pre novú
evanjelizáciu usilujúcu sa o inkulturáciu evanjelia do súčasného kultúrno-spolo-
čenského 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 rozší-
rený 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.⁵²

V tomto kontexte je vhodné pripomenúť, že najrozsiahlejšie dielo H. Rahnera
s názvom *Grécke myty v kresťanskej interpretácii* (1957)⁵³ 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:

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

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

⁵² 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.

⁵³ 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. Veď 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*⁵⁴.

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 seminaristov⁵⁵, 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 Slovensku⁵⁶, ktorý ducha vtedy rodiacej sa kerymatiky vdychoval, a zároveň aj tvorivo

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

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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 metodologických⁵⁷ je v Hanusovom diele možné registrovať aj prieniky obsahové⁵⁸, 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.⁵⁹ 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,

⁵⁷ „Programové tézy kerymatiky tvoria istú, *formu mentis*‘ aj u Ladislava Hanusa. Jeho teologické dielo nenesie 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.

⁵⁸ 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.

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

ale iba ak korenistým humorom, ktorý vždy znamená povznesenosť nad vecami...“⁶⁰ 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...“⁶¹ 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.⁶²

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

⁶⁰ L. Hanus, *Rozhľadenie*, Trnava 1943, 96.

⁶¹ L. Hanus, *Kostol ako symbol*, Bratislava 1995, 30.

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

silenciom a láskou⁶³ – čiže ju robí nástrojom privilegovanej cesty evanjelizácie cez *via pulchritudinis*⁶⁴.

Theologia cordis

Metodologický obrat H. Rahnera k historickým prameňom teológie (zvlášť k patristike a Svätému písmu), podnietený duchom vnútrocirkevných hnutí XX. storočia⁶⁵, 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 Krista⁶⁶ – 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“⁶⁷, 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 povolání 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.⁶⁸

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

⁶⁴ 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

⁶⁵ Por. J. Holdt, Hugo Rahner, 79 - 83.

⁶⁶ Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 8.

⁶⁷ Por. H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 110.

⁶⁸ 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“⁶⁹. Takto chápaná teológia chce byť „kázaním spásnej doktríny“, s cieľom „pozdvihnúť poslucháčov od viditeľného k neviditeľným božským tajomstvám“⁷⁰. 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“⁷¹. Preto sa Rahner do koncepcie teológie kázania snažil zakomponovať aj formálne a obsahové prvky veľkých manualistov svojej doby, medzi ktorých patrili B. Bartmann⁷² alebo M.J. Scheeben⁷³. 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 jazyku⁷⁴ vlastnému scholastike, ale tiež k jej klasickým témam, ktoré majú predstavovať vlastný predmet (*res*) každej teológie: Boh a jeho vlastnosti⁷⁵. 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>

⁶⁹ H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 7-8.

⁷⁰ H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 8.

⁷¹ H. Rahner, *Una teologia della predicazione*, 12.

⁷² B. Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, Alba 1949.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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.⁷⁶

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*⁷⁷, v ktorom objasňuje ako koncept hry – ťažiskový v tomto malom, avšak naskrz originálnom dielku – vystihuje esenciu bytia človeka⁷⁸, Boha⁷⁹ i Cirkvi⁸⁰. Hlavnou črtou *theologie ludens* – a to nielen v kontexte eklezialógie, ale aj trojičnej teológie, kristológie a antropológie – sú tvrdenia, ktoré majú povahu paradoxu⁸¹, tak ako všetky veľké mystériá kresťan-

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

⁷⁷ H. Rahner, *L'homo ludens*, 15.

⁷⁸ 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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.

⁸¹ 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.

stva⁸². 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.“⁸³ 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“.⁸⁴ 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.⁸⁵

Bez toho, aby sme si Huga Rahnera chceli idealizovať a prispôsobovať našim predstavám⁸⁶, 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.

⁸² „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.

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

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

⁸⁵ E. Salmann, Passi e passaggi nel cristianesimo, Assisi 2009, 96.

⁸⁶ 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*⁸⁷, alebo v exhortácii *Evangelii gaudium* (2013)⁸⁸.

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*)⁸⁹. 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“⁹⁰. 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.⁹¹ Sumárne teda platí, že kerygmatická teológia prorocky akcentuje, aby súčasný diskurz o Bohu

⁸⁷ „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

⁸⁸ 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 vyjadrovacích 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.

⁸⁹ 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

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

⁹¹ 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.⁹²

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“⁹³. 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*)⁹⁴. Ak teda platí, že Rahnerovým snom je prispieť k obnove západ-

⁹² 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.

⁹³ V. Janšta, *Christologické a ekleziologické inspirácie v diele Huga Rahnera*, 319.

⁹⁴ 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 evanjelizácie⁹⁵. 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*⁹⁶.

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.

⁹⁵ 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>

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