

EDITORIÁL.....	5
----------------	---

ŠTÚDIE

Preaching from the Cross. A Study of Paul's Preaching <i>Frank J. MATERA</i>	7
--	---

„Podľa telesného vnímania – podľa vnímania Duchom“: Rim 1,1-7 v skorších prekladoch a v novom slovenskom preklade <i>Juraj FENÍK</i>	21
--	----

Tajomstvo ľudského poznania podľa Karla Rahnera <i>Gabriela GENČÚROVÁ</i>	29
---	----

Via Media ako ekleziologický model a teologická metóda Johna Henryho Newmana (1801 – 1890) <i>Andrej Mária ČAJA</i>	45
---	----

Nadčasovú didaktickú pojetí „Ježíšovy věci“ v díle Milana Machovce jako výzva k teologické reflexi <i>Michal PODZIMEK</i>	65
---	----

Aplikácia tomistického princípu dvojitého účinku na hraničné bioetické situácie <i>Samuel JAVORNICKÝ</i>	79
--	----

RECENZIE

LICHNER, Miloš. Prvý vatikánsky koncil v kontexte histórie a teológie Katolíckej cirkvi. Preklad koncilových dokumentov, Sylabu omylov a úvodná monografická štúdia. Trnava: Dobrá Kniha, 2021, s. 196, ISBN 978-80-8191-296-2. <i>Pavol Hrabovecký</i>	95
---	----

ZUBKO, Peter – ŽEŇUCH, Peter – LAPKO, Róbert – MARINČÁK, Šimon. Slovenský Kalvínsky Žaltár. In: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovakiae VII. Bratislava: VEDA, 2020, s. 432, ISBN 978-80-89489-49-7. <i>Peter Olexák</i>	97
--	----

MIKULÁŠEK, Josef. Církev jako komunita jednání. Olomouc: Univerzita Palackého, 2018, s. 127, ISBN 978-80-244-5323-1.	
<i>Martin Maďar</i>	99
MATERA, Frank. A Concise Theology of the New Testament. New York: Paulist Press, 2020, s. 136, ISBN 978-0809154333.	
<i>Juraj Feník</i>	101
LAPKO, Róbert (ed.): Lukášovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár, POSTOJ MEDIA, s.r.o., Bratislava 2021, s. 159, ISBN: 978-80-89994-31-5.	
<i>Anton Tyrol</i>	103
SVATONĚ, Robert. Doteky křesťanského Východu v protestantské teologii 20. století. Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann. Pavel Mervart, 2019, s. 246, ISBN 978-80-7465-346-9.	
<i>Ľubomír Batka</i>	106
BEDŘICH, Martin – Tomáš PETRÁČEK. Naděje v dějinách. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 189, ISBN 978-80-7601-309-4.	
<i>Peter Olexák</i>	107
O'COLLINS, Gerald. Rethinking Fundamental Theology. New York: Oxford University Press, 2011, s. 384, ISBN 978-0199673988.	
<i>Petr Mocek</i>	109
PERES, Imrich – Pavel PROCHÁZKA a kol.: Návrat do života. Praha: Institut vzdělávání ECM, 2021. s. 226, ISBN 978-80-7356-048-5.	
<i>Radovan Šoltés</i>	112

CONTENTS

EDITORIAL.....	5
----------------	---

STUDIES

Preaching from the Cross. A Study of Paul's Preaching <i>Frank J. MATERA</i>	7
--	---

„According to the Perception through the Flesh – According to the Perception Mediated by the Spirit“: Rom 1,1-7 in Bible Translations and in a New Slovak Translation <i>Juraj FENÍK</i>	21
--	----

The Mystery of Human Cognition According to Karl Rahner <i>Gabriela GENČÚROVÁ</i>	29
---	----

Via Media as an ecclesiological model and theological method according to John Henry Newman (1801-1890) <i>Andrej ČAJA</i>	45
--	----

A Timeless Didactic Conception of the “Jesus’ cause” in the Work of Milan Machovec as a Challenge to Theological Reflection <i>Michal PODZIMEK</i>	65
--	----

The Application of the Thomistic Principle of Double-Effect to Critical Bioethical Situations <i>Samuel JAVORNICKÝ</i>	79
--	----

REVIEWS

LICHNER, Miloš. Prvý vatikánsky koncil v kontexte histórie a teológie Katolíckej cirkvi. Preklad koncilových dokumentov, Sylabu omylov a úvodná monografická štúdia. Trnava: Dobrá Kniha, 2021, s. 196, ISBN 978-80-8191-296-2. <i>Pavol Hrabovecký</i>	95
---	----

ZUBKO, Peter – ŽEŇUCH, Peter – LAPKO, Róbert – MARINČÁK, Šimon. Slovenský Kalvínsky Žaltár. In: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae VII. Bratislava: VEDA, 2020, s. 432, ISBN 978-80-89489-49-7. <i>Peter Olexák</i>	97
--	----

MIKULÁŠEK, Josef. Církev jako komunita jednání. Olomouc: Univerzita Palackého, 2018, s. 127, ISBN 978-80-244-5323-1.	
<i>Martin Maďar</i>	99
MATERA, Frank. A Concise Theology of the New Testament. New York: Paulist Press, 2020, s. 136, ISBN 978-0809154333.	
<i>Juraj Feník</i>	101
LAPKO, Róbert (ed.): Lukášovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár, POSTOJ MEDIA, s.r.o., Bratislava 2021, s. 159, ISBN: 978-80-89994-31-5.	
<i>Anton Tyrol</i>	103
SVATONĚ, Robert. Doteky křesťanského Východu v protestantské teologii 20. století. Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann. Pavel Mervart, 2019, s. 246, ISBN 978-80-7465-346-9.	
<i>Ľubomír Batka</i>	106
BEDŘICH, Martin – Tomáš Petráček. Naděje v dějinách. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 189, ISBN 978-80-7601-309-4.	
<i>Peter Olexák</i>	107
O'COLLINS, Gerald. Rethinking Fundamental Theology. New York: Oxford University Press, 2011, s. 384, ISBN 978-0199673988.	
<i>Petr Mocek</i>	109
PERES, Imrich – Pavel PROCHÁZKA a kol.: Návrat do života. Praha: Institut vzdělávání ECM, 2021. s. 226, ISBN 978-80-7356-048-5.	
<i>Radovan Šoltés</i>	112

Nachádzať tiché a pokojné chvíle na čítanie knihy znamená nájsť si čas na seba. Ponúkané číslo nášho časopisu chce byť pomocníkom pri sebahľadaní. Rôznorodosťou svojich textov sa môže stať dobrým spoločníkom ľuďom hlbavým i ponáhľajúcim sa, ženám i mužom, odborníkom i tým, ktorí sa iba na malú chvíľu chcú či potrebujú zastaviť.

Prvú štúdiu nám ponúka americký profesor, odborník na Pavlove listy, Frank J. Matera. Témou je dôvod, obsah i spôsob Pavlovho kázania. Základovou udalosťou apoštola Pavla je jeho obrátenie. Práve ňou Lukáš popretkával celé Skutky apoštolov. Táto udalosť stojí symbolicky na ich začiatku, v strede i na konci. Apoštol národov musel zažiť milosť, aby o nej mohol hovoriť, lebo kázanie je vecou prežitého, nie naučeného. Pavol sa o Bohu neinformoval, on ho naozaj zakúsil. A táto skúsenosť ho nútila k výpovedi. Nie z vlastného chcenia, ale z vnútornej bytostnej potreby, ktorá bola silnejšia ako on sám.

Štúdia slovenského biblistu Juraja Feníka poteší predovšetkým odborníkov jazyka. Jeho text sa venuje vybraným veršom prvej kapitoly Listu Rimanom. Dôkladnou a detailnou analýzou naznačuje nové možnosti ich slovenského prekladu, čím sa doplní a obohatí ich doterajšia podoba. Sme vďační slovenským biblistom, že vytvorili odborný tím, ktorý precízne pracuje na novom preklade Písma z pôvodných jazykov do spisovnej slovenčiny. Aj táto štúdia je príkladom, ako sa na Slovensku rodí nový preklad autentických Pavlových listov, čo nie je samozrejmosťou každej krajiny.

Písanie o teológii Karla Rahnera má často charakter približných interpretácií a pokusov o vysvetlenie, preto sa tejto úlohe mnohí teológovia vyhýbajú. Podobne je to i na Slovensku. Práve z tohto dôvodu patrí obdiv slovenskej teologickej Gabriele Genčúrovej, ktorá sa v texte popasovala s náročnou témou Rahnerovej teórie poznania. Rovnako sa dotkla otázky presahu človeka smerom k transcendentnému a pokúsila sa popísať myšlienkový priestor Rahnera medzi filozofiou a teológiou.

Slovenský autor Andrej Čaja nám približuje teologickú metódu *Via Media* Johna Henryho Newmana. Ak chce byť teológia čestná vo svojich obsahoch, musí sa držať správnych metód v uvažovaní. V celých dejinách myslenia sa vážené myšlienkové prúdy vždy vyhýbali extrémom. Newmanova „stredná cesta“ nie je však zjednodušeným a ľahkým kompromisom dvoch protichodných názorov. Jeho metóda nepovstáva jednoducho z dvoch extrémnych postojov, ale je autonómna. Nevzniká preto, lebo si to vyžadovala situácia dvoch nedohodnutých strán. *Via media* je samostatným hľadaním, pri ktorom sa teológ necháva viesť Božou motiváciou. Je to spájanie umu a intuície.

Osobnosť českého filozofa Milana Machovca je na Slovensku menej známa. Predsa svojím dielom sa pokúšal vytvoriť dialóg medzi kresťanstvom a moderným svetom. Český didaktik a teológ Michal Podzimek nám priblíži nielen Machovcovu knihu *Ježíš pro moderního člověka*, ale aj jeho vklad do témy vzájomného dia-

lógu a pochopenia rozličných ideových prúdov. Právě človečenstvo Ježiša sa totiž môže stať bytostnou motiváciou človečenstva každého človeka.

Posledným príspevkom je text, ktorý prevažne katolíckemu publiku ponúka nekatolícky autor Samuel Javornický. Už tým je text prínosom, že sa katolícka a nekatolícka strana vzájomne počúvajú, obohacujú a spoločne hľadajú odpoveď na spoločensko-etické otázky. Autor poukazuje na to, že katolícka strana v istých prípadoch konania morálne neschvaľuje niektoré typy skutkov len na základe ich bezprostredného kauzálneho účinku a nie na základe ich úmyslu. Argumentácia je veľmi vecná, dôsledná, akademicky čestná a zároveň pozývajúca k širšej diskusii o morálnej prijateľnosti vymedzených prípadov.

Milí čitatelia, verím, že ponúkané štúdie dokážu pritiahnuť vašu pozornosť a venovaný čas malej lektúre textov vám bude odborným obohatením, ale i ľudským potešením počas teplých letných večerov.

Vladimír Juhás



Preaching from the Cross. A Study of Paul's Preaching

FRANK J. MATERA

Professor Emeritus/The Catholic University of America
The Village at Yorkshire
465 South Road, Unit 67
Farmington, CT 06032, USA

Abstract

This essay addresses three questions: Why did Paul preach? What did Paul preach? How did Paul preach? It argues that Paul preached because he was commissioned to do so at his call/conversion when the risen Christ was revealed to him. To preach the gospel was not Paul's decision. He was commissioned and sent to preach, and so the content of his proclamation was not his own. Like a "herald" of the ancient world, he proclaimed the message of the gospel, the announcement of Christ's death and resurrection, that was entrusted to him. Because he was a herald of the gospel, Paul did not preach with rhetorical eloquence lest he conceal the scandal of the crucified Christ. Rather, he proclaimed the gospel in a way that those who heard it had to choose whether to believe or reject the message of the cross he proclaimed. Thus, there is an intimate connection between *why* Paul preached, *what* he preached, and *how* he preached, which has implications for preaching today.

Keywords: cross, gospel, Paul, preaching, word

Preaching the gospel was at the heart of Paul's ministry. Nothing was more important. Paul affirms this when he writes: "For Christ did not send me to baptize but to preach the gospel, and not with the wisdom of human eloquence, so that the cross of Christ might not be emptied of its meaning" (1 Cor 1:17).¹ Paul did not say this to denigrate the importance of baptism but to respond to some at Corinth who were threatening the unity of the church by aligning themselves with the one who baptized them (see, 1 Cor 1:11-16).² But in doing so, he shows that the purpose of his ministry was to preach the gospel.

¹ Scriptural quotations are taken from the *New American Bible: Revised Edition*.

² Some members of the Corinthian community claimed they received a superior wisdom from the one who baptized them, thereby forgetting that they were baptized into the name of Christ rather than into the name of the one who baptized them. For a study of this passage, see, Maria Pascuzzi, "Baptism-based Allegiance and Divisions in Corinth: A Re-examination of 1 Corinthians 1:13-17," *Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009) 813-29.

In Romans 10, Paul also speaks of the importance of preaching.³ He begins by highlighting the centrality of faith for salvation: “if you confess with your mouth that Jesus is Lord and believe in your heart that God raised him from the dead, you will be saved” (Rom 10:9). Then he poses four questions: (i) How can people call on Christ if they have not believed in him? (ii) How can they believe in Christ if they have not heard of him? (iii) How can they hear of Christ unless someone preaches Christ to them? (iv) How can someone preach to them if they have not been *sent* to preach? (Rom 10:14-15). These questions reveal why preaching was so central to Paul’s ministry: *faith* in Christ, which leads to *salvation*, originates from *hearing* the word *preached* from someone who has been *sent* to proclaim the gospel.⁴ As important as baptism is (see Romans 6), therefore, Paul views preaching as the reason for his ministry.

Given the centrality of preaching for Paul’s ministry, this essay examines three questions: Why did Paul preach? What did Paul preach? How did Paul preach?⁵

Why Did Paul Preach?

Paul frequently refers to his commission to preach the gospel. For example, he says that he was called and set apart for the gospel of God (Rom 1:1). He is under an obligation to preach the gospel (Rom 1:14; 1 Cor 9:16). He has been qualified as the minister of a new covenant (2 Cor 3:6). He has been entrusted with the gospel to the uncircumcised (Gal 2:7). He was given the grace to preach the riches of Christ to the Gentiles (Eph 3:8).⁶ He has been appointed a preacher and apostle and teacher (κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος; 2 Tim 1:11).⁷ In these and other texts, Paul recalls the event of his call and conversion, that moment when he was entrusted with and commissioned to preach the gospel so that others might *hear* and *believe* and *call* on the name of the Lord and be *saved*.

³ The occasion for what Paul says about preaching is his discussion about why Israel has failed to believe in the gospel. In the light of Israel’s failure to believe, Paul asks if the gospel has been preached to Israel.

⁴ Joseph A. Fitzmyer (*Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* [The Anchor Bible 33; New York: Doubleday, 1993] 596) gets to the heart of the matter when he notes: “The message of God’s gospel must come to human beings from outside of them; it cannot rise spontaneously in their hearts or minds. They have to be accosted by it as announced by a commissioned herald.”

⁵ For an introduction to Paul’s preaching, see “Preaching, Kerygma” by R. H. Mounce, pp. 735-37 in *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993). For a comprehensive study of Paul’s preaching with a focus on 1 Corinthians 1–4, see Duane Litfin, *Paul’s Theology of Preaching: The Apostle’s Challenge to the Art of Persuasion in Ancient Corinth* (Downers Grove: IVP Academic, 2015).

⁶ Throughout this essay I draw from *all* the Pauline letters, even those whose Pauline authorship is disputed (2 Thessalonians, Ephesians, Colossians, 1 & 2 Timothy, Titus), since these letters preserve important Pauline traditions about his preaching, even if they may not have been written by him.

⁷ Behind the translation “preacher” is the Greek κῆρυξ, which refers to a “herald.” In the ancient world, the herald was designated by an authority to proclaim, in a loud voice, some item of news. The κῆρυξ did not announce his own message but a message given to him by another. Although the noun κῆρυξ occurs only in 1 Tim 2:7 and 2 Tim 1:11, letters whose Pauline authorship is disputed, it is presumed in Paul’s frequent use of the verb κηρύσσειν.

The Central Event: The central event in Paul's life that determined all that followed was his encounter with the risen Christ. Whereas Luke narrates that event three times in vivid detail (Acts 9, 22, 26), Paul does not. Throughout his letters, however, he appeals to his call/conversion⁸ to establish his right to preach to the Gentiles and to assure his converts of the reliability of the gospel he proclaimed to them. In what follows, I will deal with some representative texts that highlight the relationship Paul draws between his call and his preaching. These texts will show that Paul's preaching was not the result of a personal decision on his part but the outcome of an obligation imposed upon him when God revealed to him that the crucified Jesus of Nazareth was the Christ, the Son of God.⁹

The most important statement about Paul's call/conversion occurs in Gal 1:13-24 as his response to those who called into question his apostleship and the gospel he preached to the Galatians, a gospel that did not require his Gentile converts to be circumcised and do the works of the law in addition to believing in Christ.¹⁰

Paul begins by reminding the Galatians of his former way of life as a zealot for his ancestral traditions, thereby recalling his impeccable Jewish credentials (1:13-14). He then describes how God, who had set him apart from his mother's womb and called him through grace (see Isa 49:1 and Jer 1:4), revealed his Son to him so that he might proclaim the Son of God to the Gentiles (vv. 15-17). Once he was called by God, Paul immediately went to Arabia where, perhaps, he preached the gospel that had been entrusted to him. Unlike Luke, who presents Paul's call as coming from Christ in a Christophany, Paul describes his call as a revelation from God who revealed that the crucified Jesus is his Son (v. 16).¹¹ God reveals his Son to Paul because, while Paul was still in his mother's womb, God had chosen and set him apart to preach the gospel to the Gentiles (1:15). The upshot of what Paul narrates is twofold. First, his apostleship comes directly from God and Jesus Christ (1:1). Second, the gospel he preaches is not of human origin (1:11). Consequently, his converts can be confident of (i) his right to preach and (ii) the content of the gospel he proclaimed to them.

A Sense of Obligation: Because of his call/conversion Paul lived with a deep sense of obligation and responsibility, especially since he had persecuted and tried to destroy the church. The experience he had of the risen Christ was so

⁸ I use the expression "call/conversion" because Paul's Damascus Road experience was both a prophetic call (see Isa 49:1 and Jer 1:4) and a conversion. His conversion, however, was not from one religion to another but from total dedication to Torah to total dedication to Christ.

⁹ For a discussion of Paul's call/conversion, see Jürgen Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster, 1993), pp. 57-81; Frank J. Matera, *God's Saving Grace: A Pauline Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), pp. 16-35.

¹⁰ Paul must contend with missionaries who have come to Galatia, after he established several congregations there, and questioned his apostleship and gospel, which did not require Gentiles to be circumcised and do the works of the Mosaic Law. For a helpful introduction to the background and theology of Galatians, see James D. G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (New Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 1993). <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166201>

¹¹ Paul also describes his encounter with Christ as a Christophany (1 Cor 9:1), which suggests his call may be described as a revelation *from* God that Christ is God's Son as well as a revelation *of* Christ to Paul.

powerful and overwhelming that he was compelled to preach what had been revealed to him. Paul alludes to this sense of obligation in his letter to the Romans: "To Greeks and non-Greeks alike, to the wise and the ignorant, *I am under obligation* (ὀφειλέτης εἰμί); that is why I am eager to preach the gospel also to you in Rome" (1:14). Paul is under obligation to preach because he was "called to be an apostle and set apart for the gospel of God" (Rom 1:1). The gospel is not something he chose to proclaim but a message he was *sent* to proclaim.¹²

In 1 Corinthians 9, Paul discusses his obligation to preach the gospel.¹³ He begins by reminding the Corinthians that he is an apostle: "Am I not free? Am I not an apostle? Have I not seen Jesus our Lord?" (9:1). After reminding the Corinthians that he has a right as an apostle to be supported by them, he affirms that he has not made use of this right "so as not to place an obstacle to the gospel of Christ" (9:12). He then explains why he has chosen not to be supported by the community: "If I preach the gospel, this is no reason for me to boast, for an obligation has been imposed on me (ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται), and woe to me if I do not preach it!" (9:16). The obligation to which Paul refers derives from his call/conversion. Although he had previously persecuted the church, he was graciously treated and set aside to be an apostle. From Paul's point of view, then, he is under an obligation to proclaim Christ. But he has a choice. If he preaches willingly (ἐκὼν), he will have a recompense. But if he does not preach willingly (ἄκων), he will merely be exercising a stewardship that has been imposed upon him. (9:17). Faced with this choice, Paul elects to preach willingly, that is, "free of charge" (ἑδωκένον), without requiring the support of the community (9:18). His recompense for preaching the gospel, then, is his boast that even though he is under obligation and even though he has a right to the community's support, he preaches freely and without cost.

Servant and Steward: As a preacher of the gospel, Paul understands that he is a servant of Christ and a steward of the mysteries of God. As a steward of the gospel his first responsibility is to be trustworthy (1 Cor 4:1-2). In 2 Corinthians, Paul is overwhelmed by the ministry with which he has been entrusted, a ministry that has the power to bring life to those who believe in the gospel and death to those who reject it (2 Cor 2:15-16). And so, he asks "Who is qualified for this" (2 Cor 2:16)? Who is qualified to preach with such power? Although no one is qualified for such a ministry, Paul affirms that God has qualified him to be the minister of a new covenant, "not of letter but of spirit" (2 Cor 3:6). On the one hand, then, Paul acknowledges that he is not self-qualified to preach the word of God. On the other, he affirms that he has been qualified to be the minister of a new covenant by the powerful Spirit of God at work in him.

¹² On Paul's sense of obligation or indebtedness, Arland J. Hultgren (*Paul's Letter to the Romans: A Commentary* [Grand Rapids: Eerdmans, 2011], 66) writes: "Being indebted or obligated to these [Jews and Gentiles] is due to his being an apostle commissioned to reach the Gentiles (Rom 1:5-6; 11:13). It is as though he 'owes' them something, and that is the gospel. Although his primary indebtedness is to God for God's saving work through Christ, Paul is 'under obligation' to proclaim the gospel to the Gentiles, to whom God had sent him."

¹³ This discussion of Paul's preaching occurs in a section (chapter 8–10) in which Paul must mediate between believers with a strong conscience and those with a weak conscience by asking them to accommodate themselves to each other just as he has accommodated himself to them for the sake of the gospel.

The answer to our first question (Why did Paul preach?) can be summarized as follows. Paul preached because he was called and sent to do so when God revealed his Son to him. Because of this revelation, Paul felt himself under an obligation to preach the gospel. Although under obligation, he chose to preach willingly and without charge. Called and qualified as the minister of a new covenant, he exercises what he calls "the priestly service of the gospel of God, so that the offering up of the Gentiles may be acceptable, sanctified by the holy Spirit" (Rom 15:16).¹⁴ Paul was deeply aware that his preaching ministry was a gift. He became a minister of the gospel, "by the gift of God's grace that was granted me in accord with the exercise of his power" (Eph 3:7). He was given the grace "to preach to the Gentiles the inscrutable riches of Christ" (Eph 3:8). He was entrusted with "the glorious gospel of the blessed God" (1 Tim 1:11), appointed a preacher, apostle, teacher (1 Tim 2:7; 2 Tim 1:11).

What Did Paul Preach?

The content of Paul's preaching is intimately related to his call/conversion as he testifies in his letter to the Galatians: "the gospel preached by me is not of human origin. For I did not receive it from a human being, nor was I taught it, but it came through a revelation of Jesus Christ" (1:11-12). Here, Paul affirms that the gospel is not something he received from others, nor did others teach it to him. Rather, it came δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ("through a revelation of Jesus Christ"), by which he means a revelation *about* Jesus Christ that God granted to him when God called Paul to be an apostle (1:15-16).¹⁵ At that moment, Paul understood that the crucified Jesus whose followers he had been persecuting was God's Son. Thus, Paul draws a relationship between his call to be an apostle and the gospel he preaches. He preaches what was revealed to him when he was called to be an apostle; namely, that the crucified Jesus is God's Son. Because Jesus Christ is the content of his preaching, Paul writes: "For we do not preach ourselves (Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν) but Jesus Christ as Lord, and ourselves as your slaves for the sake of Jesus" (2 Cor 4:5). This does not mean that Paul did not grow in his understanding of Christ and the gospel, but it does suggest that his proclamation of the gospel grew out of what God revealed to him. Accordingly, while Paul received and used traditions about Jesus that had been handed on to him (see, 1 Cor 15:3), and while he grew in his knowledge of what God had done in Christ, the *origin and content* of his preaching was grounded in the revelation about Jesus Christ that God disclosed to him at his call/conversion.

The Gospel: The word "gospel" (εὐαγγέλιον) summarizes what Paul preached (εὐαγγελίζω).¹⁶ In most instances, Paul simply speaks of "the gospel." For exam-

¹⁴ Fitzmyer (*Romans*, 711) notes: "If all Christian life is to be regarded as a worship paid to God (12:1), the spreading of the Christ's gospel is easily compared to the role of a sacred minister in worship. Paul implies that the preaching of the word of God is a liturgical act in itself."

¹⁵ The Greek can be construed as a revelation *from* Jesus Christ or a revelation *about* Jesus Christ. But since Paul says that God revealed his Son to him (Gal 1:16), it is best taken in the latter sense as a revelation about Jesus Christ.

¹⁶ For a summary of what Paul's means by "the gospel," see James, D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 163-81, Matera (*God's Saving Grace*), pp. 35-41; Michael Wolter, *Paul: An Outline of His Theology* (Waco: Baylor University Press, 2015), pp.

ple, he writes that he is not ashamed of the gospel because it is God's power, which brings people to salvation (Rom 1:16). But he employs other expressions as well. Some of these relate the gospel to God: "the gospel of God" (Rom 1:1; 15:16; 1 Thess 2:2, 8, 9), "the glorious gospel of the blessed God" (1 Tim 1:11). Others relate the gospel to the Son, to Christ, or to the Lord Jesus: "the gospel of his Son" (Rom 1:9), "the gospel of Christ" (Rom 15:19; 1 Cor 9:12; 2 Cor 2:12; 9:13; 1 Thess 3:2), "the gospel of the glory of Christ" (2 Cor 4:4), "the gospel of our Lord Jesus" (2 Thess 1:8). Still others relate the gospel to Paul: "my gospel" (Rom 2:16; 16:25; 2 Tim 2:8), "our gospel" (2 Cor 4:3), by which he means the gospel he preached about Christ, not his personal version of the gospel. Others describe those to whom the gospel is directed or the gift the gospel brings: "the gospel for the circumcised" and "the gospel for the uncircumcised" (Gal 2:7), "the gospel of your salvation" (Eph 1:13), "the gospel of peace" (Eph 6:15). Despite the many ways he refers to the gospel, its content is always focused on Jesus Christ. When Paul employs the noun "gospel" then, he is referring to the substance of his preaching, namely, what God did in Jesus Christ.

The Content of the Gospel: At certain points in his letters, Paul provides us with a fuller description of what he means by the gospel. Four texts are noteworthy: Rom 1:1-8, Rom 1:16-17, 1 Cor 1:18-25, and 1 Cor 15:1-11.

Romans 1:1-8. In his greeting to the Romans (1:1-8), Paul draws a relationship between his call and the gospel. He is an apostle who has been set apart for the "gospel of God." His preaching, as I have noted, has its origin in his call. He goes on to say that this gospel of God (God's own good news) had been promised in Israel's scriptures through God's prophets. In v. 3 he outlines its essential content. First it is "the gospel about his Son" who, according to human descendant, was David's son but established as "Son of God in power" through the resurrection from the dead.¹⁷ It is from the Son of God that Paul has received this grace of apostleship to bring the Gentiles to the obedience of faith. There are two points here. First, the gospel is deeply rooted in Israel's scriptures; it is the fulfillment of prophetic promise. Accordingly, in his preaching, Paul shows how the gospel is related to the scriptures.¹⁸ Second, the gospel proclaims Jesus' human descent from David as well as his divine sonship that was manifested in power through his resurrection from the dead.

Romans 1:16-17. After this greeting, Paul announces the theme he will develop in the body of the letter. In doing so, he provides a summary of the gospel he will preach through this letter that he is sending to the Christians at Rome. The gospel, he affirms, is a manifestation of the power of God that brings salvation to all

51-69.

¹⁷ The does not mean that Jesus became the Son of God at the resurrection. Rather, at the resurrection he was manifested in power as the Son of God that he always was.

¹⁸ This is apparent in Paul's discussion of Israel in Romans 9–11 where he makes extensive use of scripture to support his argument that God has not rejected Israel. For a summary of Paul's use of scripture in Romans 9–11, see Ronald D. Witherup, *Scripture and Tradition in the Letters of Paul*; Biblical Studies from the Catholic Biblical Association of America 4 (New York: Paulist Press, 2021) pp. 46-79.

who believe it: first to the Jews because of their priority in God's plan of salvation, then to the Gentiles who have been admitted to this economy of grace through the death and resurrection of Christ. The gospel is the power of God (δύναμις γὰρ θεοῦ) because when it is proclaimed the righteousness of God (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ) is revealed from faith to faith. This righteousness is God's uprightness, justice, covenant faithfulness, God's integrity, the appropriation of which begins and ends with faith.¹⁹

In these two descriptions of the gospel, Paul anticipates what he will "preach" to his audience through this letter: (i) the gospel is deeply rooted in Israel's scriptures; (ii) its subject is the Son of God, a descendant of David as regards human descent and the Son of God in power as was revealed at his resurrection from the dead; (iii) it manifests the power and righteousness of God leading to salvation for all who believe it. Consequently, if we want a concrete example of how Paul preached, we need look no further than his letter to the Romans, through which he preached to the Roman Christians *before he arrived at Rome*. To hear Paul's letter read in the worshipping assembly was to hear Paul preach.²⁰

In 1 Corinthians, there are two passages in which Paul expands on his understanding of the gospel. In the first the scandal of the cross plays the central role, which could give the impression that Paul is neglecting the resurrection. But in the second text, the resurrection takes center stage, thereby revealing that these two passages complement each other.²¹

1 Corinthians 1:18-26. Paul must remind his Corinthian converts of the message of the gospel because their divisions and factions reveal they have not fully comprehended the implications of the gospel he preached to them. They are seeking the status that comes from wisdom and power even though the gospel Paul preaches is rooted in the weakness and folly of the cross. Accordingly, Paul begins by noting that the word of the cross (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) is foolishness to those who are on the way to perdition, whereas for those who are on the way to salvation it is the power of God (cf. Rom 1:16). To support this statement, he draws on Isa 29:14 to show that God intended to destroy the wisdom of the wise and to set aside the learning of the learned. He then explains how God did this in Christ. Since the world did not know God from its wisdom, God willed to save those who believe through the foolishness of the kerygma (ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς

¹⁹ The righteousness of God can be construed as God's own righteousness or as the righteousness that comes *from* God, which God gives to those who believe in Jesus Christ. Ultimately, it has both senses since God's own righteousness leads to humanity's righteousness and justification. The emphasis in 1:17 and throughout Romans, however, is on God's activity, which results in justification for humanity. On this question, see Fitzmyer (*Romans*), pp. 253-68.

²⁰ Ann L. Jervis (*The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*; Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 55 [Sheffield: JSOT Press, 1991] 164) makes this point when she writes: "The function of Romans is to preach the gospel by letter to the Christian converts at Rome."

²¹ For an exposition of 1 Cor 1:18-26, see Litfin (*Paul's Theology of Preaching*), pp. 182-221. For 1 Corinthians 15, see N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003), pp. 312-61.

πιστεύοντας; 1:21). Then, in a powerfully rhetorical statement, Paul describes how Jews and Gentiles were taken aback by the proclamation of the crucified Christ.

For Jews demand signs and Greeks look for wisdom,
but we proclaim Christ crucified,
 a stumbling block to Jews
 and foolishness to Gentiles,
 but to those who are called,
 Jews and Gentiles alike,
Christ the power of God
and the wisdom of God
 For the foolishness of God is wiser than human wisdom
 and the weakness of God is stronger than human strength.
 (1:22-25)

Although the word “gospel” does not occur in 1:18-25, it is apparent from what Paul writes in the preceding verse that he is describing the content of the gospel he preaches: “For Christ did not send me to baptize but *to preach the gospel*, and not with the wisdom of human eloquence, so that the cross of Christ might not be emptied of its meaning” (1:17). The gospel Paul preaches is the word of the cross, which proclaims how God’s power and wisdom are revealed in the weakness and folly of the cross.

1 Corinthians 15:1-11. A first reading of what Paul writes in 1 Cor 1:18-25 might lead one to suppose that the gospel is only about the word of the cross. But in 1 Corinthians 15, Paul turns his attention to the resurrection as he deals with another problem: the denial by some of his converts that there will be a bodily resurrection. Accordingly, Paul must remind the Corinthians of the gospel he preached to them, which they received, and through which they are being saved, if they hold fast to the word that he proclaimed (15:1-2). He summarizes the content of the gospel this way:

For I handed on to you of first importance what I also received:
 that Christ died for our sins
in accordance with the scriptures;
 that he was buried;
 that he was raised on the third day
in accordance with the scriptures;
 that he appeared to Cephas, then to the Twelve (15:3-5)

The content of the gospel Paul preaches and which other apostolic witnesses preach as well (see 15:11) is summarized in this tradition that Paul received: the Lord’s death, burial, resurrection, and his appearance to witnesses who testify that he was raised from the dead.

There are other passages that summarize the content of the Pauline gospel, some of which may have been composed by others in his name (see Gal 2:15-21; Eph 1:3-14, 2:1-10; Phil 2:5-11; Col 1:15-20; 2 Tim 1:9-11; Titus 3:4-7). But the four I have

examined are sufficient to show there is a well-defined content to the kerygma that Paul summarizes by the word "gospel."

Hearing Paul's Predaching Today: While Luke, in the Acts of the Apostles, provides us with examples of how he envisioned Paul's missionary predaching among Jews and Gentiles, the Pauline letters do not record Paul's predaching.²² However, I would like to propose that examples of Paul's predaching may be embedded in his letters. For example, Paul composed his letter to the Romans as a way of proclaiming the gospel to the Roman congregation *before* he arrived so that the Roman Christians could *hear* his gospel. Consequently, when the Roman Christians heard the letter read in their assembly, they were *hearing* Paul's predaching in the voice of the one reading the letter. Likewise, when Paul sent his letter to the Galatians, he was doing more than addressing a problem in the community; he was predaching the gospel to assure the Galatians that they were justified on the basis of faith in Christ rather than on the basis of circumcision and doing the works of the law. The same might be said of the letter to the Ephesians, which is generally viewed as a circular letter intended to be read in many churches.²³ Even if Ephesians was not written by Paul, as some maintain, it is a proclamation of the Pauline gospel, and those who hear it today are hearing Paul preach to them about God's economy of salvation in Christ and the implications of that economy for their salvation. Accordingly, while we do not possess a text of Paul's predaching, the Pauline letters provide us with the content of the gospel about Christ that he preached, and they show us the implications of that saving event for our lives.²⁴

How Did Paul Preach?

Just as there is an intimate connection between *why* Paul preached and *what* he preached, so there is a nexus between *what* he preached and *how* he preached. For, just as he did not preach what he wanted to preach but what he had been entrusted to proclaim, so he preached in a way that corresponded to the word of the cross he received. He preached in a manner that confronted his converts with the weakness and folly of the crucified Christ.

Not in Persuasive Words: As Paul tries to diffuse the factions threatening the unity of the church at Corinth, he reminds the Corinthians that Christ did not

²² In the Acts of the Apostles, Luke records examples of Paul's predaching to Jews (13:16-41), Gentiles (17:22-31), and Christian communities (20:18-35). While these are not verbatim speeches, they are examples of how Luke, a sometime companion of Paul, understood the content of Paul's predaching. For a study of how Luke presents Paul's predaching, see Wenxi Zhang, *Paul Among Jews: A Study of the Meaning and Significance of Paul's Inaugural Sermon in the Synagogue of Antioch in Pisidia (Acts 13:16-41) for His Missionary Work among Jews* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011). For a study of all the speeches in Acts, see Marion L. Soards, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

²³ Ephesians is viewed as a circular letter because the words "in Ephesus" are not present in the opening salutation of the best manuscripts (Eph 1:1). This suggests that the names of other communities may have been inserted at this place in the letter greeting when it was read aloud to them.

²⁴ It is not unreasonable to assume that portions of Paul's letters were set pieces drawn from his predaching, for example, the discussion of the Spirit in Romans 8 and the discussion of the resurrection in 1 Corinthians 15.

send him to baptize but to preach the gospel, “and not with the wisdom of eloquence (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), so that the cross of Christ might not be emptied of its meaning” (1:17). Paul is keenly aware that if he proclaims the gospel in eloquent and persuasive words, he runs the risk of concealing the scandal of the cross. And if does, his converts will believe because of his persuasive speech rather than because of what God accomplished in the weakness of the crucified Christ. Consequently, Paul reminds the Corinthians that when he came to them to preach “the mystery of God” (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ; 2:1), he did not come “with sublimity of words or of wisdom” (καθ’ ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας; 2:1). Rather, he determined to preach Christ crucified so that their faith would rest on what God had done in Christ rather than on the eloquence of his preaching.²⁵

Paul’s refusal to proclaim the gospel with the wisdom of human eloquence does not mean that he preached as if *how* he preached did not matter. The rhetorical structure of his letters, for example, the opening chapter of 1 Corinthians, testifies to the care with which he proclaimed the gospel. Rather, he did not engage in the kind of rhetoric and wisdom that removed the scandal of the crucified Messiah.

We see an example of how Paul preached from what he writes in his letter to the Galatians when he reprimands his Gentile converts who were tempted to adopt a way of life that would supplement faith in Christ with doing the works of the law, thereby suggesting that what God had done in Christ was not sufficient to justify them. But in fact, they are already justified on the basis of faith because they received the Spirit when they believed in the gospel of the crucified Christ that Paul preached to them. Thus, Paul writes: “O stupid Galatians! Who has bewitched you, before whose eyes Jesus Christ was *publicly portrayed as crucified*” (Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος; 3:1)? This statement indicates that when Paul preached to the Galatians, the content of his proclamation was the crucified Christ, and it was on the basis of faith in what they heard in that proclamation that they received the Spirit rather than on the basis of doing the works of the law (3:2). Rather than hide the scandal of the cross behind eloquent words of wisdom to make the gospel acceptable to the Galatians, Paul preached Christ in such a vivid way that the Galatians could *see* the crucified one before them as the *heard* Paul, and so they had to choose whether or not to believe in what God had done in Christ on the cross. And when they did believe, they received the Spirit and were justified.

Paul’s refusal to preach the gospel with the wisdom of human eloquence led some of the Corinthian to question his apostleship and prose. In 2 Cor 10:10, for example, he quotes an accusation against him: “His letters are severe and forceful, but his bodily presence is weak, and his speech contemptible” (ὁ λόγος ἐξουθενημένος). The charge against Paul is that he writes a severe and forceful (βαρεῖται καὶ ἰσχυραί) letter, but his weak physical presence and his preaching do

²⁵ The thesis of Litfin’s study (*Paul’s Theology of Preaching*) is that Paul viewed himself as a “herald” of the gospel: someone sent to proclaim a message entrusted to him. It was not his task to persuade others by his eloquence, as did the rhetoricians of his day, but to present the message entrusted to him and allow the Spirit to work in those who heard the word of the gospel.

not correspond to his powerful letters.²⁶ Rather than deny the charge, Paul admits he is “untrained in speaking” (ἰδιώτης τοῦ λόγου). But this does not mean that he is inferior to those whom he calls “superapostles,” evangelists who have come to Corinth and preached with great eloquence (11:5-6). In Paul’s view, these superapostles are “false apostles, deceitful workers, who masquerade as apostles of Christ” (11:13). For, as eloquent as their preaching is, they do not proclaim the scandal of the cross, the scandal of a crucified Messiah.

With Integrity and without Cost: In 2 Corinthians, Paul distinguishes himself from “many” who “trade on the word of God (καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ” (2:17). The Greek word that he employs here refers to the activity of merchants or retailers and suggests that some of those who have come to Corinth are like petty merchants who preach for the sake of profit and gain. In contrast to them, Paul has not accepted remuneration for his proclamation of the word. Aware that this has caused some to question his apostolic credentials, he writes: “Did I make a mistake when I humbled myself so that you might be exalted, because I preached the gospel to you *without charge*?” (11:7). Having been graciously treated by God and aware of the grace God lavished upon him in Christ, Paul insists on preaching free of charge.

Paul’s refusal “to trade on the word of God” is an indication of his apostolic integrity, by which I mean the correspondence between what he says and who he is. He insists on this integrity at the outset of 2 Corinthians when he writes: “For our boast is this, the testimony of our conscience that we have conducted ourselves in the world, and especially toward you, with the simplicity and sincerity of God, and not by human wisdom but by the grace of God” (1:12). Rather than trade on the word of God, he acts “as out of sincerity, indeed as from God and in the presence of God, we speak in Christ” (2:17). Preaching the gospel free of charge is a manifestation of Paul’s apostolic integrity, which is grounded in an awareness that, when he preaches, he is proclaiming Christ, in the presence of God (ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν).

In 1 Thessalonians 2:1-12, Paul provides an extended description of how he did and did not preach the word among the Thessalonians.²⁷ He did not preach with ulterior motives so as to deceive them. Rather, deeply aware that God had judged him worthy to be entrusted with the gospel, he did not preach to please human beings but to please God. Accordingly, he did not come to them with flattering speech, or seeking money. And even though he could have insisted on his apostolic authority, he chose to be as gentle “as a nursing mother cares for her children”

²⁶ Victor Paul Furnish (*II Corinthians: Translated with Introduction, Notes, and Commentary* [The Anchor Bible 32A; Garden City: Doubleday, 1984], 468 <https://doi.org/10.5040/9780300261677>) notes that the charge against Paul has to do more with the style of his preaching than with its content. Paul’s opponents at Corinth view him as an amateur who falls short of the oratorical standards they expect from an apostle.

²⁷ For the full presentation of how Paul portrays his preaching to the Thessalonians, see Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*; The Anchor Bible 32B (New York: Doubleday, 2000), pp. 133-63. <https://doi.org/10.5040/9780300261684>

(v. 7). He was determined to share not only the gospel of God but his very self with them. This is why he supported himself so that he could preach the gospel without being a burden to them. His behavior toward them was blameless, for he treated them as a father treats his children (v. 11). In turn, the Thessalonians did not receive his word as a merely human word but as the word of God that was powerfully at work in them (2:13).

Preaching from the Cross: The title of this essay (“Preaching from the Cross”) was chosen to suggest *how* Paul preached. This title could mean that Paul preached *from the perspective of the cross*, or it could mean that he preached *from the cross*, *as if he himself had been crucified on the cross with Christ*. I intend both meanings. First, inasmuch as Paul preached Christ crucified, the cross is always in view in his preaching as we have seen, even when he speaks of the resurrection. Second, inasmuch as Paul had been conformed to the crucified Christ so that he no longer lives but Christ lives in him (Gal 2:19-20), he preached *from* the cross on which he has been crucified to the world with Christ (Gal 6:14). Thus, crucified with Christ, he preached from the weakness and folly of the cross in order to proclaim the gospel of the crucified and risen Christ and the power of this gospel (2 Cor 12:9-10). Any other way of preaching would have been a betrayal of the gospel he proclaimed.

To summarize, Paul preached the gospel with integrity, free of charge, because he was deeply aware that what he preached was not his word but the word of the gospel that had been entrusted to him. Consequently, it is not a word to “trade on” for profit, nor is it a word that can be preached by one who is not a person of integrity. To preach the word of God in truth requires integrity and humility since it is not the preacher’s word but God’s word.

Conclusion

I have sought to determine *why* Paul preached, *what* he preached, and *how* he preached. My reading of his letters suggests that the driving force of his preaching was the commission to preach he received at his call/conversation, which placed him under an obligation to proclaim the gospel. The content of the gospel that he received was the crucified Jesus who is the risen Lord, the Son of God, by whose death God reconciled the world to himself. Because this gospel is intimately related to the weakness and folly of the cross, Paul preaches “from the cross,” that is to say, he does not rely on the power and wisdom of his rhetoric to bring his hearers to faith but on the power and wisdom of God revealed in the weakness and folly of the cross. Thus, there is an intimate connection between *why* Paul preached, *what* he preached, and *how* he preached that suggests some important lessons for preaching today.

First, ecclesial preaching (preaching in and for the Church) is rooted in a commission to preach from the Church. Ministers of the word have been commissioned and entrusted with a stewardship to preach what has been handed on to them by others rather than what they want to preach.²⁸ Second, the content

²⁸ In Paul’s words, they are “ambassadors for Christ” (2 Cor 5:20) who, like all ambassadors,

of their preaching, when all else is stripped away, is the gospel: the proclamation of the saving event of Christ's death and resurrection, with all this implies for the Christian life. Third, since ministers of the word have been sent to preach the "scandal" of the cross, they must trust the power of the word of the cross, rather than their own power, to bring about faith so that others may *believe* and *call* on the name of the Lord and be *saved*, even as they make every effort to preach in a way that will be effective for the age in which they live.²⁹

Bibliography:

- Becker, Jürgen, *Paul: Apostle to the Gentiles*. Louisville: Westminster, 1993.
- Dunn, James D. G., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. NTT. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166201>
- Dunn, James, D. G., *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Fitzmyer, Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York: Doubleday, 1993.z
- Furnish, Victor Paul, *II Corinthians: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*. AB32A. Garden City: Doubleday, 1984. <https://doi.org/10.5040/9780300261677>
- Hultgren, Arland J., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Jervis, Ann L., *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*. JSNTSup 55. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Litfin, Duane, *Paul's Theology of Preaching: The Apostle's Challenge to the Art of Persuasion in Ancient Corinth*. Downers Grove: IVP Academic, 2015.
- Malherbe, Abraham J., *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 32B. New York: Doubleday, 2000. <https://doi.org/10.5040/9780300261684>
- Matera, Frank J., *God's Saving Grace: A Pauline Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Mounce, R. H., Preaching, Kerygma. *Dictionary of Paul and His Letters*. ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, 735-37.
- Pascuzzi, Maria, Baptism-based Allegiance and Divisions in Corinth: A Re-examination of 1 Corinthians 1:13-17. *CBQ* 71 (2009) 813-29.
- Ratzinger, Joseph/Pope Benedict XVI, *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*. Ignatius Press: San Francisco, 2005.

deliver the message of the one who sent them rather than their own message.

²⁹ For a significant theological analysis of preaching, see Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI, *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life* (Ignatius Press: San Francisco, 2005).

Soards, Marion L., *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Witherup, Ronald D., *Scripture and Tradition in the Letters of Paul*. Biblical Studies from the Catholic Biblical Association of America 4. New York: Paulist Press, 2021.

Wolter, Michael, *Paul: An Outline of His Theology*. Waco: Baylor University Press, 2015.

Wright, N. T., *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress, 2003.

Zhang, Wenxi, *Paul Among Jews: A Study of the Meaning and Significance of Paul's Inaugural Sermon in the Synagogue of Antioch in Pisidia (Acts 13:16-41) for His Missionary Work among Jews*. Eugene: Wipf & Stock, 2011.

Frank J. Matera

Professor Emeritus/The Catholic University of America
The Village at Yorkshire
465 South Road, Unit 67
Farmington, CT 06032
USA



**„Podľa telesného vnímania – podľa vnímania Duchom“:
Rim 1,1-7 v skorších prekladoch a v novom slovenskom preklade**

JURAJ FENÍK

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
juraj.fenik@savba.sk

Abstract

In 2013 the Slovak Conference of Catholic Bishops initiated the work on a new translation of the Bible based on original languages. Biblical scholars in Slovakia, especially members of the Center for the Study of Biblical and Near Eastern World in Košice, have recently launched a project of the translation of Paul's authentic letters, guided by the insights of the most recent exegetical literature. As a sample of their work, this article shows the challenges faced by a translator of Paul, especially semantic and syntactic ambiguity. It does so with the example of the epistolary praescriptio of Romans (1,1-7).

Keywords: Letter to the Romans, praescriptio, translation, syntax, multivalence

Z podnetu Konferencie biskupov Slovenska z roku 2013 iniciovať medzi slovenskými biblistami nový preklad Písma z pôvodných jazykov do spisovnej slovenčiny sa na Slovensku rodí nový preklad autentických Pavlových listov, ktorý nasleduje po práci na evanjeliách podľa Lukáša a Jána. Inštitucionálne je zastrešený košickým Centrom pre štúdium biblického a blízkovýchodného sveta a Slavistickým ústavom Jána Stanislava SAV,¹ pričom na ňom spolupracujú aj ďalší slovenskí biblisti. Jednou z výziev pre moderného prekladateľa Pavlových listov či iných biblických korpusov, je popasovať sa s významovou viacznačnosťou rôznych termínov a konštrukcií.

¹ Štúdia je výstupom projektu APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diskurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla“.

Na príklade epistolárneho preskriptu Listu Rimanom (1,1-7) tento článok poukazuje na významovú viacznačnosť niektorých Pavlových termínov a spojení v tomto texte,² ponúka možnosti ich prekladu a porovnáva nový navrhovaný preklad – samozrejme stále iba v prvej pracovnej verzii – s existujúcimi slovenskými a cudzojazyčnými verziami. Pri práci na novom preklade sa prekladateľský tím okrem iných spoľahlivých komentárov opiera predovšetkým o moderný dvojzväzkový komentár na List Rimanom od Michaela Woltera (2014, 2019). Vďaka mimoriadnej kvalite lingvistických analýz toto dielo slúži ako argumentačná báza pre pripravovanú slovenskú verziu.

1. Rim 1,1 („vybraný na hlásanie evanjelia, ktoré pochádza od Boha“)

Tak ako iné Pavlove listy, aj List Rimanom sa začína epistolárnym preskriptom, ktorého prvou časťou je *superscriptio* – identifikácia odosielateľa. Jedine v Liste Rimanom sa nachádzajú až tri kvalifikácie Pavla, z ktorých tretia znie ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. Genitív εὐαγγέλιον θεοῦ skrýva dva problémy, ktoré ovplyvňujú preklad. Prvým z nich je fakt, že podstatné meno εὐαγγέλιον je ukážkou metonymie a zastupuje akt hlásania evanjelia. Nový návrh vystihuje tento jav návrhom „vybraný na hlásanie Božieho evanjelia,“ čo je iba reformulácia SSV („vybraný hlásať Božie evanjelium“). Podobne formuluje SEP („oddelený zvestovať evanjelium Božie“) a BOT („určený hlásať Božie evanjelium“).³ Iné verzie – ROH („oddelený k evanjeliu nášho Boha“) a SEB („vybraný pre Božie evanjelium“) – však prekladajú doslovne⁴ a evidentne nevnímajú metonymický charakter termínu εὐαγγέλιον, čo lepšie vystihuje navrhovaný preklad.

Druhou výzvou je určiť, o aký typ genitívu ide v prípade εὐαγγέλιον θεοῦ.⁵ S istotou nejde o subjektový genitív v zmysle evanjelia, ktoré ohlasuje Boh, čo by bolo logickou absurditou. Najpravdepodobnejšie možnosti sú genitív pôvodu, čo by slovenčina vyjadrila spojením „evanjelium, ktoré pochádza od Boha,“ a príbuzný genitív autora, čomu by korešpondovala formulácia „evanjelium, ktorého autorom je Boh.“⁶ K tejto interpretácii sa prikláňa aj nový navrhovaný preklad.

² Komentátori sa niekedy pristavujú aj pri tých spojeniach v Rim 1,1-7, ktoré nie sú významovo mnohoznačné a nie je pádny dôvod pre zmenu v preklade. Napr. John D. HARVEY, *Romans* (EGGNT; Nashville: B&H, 2017) 64, navrhuje interpretovať ἐν γραφαῖς ἁγίαις (v. 2) v inštrumentálnom zmysle („prostredníctvom svätých písem“). Takýto návrh by duplikoval ideu inštrumentality vyjadrenú v bezprostredne predchádzajúcom διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ a zbytočne odvádzal pozornosť od zmysluplného prekladu v zmysle datívu miesta „vo svätých písmach“ – písma ako korpus, v ktorom sa nachádzajú Božie prísľuby – , ktorý sa štandardne vyskytuje v iných verziách: KJV/NRSV/NAS („in the holy scriptures“); EIN („in den heiligen Schriften“); TOB („dans les Ecritures saintes“).

³ Ako aj EIN („ausgewählt, das Evangelium Gottes zu verkündigen“); TOB („mis à part pour annoncer l’Evangile de Dieu“).

⁴ Tak je tomu aj vo väčšine cudzojazyčných verzií.

⁵ V bezprostrednom kontexte používa aj výraz εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (1,9), čo je určite objektový genitív („evanjelium/hlásanie evanjelia o jeho synovi“).

⁶ Výraz εὐαγγέλιον θεοῦ sa v Pavlových autentických listoch nachádza ešte v 1 Sol 2,2.8.9; 2 Kor 11,7; Rim 15,16. K interpretácii v zmysle genitívu autora alebo pôvodu sa pri uvedených textoch prikláňa väčšina vedcov, napr. BDF §163; C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I: Introduction and Commentary on Romans I–VIII* (ICC; London: T & T Clark, 1975) 55 n. 1; James D. G. DUNN, *Romans 1–8* (WBC 38A; Dallas: Word, 1988) 10; Ernst G. HOFFMAN – Heinrich von SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament* (Rie-

Podporou pre tento argument je hneď nasledujúca vzťažná veta vo v. 2, v ktorom Pavol hovorí o Bohu ako o tom, ktorý evanjelium o svojom Synovi už dávno prisľúbil v Písmach, a teda je jeho pôvodcom. Podľa Woltera by ani interpretácia v zmysle objektového genitívu alebo genitívu kvality nebola scestná.⁷ V prvom prípade by preklad znel „evanjelium o Bohu“⁸ a v druhom „Božie evanjelium“. Prvý preklad by vyjadroval, že predmetom evanjelia hlásaného Pavlom je Boh a jeho spasné konanie prostredníctvom Ježiša Krista v prospech ľudstva, čo by vôbec neprotirečilo Pavlovej koncepcii spásy. Druhý preklad by naznačoval, že Pavlovo hlásanie evanjelia má Božie kvality – možno moc a účinnosť.

2. Rim 1,3-4 („podľa telesného vnímania – podľa vnímania Duchom“)

Vo veršoch 3-4 Pavol definuje obsah svojho hlásania – evanjelium je o Božom synovi (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), ktorého bližšie opisujú dve paralelné participiálne konštrukcie (v. 3: τοῦ γενομένου/v. 4: τοῦ ὀρισθέντος). Prvá hovorí o jeho ľudskej identite a druhá o božskej. Text naznačuje kontrast medzi dvoma výpoveďami použitím opozitných predložkových väzieb κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης. Na prvý pohľad sa zdá, že tieto konštrukcie vyjadrujú dva spôsoby Ježišovej existencie a ide teda o antropologické výrazy. Podľa tela Ježiš pochádzal z Dávidovho potomstva a podľa Ducha bol po vzkriesení ustanovený ako Boží syn v moci. Takéto chápanie sa odráža vo väčšine prekladov a štúdií.⁹

Podľa Woltera však dualizmus κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα modálne vyjadruje dva spôsoby nazerania na istú skutočnosť.¹⁰ Jeho návrh podporuje fakt, že slovo σάρξ môže mať význam „ľudský, povrchný pohľad“¹¹ a spojenie κατὰ σάρκα môže aj

hen: Immanuel, 1985) 229; Arland J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 43; Stefan SCHREIBER, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ÖTKNT 13/1; Gütersloh: Gütersloher, 2014) 136; Frank THIELMAN, *Romans* (ZECNT 6; Grand Rapids: Zondervan, 2018) 59. Nesprávna interpretácia však niekedy vedie k mätúcim formuláciám, a to najmä vtedy, keď autori chcú v texte vidieť viac významov naraz. Napr. HARVEY, *Romans*, 64: „θεοῦ is both a genitive of source and an objective genitive“. Alebo Frank J. MATERA, *II Corinthians: A Commentary* (NTL; Louisville: Westminster John Knox, 2003), 245: „The phrase *to tou theou euangelion* is taken as a subjective genitive: God's own gospel; God's good news about what God did in Christ“. Porov. aj Jeffrey A. D. WEIMA, *1–2 Thessalonians* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2014) 133.

⁷ Michael WOLTER, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8* (EKK 6/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014) 83. Za objektový genitív sa prihovára aj Antonio PITTA, *Lettera ai Romani: Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici: Nuovo Testamento 6; Milano: Paoline, 2001) 46.

⁸ Ako v Mk 1,14. E.g., Robert H. GUNDRY, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 68–69.

⁹ Väzba κατὰ σάρκα by mohla naznačovať krehkosť, slabosť a pominuteľnosť Ježišovej existencie, čo Norbert BAUMERT, *Christus – Hochform von »Gesetz«: Überstezung und Auslegung des Römerbriefes* (Paulus neu gelesen; Würzburg: Echter, 2012) 13, vhodne formuluje variantom „in einer schwachen menschlichen Existenz“. Jej náprotivok, κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, by mal pravdepodobne zmysel navrhovaný Cranfieldom: inštalovanie Syna v moci bolo umožnené mocou Ducha Svätého. CRANFIELD, *Romans I–VIII*, 63–64. Ojedinelý názor na κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ponúka Marie-Joseph LAGRANGE, *Saint Paul. Épitre aux Romains* (EBib; Paris: Gabalda, 1916) 7: „... πνεῦμα ἁγιοσύνης est une qualité inhérente au Christ, sa sainteté suréminente“.

¹⁰ WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 86. Túto možnosť už skôr pripúšťal Douglas J. MOO, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 47.

¹¹ Helena PANCZOVÁ, *Grécko-slovenský slovník: Od Homéra po kresťanských autorov* (Bratislava:

inde u Pavla označovať ľudské, povrchné, nedostatočné hodnotenie istých realít.¹² Uvedený výraz v Rim 1,3 teda označuje ľudské vnímanie Ježišovej ľudskej reality – jeho pôvod z Dávidovho potomstva. Tento fakt sa dá v slovenčine zachytiť formuláciou ako „o svojom Synovi, ktorý podľa ľudského vnímania pochádza z Dávidovho potomstva“ alebo „o svojom Synovi, ktorý z ľudského pohľadu pochádza z Dávidovho potomstva“. Analogicky väzba κατά πνεῦμα ἀγιοσύνης označuje hodnotenie Ježiša, ktoré umožňuje Boží Duch. Pavol tu vyjadruje myšlienku, že len vďaka pôsobeniu Ducha dokáže človek vidieť Ježiša ako Božieho syna s jedinečným vzťahom k Otcovi – ako Syna inštalovaného v moci vďaka vzkrieseniu. To by slovenčina mohla formulovať napr. takto: „a podľa vnímania, ktoré sprostredkuje Duch svätosti, je prostredníctvom¹³ vzkriesenia z mŕtvych ustanovený za Božieho Syna v moci“.

3. Rim 1,5 („milosť apoštolského poslanca/poslušnosť, ktorá spočíva vo viere“)

Rétorickou figúrou hendiadys Pavol definuje dar, ktorý prijal od Krista, ako χάρις καὶ ἀποστολήν. Keďže pri tejto figúre ide o vyjadrenie jednej skutočnosti dvoma slovami zviazanými spojkou, pričom druhý termín je vysvetlením prvého, je vhodné jej zmysel zachytiť formuláciou ako „milosť/dar apoštolátu“ alebo „milosť/dar, teda apoštolát/apoštolské poslanie“.¹⁴ Týmto spôsobom to formuluje SEP („milosť apoštolského poslanca“) a BOT („milosť, že sme apoštolmi“).¹⁵ S istotou tu Pavol nehovorí o dvoch daroch, ako je tomu v prípade SSV („milosť a apoštolský úrad“) a ROH/SEP („milosť a apoštolstvo“).¹⁶

Pri spojení εἰς ὑπακοὴν πίστεως ide o epexegetický genitív¹⁷ – podstatné meno v genitíve bližšie udáva význam nominatívu¹⁸. V novom preklade sa to zachytáva

Lingea, 2012) 1098.

¹² Napr. 2 Kor 5,16.

¹³ Aj keď sa predložka ἐκ v spojení ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν často interpretuje v časovom („od [jeho] vzkriesenia z mŕtvych“), ako napr. CRANFIELD, *Romans I–VIII*, 62; HARVEY, *Romans*, 64, alebo v kauzálnom význame („kvôli vzkrieseniu z mŕtvych/na základe vzkriesenia z mŕtvych“), čo zastáva napr. MOO, *Romans*, 49 n. 47, môže mať aj inštrumentálny význam („skrze vzkriesenie z mŕtvych“, „prostredníctvom vzkriesenia z mŕtvych“, „pomocou vzkriesenia z mŕtvych“), ktorý lepšie vyjadruje fakt, že Boh použil vzkriesenie Ježiša ako prostriedok na jeho inštaláciu v moci. Táto verzia je ponúkaná v novom preklade. V angličtine by sa možno hodil výraz „by virtue of his resurrection from the dead“ alebo „by the resurrection from the dead“ (ASV). Podobný inštrumentálny význam sa dá identifikovať v Lk 16,9 ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδίκιας („robte si priateľov prostredníctvom nespravodlivej mamony“), ako to má napr. ASV („make to yourselves friends by means of the mammon of unrighteousness“).

¹⁴ Aj CRANFIELD, *Romans I–VIII*, 65–66; DUNN, *Romans 1–8*, 17; Joseph A. FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB33; New York: Doubleday, 1993) 237; Alain GIGNAC, *L'épître aux Romains* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 6; Paris: Cerf, 2014) 85; Richard N. LONGENECKER, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2016) 78; MOO, *Romans*, 51; Romano PENNA, *Lettera ai Romani: Introduzione, versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 6; Bologna: Dehoniane, 2010) 24; PITTA, *Romani*, 51. Pace Robert JEWETT, *Romans: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2006) 109.

¹⁵ TOB („la grâce d'être apôtre“).

¹⁶ Týmto spôsobom to prekvapivo rieši aj väčšina zahraničných verzií.

¹⁷ Ten má analogickú funkciu k hendiadys.

¹⁸ Jens ADAM, *Paulus und die Versöhnung aller: Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009) 252 n. 49; Brendan BYRNE, *Romans* (SP 6; Collegeville:

spojením „poslušnosť, ktorá spočíva vo viere“ alebo „poslušnosť, ktorá pozostáva z viery“. Spomedzi slovenských verzií má SEB pomerne doslovné znenie „k poslušnosti viery“; podobne ROH „poslušnosti viery“; SSV „poslušne uverili“; SEP „k poslušnosti vo viere“. Žiaden z nich nevystihuje myšlienku, ktorá sa skrýva za Pavlovou genitívnou formuláciou. Identifikácia poslušnosti s vierou figuruje aj inde u Pavla, čo podporuje navrhovaný preklad. V samom Liste Rimanom sa nachádza napr. v 10,16 (οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;), kde pod poslušnosťou evanjeliu Pavol rozumie odpoveď viery na hlásanie evanjelia. Myšlienková blízkosť verša 16,19 (ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο) k veršu 1,8 (ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) poukazuje na rovnocennosť slov „poslušnosť“ a „viera“. Aj v 15,18 má Pavol pod poslušnosťou pohanov (ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἔθνων) na mysli evidentne vieru pohanov.¹⁹ Teoreticky by sa dalo uvažovať aj o objektovom genitíve „poslušnosť voči viere“, čo je prípad BOT („poslušnosť viere“).²⁰ Okrem toho sa dá tento genitív chápať ako genitív pôvodu v zmysle „poslušnosť pochádzajúca z viery“. V Liste Rimanom však Pavol zvyčajne stanovuje spravodlivosť ako výsledok viery (1,17), a to môže byť protiargument voči alternatíve genitívu pôvodu. Ďalšou možnosťou je hovoriť o genitíve kvalifikácie v zmysle „poslušnosť charakterizovaná vierou“.

Predložková väzba ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ na konci v. 5 sa podľa Woltera dá interpretovať troma rôznymi spôsobmi, pričom ani jeden z nich sa nedá vylúčiť ako nesprávna interpretácia.²¹ Po prvé, v zástupnom zmysle: Pavol by analogicky k 2 Kor 5,20 konal ako zástupca osoby²² Ježiša Krista alebo z jeho poverenia/v jeho mene. Tento zmysel pravdepodobne máme v ROH („skrže neho sme dostali milosť a apoštolstvo ... za jeho meno“).²³ Po druhé, predložka ὑπὲρ + G môže byť genitív výhody, čím by Pavol vyjadroval, že jeho hlásanie evanjelia a následné primknutie sa k viere zo strany pohanov sa deje na Ježišovu slávu – takto BOT („aby sme kázali na slávu jeho Mena“); SEP/SEB („aby sme pre Jeho meno privádzali“); SSV („aby na slávu jeho mena poslušne uverili“) – alebo preto, aby sa jeho meno/osoba stalo známym aj medzi pohanmi.²⁴ Po tretie, predložka ὑπὲρ môže

Liturgical, 1996) 46; Robert Matthew CALHOUN, *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1* (WUNT 2/316; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 145 n. 7 <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151815-7>; CRANFIELD, *Romans I–VIII*, 66; FITZMYER, *Romans*, 237; GIGNAC, *L'épître*, 86; HULTGREN, *Romans*, 50; PENNA, *Romani*, 24; PITTA, *Romani*, 52; Karl Friedrich ULRICH, *Christusglaube: Studien zum Syntagma und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT 2/227; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 154; WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 92. Úplne inovatívny pohľad ponúka BAUMERT, *Christus – Hochform von »Gesetz«*, 16, podľa ktorého slovo ὑπακοή znamená „posolstvo“ a πίστις „vernosť, spoľahlivosť“ s návrhom prekladu „Botschaft von einem Trauen“. Je pochybné, či uvedené termíny majú práve takýto význam v Rim 1,5, a to znemožňuje navrhovaný preklad, ktorý nereflektujú iné verzie a štúdie.

¹⁹ V 2 Kor 10,5 Pavol hovorí o poslušnosti voči Kristovi – objektový genitív εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ – pod ktorou môže rozumieť vieru v Krista.

²⁰ To by bolo ideovo blízke k Sk 6,7: πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει.

²¹ WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 94.

²² Mena (ὄνομα) je v biblickej tradícii metonymiou pre osobu.

²³ EIN („um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen“); Dierk STARNITZKE, *Die Struktur paulinischen Denken im Römerbrief: Eine linguistisch-logische Untersuchung* (BWANT 163; Stuttgart: Kohlhammer, 2004) 40.

²⁴ Táto hypotéza má silnú podporu v ideovo a jazykovo príbuzných textoch ako Rim 15,20; Sk

naznačovať príčinu, čím by Pavol dával najavo, že k hlásaniu evanjelia ho primäl sám Ježiš. V novom preklade sa zatiaľ preferuje druhá možnosť, pretože tak medzi slovenskými, aj medzi cudzojazyčnými²⁵ verziami je najrozšírenejšia.

4. Rim 1,6 („povolání, aby ste patrili Ježíšovi Kristovi“)

V 1,6 Pavol vzťažnou vetou ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς začleňuje rímskych kresťanov medzi národy, pre ktoré dostal apoštolské poslanie, a následne ich kvalifikuje genitívom κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Tri slovenské preklady evidentne berú túto väzbu v zmysle subjektového genitívu – Ježiš Kristus je ten, ktorý Rimanov povolal: SEB/BOT („ktorých povolal Ježiš Kristus“); SSV („povolání Ježíšom Kristom“).²⁶ ROH a SEP prekladajú doslovne: „povolání Ježíša Krista“. Preklad v zmysle subjektového genitívu však naráža na dôležitú prekážku, ktorou je pripísanie povolania (k apoštolátu, k viere, k životu, do Božieho kráľovstva, atď.) za pomoci slovesa καλέω u Pavla. Štatistika je v tomto ohľade jasná: Ježiš Kristus sa nikde u Pavla neobjavuje ako ten, ktorý povoláva; naopak Pavol povolanie konzistentne pripisuje Bohu, čo ilustruje reprezentatívna vzorka: Rim 4,17 (ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ... καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα); 1 Kor 7,15 (ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός); Gal 1,6 (οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ); Gal 1,15 (ὁ θεὸς ὁ ... καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ); 1 Sol 2,12 (ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν); 1 Sol 4,7 (οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ). Tento fakt podporuje návrh vnímať za adjektívom κλητοὶ v Rim 1,6 činnosť Boha a interpretovať následný genitív Ἰησοῦ Χριστοῦ ako genitív vlastníctva, čoho výsledkom je návrh prekladu „povolání, aby ste patrili Ježíšovi Kristovi“.²⁷

Keďže podľa Hansena a Quinna genitív vlastníctva ukazuje „possession, ownership, relation“,²⁸ text by sa dal vystihnúť aj opciou „povolání, aby ste boli vo vzťahu/v spoločenstve s Ježíšom Kristom“. To by bola v podstate rovnaká myšlienka ako v 1 Kor 1,9: πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

5. Zhrnutie

9,15; 3 Jn 7. MOO, *Romans*, 53: „Ultimately, Paul ministers not for personal gain or even the benefit of his converts, but for glory and benefit of Jesus Christ his Lord“.

²⁵ CEB („bring all Gentiles to faithful obedience for his name's sake“); ESV („bring about the obedience of faith for the sake of his name“); NAB („bring about the obedience of faith, for the sake of his name“); NIV („call all the Gentiles to the obedience that comes from faith for his name's sake“); NRSV („bring about the obedience of faith among all the Gentiles for the sake of his name“); TOB („conduire à l'obéissance de la foi, à la gloire de son nom, tous les peuples païens“);

²⁶ Podobne CEP („neboť jste byli povoláni Ježíšem Kristem“); EIN („die ihr von Jesus Christus berufen seid“); IEP („chiamati da Gesù Cristo“); TOB („vous aussi que Jésus Christ a appelés“). CRANFIELD, *Romans I–VIII*, 68; Klaus HAACKER, *The Theology of Paul's Letter to the Romans* (NTT; Cambridge: University Press, 2003) 11 <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615467>; HOFFMAN – SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik*, 230; Thomas R. SCHREINER, *Romans* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 1998) 36; THIELMAN, *Romans*, 64.

²⁷ Ako NRSV („yourselves who are called to belong to Jesus Christ“). BDF § 183; DUNN, *Romans 1–8*, 19; FITZMYER, *Romans*, 238; HARVEY, *Romans*, 12; HULTGREN, *Romans*, 51; LONGENECKER, *Romans*, 83; MOO, *Romans*, 54; PITTA, *Romani*, 52.

²⁸ Hardy HANSEN – Gerald M. QUINN, *Greek: An Intensive Course* (New York: Fordham University Press, 1978) 695.

Na príklade úvodu Listu Rimanom tento článok predstavil, s akými prekladateľskými výzvami na úrovni lexiky a syntaxe sa môže stretnúť prekladateľ Pavlových listov. Už pomerne jednoduchý a krátky text (Rim 1,1-7) v sebe skrýva viacero jazykových úskalí, ktoré je nevyhnutné správne gramaticky analyzovať a potom zrozumiteľne preložiť. Článok predstavil, ako asi môže vyzeráť nový slovenský preklad problémových miest uvedeného textu a ponúkol aj porovnanie s existujúcimi prekladmi tak doma, ako aj v zahraničí. Zároveň naznačil nevyhnutnosť intenzívnej interakcie s moderným exegetickým výskumom. Predbežná pracovná verzia prekladu Rim 1,1-7 vyzerá nasledovne:

^{1,1} Pavol, sluha Ježiša Krista, povolaný za apoštola, vybraný na hlásanie evanjelia, ktoré pochádza od Boha ^{1,2} a Boh ho vopred prisľúbil prostredníctvom svojich prorokov vo svätých písmach, ^{1,3} o svojom Synovi. Ten podľa ľudského vnímania pochádza z Dávidovho potomstva ^{1,4} a podľa vnímania, ktoré umožňuje Duch svätosti, je prostredníctvom vzkriesenia z mŕtvych ustanovený za Božieho Syna v moci, o Ježišovi Kristovi, našom Pánovi. ^{1,5} Prostredníctvom neho sme dostali milosť, teda apoštolské poslanie, na poslušnosť, ktorá spočíva vo viere medzi všetkými národmi, a to kvôli jeho menu; ^{1,6} medzi nimi ste aj vy – povolaní, aby ste patrili Ježišovi Kristovi. ^{1,7} Všetkým Bohom milovaným a povolaným svätým, čo sú v Ríme: Milosť vám a pokoj od Boha, nášho Otca a od Pána Ježiša Krista.

Bibliografia:

ADAM, Jens, *Paulus und die Versöhnung aller: Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009.

BAUMERT, Norbert, *Christus – Hochform von ›Gesetz‹: Überstezung und Auslegung des Römerbriefes*. Paulus neu gelesen. Würzburg: Echter, 2012.

BYRNE, Brendan, *Romans*. SP 6. Collegeville: Liturgical, 1996.

CALHOUN, Robert Matthew, *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*. WUNT 2/316. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151815-7>

CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I: Introduction and Commentary on Romans I–VIII*. ICC. London: T & T Clark, 1975.

DUNN, James D. G., *Romans 1–8*. WBC 38A. Dallas: Word, 1988.

FITZMYER, Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB33. New York: Doubleday, 1993.

GIGNAC, Alain, *L'épître aux Romains*. Commentaire biblique: Nouveau Testament 6. Paris: Cerf, 2014.

GUNDRY, Robert H.: *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

HAACKER, Klaus, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. NTT. Cambridge: University Press, 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615467>

HANSEN, Hardy – Gerald M. QUINN, *Greek: An Intensive Course*. New York: Fordham University Press, 1978.

HARVEY, John D., *Romans*. EGGNT. Nashville: B&H, 2017.

HOFFMAN, Ernst G. – Heinrich von SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Riehen: Immanuel, 1985.

HULTGREN, Arland J., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

JEWETT, Robert, *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2006.

LAGRANGE, Marie-Joseph, *Saint Paul. Épître aux Romains*. EBib. Paris: Gabalda, 1916.

LONGENECKER, Richard N., *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

MATERA, Frank J., *II Corinthians: A Commentary*. NTL. Louisville: Westminster John Knox, 2003.

MOO, Douglas J., *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

PANCZOVÁ, Helena, *Grécko-slovenský slovník: Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava: Lingea, 2012.

PENNA, Romano, *Lettera ai Romani: Introduzione, versione e comment*. Scritti delle origini cristiane 6. Bologna: Dehoniane, 2010.

PITTA, Antonio, *Lettera ai Romani: Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici: Nuovo Testamento 6. Milano: Paoline, 2001.

SCHREIBER, Stefan, *Der erste Brief an die Thessalonicher*. ÖTKNT 13/1. Gütersloh: Gütersloher, 2014.

SCHREINER, Thomas R., *Romans*. BECNT. Grand Rapids: Baker, 1998.

STARNITZKE, Dierk, *Die Struktur paulinischen Denken im Römerbrief: Eine linguistisch-logische Untersuchung*. BWANT 163. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

THIELMAN, Frank. *Romans*. ZECNT 6. Grand Rapids: Zondervan, 2018.

ULRICH, Karl Friedrich, *Christusglaube: Studien zum Syntagma und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung*. WUNT 2/227. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

WEIMA, Jeffrey A. D., *1–2 Thessalonians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

WOLTER, Michael, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8*. EKK 6/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014.

doc. Dr. Juraj Feník, S.T.D.

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV

Dúbravská cesta 9

841 04 Bratislava

juraj.fenik@savba.sk



Tajomstvo ľudského poznania podľa Karla Rahnera

GABRIELA GENČÚROVÁ

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra spoločenských vied
Hlavná 89, 041 21 Košice
gabriela.gencurova@ku.sk

Abstract

Based on the confrontation of some theologians with Rahner's connection of theological and philosophical principles, especially the Anglo-American theological space, the article investigates the context of Rahner's theological thinking and defines the place of his theory of knowledge. The paper seeks to identify the basic features of Rahner's theory of knowledge, to capture its character, and to clarify its philosophical-theological context. It defines its starting points, describes its basic structure, and defines basic concepts. I conclude that Rahner's theory of cognition has the integral character of current humanistic theories of cognition.

Keywords: Karl Rahner, philosophy of knowledge, Spirit in the world, transcendental method, transcendental experience, finiteness, history.

Úvod

Napäté politické a spoločenské problémy 20. storočia, ako napr. dve svetové vojny, zmeny územného členenia štátov, vznik totalitných režimov a ich vplyv na spoločnosť, nastroľovali existenciálne otázky a otázky zmyslu života človeka, v ktorom sa duchovno-telesná celistvosť človeka stáva akýmsi novým prvkom skúmania, nanovo prehodnocovaným v moderných konceptoch myslenia. Nemecký katolícky teológ Karl Rahner (1904-1984) sa tiež snažil vymedziť miesto človeka v modernom svete. Vo svojej filozofii človeka cieľavedome načrtáva istý antropologický koncept v konfrontácii s filozofiou 20. storočia (existencializmus, ontológia, personalizmus). Už v dizertačnej práci *Duch vo svete* (*Geist in Welt*, 1939) presne vymedzuje miesto človeka vo svete a jeho význam. Pútavou interpretáciou Akvinského epistemológie, ovplyvnený transcendentálnym to- mizmom Josepha Maréchala (1878-1944) a existencializmom Martina Heideggera

(1889-1976) predstavuje prebývanie ducha vo svete, ako metafyzické východisko komplexnej existencie človeka.¹

V zmysle spomínaných konceptov predstavíme, do akej miery sa Rahnerove teologické myšlienky prekrývajú s novovekými a súčasnými prvkami rôznych teórií poznania, zvlášť s teóriou poznania Imanuela Kanta (1724-1804). Bude evidentné, že Rahner sa nikdy nesnažil o systematické poňatie celej teológie či teologickej antropológie² ani nevymedzoval vlastnú teóriu poznania, ale že skôr hľadal odpovede na aktuálne otázky spoločnosti súvisiace s duchovným životom človeka, zachovávajúc jeho celistvosť.³ I napriek tomu sa pokúsime načrtnúť východiská Rahnerovej epistemológie. Predpokladáme, že Rahner, vychádzajúc z princípov personalizmu, modifikoval Kantovu teóriu poznania a Heideggerovu ontológiu do takej miery a takým jedinečným spôsobom, že môžeme hovoriť o Rahnerovej originálnej teórii poznania sveta, človeka a Boha.

Rahnerove spájanie teológie a filozofie

Rahnerova interpretácia človeka je spočiatku ovplyvnená jezuitskou spiritualitou Ignáca z Loyoly (1491-1556) a kresťanskou scholastickou tradíciou Tomáša Akvinského (1225-1274). Charakter jeho antropológie sa však v konečnom dôsledku prejaví ako výrazne moderný. Je všeobecne známe, že Rahner tomášovskú metafyziku konfrontuje s ontologickým východiskom Heideggerovho *Dasein*, ktoré človeka dynamicky posúva k niečomu, nie *k ničomu* (bytiu+k+smrti), pričom explicitne vyzdvihuje pojem nekonečnosti ľudského ducha. Inšpirovaný novotomistických poňatím teórie poznania a to zvlášť jezuitu J. Maréchala, ktorý konfrontoval novotomizmus s filozofiou nemeckého idealizmu, vytvoril vlastnú teóriu poznania bytia.⁴ Rahner zaujíma svoj vlastný postoj nielen ku klasickej tomistickej epistemológii,

¹ Zaujímavým prvkom v Rahnerovej filozofii sa javí prepájanie Akvinského dynamickej mysle s Heideggerovým *Dasein*. Rahner tieto koncepty vysvetľuje v zmysle Maréchalovej interpretácie Kantových podmienok poznania. MICHAUD, D. (ed.) ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH. (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>. Porovnaj aj s DVOŘÁČEK, J. Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera. In: *Studia Theologica*, 16, č. 4 (2014), s. 80 <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>; KILBY, K. *Karl Rahner : Theology and philosophy*. ProQuest Ebook Central. 2004. Dostupné na: http://ebookcentral.proquest.com/_blank, s. 22. <https://doi.org/10.4324/9780203505007>

² DVOŘÁČEK, J. Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera, s. 80. <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>

³ Tu niekde je počiatok Rahnerovho antropologického obratu v teológii, v ktorom transcendentná otázka začína od človeka a nie je mu vnútená zvonka MICHAUD, D. (ed.), ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH. (1999) *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>; LEHMANN, K. Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners. In: RAFFELD, A. (ed.) *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, Dostupné na: <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:6314/datastreams/FILE1/content>, s. 11; KILBY, K. *Karl Rahner : Theology and philosophy*. ProQuest Ebook Central. 2004. Dostupné na: http://ebookcentral.proquest.com/_blank, s. 22. <https://doi.org/10.4324/9780203505007>

⁴ MICHAUD, D. (ed.), ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH. (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>; KIDD, E. *The mystical and political body: Christian identity in the theology of Karl Rahner*. Wisconsin. Milwaukee: ProQuest, 2016; DVOŘÁČEK, J. Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera, s. 82. <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>

Maréchalovmu transcendentálnemu tomizmu, ale aj k modernému personalizmu. Tieto navonok nespojiteľné svety Rahner zlučuje pomocou Kantovej transcendentálnej metódy, ktorá mu umožňuje predstaviť svoje novátorské tézy. Na to, aby táto metóda v plnej miere ponímala všetky aspekty ľudskej osoby a osobnosti, ju však modifikuje tak, že ju obohacuje o kresťanské antropologické atribúty. Tradičný filozofický kantovský jazyk tak obohacuje o teologický.

Americká profesorka teológie Shannon Craigo-Snell (1970-) Rahnerovu metódu nazýva „transcendentno-antropologickou metódou“, pretože nie je typicky kantovská.⁵ Práve preto ju aj mnohí filozofi len s ťažkosťami prijímajú ako akceptovateľnú. Kritizujú fakt, že Rahnerove teologické tvrdenia, ku ktorým ňou dospieva, presahujú historickosť a sú často „ahistorického“ charakteru, lebo rešpektujú kresťanskú tradíciu, presahujú realitu. Podľa klasických filozofov, Kantova transcendentálna metóda vedie k univerzálnym vlastnostiam poznania ľudskej reality vo svete, v ktorom sa ľudská osoba konštituuje,⁶ kým tá Rahnerova presahuje jednak univerzalitu, lebo preniká do konkrétností ľudskej osobnosti (subjektovosť) a potom presahuje aj realitu, keďže verí vo večný život mimo nej. Klasická filozofia poznania vychádza z premisy, že všetko, čo presahuje túto realitu, buď neexistuje, alebo sa na to vzťahujú už iné pojmy alebo metódy. Vedenie a vieru kladie mimo seba (Kant). Rahnerova transcendentálna metóda však úmyselne presahuje realistické kategórie a snaží sa predpoklady ľudského nazerania skutočnosti, ktoré sú historicky konštituované, vystaviť súčasne transcendentálnemu aj ahistorickému skúmaniu.

Práve fakt, že na ich interpretáciu netradične používa ten istý jazyk, sa prieči naopak aj teológom. Táto nespokojnosť je spôsobená predovšetkým tým, že Rahner na jednej strane kladie historickú otázku o možnostiach „počúvania“⁷ kresťanského posolstva, teda možnosť epistemologického poznávania a na druhej ahistorickú otázku o prijímaní viery, teda poznávania nadprirodzených vecí svetlom viery, reálnou skúsenosťou samého človeka (nadprirodzený existenciál). Rahnerov postoj proti extrinsecizmu tieto otázky posúva do roviny racionalistických a realistických interpretácií, čo často vyvoláva nesúhlas teológov i napriek tomu, že Rahner rešpektuje a zohľadňuje tajomstvo poznania nadprirodzených skutočností.⁸

V Rahnerovom prístupe k epistemológii môžeme badať nielen prvky Meréchalovej syntézy Kantovej teórie poznania a Akvinského metafyziky, ale predovšet-

⁵ CRAIGO-SNELL, Sh. *Silence, Love, and Death. Saying „Yes“ to God in the theology of Karl Rahner*. Marquette University Press, 2008, *ProQuest Ebook Central*. Dostupné na: <https://www-1proquest-1com-lounlg0ow1752.hanproxy.cvtisr.sk/legacydocview/EBC/476971?accountid=59680>, s. 20, 23.

⁶ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 76-77.

⁷ Dialogický charakter ľudskej skúsenosti Rahner opisuje: RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 68-77.

⁸ KILBY, K. *Karl Rahner : Theology and philosophy*. ProQuest Ebook Central. 2004. Dostupné na: http://ebookcentral.proquest.com/'_blank, s. 32, 28, 97, 105 <https://doi.org/10.4324/9780203505007>; CRAIGO-SNELL, Sh. *Silence, Love, and Death. Saying „Yes“ to God in the theology of Karl Rahner*. Marquette University Press, 2008, *ProQuest Ebook Central*. Dostupné na: <https://www-1proquest-1com-lounlg0ow1752.hanproxy.cvtisr.sk/legacydocview/EBC/476971?accountid=59680>, s. 19-20, 23.

kým vplyv moderného personalizmu. Práve ten dáva Rahnerovej teórii poznania silný antropologický prvok. Personalistická teória poznania sa vyznačuje tým, že za autentické považuje jedine také poznanie, „na ktorom má účasť celá ľudská osobnosť“ a „ku ktorému možno dospieť jedine skrze osobu a personálne relácie s inými osobami.“ Teda pravdivé, skutočné a autentické „poznanie je výsostne osobné a osobnosťné“.⁹ Keď sa Rahner vyjadruje k základným problémom teórie poznania, hovorí o človeku, ktorý reflektuje vlastnú konkrétnu dejinnú skutočnosť v zmysle osobného a vo viere reflektovaného vlastného vedenia¹⁰ a ktorý sa v tomto náboženskom vedení sebarealizuje, sebapoznáva a vedome vlastní seba aj svoje poznanie.¹¹ Toto základné personalistické východisko je primárnym východiskom nielen Rahnerovej teórie poznania, ale celej jeho teológie. Tak ako personalizmus sám, ani Rahner nekladie vedľa seba vedenie a vieru, ako to urobil Kant, ale predpokladá ich syntézu. „Človek nielen musí vedieť že verí, ale musí aj veriť, že vie.“¹² Slovanmi Rahnera: „Vedomé vlastnenie poznania ako také (na rozdiel od jeho objektivizovaného predmetu) a seba vlastnenie vedenia charakterizujú každé poznanie. Pri ňom sa nie len niečo poznáva, ale subjekt zároveň aj vie o svojom vedení.“¹³ „Lebo človek je veriacim kresťanom a zároveň je – z požiadavky svojej vlastnej viery – človekom mysliacim, ktorý premýšľa o svojej existencii ako o celku.“¹⁴ Rahner dokonca pokračuje ďalej, keď človeku priznáva schopnosť rozumom poznať aj tajomstvá viery: Naša existencia „volá po tajomstve, ktoré zostáva tajomstvom, ale nie je od tohto tajomstva až taká vzdialená, aby toto tajomstvo nebolo iba obyčajným *‘sacrificium intellectus’*“.¹⁵

Rahner i napriek výčitkám voči jeho epistemologickej syntéze dospel k jedinečným logickým výsledkom. Pomocou vyššie spomínanej modifikácii transcendentálnej metódy predstavuje charakteristiku ľudskej osoby, univerzálne vlastnosti jej poznávania a poznania a zároveň v jej zmysle dokáže akcentovať aj konkrétne existenciálne otázky človeka ako „poslucháča“ transcendentného slova¹⁶ a na tom podklade vo všeobecnosti vystihovať charakter jeho konania. To všetko sa mu podarilo opodstatneným a systematickým spájaním teologických téz a filozofických princípov. Rahnerove spájanie teológie a filozofie je pre mnohých jeho interpretátorov ťažko akceptovateľné. Zvlášť aj preto, že mu vyčítajú jeho nedôslednosť v prezentovaní svojich tvrdení. Niekde ich vraj Rahner vypovedá ako filozofický argument, inde len ako teologickú hypotézu, čo často spôsobuje interpretačné problémy.¹⁷

⁹ LETZ, J. *Teória poznania. Systémové a experienciálne-evolučné porozumenie poznania*. Bratislava: Vydavateľstvo JUP, 1992, s. 87.

¹⁰ RAHNER, K. *Základy kresťanské víry*, s. 50.

¹¹ RAHNER, K. *Základy kresťanské víry*, s. 52-53.

¹² LETZ, J. *Teória poznania. Systémové a experienciálne-evolučné porozumenie poznania*, s. 87.

¹³ RAHNER, K. *Základy kresťanské víry*, s. 54.

¹⁴ RAHNER, K. *Základy kresťanské víry*, s. 45.

¹⁵ RAHNER, K. *Základy kresťanské víry*, s. 47.

¹⁶ Viac v: RAHNER, K. *Poslucháči slova. Základy náboženskej filozofie*. Samizdat, 1986.

¹⁷ CRAIGO-SNELL, Sh. *Silence, Love, and Death. Saying „Yes“ to God in the theology of Karl Rahner*. Marquette University Press, 2008, ProQuest Ebook Central. Dostupné na: <https://www-1proquest-1com-lounlg0ow1752.hanproxy.cvtisr.sk/legacydocview/EBC/476971?accountid=59680>, s. 19.

Pri tom je nutné si uvedomiť, že teológia absolútne oddelená od filozofie nie je reálne možná a, naopak, filozofia oddelená od teológie a hypotéz je len selekcia toho, na čo odpovedať vieme, ale neberie v úvahu to, na čo odpovedať nevieme, ale iba intuitívne tušíme. Rahner vedome zdôrazňuje jednotu teológie a filozofie slovami: „*lebo predmetom našich úvah je konkrétny celok ľudskej sebarealizácie kresťana*“. Teoreticky, prakticky a didakticky oprávnené sa tu, v samotnej teológii dá filozofovať a táto 'filozofia' si nemusí vyčítať, že trvale presahuje aj do oblasti, ktoré sú doménou teológie¹⁸.

Rahner sa snažil vždy realitu poňať komplexne, a preto interpretuje niektoré závery ako logické výroky iné ako (teo)logickú domnienku. To, do akej miery je to akceptovateľné, ostáva vždy na bádateľovi a jeho schopnosti argumentovať, ale predovšetkým na jeho dispozícii pochopiť pôvodné Rahnerove zámery. Čo sa zdá niekedy až nemožné.

Mnoho autorov, zvlášť americká teologička Karen Kilby (1964-), sa pokúšali pátrať po tom, či sa dá Rahnerova filozofia oddeliť od jeho teológie a interpretovať samostatne, a tak bádateľovi uľahčiť argumentáciu. Ale nie vždy je to produktívne riešenie. Kilby hovorí, že ak teológia stojí na filozofii, môže byť prostredníctvom nej zraniteľná. Napríklad, niektorí kritici z anglo-amerikej komunity, ktorí teológiu akceptujú len v spojitosti s filozofiou, nevedia prijať Rahnerov spôsob filozofovania a tým spochybňujú jeho teológiu, ktorá vraj nestojí na pevných filozofických základoch. Kilby preto dospela k názoru, že ak by sa Rahnerova filozofia a teológia interpretovali oddelene, môžu tvoriť isté samostatné logicky usporiadané celky, čiže obe sa môžu analyzovať a hodnotiť nezávisle od seba, a tak sa vyhnúť obojstrannej interferácii (rušeniu, prelýnaníu).¹⁹

Aj profesorka teológie Schennon Craigo-Snell sa stotožňuje s Kilby, že Rahnerova teológia sa môže čítať nezávisle od jeho filozofie. Výhodu vidí v tom, že sa tak stáva dostupnejšia pre tých, ktorí majú problém pochopiť Rahnerovu filozofiu, alebo prijať niektoré jej aspekty.²⁰ Z toho dôvodu preferuje názor, že aj keď Rahnerove teologické tvrdenia vychádzajú vždy z filozofického základu, v skutočnosti nie sú na ňom závislé. Týmto výrokom paradoxne posilnila teologickú stránku Rahnerovho diela, pretože ju oddelila od jeho neprijateľnej „pochybnej filozofie“. I napriek tejto možnosti Kilby upozorňuje, že je vždy nutné brať do úvahy, že Rahner oba smery chápal ako jeden vzájomne sa dopĺňajúci celok a len tak by mali byť aj interpretované.²¹

¹⁸ RAHNER, K. *Základy kresťanské víry*, s. 45.

¹⁹ KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner. In: *SJT - Scottish Journal of Theology*, 55, č. 2 (2002), s.130. <https://doi.org/10.1017/S0036930602000212>

²⁰ CRAIGO-SNELL, Sh. *Silence, Love, and Death. Saying „Yes“ to God in the theology of Karl Rahner*. Marquette University Press, 2008, *ProQuest Ebook Central*. Dostupné na: <https://www-1proquest-1com-lounlg0ow1752.hanproxy.cvtisr.sk/legacydocview/EBC/476971?accountid=59680>, s. 19; KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner. In: *SJT - Scottish Journal of Theology*, 55, č. 2 (2002), s.131.

²¹ KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner. In: *SJT - Scottish Journal of Theology*, 55, č. 2 (2002), s. 130. <https://doi.org/10.1017/S0036930602000212>

Prikláňame sa k názoru, že Rahnerove teologické a filozofické tvrdenia tvoria neoddeliteľný logický celok. Chceme dokázať, že jeho teologické výpovede o ľudskom poznaní a presahu ľudskej skúsenosti stoja na serióznej filozofii, ktorá obohacuje a podporuje teologické princípy. Na príklade náčrtu jeho epistemologických základov chceme podporiť neoddeliteľnosť Rahnerovej teológie od filozofie a vzájomne ich posilniť.²² Iniciálnym (počiatočným, začínajúcim) popisom Rahnerovej filozofie poznania dokážeme, že Rahnerova teológia stojí na pevných filozofických základoch. Aj keď v jeho teologických výpovediach často nie sú odkazy na jeho filozofické tvrdenia (čo umožňuje interpretom Rahnera selektovať teológiu od filozofie), poukážeme na ich nevyhnutné vzájomné súvislosti. Tie na jednej strane v jeho teologických dielach spresňujú jeho predchádzajúce filozofické výroky a na druhej pomáhajú pochopiť tie teologické.

Štruktúra poznania v Rahnerovej teologickej antropológii

Základným znakom Rahnerovej teológie je filozofické chápanie pojmu poznania a procesu poznávania skutočnosti. Východiskom k takto epistemologicky koncipovanej antropológii mu je Heideggerov pojem nevyhnutnosti existencie „bytia vo svete“ („in der Welt Sein“). Z neho vychádza Rahnerove poňatie ducha ako „ľudskej skúsenosti sveta zo sveta“.²³ V diele *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, 1941 (*Poslucháč slova. Na základe filozofie náboženstva*), Rahner popisuje predbežné chápanie bytia (*Vorgriff auf esse*). Chápe ho ako schopnosť ľudského ducha dosiahnuť na to, čo je bezmenné a svojou podstatou nekonečné.²⁴ Je to predbežné pochopenie bytia, určitá podmienka, predpoklad, schopnosť človeka poznať všetko, čo má poznať.

Podstatné znaky svojich teologických téz týkajúcich sa charakteru ľudského poznania reflektuje Rahner v diele *Grundkurs des Glaubens*, 1976 (*Základy kresťanskej viery*). Odpovedá v ňom predovšetkým na otázky možností ľudského poznávania a jeho charakter vo vzťahu k poznaniu seba a Boha. Jasne poukazuje na metafyzický rozdiel medzi tým, čo poznávame a tým, ako a cez čo poznávame. Rahner sa vyjadruje o tom ontologicky aj keď sa dištancuje od jeho pojmu disponibility.²⁵ Tradične sa v kresťanskej filozofii vypovedá „o veci o sebe“ analogicky, pomocou všeobecných pojmov v zmysle aristotelových, prípadne tomistických existenciálnych kategórií. Rahner sa však touto existenciálnou stránkou veci zaoberá iným spôsobom. Skutočnosť reálne existujúceho bytia vysvetľuje nielen netypicky v zmysle Kantových *apriórnych* kategórií, ale dokonca ich principiálne moduluje.

²² RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 63.

²³ RAHNER, Karl. *Spirit in the World*, s. 54. Rahner tu však nemyslí panteizmus ani dualizmus. RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 113.

²⁴ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 73-75; MICHAUD, D. (ed.) ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>; CARR, A. *The Theological Method of Karl Rahner*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977, s. 75; KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner. In: *SJT - Scottish Journal of Theology*, 55, č. 2 (2002), s. 128 <https://doi.org/10.1017/S0036930602000212>; RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe. In: *Teologie 20. století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 86; KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and philosophy*. ProQuest Ebook Central. 2004. Dostupné na: http://ebookcentral.proquest.com/_blank, s. 19. <https://doi.org/10.4324/9780203505007>

²⁵ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 115, 119.

Kant pomocou apriórnych foriem priestoru a času charakterizuje zmyslové ľudské poznávanie pomocou dvanástich kategórií,²⁶ ktoré je človek schopný umom prijímať a rozumom spájať a vytvárať apriórne sudy.²⁷ Túto zjednocujúcu schopnosť človeka Kant pripisuje transcendentálnemu poznaniu (poznatie, ktoré sa nezaobrá predmetmi), pričom práve ľudskému umu pripisuje túto schopnosť apriórnej syntézy.²⁸ Zjednocujúcou podmienkou v tomto procese je transcendentálne uvedomenie si seba samého. Toto súvislé uvedomenie si svojho Ja (transcendentálna jednota apercepcie) sa podľa Kanta prejavuje vždy len ako stavebný zjednocujúci prvok nejakej skúsenosti, nikdy neexistuje samo osebe. Preto sa toto transcendentálne Ja, ostávajúce vo svojej objektivite nepoznatelné (*noumenon*), prejavuje len prostredníctvom superštruktúr *apriórnych* foriem. Človek sa teda nevidí vo svojej podstate, ale len tak, ako si pripadá. Seba poznáva iba tak ako iné veci, teda len ako obyčajný jav (*fenomenon*).²⁹ Fenomény sú teda len predstavami, ktoré spája um (prostriedok poznávania) s nejakou vecou (predmetom nazierania) a ľudský rozum si o tomto transcendentálnom objekte následne tvorí sudy (mienku).³⁰

Na rozdiel od Kanta Rahner nepripisuje *noumenonu* charakter bezobsažnej apriórnej prázdnej formy a poznávanej veci atribút nepoznatelnej transcendentnej skutočnosti. Nesúhlasí ani s tým, že by človek sám seba mohol vo všeobecnosti chápať len ako predstavu fenomén, jav, „na ktorom božstvo uskutočňuje svoju vlastnú večnú hru“ bez participácie ľudskej slobody a zodpovednosti.³¹

Podľa Rahnera transcendentné Ja má svoju vlastnú schopnosť poznávať celú realitu, dokonca aj tú nadprirodzenú. Podľa Rahnera je práve Boh tou určujúcou kategóriou, ktorá človeku umožňuje poznať všetko, aj to nepoznatelné a vytvárať o tom sudy.³² Práve vďaka transcendentálnej schopnosti poznávať človek odhaľuje časopriestorové určenie bytia reálne existujúcej veci alebo bytosti v *a posteriori* zmysle. Kategorickú skúsenosť Rahner chápe v konkrétnej realite života človeka, pretože „každá transcendentálna skúsenosť je vždy najprv sprostredkovaná kategoriálnym stretnutím s konkrétnymi skúsenosťami v našom svete“.³³ Nezovšeobecňuje, čím akoby *noumenon* urobil charakteristickým pre každú jednu bytosť. Rahner však definuje odlišnosti medzi „transcendentálnym horizontom a jednotlivými kategoriálnymi predmetmi na jednej strane a rozdielnosťou jednotlivých kategoriálnych predmetov medzi sebou na strane druhej“.³⁴ Objektivita Kantových kategórií sa tak mení v Rahnerovom kontexte na kategorické konkrétne, ale zároveň poukazuje

²⁶ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 112.

²⁷ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 66.

²⁸ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 69.

²⁹ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 49.

³⁰ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 124-131. K tomu HOJDA, J. Hledání vzájemnosti. Jablonec nad Nisou: Vydavatelství IN, 2012, s. 106.

³¹ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 135.

³² „Presah k transcendentnému je zárukou pre možnosť platnosti našich súdov, je nádejou pre všeobecné porozumenie.“ V zmysle tohto poznania človek môže vykonávať tvorivú činnosť (umenie, kultúra). HOJDA, J. Hledání vzájemnosti. Jablonec nad Nisou: Vydavatelství IN, 2012, s. 106.

³³ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 101.

³⁴ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 113.

na existenciu transcendentálneho absolútna. Veci sa človeku teda už nielen javia ako predstavy (*fenomenon*), ale odhaľujú mu svoju konkrétnu podstatu v „kategorickom poznaní“.³⁵

Realitu *fenomenonu* teda človek presahuje, neostáva len pri domnelých javoch alebo predstavách, ale dokáže poznať aj reálnu skutočnosť a podstatu toho, čo poznáva, ba poznať aj samotný *horizont* svojho poznania. Človek tak nielen poznáva, ale ako subjekt si je vedomý svojho poznávania, pretože úmyselne reflektuje skutočnosť (*reflexívna sebadanosť*).³⁶

V tomto Rahnerovom ponímaní je táto transcendentálna kategorická skúsenosť *a posteriori* pôvodu sprostredkovaná kategorickým stretnutím sa konkrétneho človeka s Bohom, v konkrétnej realite jeho života, vo forme jeho konkrétneho bytia. Personalita človeka sa stáva základnou podmienkou konštitúcie rozumu.³⁷ Ale táto skúsenosť sa podľa Rahnera neobmedzuje len na rozumový aspekt, ale je nadrozumová, a preto dáva istotu vyššej, než len objektívnej skúsenosti.³⁸

Takáto skúsenosť pochádzajúca od absolútnej transcendentnej bytosti zaručuje, že naše poznanie objektívne poznáva skutočnosť takú, aká naozaj je, nielen predstavy o nej. Takému poznaniu preto môžeme veriť. Týmto postojom Rahner implikuje pojem viery v osobného Boha do svojej filozofie už na úplnom začiatku svojho teologického myslenia, keď opisuje personalitu ako predpoklad kresťanského posolstva.³⁹ Aj „osobný vzťah človeka k Bohu, dejiny spásy ako skutočný dialóg medzi Bohom a človekom, pojem zodpovednosti človeka pred Bohom...“ vypovedá o tom, že človek je regulárnou osobou a hodnoverným subjektom poznávania.⁴⁰

Historická a transcendentálna rovina existenciálnej jednoty človeka

Táto skúsenosť však má ešte ďalší rozmer. Nezaoberá sa len bytím človeka vo svete, ktoré reálne existuje, ale popisuje aj jeho esenciálnu stránku. Teda konštituuje vec nielen historicky, ale rieši otázky „čo vec je“, ako sa dá popísať, definovať, akú má potenciú vzhľadom na svoje konkrétne charakteristické črty, teda aká je podstata ľudského bytia sama o sebe.⁴¹

Všeobecný charakter podstaty ľudského bytia popisuje Rahner v diele *Grundkurs des Glaubens*, 1976 (*Základy kresťanskej viery*). Definuje človeka ako existenciálnu jednotu, ktorá vychádza z ľudskej historicity a transcendentality (historická a transcendentálna rovina jednoty). Túto jednotu odôvodňuje: „Božím *nie je niečo*,

³⁵ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 117.

³⁶ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 53-55.

³⁷ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 65.

³⁸ ŘÍHA, K. Předmluva k prvnímu českému vydání. In: RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 8.

³⁹ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 71-77.

⁴⁰ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 65.

⁴¹ RAHNER, K. *Základy kresťanskej viery*, s. 271; MICHAUD, D. (ed.) ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>.

čo len proste je; táto transcendentalita sa deje“. Preto transcendentalita človeka je viazaná na histicnosť človeka a neexistuje len sama osebe.⁴²

V tomto prípade už Rahner automaticky používa pojem „transcendentálny“. Pojem viaže na reálne existujúce bytie a vyjadruje ho ako vlastnosť, ktorou človek presahuje realitu. Hovorí, že človek ako „subjekt transcendencie je dejinný.“⁴³ Podobne ako transcendentalitu, považuje za vlastnosť ľudského bytia aj ľudskú histicnosť. Tú chápe ako súčasť dejín spásy. Rahner hovorí: „Dejiny sveta znamenajú dejiny spásy“,⁴⁴ v nich sa uskutočňuje udalosť transcendentálneho sebazdieľania Boha človeku. „Dejiny spásy sú s celkovými dejinami ľudstva koextenzívne (nie identické)“,⁴⁵ lebo v dejinách ľudstva existuje zlo a odmietanie Boha. Dejiny podľa Rahnera znamenajú zvláštne určenie človeka, „prostredníctvom ktorého je človeku daný k dispozícii momentálne daný konkrétny svet, ktorý musí slobodne tvoriť a znášať a za ktorý musí preberať zodpovednosť“.⁴⁶

I napriek tomu tieto dve dimenzie ľudských dejín (histórie) spája paradoxne, podľa Rahnera, utrpenie a zavrhovanie, nielen slovné vyjadrenie viery a kultu. Transcendentná skúsenosť je vždy sprevádzaná reflexiou alebo vecne sprostredkovaná. Rahner vysvetľuje: „...neexistuje v existencii človeka nič dejinne uchopiteľné, čo by nemohlo byť materiálnou a konkrétnou telesnosťou transcendentálneho poznania a slobody...“.⁴⁷ Práve preto Rahner považuje za dôležité spájať časnosť s nekonečnom, čo dokazujú aj samotné dejiny spásy. V dôsledku tejto súvzťažnosti „dejiny spásy a dejiny vôbec musia nakoniec spolu koexistovať“.⁴⁸

Človek sa rodí do dejín v istom dejinnom postavení bez toho, aby si ho vyberal. I napriek tomu, prostredníctvom svojho postavenia v dejinách odhaľuje vlastnú transcendenciu a uvedomuje si ju. Vždy vie o svojej konečnosti aj dejinnej podmienenosti, a tým sa vlastne nachádza nad ňou, aj keď ju už nemôže opustiť.⁴⁹ Táto dynamická oscilácia medzi transcendentálnosťou a histicnosťou (*Schwebe*) je podľa Rahnera pohyb, realizujúci sa vďaka prežívaniu ducha vo svete. Človek si však uvedomuje seba ako telesnú poznávajúcu bytosť. Tento pohyb má zjednocujúci charakter, aj keď konceptuálne sa odlišuje.⁵⁰

Skúsenosť transcendencie a ľudská transcendencia ako apriórna otvorenosť subjektu

Okrem tradičnej kategorickej skúsenosti sa Rahner nechal inšpirovať aj Maréchom

⁴² RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 213.

⁴³ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 215.

⁴⁴ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 119.

⁴⁵ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 119.

⁴⁶ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 84.

⁴⁷ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 219-220.

⁴⁸ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 85.

⁴⁹ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 86.

⁵⁰ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 270; RAHNER, K. *Spirit in the World*. New York: Herder and Herder, 1968, s. 407 <https://doi.org/10.5040/9780567692573>; MICHAUD, D. (ed.) ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>.

lovou teóriou poznania, v ktorej presadzuje schopnosť človeka poznávať transcendentné skutočnosti vlastným rozumom (*DS 3004*).⁵¹ Od pojmu formálneho objektu poznania⁵² prechádza Rahner k transcendentálnej rovine skúsenosti. Tvrdí, že táto *transcendentálna skúsenosť* presahuje realitu, ale i napriek tomu má stále *a posteriori* charakter, lebo stojí na myslení a existencii konkrétneho človeka, ktorý je a reálne existuje vo svete.⁵³

Rahnerov človek teda nie je obyčajný tvor, má schopnosti, ktoré presahujú svet. Rahner teda konštituuje človeka ako bytosť transcencie.⁵⁴ Rozlišuje ľudské transcendentálne a kategoriálne poznávanie a obom pripisuje *aposteriórny* charakter. Odlišujú sa len v určení aktivity rozumu, ktorá predpokladá istý druh reflexie (vedecký predmetový alebo myšlienkový),⁵⁵ v ktorej si človek uvedomuje sám seba a sebatranscenduje, aby dosiahol samotný „horizont našej skúsenosti transcencie“.⁵⁶ Práve tento „horizont transcencie, ktorý je vždy pôvodne pôvod tajomstva“,⁵⁷ otvára ľudskú transcenciu. Je to práve to „Sväté tajomstvo“, ktoré síce nemožno určiť, nedá sa definovať ani jeho presahom,⁵⁸ ale je isté, že ľudskú transcenciu smeruje k pôvodu tohto horizontu. K láske.⁵⁹ Rahner tu poukazuje aj na zvláštnosť tejto transcendentálnej skúsenosti, totiž, že sa nikdy nemôže predstaviť sama o sebe, iba ak prostredníctvom abstraktných pojmov.⁶⁰

Všetky ľudské bytosti však majú v sebe aj *a priori* prítomný prvok, ktorý vystihuje ich podstatu. Nie je to však len sprevádzajúci jav toho poznávacieho procesu. Apriórna je samotná štruktúra poznávajúceho subjektu, jeho sebauvedomujúca „*spoluvedomá netematická sebadanosť*“. Teda tu sa myslí to, čo „*tvorí vopred danú zá-*

⁵¹ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 105; Prvý vatikánsky koncil : *Dei Filius*.

⁵² Maréchal interpretoval Kantove *a priori* podmienky poznania v zmysle scholastickej náuky o formálnom objekte poznania (*obiectum formale*). Rozum (nem. *Vernunft*) má však v Maréchalovej filozofii, na rozdiel od Kanta, nielen regulatívnu funkciu, ale dokáže „uchopiť“ samotné bytie. Možno práve pre tento aspekt schopnosti rozumu poznávať nadprirodzené skutočnosti, oslovila Rahnera Maréchalova filozofia poznania.

⁵³ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 57-58; MICHAUD, D. (ed.) ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH. (1999) *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>.

⁵⁴ VESELÝ, J. *Svět tajemství, bohočlověk. Člověk jako bytost transcendence u Karla Rahnera a Jana Patočky*. In: E-Logos, 22, č. 2 (2015), s. 83 <https://doi.org/10.18267/j.e-logos.425>; CRAIGO-SNELL, Sh. *Silence, Love, and Death. Saying „Yes“ to God in the theology of Karl Rahner*. Marquette University Press, 2008, ProQuest Ebook Central. Dostupné na: <https://www-1proquest-1com-lounlg0ow1752.hanproxy.cvtisr.sk/legacydocview/EBC/476971?accountid=59680>, s. 21-22; KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner. In: *SJT - Scottish Journal of Theology*, 55, č. 2 (2002), s. 129 <https://doi.org/10.1017/S0036930602000212>; KILBY, K. *Karl Rahner : Theology and philosophy*. ProQuest Ebook Central. 2004. Dostupné na: http://ebookcentral.proquest.com/_blank, s. 20 <https://doi.org/10.4324/9780203505007>; DVOŘÁČEK, J. Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera, s. 88; RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 73. <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>

⁵⁵ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 80.

⁵⁶ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 112.

⁵⁷ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 117.

⁵⁸ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 112, 116.

⁵⁹ RAHNER, K. *Skušenosť Boha v dnešnej dobe*, s. 88; RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 117.

⁶⁰ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 57-

konitosť pre to, čo a ako sa môže poznávajúcemu subjektu ukázať.“ Rahner túto „štruktúru“ ľudského transcendentálneho poznania vyjadruje metaforicky: „Aj kľúčová dierka je apriórnu zákonitosťou pre to, ktorý kľúč sa k nej hodí, avšak práve tým odhaľuje niečo o samotnom kľúči“. ⁶¹

Slovami Rahnera je: „Transcendentálna skúsenosť je skúsenosť transcendencie a v tejto skúsenosti je daná štruktúra subjektu, a tým aj nekonečná štruktúra všetkých mysliteľných predmetov poznania zároveň a v identite“. ⁶² Apriórne štruktúry tohto seba vlastnenia sú „povahou rýdzou otvorenosťou pre všetko a pre bytie vôbec“. ⁶³ Rahner vysvetľuje, že práve tento prvok človeka orientuje nielen smerom k prežívaniu vzťahu s Bohom, ale aj k prežívaniu seba ako transcendentného subjektu. Táto skúsenosť s Bohom má však netematický anonymný charakter. Teda je, aj keď o ňom nehovoríme, alebo ho procesne nepoznávame. ⁶⁴

Rahner presne vymedzuje rozdiel medzi transcendentálnou skúsenosťou a ľudskou transcendenciou. Transcendentálna skúsenosť ľudskej transcendencie nie je skúsenosť poznávania rôznych predmetov vo svete, ale je sprostredkovaná kategoriálnou predmetnosťou v okolí človeka alebo v ňom samom. Rahner upresňuje: „Je to základné rozpoloženie, ktoré predchádza každej predmetnej skúsenosti a preniká ňou“. Ľudská transcendencia nie je pojem predmetne reflektovaný, ale je to „apriórna otvorenosť subjektu voči bytiu vôbec, ktorá sa aktivuje, keď sa človek pociťuje ako ten, ktorý sa stará, opatruje, strachuje a dúfa, vystavený rozmanitosti svojho každodenného sveta.“ V tomto zmysle Rahner vidí človeka ako bytosť transcendencie, do ktorej života zasahuje „mlčiaca nekonečnosť skutočnosti, ako tajomstvo“, s ktorým nedisponuje. Človek sa takto stáva bezvýhradne otvorený voči tomuto tajomstvu uvedomujúc si seba ako osobu a subjekt. ⁶⁵

Tiež môžeme argumentovať voči názorom, ktoré sa vyjadrujú proti prijatiu *ahistoricity* Rahnerovej transcendentnej metódy. Ako sme videli, Rahner naozaj vytvára tvrdenia, ktoré historickosť človeka povyšujú do esenciálnej podstaty ľudského bytia. Teda na prvý pohľad akoby „Rahnerova história“ presahovala čas a priestor. Ale aj tu treba rozlišovať históriu ako chronologický sled udalostí ľudstva vo svete a historicitu človeka ako vlastnosť jeho podstaty. Aj keď si Rahner cenil filozofiu Akvinského, Kanta aj Maréchala, na vyjadrenie svojich myšlienok chcel použiť „nový“ jazyk prijateľný súčasným moderným filozofom aj kresťanským tradičným filozofom a teológom. Chcel poňať transcendentálnu skúsenosť človeka a jeho schopnosť poznávať a poznať svoju aj Božiu skutočnosť tak, aby bola pochopiteľná uvažovaniu súčasného človeka a aby poňala človeka komplexne. Rahner používa filozofickú logiku a jej východiská tak, aby človeka

⁶¹ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 55.

⁶² RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 57.

⁶³ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 56.

⁶⁴ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 58, 110; RAHNER, K. *Content of Faith: The Best of Karl Rahner Theological Writings*. New York: Crossroad, 1993, s. 222; MICHAUD, D. (ed.) ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>.

⁶⁵ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 77.

predstavil komplexne s jeho telesnou schopnosťou poznávať a poznať svoju aj Božiu skutočnosť. Rahner na základe svojich filozofických analýz prichádza k záveru, že človek svoju transcendentiu nemôže prežívať len vo svojej existencii, ale aj mimo nej. Pretože práve jeho vlastná prirodzenosť ho núti, aby sa vždy vracal k sebe, do svojho vnútra, ktorým svet presahuje.⁶⁶ Takto vo svojej realite dokáže byť aj ahistorickým, nachádzajúcim sa mimo priestor a čas.

Vzhľadom na túto skutočnosť prichádzame k záveru, že Rahner skúsenosť uchopenia neuchopiteľného (poznávania Zjavenia) silne prepája s matériou, konkrétnosťou, zmyslami a zmyslovou skúsenosťou a s telesnosťou a pripisuje jej rovnaký význam ako schopnosti prijímať a uvedomovať si pravdivosť vlastného transcendentálneho poznania.

Skúsenosť Boha a hranice ľudského poznávania

Ako sme spomínali vyššie, Rahner definuje pojem transcencie ako vlastnosť človeka, ktorá mu umožňuje povznášať sa k horizontu bytia (*Woraufhin*).⁶⁷ Táto *a priori* dispozícia - uvedomiť si transcendentné, nadprirodzené, vychádza z vnútra človeka, začína od človeka. Je to vnútorná vlastnosť človeka prijímať, čo mu je dávané zvonku a uschopňuje ho prijať aj skúsenosť Boha. Podľa Rahnera je oná schopnosť vlastne ľudská spôsobilosť pre „božské“, Božie milostivé pôsobenie. Základným predmetom tohto typu transcendentného poznávania je Zjavenie. Preto Rahnerovu náuku môžeme nazvať transcendentálnou vnútornou teológiou – teológiou Zjavenia a nie transcendentálnou filozofiou.

Spomínanú transcendentálnu vlastnosť charakterizuje Rahner ako „*nadprirodzene povýšená transcendentálna človeka*“.⁶⁸ Podľa nemeckého teológa je to nevedomá skutočne daná transcendentálna skúsenosť povolania a odkázanosti na bezprostrednú blízkosť Boha, ktorou možno vysvetliť nielen neuchopiteľné skutočnosti, ale predovšetkým transcendentálnu skutočnosť Zjavenia. Transcendentálna je spôsobilosť človeka mať svoje vlastné skúsenostné poznávanie. Rahner to nazýva aj „*sebatranscendencia* k svätému, zdieľajúcemu sa tajomstvu Božiemu“.⁶⁹ Táto odkázanosť, aj keď je *a priori* pôvodu, však musí prechádzať zmyslovým sebauvedomením človeka a následným *a posteriori* prejavovaním sa v reflexii, aby vedome prijala Zjavenie a následne sa mu vedela adekvátne darovať. Pretože, ako Rahner oddôvodňuje: „*Transcendentálna človeka je sprostredkovaná cez všetok kategoriálny materiál svojej aposteriornej skúsenosti*“, a preto aj má charakter „*kategoriálnej skutočnosti, skrze ktorej človek prichádza k sebe samému*“.⁷⁰

Rahner v tejto súvislosti o skúsenosti Boha hovorí: „*O skúsenosti Boha sa nedá myslieť tak, akoby to bola jedna zoláštna skúsenosť vedľa iných...*“ je to „*...posledná hĺbka a radikálnosť každej osobnej duchovnej skúsenosti...a je teda práve tou pôvodnou celistvosťou skú-*

⁶⁶ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 135.

⁶⁷ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 110, 75.

⁶⁸ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 200.

⁶⁹ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 220.

⁷⁰ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 229.

senosti, v ktorej každá duchovná osoba má seba samú a sama za seba nesie zodpovednosť“.⁷¹ Rahner vysvetľuje, že táto skúsenosť sa nedá nejak „urobiť“, alebo si ju zaslúžiť, dá sa len na ňu poukázať. Človek na ňu vie len obrátiť vlastnú pozornosť, aby mohol sám objaviť, čo v sebe má. Pritom to nemusí nazývať skúsenosťou Boha. Je to len podmienka (*Vorgriff*),⁷² predpoklad, nosný základ, akási vlastnosť či spôsobnosť človeka pre jeho transcendentálne prebývanie vo svete.⁷³ Rahner hovorí, že popísať takúto skutočnosť, keď ju v sebe človek objaví (alebo aj keď neobjaví) je náročné, lebo hovorenie o tom môže sklznúť buď do poetického vyjadrenia pomerne vágnych nálad alebo do pojmovej striktnosti hrania sa so slovami. V každom prípade ju každý človek má a je len na ňom samom, ako s ňou naloží.⁷⁴

Rahner vymedzuje hranice tejto skúsenosti v zmysle hraníc ľudského poznania. Tie posúva do neurčitého nekonečna. Hovorí, že len ak si uvedomíme, že naše možnosti poznávať sú neobmedzené, ale že sú aj veci, ktoré nevieme dosiahnuť, spoznáme vlastne tajomstvo vlastného nekonečného poznania. Rahner týmto vymedzuje človeka ako „*bytosť nekonečného poznania*“.⁷⁵ Až potom, keď si človek uvedomí, že sám seba trvale prekračuje smerom k tomu, čo sa nedá dosiahnuť, spozná tajomstvo, ktoré sa nedá vysvetliť ničím iným, než samým sebou.⁷⁶ Otázka ľudského poznania sa týmto uvedením stáva zároveň nepochopiteľnou aj samozrejmom. Táto skúsenosť so sebou samým nás vedie k tomu, čo nazývame „*nekonečné tajomstvo vôbec*“.⁷⁷ Práve tento aspekt Rahner nazýva skúsenosť Boha, ktorou spoznáme nielen nekonečnosť Božieho bytia, ale aj vlastnú konečnosť.⁷⁸

Dosiahnuť tento cieľ znamená spoznať smerovanie človeka (pohyb) k Bohu ako nekonečnu, ktoré nás presahuje. Tento cieľ síce človek nedosahuje poznávaním konkrétnych vecí vo svete, ale vďaka ich poznaniu vo svojom duchu (myslení) si uvedomuje, že nekonečno existuje, pretože chápe pojem konečna. Priestor nekonečna sa mu takto už nezdá prázdny, ale absolútne plný, dokonca naplňujúci. Táto „*nekonečná plnosť*“ je cieľom celého ľudského poznania a činnosti a voláme ju Boh. Duch vo svete, konkrétne existujúci a v historickom čase vždy prítomný je princípom spájania hmotnej reality s duchovným svetom človeka odôvodňujúcim tak aj celok sveta.⁷⁹ Rahner v tomto zmysle o človeku hovorí: „Človek je duch, ktorý sám seba vníma ako ducha tým, že seba nevníma iba ako ducha“.⁸⁰

Záver

Transcendentná skúsenosť seba samého je kľúčovým pojmom Rahnerovho myslenia, podobne ako transcendentalita vlastnej ľudskej podstaty, s ktorou historici-

⁷¹ RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe, s. 85.

⁷² RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. ; KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner, s. 128. <https://doi.org/10.1017/S0036930602000212>

⁷³ RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe, s. 86.

⁷⁴ RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe, s. 85-86.

⁷⁵ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 73.

⁷⁶ RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe, s. 86; RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 135

⁷⁷ RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe, s. 86.

⁷⁸ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 73

⁷⁹ RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe, s. 86-87; RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 73-77.

⁸⁰ RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*, s. 73.

ta ide spoločne ako konštrukčný prvok ľudskej bytosti. Rahner pri interpretáciách človeka presahuje filozofické kapacity, filozofuje teologicky.⁸¹ Pri charakterizovaní človeka vychádza z princípov a pojmov teórie poznania. Za najpodstatnejšie považuje osobné a osobnostné poznanie seba a porozumenie vlastnej existencie. Rahnerov koncept teórie poznania môžeme charakterizovať ako personalistický, integrálny koncept poznávania, ktorý má svoju vertikálnu rovinu založenú na princípoch viery a horizontálnu, ktorú zastupuje rozumové vedenie, poznávanie a usudzovanie.

Teória poznania je nevyhnutnou zložkou Rahnerovej antropológie a teológie, prostredníctvom ktorej dokáže popísať samotnú podstatu človeka. Vychádza z faktu, že schopnosť úmyselného a vedomého sebauvedomenia si vlastnej konečnosti, vystihuje človeka ako transcendentnú bytosť. Toto sebaopoznanie človeka vedome drží vlastnú telesnú existenciu vo svete, v ktorom uskutočňuje všetky svoje činnosti vzhľadom na vlastnú konečnosť aj nekonečnosť svojho bytia. Pri výbere každej konkrétnej poznávanej veci ju vníma s ohľadom na celé bytie, lebo vie na základe svojho poznávania, že všetko má súvis so všetkým. Poznanie vlastnej schopnosti transcendentného poznávania umožňuje človeku pochopiť, že tvorí so svetom celok, ktorý dokazuje existenciu Boha ako zjednocujúceho prvku práve presahovaním tohto sveta.

V Rahnerovej teórii poznania je nepostrádateľným prvkom aj tradičná metafyzika a jej transcendentálne princípy. Rahner okrem tradičnej metafyziky reflektuje aj moderné ontologické názory. Reaguje na tvrdenie Heideggera, ktorý vedomie nekonečného bytia chápe ako horizont nekonečných vecí, kam patrí aj idea Boha. Avšak neprijíma Heideggerove ontologizovanie, definujúce Boha ako ideu. Podobne podporuje tézu Akvinského, že *Vorgriff* (predpochop) je svetlo, ktoré osvetľuje intelekt, aby človek komplexne pochopil veci vo svete. Ale ani jeho náuku neprijíma bezvýhradne. Rahnerov „predpochop“ totiž neprichádza zvonku ako svetlo, ale už je vopred *a priori* daný človeku ako transcendentálna skúsenosť. Rahner potvrdzuje aj závery J. Maréchala, ktorý tvrdí, že myseľ človeka je vždy zameraná ďalej než len na konkrétne veci a rozum (*Vernunft*), nemá len regulatívnu funkciu ako u Kanta, ale človek ním dokáže „uchopiť“ celú realitu aj vlastné bytie. Rahner ovplyvnený súčasnou a novovekou filozofiou, zvlášť v reakcii na Kantovu teóriu poznania, vytvára vlastnú originálnu teóriu, pri ktorej vychádza z človeka ako existenciálnej jednoty. V nej prepája osobu nekonečného Boha s osobou človeka existujúceho v konkrétnom čase a priestore, schopného poznať všetko hmotné aj nehmotné, reálne aj nadprirodzené, večné aj konečné. Človek vie poznať rozumom nielen realitu, v ktorej žije, ale aj samotné bytie, ktoré vychádza práce z tejto jeho jednoty, ktorá je zároveň historická aj transcendentná. Vedenie syntetizuje s vierou a toto zjednotenie uskutočňuje v osobnostnej perspektíve jednotlivca a spoločnosti.

Vďaka personálnemu dialogickému vzťahu s Bohom Rahner prisudzuje človeku schopnosť poznať a poznávať všetko takými apriórnymi aj aposteriórnymi prostriedkami a dávať ich do takých súvislostí na takej úrovni a kvalite, ktorá viero-

⁸¹ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*, s. 41-42.

hodne vystihuje poznateľnú podstatu sveta, človeka aj Boha, ale hlavne pochopiť seba samého. Človek vďaka svojej transcendentalite dokonca poznáva, že aj keď môže poznať nekonečné množstvo všetkého, nie všetko môže poznať úplne, pretože najväčším tajomstvom ľudského poznania vždy pre neho ostáva Boh sám a jeho činy. A to práve vďaka *a priori* prvku, ktorý umožňuje človeku dosiahnuť nekonečno a prijať božiu milosť. Tento stav uschopňuje človeka nielen poznať Boha, ale aj seba samého ako transcendentný subjekt.

Bibliografia

CARR, A. *The Theological Method of Karl Rahner*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977.

CRAIGO-SNELL, S. *Silence, Love, and Death. Saying „Yes“ to God in the theology of Karl Rahner*. Marquette University Press, 2008, ProQuest Ebook Central. Dostupné na: <https://www-1proquest-1com-lounlg0ow1752.hanproxy.cvtisr.sk/legacydocview/EBC/476971?accountid=59680>.

DVOŘÁČEK, J. Zdroje filozofického myšlení Karla Rahnera. In: *Studia Theologica*, 16, č. 4 (2014). <https://doi.org/10.5507/sth.2014.041>

HEIDEGGER, M. *Bytie a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979.

KIDD, E. *The mystical and political body: Christian identity in the theology of Karl Rahner*. Wisconsin. Milwaukee: ProQuest, 2016.

KILBY, K. Philosophy, Theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner. In: *SJT - Scottish Journal of Theology*, 55, č. 2 (2002). <https://doi.org/10.1017/S0036930602000212>

KILBY, K. *Karl Rahner : Theology and philosophy*. ProQuest Ebook Central. 2004. Dostupné na: http://ebookcentral.proquest.com/_blank. <https://doi.org/10.4324/9780203505007>

LEHMANN, K. Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners. In: RAFFELD, A. (ed.) *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994. Dostupné na: <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:6314/datastreams/FILE1/content>.

LETZ, J. *Teória poznania. Systémové a experienciálne-evolučné porozumenie poznania*. Bratislava: Vydavateľstvo JUP, 1992.

MICHAUD, D. (ed.), ADIPRASETYA, J. (2005), LAFOUNTAIN, Ph. (1999), KIM, JH (1999). *Karl Rahner (1904-1984)*. In: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Dostupné na: <https://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>.

RAHNER, K. *Poslucháči slova. Základy náboženskej filozofie*. Samizdat, 1986.

RAHNER, K. *Základy kresťanskej víry*. Svitavy: Trinitas, 2002.

RAHNER, K. *Content of Faith: The Best of Karl Rahner Theological Writings*. New York: Crossroad, 1993.

RAHNER, K. Skúsenosť Boha v dnešnej dobe. In: *Teologie 20.století. Antologie*. Praha: Vyšehrad, 1995.

RAHNER, Karl. *Spirit in the World*. New York: Herder and Herder, 1968. <https://doi.org/10.5040/9780567692573>

ŘÍHA, K. Předmluva k prvnímu českému vydání. In: RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002.

VESELÝ, J. *Svět tajemství, bohočlověk. Člověk jako bytost transcendence u Karla Rahnera a Jana Patočky*. In: *E-Logos*, 22, č. 2 (2015). <https://doi.org/10.18267/j.e-logos.425>

ThLic. PaedDr. PhDr. Gabriela Genčúrová, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Katedra spoločenských vied

Hlavná 89

041 21 Košice

gabriela.gencurova@ku.sk



***Via Media* ako ekleziologický model a teologická metóda
Johna Henryho Newmana (1801 – 1890)**

ANDREJ MÁRIA ČAJA

Rímskokatolícka cirkev Farnosť Stará Halič
Hlavná 2/4, 985 11 Stará Halič
p.andrej@familiemariens.org

Abstract

An attentive analysis of the concept of *Via Media* in the theology of John Henry Newman shows that while his ecclesiological model of the Anglican Church, conceived as a middle way between the extremes of the Roman Catholicism and the popular Protestantism, proved to be only a theory on paper, the theological method, which derived from it, was maintained by Newman throughout his whole theological career, i. e. both in his Anglican and Catholic period. His theological method of balancing and oscillating between various unilateral positions is exemplified in some of his polemical Anglican writings and in his major mariological contribution *Letter to Pusey*, which paves the way between maximalist and minimalist tendencies. It is suggested that since Newman's method had a considerable impact on contemporary theology, it could serve as a fruitful means of overcoming hostile polarizations which threaten the Church and society.

Keywords: Newman, *Via Media*, theological method, fundamental orientation of theology/mariology

Vývoj fundamentálnej teológie v období po Druhom vatikánskom koncile ukazuje, že výklad jednotlivých tajomstiev viery je vo veľkej miere závislý od spôsobu chápania základných princípov teológie, akými sú Božie zjavenie, vzťah Písma a Tradície, vzťah viery a rozumu, význam dogmy a jej vývoja, úloha Magistéria a poslanie teológa v Cirkvi atď.¹ Je však zrejmé, že interpretácia týchto

¹ Je pozoruhodné, že Druhý vatikánsky koncil sa vôbec nezmieňuje o fundamentálnej teológii a toto označenie pre samostatnú teologickú disciplínu sa vyskytuje až v dokumente *Sapientia christiana* z roku 1979, kde sa v bode 51 predkladá ako prvá povinná teologická disciplína na teologických fakultách. Ján Pavol II. následne tematizuje predmet fundamentálnej teológie v liste účastníkom Medzinárodného kongresu o fundamentálnej teológii, ktorý organizovala

prvotných teologických princípov je výrazne podmienená ešte dôležitejším faktorom: určením teologickej metódy, ktorá by stanovila nastavenie a smerovanie teológie ako takej.

Reflexia o smerovaní teológie, ako aj o teologickej metóde, je dnes naliehavá nielen z toho dôvodu, aby si teológia uchovala svoj vedecký status a legitímne miesto na akademickej pôde, ale najmä preto, aby sama neupadla do fragmentárnosti, inkoherenzie a do rôznych jednostranných excesov, ale ukazovala cestu, ktorá by bola fascinujúca pre život viery a schopná zjednocovať dnešnú tak polarizovanú a do mnohých krajností rozdelenú spoločnosť.

Preto sa v rámci fundamentálnej teológie od vydania dnes už klasického diela B. Lonergana († 1984), *Method in Theology*,² začala čoraz viac upriamovať pozornosť práve na význam metódy v teologickom bádaní, pričom sa zvyrazňovalo aj prepojenie medzi intelektuálnym poznaním a praxou.³ Rôzne metódy, ktoré sa už objavili na teologickom trhu a rozhodne prispeli k vytváraniu odlišných teologických systémov,⁴ však len podčiarkli skutočnosť, že kým presne stanovené špecifické metódy na poli prírodných vied viedli k pozoruhodným výsledkom a úspechom, častá absencia všeobecne uznanej a aplikovateľnej metódy v teológii bráni tomu, aby teológovia našli spoločnú reč a dospeli k jednotnejšiemu chápaniu viery.

V tejto súvislosti možno spomenúť, že uvedená problematika sa veľmi dramatickým spôsobom prejavila v otázke základného smerovania mariológie: v reakcii na predkoncilový maximalizmus, ktorý jednostranne nazeral na Máriu ako na bytosť vyvýšenú nad ostatné stvorenia, sa mariológia v pokoncilovej dobe neraz dostala do opačného extrému minimalizmu, ktorý sa ju snažil zosadiť z trónu a pozbaviť ju jej privilégií, prezentujúc ju len ako „našu sestru“,⁵ „učeníčku“,⁶ „obyčajnú ženu“,⁷ ba dokonca ako človeka rovnako poznačeného slabosťami a hriechmi ako ostatní ľudia.⁸ Od axiómy „de Maria numquam satis“ sa postupne prešlo k novej axióme: „de Maria satis“.⁹ Z tohto dôvodu boli najmä roky 1965 – 1974 definované W. Beinertom ako obdobie „mariologickej fóbie“ a ako „desať-

Pápežská Gregorova univerzita v roku 1995, no predovšetkým naň upriamil pozornosť encyklikou *Fides et Ratio* z roku 1998, ktorá predstavuje Magnu Chartu tejto teologickej disciplíny.

² Prvýkrát bolo dielo publikované vo Veľkej Británii vydavateľstvom Darton Longman & Todd Ltd v roku 1972.

³ Porov. L. Hlad, *Hugo Rahner (1900–1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu v magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax. Kerygmaticko-ludická teologická reflexia*, in *Verba Theologica* 1(2021), 6–28. <https://doi.org/10.5507/sth.2020.054>

⁴ Porov. G. Pozzo – R. Fisichella, *Metodo*, in R. Latourelle – R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 724–748.

⁵ Porov. T.F. Ossanna, *Maria sorella nostra: Significato del titolo nel magistero di Paolo VI*, Roma 1991.

⁶ Porov. P. Bearsley, *Mary the Perfect Disciple: A Paradigm for Mariology*, in *Theological Studies* 41 (1980) 461–504. <https://doi.org/10.1177/004056398004100301>

⁷ Porov. A. Bello, *Maria, donna dei nostri giorni*, Milano 1993.

⁸ Porov. E. Johnson, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Brescia 2005, 31–39.

⁹ Porov. S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991, 131.

ročie bez Márie“, ktoré sa ukončilo vydaním *Marialis cultus* Pavla VI.¹⁰ Hoci sa situácia odvtedy už podstatne zmenila, aj v súčasnej mariológii sa predkladajú paradigmy či cesty, ktoré vyúsťujú do rôznorodých, protichodných a neraz aj do extrémne vyhrotených mariologických koncepcií (dejinnno-spásna, naratívna, špekulatívna, esteticko-symbolická, kenotická, pneumatologická, ekleziologická, sociálno-politická, feministická, tradičná, experienciálna atď.).¹¹

Iste, rôznorodosť prístupov a metód v teológii je oprávnená – katolíckosť Cirkvi musí zniesť túto názorovú pluralitu, pokiaľ sa pohybuje v hraniciach ortodoxie –, no nesie v sebe aj istú ideovú predpojatosť, a tým nutnosť zdôvodňovať, prečo sa vychádza z toho a nie iného filozofického alebo teologicko-dogmatického princípu. Preto si možno položiť otázku, či by nebolo vhodnejšie, aby nastavenie teológie ako takej bolo určené skôr metódou, ktorá by bola postavená na určitej všeobecne prijatej danosti schopnej utvárať celú stavbu teológie, pričom by sama nutne nemusela mať dogmatický obsah, ale úplne by stačilo, aby bola v súlade s požiadavkami zdravého rozumu (*common sense*). Nebola by takto koncipovaná metóda zároveň aj primeraným prostriedkom pre prekonávanie názorových rozporov a zmierňovanie polarizácií tak v teológii, ako aj v spoločnosti?

1. Newmanova *Via Media* v anglikánskom období (1801 – 1845)

Cieľom tejto štúdie je poukázať, že podobnú metódu v teologickom myslení vypracoval John Henry Newman, keď ešte ako anglikánsky duchovný, člen univerzitného kolégia Oriel v Oxforde a spoluiniciátor tzv. Oxfordského hnutia, nazvaného aj traktárskym hnutím kvôli vydávaniu teologických traktátov, sa zasadzoval za pozdvihnutie Anglikánskej cirkvi v 19. storočí. V úsilí vymedziť jej postavenie a smerovanie v kontexte iných cirkevných spoločenstiev Newman poukazoval na to, že podstatou Anglikánskej cirkvi je uberať sa tzv. „strednou cestou“ (*Via Media*) medzi extrémnymi pozíciami iných cirkevných spoločenstiev, čím načrtnol nielen špecifický ekleziologický model, ale aj konkrétnu teologickú metódu.

1.1 *Via Media* ako univerzálna norma etického konania

Myšlienka, že stredná cesta a umiernenosť sú ideálnou normou konania, nie je nová, ale vychádza z univerzálnej skúsenosti ľudstva, že človek má neustálu tendenciu upadať do excesov. Nachádzame ju na Ďalekom východe u Konfucia a Budhu, na Blízkom východe v judaizme¹² a islame, či v klasickom Grécku: v mytologickom príbehu o Daidalovi a Ikarovi; v náipse „nič v nadmernom množstve“ (Μηδὲν ἄγαν) v Apolónovom chráme v Delfách, kde figuruje spolu

¹⁰ Porov. W. Beinert, *Devozione mariana: una chance pastorale*, in *Communio* 7 (1978) 84-101.

¹¹ Porov. S. de Fiores, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 379-538; A. Langella, *Le mariologie postconciliari. Status quaestionis*, in *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta Congressus mariologici-Mariani internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati*, Città del Vaticano 2013, 147-216.

¹² Porov. M. Roubalová – R. Králik – P. Kondrla – P. Maturkanič – Y. Biryukova – M. Issakhani, *Zakladni filosoficke ideje spojene se sabatem*, in *XLinguae* 14/3 (2021), 115-126; M. Roubalová – V. Judák – R. Králik, K. Slobodová Nováková – P. Maturkanič, *Nejstarší židovský "Bejt Hakneset" v Praze v kontextu ustanovení Halachy*, in *Historia Ecclesiastica* 12/1 (2021), 3-16. <https://doi.org/10.18355/XL.2021.14.03.11>

so známou maximou „poznaj sám seba“ (Γνῶθι σεαυτὸν), a nakoniec i v etickom učení filozofov, konkrétne v aretológii. V *Etike Nikomachovej* Aristoteles vysvetľuje, že čnosť sa nachádza v strede medzi dvoma extrémami určitej vlastnosti:

„Čnosť sa týka citov a konania, v ktorých nadbytok je chybou a nedostatok je karhaný, stred však býva chválený a je správny; a toto oboje prináleží čnosti. Čnosť je teda akási stredovosť, pretože smeruje do stredu... Stred sa nachádza medzi dvoma nerestami, z nich jedna spočíva v nadbytku, druhá v nedostatku, a to tak, že čnosť nachádza a volí si stred, kým nerest v citoch a v konaní buď pravú mieru nedosahuje, alebo ju prekračuje. Preto je čnosť, čo do podstaty a pojmu bytia, stredom.“¹³

Kresťanská morálka nadviazala na klasické chápanie čnosti, nepochybne aj zásluhou sv. Tomáša Akvinského († 1274), ktorý prebral Aristotelovu definíciu, čo možno jasne vidieť napríklad v jeho *Summa contra gentiles*, kde píše: „Dobrovoľný hriech sa u nás prejavuje prebytkom alebo nedostatkom, zatiaľ čo čnosť leží uprostred.“¹⁴

Do teológie ako takej, presnejšie do apologetiky, sa koncepcia „strednej cesty“ dostáva v 16. storočí prostredníctvom anglikánskeho teológa Richarda Hookera († 1600), ktorý v diele *Law of Ecclesiastical Polity* opisuje Anglikánsku cirkev ako strednú cestu medzi extrémami konfesíí, ktoré vyplynuli z reformácie – najmä puritanizmu a kalvinizmu, napriek tomu samotný termín *Via Media* sa v jeho diele nenachádza. Prvýkrát sa vyskytuje v 17. storočí v dielach anglikánskych teológov Georga Herberta a Simona Patricka, no s jeho systematickým použitím, vysvetlením a aplikovaním ako teologickej metódy sa stretávame až v 19. storočí u Newmana.

1.2 *Via Media ako ekleziologický model a teologická metóda*

V súvislosti s článkom viery o Cirkvi si Newman kládol nasledovnú otázku: Aké je postavenie Anglikánskej cirkvi vzhľadom na protestantizmus a rímsku cirkev? Odvolávajúc sa na Hookera a anglikánskych teológov 17. storočia predkladá tézu, že Anglikánska cirkev si razí strednú cestu, *Via Media*, medzi extrémnymi pozíciami rímskeho katolicizmu a protestantizmu, nie v zmysle kompromisu a zmiešania dvoch protichodných pozícií, ale v zmysle stredu medzi parciálnymi a jednostrannými stanoviskami, pričom toto chápanie Cirkvi prezentuje ako „druhú reformáciu“. V dvoch traktátoch z 25. júla a 24. augusta roku 1834, ktoré nesú názov „*Via Media*“ a sú napísané vo forme dialógu, Newman s pocitom triumfu vyhlasuje:

„Sláva cirkvi Anglicka spočíva v tom, že si osvojila VIA MEDIA, ako ju pomenovali. Nachádza sa medzi (takzvanými) reformátormi a romanistami... Pod pojmom protestantizmu sa skrýva viacero odlišných doktrín, a pokiaľ ide o všetky tieto náuky, naša cirkev si medzi ním a pápeženstvom vybrala VIA MEDIA.“¹⁵

¹³ Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1106 b 25 – 1107 a 5.

¹⁴ Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, III, 108, 6.

¹⁵ J. H. Newman, *Via Media*, no. 1 a *Via Media*, no. 2, in *Tracts for the Times*, Leominster – Notre

V Newmanovom súbornom diele sa nachádzajú dva zväzky, obsahujúce rôzne spisy z anglikánskeho obdobia, ktoré tiež nazval „Via Media“, nakoľko v nich ilustruje svoju ekleziologickú teóriu. Pritom je zaujímavé pozorovať, že samotná *Via Media* v nich nie je prezentovaná len ako základné nastavenie Anglikánskej cirkvi, ale už aj ako teologická metóda, vo svetle ktorej je možné interpretovať teologické princípy a jednotlivé tajomstvá viery.¹⁶ Pozornosť si zasluhuje predovšetkým polemický spis z roku 1837 o prorockom úrade Cirkvi (*Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*), ktorého cieľom, ako vysvetľuje i v predhovore do tretieho vydania z roku 1877, nebol ani tak útok na rímsku cirkev a protestantizmus, „ale zavedenie vlastnej doktríny, anglikánskej *Via Media*.“¹⁷ Newmanovi teda ide o takú expozíciu viery, „ktorá nie je ani protestantská, ani rímska, ale napreduje po tej *Via Media*, ktorá je, ako v iných veciach, tak aj tu, vhodnou cestou pre synov anglickej cirkvi.“¹⁸

Napriek tomu sa dostáva do kolízie tak s rímskym katolicizmom, ako aj s protestantizmom, čo je zrejme už len zo silnej rétoriky použitej v celom spise. Na jednej strane sa zameriava na učenie rímskej cirkvi a hoci postupne a markantnejšie preberá jej základné princípy, vyčíta jej hlbokú diskrepanciu medzi formálnym učením, ktoré hlása, a konkrétnou praxou, zbožnosťou a politikou. V jej teologických princípoch síce môže byť mnoho pravdivosti, napriek tomu sa konkrétne prejavuje ako ambiciózna, poverčivá a krutá politická moc. V spomínanom predhovore Newman už ako katolík túto diskrepanciu medzi teóriou a praxou vysvetľuje osobitnou ekonómiou postupného zjavenia, v ktorej sa Boh prispôbuje situácii človeka a neodhaľuje mu hneď celú pravdu, lebo by ju nedokázal uniesť. Týmto spôsobom aj Cirkev toleruje určité excesy Božieho ľudu a nezasaahuje okamžite, aby neurazila city a nábožnosť veriacich. Okrem toho dodáva, že kým v doktrínálnych otázkach je Cirkev vo svojich vyjadreniach veľmi presná, keďže v nich ide o objektívne záležitosti, v otázkach zbožnosti a praxe je oveľa slobodnejšia, pretože formy zbožnosti sú subjektívnejšieho a osobnejšieho rázu a Cirkev tu zasahuje len vtedy, ak zbožnosť a prax protirečia náuke.¹⁹

Na druhej strane nešetří ani kritikou protestantizmu, a to z viacerých vážnych dôvodov: je vyjadrením tak herézy a schizmy, ako aj ortodoxie; vyvoláva dojem vágneho a nie presne definovaného kréda; vedie svojich vyznávačov viac k tomu, aby spochybňovali, popierali, zosmiešňovali a odporovali, než aby v niečo verili; jeho podstata spočíva len v útoku na Rím; je len obyčajným nástrojom v rukách štátu, no najmä udúša katolíckeho ducha antickej Cirkvi. Preto Newman zakončuje svoju ostrú kritiku odvážnym tvrdením: „Anglická cirkev ako taká nie je protestantská, iba ak politicky.“²⁰

Dame 2013, 108, 122.

¹⁶ O *Via Media* ako teologickej metóde v anglikánskej teológii porov. T. McConnell, *The Via Media as Theological Method*, in P. Elmen (ed.), *The Anglican Moral Choice*, Wilton 1983, 141-159.

¹⁷ J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, in *The Via Media of the Anglican Church*, zv. 1, London 1895, xv.

¹⁸ J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 7.

¹⁹ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, liv-lix, lxxv.

²⁰ J. H. Newman, *A letter addressed to the Margaret Professor of Divinity*, in *The Via Media of the*

1.3 *Via Media* v kontexte vzťahu Písma a Tradície

Hlavným Newmanovým úmyslom v uvedenej eseji je ukázať, že Anglikánska cirkev nie je ani protestantská, ani rímska, ale katolícka, presnejšie anglo-katolícka, čo majstrovsky demonštruje na problematickom vzťahu Písma a Tradície.

Všetky protestantské denominácie sa líšia od rímskokatolíckeho tým, že považujú Bibliu za jediné kritérium, na ktoré sa môžu odvolávať pri doktrínálnych otázkach, a akceptujú ho ako najvyššieho a jediného rozhodcu v prípade rozdielov. Biblia však svojim čitateľom nenanucuje svoj význam, z čoho nutne vyplýva, že každý protestant interpretuje Božie slovo po svojom, a tým dochádza k rozporom, rozdeleniam, k vzniku rôznych siekt a koniec-koncov k náboženskému liberalizmu. Z tohto dôvodu, konštatuje Newman, je princíp *sola Scriptura* v skutočnosti deštruktívny pre vieru.²¹

Anglo-katolíci súhlasia s protestantmi, keď považujú Písmo za primárny zdroj informácií o Božích pravdách. Písmo je totiž inšpirované, ustálené, hmatateľné, dostupné, ľahko použiteľné. Predstavuje „dôkazový materiál“, ktorý teológ môže aplikovať pri argumentovaní, keďže argumentovať sa dá len na základe textu. Je takého charakteru, že „každý verš je kánonom Božej pravdy“.²² Veď v tom je prioritou Písma a osobitne evanjelií ako dokumentov viery, že zachytávajú konkrétne slová a skutky Pána. Newman sa vyjadruje aj k niektorým špecifickejšími problematikám, ktoré dodnes rezonujú v biblickej teológii. Predovšetkým rozhodne zamietá tézu, že evanjeliá nezjavujú žiadnu doktrínu, len morálne učenie Krista, a že kresťanskú náuku nachádzame až v novozákonných epištolách. Je presvedčený, že Kristus nám už všetko zjavuje v evanjeliách, pričom epištoly len rozvíjajú, pod pôsobením Ducha Svätého, jeho učenie.²³ Podobne protestuje aj proti téze, že evanjeliá obsahujú len náhodné slová Krista, pospájané dohromady ich autormi, a zdôrazňuje, že každý Ježišov *logion* obsahuje vedomé ponaučenie a zjavenie Božej pravdy.²⁴

Avšak pod vplyvom štúdia antickej Cirkvi a spisov cirkevných otcov si Newman postupne uvedomuje, že Písmo nie je jediným (*solus*) zdrojom informácií o Božích pravdách a súhlasí s rímskokatolíckmi, že okrem Písma existuje aj Tradícia siahajúca až k apoštolom. Je priam až obdivuhodné sledovať, k akému modernému chápaniu Tradície sa dopracoval ako anglikánsky duchovný.

Hoci je Tradícia parciálne vyjadrená v rôznych dokumentoch, najmä v dielach otcov a učiteľov Cirkvi, v skutočnosti nie je možné ju celú zdokumentovať a spísať, pretože predstavuje skôr akýsi spôsob myslenia a cítenia, ktorý sa ustavične

Anglican Church, zv. 2, London 1896, 218.

²¹ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, zv. 1, 26-28.

²² J. H. Newman, *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 294.

²³ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 302-303.

²⁴ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 305.

prenáša z generácie na generáciu, a preto by bolo omylom žiadať od rímskokatolíkov, aby predložili kompletný katalóg svojich tradícií: „Tradícia vo svojej plnosti je nevyhnutne nepísaná; je to spôsob, akým sa spoločnosť vníma alebo správava v určitom období, a nemožno ju presne zadefinovať tak, ako nemožno cudzím ľuďom priblížiť výzor a správanie človeka nejakým súborom propozícií.“²⁵

Newman poznamenáva, že na existenciu Tradície poukazuje už len fakt, že aj viera v Bibliu ako Bohom inšpirovanú knihu je postavená na Tradícii, keď ju z generácie na generáciu prijímame ako Božie slovo. Ak teda protestanti znevažujú pojem Tradície tvrdiac, že ide o čosi iracionálne a nedôveryhodné, v skutočnosti tak podkopávajú vieru v božský pôvod Písma. No ak Tradícia potvrdzuje božský pôvod Písma, nie je vylúčené, že nás informuje aj o iných článkoch a tajomstvách viery.²⁶

Newman syntetizuje vzťah Písma a Tradícia do nasledovných bodov: 1) V Písme sa nachádza všetko, čo je potrebné pre našu spásu; 2) Tradícia je užitočná a vzácna, ale neexistuje prípad, v ktorom by nám nezávisle a bez záruky Písma odovzdávala nejaký článok viery nevyhnutný pre spásu, inými slovami, nie je pravidlom autonómnym, ale podriadeným a služobným; 3) Písmo je základom, ktorý Tradícia osvetľuje, potvrdzuje, rozvíja a interpretuje. Tradícia teda nie je nezávislým svedectvom Zjavenia, ale má interpretatívny charakter.²⁷

Pre ekleziologický koncept *Via Media* z toho vyplýva, že anglo-katolíci súhlasia s protestantmi, že Písmo je hlavný zdroj viery, no nesúhlasia s nimi, že je jediným zdrojom; súhlasia s rímskokatolíkmi, že okrem Písma existuje svedectvo Tradície a najmä starovekého kresťanstva, no nesúhlasia s nimi, že rôzne rímske náuky, ktoré sa časom sformulovali, sú naozaj aj obsiahnuté v antickej tradícii Cirkvi. Kým kontroverzia s protestantmi spočíva v otázke ohľadom základných princípov teológie, v kontroverzii s Rímom ide skôr o fakty antickej tradície, o objektívne skutočnosti, a teda o skúmanie histórie. A práve pohľad na fakty ukazuje, že rímska cirkev má síce základy v pravde, ale v priebehu storočí bola zavalená omylmi, prekrútila pôvodné fakty a upadla do excesov. A zatiaľ čo protestantizmus je poznačený nedostatkom – odstránením mnohých apoštolských doktrín a praktík, rímsky katolicizmus sa zasa vyznačuje excesom – pridávaním nových náuk a úzov.²⁸

Nie je bez zaujímavosti, že napriek vypovedanému, v úvode do spisu Newman vyjadruje už aj určité obavy, či jeho idea Anglikánskej cirkvi ako strednej cesty

²⁵ J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 32.

²⁶ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 34-35.

²⁷ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 301-321. Neskôr ako katolík v anotácii k textu Newman opäť zdôrazňuje, že Písmo často nestačí a že jeho nejasnosť môže viesť k rôznosti názorov a priam až k herézam. Tradícia je preto potrebná, aby sme pochopili jeho pravý zmysel. Cituje i niektoré state zo spisov cirkevných otcov, ktoré jasne poukazujú na nedostatočnosť Písma a na význam Tradície pri jeho interpretácii. *Ibid.*, 328-330.

²⁸ Porov. J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 37-41.

medzi protestantizmom a Rímom nie je len obyčajnou teóriou na papieri, ktorá nezodpovedá reálnym faktom:

„Protestantizmus a pápežstvo sú skutočnými náboženstvami, o ktorých nikto nemôže pochybovať; vytvorili formu, v ktorej sa utvárali národy: ale *Via Media*, chápaná ako ucelený systém, nikdy neexistovala inak ako na papieri; nie je známa pozitívne, ale negatívne, vo svojich odlišnostiach od konkurenčných vierovyznaní, nie vo svojich vlastných charakteristikách; a možno ju opísať len ako tretí systém, ktorý nie je totožný ani s jedným, ani s druhým, ale má niečo z každého z nich, raziac si cestu medzi nimi, a akoby s kritickou nástojčivosťou sa s nimi oboma zahrával a chválil sa, že je v porovnaní s nimi bližšie k antike. Čo je to iného než predstava o ceste cez hory a rieky, ktorá nikdy nebola preťatá? Keď vyznávame našu *Via Media* ako samotnú pravdu apoštolov, okolostojacim sa zdá, že sme iba antikvári alebo pedanti, ktorí sa zabávajú ilúziami alebo učenými subtilnosťami, a nie sme schopní popasovať sa s vecami takými, aké sú. Vyčítajú nám, že nepredkladáme nijaký dôkaz, ktorý by ukázal, že náš názor nie je protirečivý sám osebe, a keby sa dal do pohybu, nerozpadol by sa na kusy alebo by sa hneď nerozbehol rôznymi smermi. Učení teológovia, hovoria, ju mohli predostrieť, čo aj urobili; kontroverzisti ju mohli s výhodou použiť, keď boli podporovaní občianskym mečom proti pápežencom alebo puritánom; ale nech sú jej prednosti akékoľvek, predsa len, keď je ponechaná sama na seba, aby sme použili známy výraz, nemusela by „fungovať“.“²⁹

1.4 Deväťdesiaty traktát (Tract 90)

Newman však vonkoncom nespochybňoval správnosť samotnej metódy, ktorú *Via Media* ponúka, a majstrovsky ju aplikuje v povestnom deväťdesiatom traktáte (Tract 90), kde predkladá anglo-katolícky výklad 39 článkov anglikánskej viery, ktoré v 16. storočí vo veľkej miere zostavil už Thomas Cranmer († 1556) ako základné vierovyznanie Anglikánskej cirkvi. Počas panovania Alžbety I. ich parlament prijal medzi štátne zákony, čím sa stali srdcom a fundamentom celej anglickej spoločnosti. Každý, kto chcel zastávať nejaké verejné postavenie v Cirkvi, pôsobiť na univerzite či v politike, ich musel podpísať.

Články vo veľkej miere obsahujú negatívne vyhlásenia o náuke rímskej cirkvi v otázkach týkajúcich sa Písma, ospravedlivenia, dobrých skutkov, povahy Cirkvi a koncilov, očistca, uctievania obrazov, relikvií a invocácie svätých, sviatostí, transsubstanciácie,³⁰ omše, celibátu kňazov a rímskeho biskupa. Avšak podľa Newmana sú tak voľne sformulované, nekompletné a nejasné vo svojom význame, že nutne potrebujú autoritatívnu interpretáciu, ktorú im nevedeli dať ani tí, čo ich spísali, ani tí, čo ich uzákonili. No ak je Anglikánska cirkev pokračovateľkou antickej Cirkvi, cirkvi otcov, ktorá sa vyznačovala katolíckou vierou, tak sa to muselo prejavovať aj vo formulároch Anglikánskej cirkvi, a teda aj v 39 článkoch,

²⁹ J. H. Newman, *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 16-17.

³⁰ Porov. J. Krupa, *The role of the Epiclesis in Transubstantiation*, in *Colloquia Theologica Ottoniana* 37(2021), 115-128. <https://doi.org/10.18276/cto.2021.37-07>

ktoré z tohto dôvodu nemusia byť predkladané nutne v protestantskom duchu, ale dajú sa interpretovať katolícky, a to pomocou metódy *Via Media*.

Napríklad podľa článku 22 je rímska náuka o očistci, odpustkoch, uctievaní obrazov a relikvií a o vzývaní svätých poverčivosťou odporujúcou Písmu, na čo Newman odpovedá, že článok na tomto mieste odmieta len tézu a prax rímskych škôl, nie však učenie prvotnej Cirkvi o týchto tajomstvách viery a ani dekréty Tridentského koncilu, pretože tento článok bol sformulovaný ešte pred koncilom.³¹ Vyhlásenie článku 25, podľa ktorého sú sviatosťami evanjelia len krst a Pánova večera, treba podľa Newmana chápať tak, že „tento článok nepopiera, že uvedených päť obradov [t.j. birmovka, pokánie, kňazstvo, manželstvo a posledné pomazanie] sú sviatosťami, ale že sú sviatosťami v *tom zmysle*, v akom sú sviatosťami krst a Pánova večera“.³² K negatívnemu stanovisku voči rímskej náuke o transsubstanciácii v článku 28 Newman dodáva, že Anglikánska cirkev sa stavia len proti materialistickej predstave, že vo svätom prijímaní sa takpovediac zubami žuje telo Krista, nie však proti viere, že v tejto sviatosti sa tajomným, ale reálnym spôsobom sprítomňuje Kristus: „V samotnej bohoslužbe prijímania, v katechizme, článkoch a homíliách [t.j. v anglikánskych oficiálnych dokumentoch] sa jasne hovorí, že Kristovo telo je tajomným spôsobom, ak nie *lokálne*, tak predsa *reálne* prítomné, takže ho môžeme nejakým nevýslovným spôsobom prijímať.“³³ Podobne interpretuje článok 31 o katolíckej omši, keď vysvetľuje, že v skutočnosti článok nehovorí proti omši ani nezavrhuje jej obetný charakter ako taký, len odsudzuje určitú prax a chápanie, ktoré sú v rímskej cirkvi zaužívané, ako napríklad hromadenie omší a ich slávenie súčasne v jednom chráme, slúženie privátnych omší či oddeľovanie obety omše od obety Krista.³⁴ Takisto aj problematiku celibátu v článku 32 Newman objasňuje takým spôsobom, že Anglikánska cirkev ho nezakazuje ani nepranieruje, iba ho nepredkladá ako priamy Boží príkaz, čo sa zhoduje aj so stanoviskom rímskej cirkvi, ktorá ho predpisuje ako cirkevný zákon.³⁵ Newman nakoniec podčiarkuje, že v článku 38 o rímskom biskupovi sa nehovorí, že pápež je antikristom, ani sa v zásade neodmieta jeho duchovný primát či postavenie v Cirkvi: článok sa obmedzuje len na vyhlásenie, že pápež v Anglicku nemá žiadnu jurisdikciu.³⁶

Na záver traktátu Newman pripúšťa, že jeho interpretácia sa môže zdať anti-protestantská, a teda v protiklade s úmyslom protestantských autorov, ktorí 39 článkov zostavili. Vyjadruje však presvedčenie, že samotné články sú zostavené takým spôsobom, že nevylučujú tých, čo uprednostňujú teológiu z obdobia pred reformáciou apelujúc na cirkevných otcov a na antickú katolícku tradíciu, a preto s veľkou dávkou smelosti píše:

„Protestantské vyznanie bolo vypracované s cieľom zahrnúť katolíkov; a katolíci z neho teraz nebudú vylúčení. To, čo bolo u reformátorov ekonómiou a šetrnos-

³¹ Porov. J. H. Newman, *Tract 90: Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*, in *Tracts for the Times*, 405-430.

³² J. H. Newman, *Tract 90*, 430-435.

³³ J. H. Newman, *Tract 90*, 435-448.

³⁴ Porov. J. H. Newman, *Tract 90*, 448-454.

³⁵ Porov. J. H. Newman, *Tract 90*, 454-457.

³⁶ Porov. J. H. Newman, *Tract 90*, 468-471.

ťou, je pre nás ochranou. Čo by nás miatlo vtedy, teraz mátie protestantov. Vtedy sme nemohli nájsť chybu v ich slovách; teraz nemôžu odmietnuť náš výklad.“³⁷

Traktát sa objavil na verejnosti 27. februára roku 1841. Hoci sa Newman nazdával, že nevzbudí takmer žiadnu pozornosť, veľmi sa zmýlil, lebo spis okamžite vyvolal obrovský rozruch, čo je aj pochopiteľné: svojou katolíckou interpretáciou Newman napadol srdce anglickej konštitúcie, a tým sa stal verejným zradcom. Už 8. marca štyria členovia kolégia zaslali list vydavateľovi traktátov, v ktorom vyhlasovali, že *Tract 90* otvára dvere učeniu rímskeho katolicizmu na univerzite. Čoskoro sa k nim pridali predstavení Oxfordu, ktorí sa rozhodli zasiahnuť verejnou cenúrou. Samotný oxfordský biskup Richard Bagot nakoniec traktát neodsúdil, len vyhlásil spis za problematický a vydávanie ďalších traktátov za pozastavené.

1.5 Zlyhanie *Via Media* ako ekleziologického modelu

Newman dospel k presvedčeniu, že už viac nemôže zastávať úlohu univerzitného kaplána, ak sa biskup a predstavení univerzity proti nemu verejne postavili. Zároveň si uvedomil, že jeho katolícka interpretácia Anglikánskej cirkvi ako *Via Media* je umelo vytvorená teória a nezodpovedá skutočnosti, lebo ju málo kto praktizuje a odlišuje sa od názorov väčšiny anglikánov, ktorí svoju cirkev vnímajú vo svetle princípov protestantskej reformácie a prirodzene inklinujú k protestantom. Prakticky sa to ukázalo v založení spoločného biskupstva v Jeruzaleme v roku 1841 pre protestantských a anglikánskych veriacich, čo Newmana veľmi pobúrilo. V liste adresovanom advokátovi Jamesovi Hopovi napísal: „Ak [Anglikánska cirkev] vyústi do protestantizmu, myslím si, že budem považovať za povinnosť opustiť ju, ak budem ešte žiť.“³⁸ Problém videl v tom, že zatiaľ čo biskupi v Anglicku ho odsúdili za ekumenickú snahu o priblíženie sa ku katolíckej viere, zároveň sa zjednotili s protestantmi bez toho, aby od nich žiadali zrieknutie sa omylov.

Newman opustil Oxford a odišiel do dediny Littlemore, kde bol po viac než troch rokoch intenzívneho štúdia a modlitby 9. októbra roku 1845 prijatý do rímskej cirkvi bl. Dominikom Barberim († 1849). Definitívne prišiel k záveru, že Anglikánska cirkev sa nachádza v stave schizmy a že Katolícka cirkev je skutočne identická s prvotnou Cirkvou apoštolov aj napriek tomu, že storočiami sa jej dogmatické formulácie, liturgické formy a štruktúry vyvinuli. O mnoho rokov neskôr napísal, že Katolícka cirkev „je takmer akoby fotografiou prvotnej Cirkvi, prinajmenšom sa od prvotnej Cirkvi líši tak, ako sa líši fotografia 40-ročného muža od jeho fotografie, keď mal 20 rokov. Viete, že je to tá istá osoba.“³⁹

K ekleziologickému modelu *Via Media*, ktorý mal charakterizovať anglikanizmus, sa Newman opäť vracia ako katolík tak v autobiografických dielach⁴⁰, ako

³⁷ J. H. Newman, *Tract 90*, 468-475.

³⁸ H. Graef, *God and Myself. The Spirituality of John Henry Newman*, London 1967, 87.

³⁹ J. H. Newman, *Letters and Diaries*, zv. 24, 325; in I. Ker, *John Henry Newman*, Oxford 2011, 632.

⁴⁰ Porov. J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua*, London 1890, 68-69, 78, 95, 101 atď. Satirický opis *Via Media* sa objavuje aj v románe s evidentne autobiografickými črtami *Loss and Gain. The Story of a Convert*, London 1881, 74.

aj v polemickom spise *Lectures on Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Prednášky o niektorých ťažkostiach, ktoré pociťujú anglikáni v katolíckom učení). V skutočnosti ide o sériu prednášok, ktoré v pôstnom období roku 1850 predniesol v Londýne, pričom hlavným podnetom bol zásah štátu do vnútorných záležitostí Anglikánskej cirkvi, čo spôsobilo príchod novej vlny konvertitov, medzi ktorými boli i Newmanovi priatelia: H. Wilberforce, J. Hope a H. E. Manning. V prednáškach ale nešlo ani tak o dokázanie rímskeho katolicizmu, ako skôr o to, aby pomohol tým, čo už síce prijali mnohé argumenty v jeho prospech, no stále prechovávali nejaké ťažkosti, ktoré im bránili urobiť potrebný krok pre vstup do Katolíckej cirkvi. V 12. prednáške svojim poslucháčom resp. čitateľom znova prezentuje podstatu modelu *Via Media*, pričom s odstupom času a z pohľadu katolíckeho mysliteľa, ktorý sa raz na budovaní tejto teórie podieľal, nám o ňom predkladá zrelú definíciu:

„Samotným znakom anglikanizmu ako systému je, že je *Via Media*; to je jeho život; je ňou alebo nie je ničím; poprite to a okamžite sa rozplynie do katolicizmu alebo protestantizmu. To predstavuje jeho jediný nárok na uznanie ako osobitnej formy kresťanstva; je to jeho odporúčanie celému svetu a jeho jednoduché meradlo pre celú oblasť teológie. *Via Media* apeluje na dobrý ľudský zmysel; hovorí, že ľudská myseľ je prirodzene náchylná k excesom a že najmä teologické súperu určite zachádzajú do extrémov. Pravda, tak ako čnosť, spočíva v strede; čokoľvek je teda pravdivé, čokoľvek nie je pravdivé, extrémny sú určite falošné. A keďže pravda leží v strede, práve preto je veľmi umiernená a liberálna; dokáže trpezlivo znášať oba extrémny, pretože sa na žiadny z nich nepozera s takou prudkou protirečivosťou, s akou sa jeden extrém pozerá na druhý. Z toho istého dôvodu je aj všeobšiahla, pretože tým, že je v istom zmysle v strede všetkých omylov, hoci sa na žiadnom z nich nepodieľa, možno povedať, že im vládne a zmierňuje ich, spája ich a akoby ich zbližuje a spriada v jedno pod svojou miernou a láskavou vládou. Nezaujatosť, znášanlivosť, zhovievavosť, tolerancia a pochopenie sú teda všetko atribútmi *Via Media*.“⁴¹

No následne poukazuje na zlyhanie ekleziologického modelu *Via Media*, lebo z konkrétnych faktov vyplynulo, že Anglikánska cirkev nie je pokračovaním cirkvi otcov, ale v skutočnosti sa hlási k protestantizmu. Na druhej strane všetko nasvedčuje tomu, že spomedzi existujúcich cirkevných systémov je rímska cirkev najpresnejšou aproximáciou k starovekej Katolíckej cirkvi, a preto je nespochybniteľné, že cirkevní otcovia by sa v nej cítili oveľa viac „doma“ ako v akomkoľvek inom náboženskom zoskupení. Ak teda existuje podobnosť a priam až identita medzi starovekou cirkvou otcov a súčasnou rímskou cirkvou, tak existuje aj zarážajúca podobnosť medzi starovekými herézami a novodobými cirkevnými spoločenstvami, ktoré sa od Katolíckej cirkvi oddelili. Hoci bol Newman gentlemanom a veľmi jemným človekom, ktorý by sa nikdy neznižil k urážkam, bol zároveň aj silným kontroverzistom, tak v anglikánskom, ako aj v katolíckom období, a práve v tomto duchu treba chápať aj nasledovnú pasáž, v ktorej sa prejavuje jeho výnimočná rétorická schopnosť kontroverzie:

⁴¹ J. H. Newman, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, zv. 1, London 1885, 374-375.

„Tento náčrt vzájomného postavenia Rímskej stolice, protestantizmu, *Via Media* a štátu, ktorý vidíme v dejinách posledných troch storočí, nie je, opakujem, žiadnou novinkou v dejinách... a nie je možné ubrániť sa záveru, ku ktorému nás núti skutočné, podrobné skúmanie dejín, že čím bola Rímska stolica vtedy, tým je aj teraz; že čím boli Árius, Nestórius alebo Eutyches vtedy, tým sú Luther a Kalvín teraz; čím boli vtedy Eusebiáni alebo monofyziti, tým je anglikánska hierarchia teraz; čím bol byzantský dvor vtedy, tým je teraz vláda Anglicka, a takým by bol aj ne jeden katolícky dvor, keby bolo po jeho vôle. Táto staroveká história nie je mŕtva, žije... vidíme v nej seba ako v zrkadle a ak bola *Via Media* heretická vtedy, je heretická aj teraz.“⁴²

2. Newmanova *Via Media* ako teologická metóda v katolíckom období (1845 – 1890)

Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že napriek zlyhaniu ekleziologického modelu *Via Media*, bol Newman natoľko intelektuálne vyformovaný myslieť a argumentovať podľa tohto modelu, že si naďalej ponecháva *Via Media* ako teologickú metódu a hlavné teologické nastavenie i v katolíckom období, keď pri riešení rôznych sporných bodov hľadá práve „strednú cestu“ medzi rôznymi extrémami, čo sa ukazuje vo všetkých jeho katolíckych dielach a analyzovaných témach, no asi najpregnantnejšie v jeho mariológii.

Vyhlasenie dogmy o Nepoškvrnenom počatí v roku 1854 vyvolalo v Anglicku vlnu ostrej kritiky voči Rímu. Vo veľkej miere to vyplývalo z nepochopenia významu tejto dogmy, ale aj z predsudkov voči Svätej stolici, pretože nebola výsledkom uznesenia ekumenického koncilu, ale aktom najvyššej autority pápeža. Námietky anglikánov voči dogme sformuloval v roku 1865 Newmanov priateľ a spoločník z čias Oxfordského hnutia, E. B. Pusey († 1882), v polemickom spise *Eirenicon*.⁴³ Odsúdil v ňom viaceré body rímskej teológie, avšak najväčšiu pozornosť venoval mariológii (cca 100 strán), pričom sa kriticky zamerával tak na katolícku mariánsku náuku – hlavne na dogmu o Nepoškvrnenom počatí, na učenie o spolupráci Panny Márie na diele vykúpenia, na titul „Spoluvykupiteľka“,⁴⁴ na problém príhovoru a invocácie Ježišovej matky –, ako aj na niektoré formy mariánskej úcty, ktoré Newmanov *confrère* Faber importoval z Talianska do londýnskeho oratória.

Puseyho spis dal Newmanovi ideálnu možnosť zareagovať na námietky anglikánov, ako aj na niektoré prehnané katolícke idey. Jeho adresátmi sa tak na jednej strane stal Pusey a na druhej strane Faber. Svoje nové dielo napísal len za 9 dní a dokončil ho pred sviatkom Nepoškvrneného počatia v roku 1865, čo však bolo možné len preto, že už mnohé roky študoval texty cirkevných otcov a meditoval o nich. Hoci spis nesie veľmi skromný názov – *Letter to Pusey* (List Puseymu), je jedinečným systematickým kompendiom Newmanovej mariológie a súčasne majstrovskou ukážkou jeho satirizmu a teologickej metódy *Via Media*.

⁴² J. H. Newman, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 378-379.

⁴³ Porov. E. B. Pusey, *An Eirenicon*, Oxford 1865.

⁴⁴ Pusey sa s týmto mariánskym titulom stretol v niektorých listoch, ktoré biskupi zaslali Svätej stolici ako odpovede na otázku vhodnosti dogmy o Nepoškvrnenom počatí. Porov. E. B. Pusey, *An Eirenicon*, 67-80.

Newman sa diví, že Pusey vôbec nazval svoje dielo *Eirenicon*, lebo namiesto toho, aby sa snažil prekonať a zjemniť rozdiely medzi katolíkmi a anglikánmi, nafukuje ich, predkladá extrémne názory katolíckych autorov, ktoré nutne nedefinujú katolícky systém, a zameriava sa viac na odlišnosti než na to, čo katolíci a anglikáni majú spoločné, čím vyvoláva dojem, že svoju „olivovú ratolesť“ (*eirenicon*) vystreľuje akoby z kanóna.

Newmanovým prvotným cieľom bolo presne stanoviť, čo patrí a nepatrí do katolíckeho vyznania viery o Márii, no zároveň upozorňuje, že pravý ekumenizmus nemôže stáť na kompromisoch v otázkach pravdy a z tohto dôvodu je katolíkom úcta k Márii oveľa drahšia než obrátenie Anglicka.⁴⁵

List *Pusey*mu možno rozdeliť do dvoch častí: prvá hovorí o mariánskej náuke a druhá zasa o mariánskej úcte. Z hľadiska metodológie Newman postavil svoju obhajobu katolíckej mariánskej náuky na Svätom písme a na učení cirkevných otcov, keďže tieto dva piliere predstavovali akýsi spoločný terén pre obidvoch autorov. Svoju úvahu začína známou otázkou: „Čo je veľké základné učenie antiky o nej [t. j. Márii] od najstarších čias? Pod pojmom ‚základné učenie‘ mám na mysli prvotný pohľad na jej osobu a úrad, široký náčrt, ktorý nám o nej podávajú spisy otcov. Je ním náuka, že Mária je druhá Eva.“⁴⁶ Z tohto veľkého patristického učenia vyplýva, že medzi prvou Evou a Máriou existuje určitá podobnosť, a preto, ako hovorí Newman, „z postavenia a úradu Evy pri našom páde môžeme určiť postavenie a úrad Márie v diele našej obnovy“.⁴⁷

Hoci Newman cituje texty desiatich predstaviteľov z patristickej doby ako dôkazový materiál o význame a rozšírení paralelizmu medzi Evou a Máriou, najväčší význam pripisuje trom autorom z 2. – 3. storočia: sv. Justínovi, Tertuliánovi a sv. Irenejovi. Ich geografické rozloženie (Palestína, Severná Afrika a Rím, Malá Ázia a Galia) i starobylosť sú pre Newmana akýmsi náznakom, že táto náuka má svoje zakorenenie už v apoštolskej Tradícii.⁴⁸

Svoju analýzu začína predpokladom, ktorý zdieľal aj Pusey, že prví rodičia boli stvorení v milosti od prvého okamihu svojej existencie, a tak predkladá tézu, že keby Eva a Adam nezhrešili, svoju nevinnosť by následne odovzdali svojim potomkom, ktorí „by získali to, čo možno nazvať nepoškvrneným počatím. Boli by počatí v milosti, ako sú v skutočnosti počatí v hriechu“.⁴⁹ A preto sa pýta, či nie je vhodné tvrdiť, že Mária ako nová Eva bola obdarená ešte väčšou milosťou

⁴⁵ Porov. J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, London 1866, 122. Puseyho negatívny postoj k Márii pravdepodobne odrážal aj všeobecné kultúrne a sociálne parametre Oxfordskej univerzity 19. storočia, ktorá bola výlučne mužskou inštitúciou. V tomto kontexte sa javí veľmi zaujímavou štúdiá: M. Roubalová – R. Králik – M. Tvrdoň – H. Tkáčová – P. Maturkanič – L. Hlad, *Násilí na ženě a jeho následky podle Tanachu a rabínské literatury. Historické a sociologické perspektivy*, in *Verba Theologica* 2(2021), 82-106.

⁴⁶ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 33-34.

⁴⁷ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 35.

⁴⁸ Porov. J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 40, 140.

⁴⁹ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 50.

ako prvá Eva a že to, čo bolo v ľudskom rode zmarené v dôsledku hriechu prvých rodičov, sa uskutočnilo v nej:

„Ak prijatím onoho daru, čo nazývame milosťou, bola Eva vyvýšená nad ľudskú prirodzenosť, je vari unáhlené tvrdiť, že Mária mala väčšiu milosť?... A ak Eva mala tento nadprirodzený vnútorný dar od prvej chvíle svojej existencie, je možné poprieť, že Mária mala tiež tento dar od prvej chvíle svojej existencie? Neviem, ako je možné odporovať tejto dedukcii. Nuž, toto je jednoducho a doslovne náuka o Nepoškvrnenom počatí.“⁵⁰

Podľa Newmana dôležitým prvkom dôveryhodnosti kresťanského náboženstva je jeho vnútorná harmónia a vzájomná prepojenosť jednotlivých právd. Preto učenie o Márii ako novej Eve, ako aj dogma o Nepoškvrnenom počatí nie sú izolované pravdy, ale stoja vo vzťahu k iným mariánskym pravdám, predovšetkým vo vzťahu k jej úlohe v diele vykúpenia. V prvom rade Newman energicky vyvracia Puseyho názor, že Mária bola pri vtelení len pasívnym nástrojom, a pripomína, že ústredná idea mariológie Justína, Tertuliána, Ireneja a ďalších otcov spočíva práve v tom, že ako Eva nebola nezodpovedným a pasívnym nástrojom, ale spolupracovala osobne na diele pádu (a preto mala účasť na treste za hriech), tak aj Mária nebola nezodpovedným a pasívnym nástrojom, ale aktívne spolupracovala na diele vykúpenia:

„U týchto troch spisovateľov je obzvlášť zrejmé, že nehovoria o blahoslavenej Panne iba ako o fyzickom nástroji vtelenia nášho Pána, ale ako o jeho inteligentnej a zodpovednej príčine; jej viera a poslušnosť sa pričínili o vtelenie a získali ho ako odmenu. Pretože Eva zlyhala v týchto čnostiach, a tým pri-niesla pád ľudského rodu v Adamovi, Mária sa prostredníctvom nich zúčastnila na jeho obnove... Ako Eva bola príčinou skazy pre všetkých, tak Mária bola príčinou spásy pre všetkých; ako Eva vytvorila priestor pre Adamov pád, tak Mária vytvorila priestor pre Pánovu nápravu pádu; a vzhľadom k tomu, že dar milosti nebol rovnaký ako urážka, ale oveľa väčší, z toho vyplýva, že kým Eva svojou spoluprácou dosiahla veľké zlo, Mária svojou spoluprácou dosiahla oveľa väčšie dobro.“⁵¹

Na otázku, či Máriina spolupráca na vykúpení bola aj reálna a záslužná, Newman neváha odpovedať, že Matka Pána „mala záslužnú účasť na dosiahnutí nášho vykúpenia“, a to nielen na základe prejavenej viery a poslušnosti pri vtelení, ale aj preto, že „s materským srdcom stála pri kríži a jej údelom bolo nazerať na utrpenie, čo do seba naplno vpíjala“.⁵² Je síce pravda, že v patristike sa termín „Spoluvykupiteľka“ ešte nevyskytuje, ale otcovia aplikovali na Máriu alternatívne termíny, ktoré vo svojej vznešenosti a rétorickosti prevyšujú omnoho viac terminológiu, čo Puseymu tak veľmi prekážala. Z tohto dôvodu sa Newman na svojho priateľa obracia s istou dávkou sarkazmu a píše:

⁵⁰ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 48.

⁵¹ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 37-39.

⁵² J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 55.

„Keď videli, že ju nazývaš titulmi Matka Božia, Druhá Eva, Matka žijúcich, Matka života, Hviezda ranná, Záštitu veriacich, Žezlo pravej viery, nepoškvrnená Matka svätosti a obdobnými výrazmi, považovali by to za nekoherentné, ak protestuješ proti tomu, že sa nazýva Spoluvykupiteľkou...“⁵³

Druhá časť o mariánskej úcte je výrazne odlišná od prvej a dominuje v nej silný kritický postoj k niektorým prehnaným formám úcty katolíkov voči Panne Márii. Newman konštatuje, že niektoré formy mariánskej úcty sú vhodné pre Taliansko, ale určite nie pre Anglicko, a preto neváha vyhlásiť:

„Uprednostňujem anglické zvyky viery a zbožnosti pred cudzími, z rovnakých dôvodov a rovnakým právom, aké oprávňujú cudzincov, aby uprednostňovali tie svoje. Keď sledujem zvyky svojho národa, ukazujem menej výstrednosti a robím menej rozruchu, než keby som sa vychvaľoval tým, čo je neobvyklé a exotické.“⁵⁴

Zároveň pripúšťa, že už cirkevní otcovia používali veľmi poetickú a kvetnatú reč, aby opísali vznešenosť Panny Márie, a odôvodňuje to tým, že „ľudia používajú rečnícke umenie pri veľkých predmetoch, nie pri nepatrných“.⁵⁵ Problém však nastáva, ak rétorika nebezpečne zachádza za hranicu vypovedateľného, a preto čiastočne súhlasí s protestom Puseyho proti nasledovným vyjadreniam niektorých katolíckych autorov: *Panna Mária prevyšuje Boha, lebo je podriadený jej príkazom; Boh Otec a Syn hriešnikov súdia, kým Mária ich vo svojom milosrdenstve prijíma; Kristus je kňazom a rovnakým spôsobom je Mária kňažkou; Kristovo telo a krv v Eucharistii pochádza z Márie, z čoho vyplýva, že ako je on prítomný a prijímaný v tejto sviatosti, tak je v nej aj ona prítomná a prijímaná; Duch Svätý sa náhli do duše, v ktorej nachádza Máriu atď.*⁵⁶

Newman sa priznáva, že s uvedenými vyjadreniami sa prvýkrát stretol v Puseyho knihe a dodáva, že sa mu javia „ako zlý sen“, aj keď si uvedomuje, že sú vytrhnuté z kontextu. Na druhej strane sa snaží obhájiť tento fenomén mariánskej úcty a vysvetľuje, že so zbožnosťou je to ako s láskou: každý ju prežíva svojím neopakovateľným spôsobom. Láska, ktorá nie je trochu extravagantná a riadi sa len prísnymi pravidlami etikety, nestojí za veľa. Muž a žena si povedia vo svojej láske tisíce vecí, ktoré sa však môžu zdať bláznivé, ak sú servírované verejnosti bez onoho milujúceho kontextu.⁵⁷ Preto aj extravagantné formy mariánskej zbož-

⁵³ J. H. Newman, *A letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D. on his recent Eirenicon*, 82-83. K tomu porov. N. L. Gregoris, *Mary's Cooperation in the Œconomia Salutis according to the Theology and Spirituality of the Venerable John Henry Cardinal Newman: A Perspective from which to view the contemporary Discussion regarding the Marian Titles of Co-Redemptrix, Mediatrix and Advocate*, Rome 2001; L. Hlad, *Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu. Historicko-teologická štúdia*, in *Studia Theologica*, 23/2 (2021), 125-150.

⁵⁴ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 22.

⁵⁵ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 46.

⁵⁶ Porov. J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 118-119.

⁵⁷ Porov. V. Thurzo, *The Influence of Existentialism and Subjectivism on the Concept of the Human Person*, in *Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism (Interdisciplinary Reading of the Phenomenon)*, Morrisville 2021, 7-34.

nosti sú krásne u svätých ľudí, no málo primerané u tých, čo ich chcú kopírovať. Ich formálne spracovanie do meditácií alebo cvičení je rovnako bizarné, ako vyšetrovanie ľúbostných listov na policajnom oddelení.⁵⁸

Newman však nezabúda Puseymu pripomenúť aj závažný historický fakt, že krajiny, ktoré si zachovali úctu k Panne Márii, si tiež zachovali vieru v Ježiša Krista, kým tí, čo mariánsku zbožnosť zavrhlí, nakoniec spochybnili samotnú vieru v Krista. Svoje mariánske úvahy uzatvára výčitkou adresovanou Puseymu, a to vo forme otázky:

„Nedotkol si sa nás na veľmi citlivom bode veľmi hrubým spôsobom? Nie je následkom toho, čo si povedal, že tá, čo je nám drahšia než každé iné stvorenie, je vystavená pohrdaniu a nactiutrhaniu? Naznačil si niekedy, že naša láska voči nej je aj niečo iné, než zneužitie? Venoval si jej aspoň jedno milé slovo v celej tvojej knihe? Dúfam, že áno, aj keď som žiadne nepostrehol. A predsa viem, že ju veľmi miluješ.“⁵⁹

Záver

Z načrtnutých úvah sa ukazuje, že Newman predkladá také zameranie teológie, ktoré pomocou metódy *Via Media* môže účinne prispieť k prekonávaniu vyhrotených pozícií a k vzájomnému zblížovaniu tak v teológii, ako aj spoločnosti. Aj z tohto dôvodu je Newman považovaný za „neviditeľného otca Druhého vatikánskeho koncilu“, keďže tento koncil sa musel v mnohých otázkach uberať práve „strednou cestou“ medzi extrémnymi pozíciami.⁶⁰ Ak úspech teológie závisí vo veľkej miere od vhodne zvolenej a vypracovanej metódy, možno tvrdiť, že i Newmanova *Via Media* ako teologická metóda sa pričínila o to, že jeho teológia nakoniec fascinovala celé generácie mysliteľov. Jeho diela mali dokonca rozhodujúci vplyv na členov protinacistického študentského odboja „Biela ruža“ (*Weißer Rose*), ako aj na formáciu budúceho pápeža Benedikta XVI., ktorý ho pri príležitosti storočnice jeho smrti označil za „učiteľa Cirkvi“.⁶¹

⁵⁸ Porov. J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 85.

⁵⁹ J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*, 121. Z kritického postoja voči niektorým prehnaným formám mariánskej zbožnosti však nevyplýva, že Newman nemal osobitnú zbožnosť voči Márii. Jeho úctu k tajomstvu Pánovej matky potvrdzuje už len to, že prvé oratórium v Old Scott premenoval na Maryvale, univerzitu v Dubline zveril pod ochranu Panny Márie *Sedes Sapientiae* a v roku 1851 (3 roky pred vyhlásením dogmy) zasvätil aj svoje birminghamské oratórium Nepoškvrnenému počatiu. Ak na jednej strane odporúčal, aby sa medzi anglickými katolíckymi šíрили také formy zbožnosti, ktoré zodpovedali ich prirodzenosti, na druhej strane používal stále viac talianske modlitebné knihy – osobitne zbierku modlitieb známú pod menom *Raccolta* – a do oratória zaviedol viaceré rímske zvyklosti a praktiky, ako litánie a novény. Na záver možno dodať, že Newmanov *List Puseymu* sa dnes považuje za jednu z najdôležitejších mariánskych štúdií modernej doby, vďaka čomu si Newman od francúzskeho filozofa Jeana Guittona vyslúžil titul „Doctor marianus 19. storočia“. Porov. J. Guitton, *Newman Studien* 3 (1957) 84-85, pozn. 7.

⁶⁰ Porov. I. Ker, *Newman on Vatican II*, Oxford 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198717522.001.0001>

⁶¹ „Zdá sa mi, že pre veľkého doktora Cirkvi je charakteristické, že učí nielen svojim myslením a rečou, ale aj svojím životom, pretože v ňom sa myšlienka a život prelínajú a vymedzujú. Ak je to tak, potom Newman patrí k veľkým učiteľom Cirkvi, pretože sa dotýka našich sŕdc a zároveň osvecuje naše myslenie.“ Dostupné na: https://www.vatican.va/roman_curia/congre-

Mohol by sa Newmanov teologický prístup stať inšpiratívnym impulzom pre slovenskú teológiu? Nepochybne áno, keďže nejde v nej len o nejaký „anglický“ spôsob uvažovania. Aby sa však mohol stať aj pre nás inštanciou cirkevnej, sociálnej a politickej jednoty, je potrebné na záver dodať nasledovné upresňujúce poznámky vo svetle Newmanovho myslenia.

Predovšetkým by bolo veľkým omylom nazdávať sa, že *Via Media* predstavuje pohodlnú a povrchnú cestu kompromisu, čo potvrdzuje skutočnosť, že Newman sa svojím myslením neustále vystavoval nepochopeniu a podozreniu tak v anglikánskom, ako aj v katolíckom období. Metóda navrhovaná Newmanom si totiž vyžaduje umenie neustáleho balansovania medzi protichodnými pozíciami a schopnosť rozlišovať v nich veritatívne aspekty od nesprávnych premís a princípov. Bez tohto predpokladu a bez kvalitného poznania protichodných názorov by táto metóda mohla ľahko sklznúť do tzv. logického omylu strednej cesty (*middle ground logical fallacy*), ktorý vychádza z predpokladu, že je potrebné uberať sa strednou cestou medzi extrémami len preto, že ide o strednú cestu, čo môže samozrejme viesť k *mnohým* absurdnostiam.

Via Media si okrem toho vyžaduje zapojenie a angažovanosť všetkých schopností človeka. Podľa Newmana je proces poznania nielen operáciou racionálneho uvažovania, ktoré logicky vyúsťuje do nespochybniteľnej konklúzie, ale je postavený na mnohých a jemných „predchádzajúcich predpokladoch“ (*antecedent probabilities*), t. j. návykoch, formách správania a vnútorných túžbach.⁶² Až keď sú všetky tieto predpoklady zapojené, proces poznania môže konvergovať k istote, ale aj to často iba takým spôsobom, že je tu naďalej ponechaný určitý priestor pre „riziko“ a „hazard“ osobného rozhodnutia. Newman bol presvedčený, že akokoľvek precízne a hlboké dôkazy máme a akúkoľvek systematickú metódu budeme používať, keď prideme na dno dôkazu, zistíme, že je tam stále niečo, čo sa logicky dokázať nedá.⁶³

Preto možno dodať, že Newman vnímal metódu *Via Media* nie ako úplne predvídateľný a *plánovateľný* spôsob poznania, ale skôr ako postupné kráčanie, pri ktorom sa človek necháva viesť Božou prozreteľnosťou krok za krokom. Ideu vyjadril v *známom* hymne *Lead kindly light* (Ved' ma, jemné svetlo), ktorý predstavuje akúsi syntézu jeho teologického myslenia v poetickej forme.⁶⁴

Z širšieho kontextu Newmanovho myslenia ďalej vyplýva, že plodné napredovanie teológie podľa *Via Media* musí byť výsledkom spolupráce, osobitne pastierov a laikov, čo vykreslil v spise *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (O konzultovaní veriacich v otázkach náuky). Vychádzajúc z historického po-

gations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_en.html.

⁶² Porov. J. H. Newman, *Faith and Reason contrasted as Habits of Mind*, in *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, London 1892, 187-189.

⁶³ Porov. J. H. Newman, *The Nature of Faith in Relation to Reason*, in *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, 202-221.

⁶⁴ J. H. Newman, *Verses on various occasions*, London 1903, 156: „Ved' ma, jemné svetlo, uprostred temnoty, ktorá ma obklopuje. Ved' ma vpred! Noc je tmavá, domov je ďaleko – Ved' ma vpred! Posilňuj moje kroky; Nežiadam, aby si mi dal vidieť príliš ďaleko – stačí mi vidieť len jeden krok... Ved' ma vpred!“

zadia ariánskej krízy, počas ktorej bola kristologická pravda, kodifikovaná Nicejským koncilom, vyznávaná jednoduchými veriacimi vernejšie než mnohými predstaviteľmi hierarchie,⁶⁵ Newman priam prorocky poukázal, že Cirkev, konfrontovaná s výzvami moderného sveta, bude potrebovať laikov: nie arogantných a hašterivých, ale takých, čo sa na základe svojich kompetencií nebudú musieť báť prejaviť pastierom svoju mienku pre dobro Cirkvi.

Teologická metóda *Via Media* by nakoniec nemala prehliadnuť skutočnosť, že proces poznávania je vystavený napätiu medzi kontinuitou a napredovaním, pričom by bolo opäť upadnutím do extrému chcieť sa zamerať len na jeden z týchto aspektov, napríklad, len na nutnosť rastu a zmeny ako známky života, zabúdajúc na skutočnosť, že napredovanie je možné iba za predpokladu uchovania si pôvodnej identity,⁶⁶ čo je iste nesmierne dôležité najmä pri riešení napätia medzi progresívnymi a konzervatívnymi tendenciami v Cirkvi.

Preto možno na záver konštatovať, že ak sa zohľadnia uvedené aspekty Newmanovej teológie, i samotná *Via Media* sa môže stať veľmi účinnou a plodnou metódou pre súčasnú teológiu na Slovensku, čo je naznačené už jeho geografickou polohou medzi Západom a Východom, medzi latinskou a byzantskou tradíciou, a teda jeho stredovou a centrálnou polohou medzi rôznymi kultúrami a svetonázormi.

Bibliografia

BEARSLEY, Patrick, *Mary the Perfect Disciple: A Paradigm for Mariology*, in *Theological Studies* 41 (1980) 461-504. <https://doi.org/10.1177/004056398004100301>

BEINERT, Wolfgang, *Devozione mariana: una chance pastorale*, in *Communio* 7 (1978) 84-101.

BELLO, Antonino, *Maria, donna dei nostri giorni*, Milano: San Paolo, 1993.

CARVELLO, Carmelo – FIORES, Stefano de (ed.), *Maria icona viva della Chiesa futura*. Roma: Edizioni Monfortane, 1998.

FIORES, Stefano de, *Maria nella teologia contemporanea*. Roma: Centro mariano monfortano, 1991.

GRAEF, Hilda, *God and Myself. The Spirituality of John Henry Newman*. London: Peter Davies, 1967.

GREGORIS, Nicholas L. *Mary's Cooperation in the Œconomia Salutis according to the Theology and Spirituality of the Venerable John Henry Cardinal Newman: A Perspective from which to view the contemporary Discussion regarding the Marian Titles of Co-Redemptrix, Mediatrix and Advocate*, Rome: Marianum, 2001.

GUITTON, Jean, *Newman Studien* 3 (1957) 84-85.

⁶⁵ Porov. J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Lanham 2006, 77.

⁶⁶ K tomu porov. J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Leominster 2018, 58-59.

- HLAD, Ľubomír, *Hugo Rahner (1900–1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu v magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax. Kerygmaticko-ludická teologická reflexia*, in *Verba Theologica* 1(2021), 6-28. <https://doi.org/10.5507/sth.2020.054>
- HLAD, Ľubomír, *Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu. Historicko-teologická štúdia*, in *Studia Theologica*, 23/2 (2021), 125-150.
- JOHNSON, Elisabeth, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Brescia: Queriniana, 2005.
- KER, Ian, *John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KER, Ian, *Newman on Vatican II*, Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198717522.001.0001>
- KRUPA, Jozef, *Matka nášho Pána*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2004.
- KRUPA, Jozef, *The role of the Epiclesis in Transubstantiation*, in *Colloquia Theologica Ottoniana* 37(2021), 115-128. <https://doi.org/10.18276/cto.2021.37-07>
- LANGELLA, Alfonso, *Le mariologie postconciliari. Status quaestionis*, in *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta Congressus mariologici-Mariani internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati*, PAMI, Città del Vaticano 2013, 147-216.
- NEWMAN, John Henry, *Via Media*, no. 1 a *Via Media*, no. 2, in *Tracts for the Times*. Leominster – Notre Dame: Gracewing, 2013.
- NEWMAN, John Henry, *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, in *The Via Media of the Anglican Church*, zv. 1, London: Longmans, Green and Co., 1895.
- NEWMAN, John Henry, *A letter addressed to the Margaret Professor of Divinity*, in *The Via Media of the Anglican Church*, zv. 2, London: Longmans, Green and Co., 1896, 195-257.
- NEWMAN, John Henry, *Tract 90: Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*, in *Tracts for the Times*, Leominster – Notre Dame: Gracewing – University of Notre Dame Press, 2013, 383-475.
- NEWMAN, John Henry, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D.D. on his recent Eirenicon*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1866.
- NEWMAN, John Henry, *Letters and Diaries*, zv. 1-6, Oxford: Clarendon Press 1978-1984; zv. 7-22, Eidinburgh: Nelson 1961-1972; zv. 23-31, Oxford: Clarendon Press, 1973-1977.
- NEWMAN, John Henry, *Apologia pro Vita Sua*. London: Longmans, Green and Co., 1890.
- NEWMAN, John Henry, *Loss and Gain. The Story of a Convert*. London: Burns and Oates, 1881.
- NEWMAN, John Henry, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, zv. 1, London: Longmans, Green and Co., 1885.

OSSANNA, Tullio Faustino, *Maria sorella nostra: Significato del titolo nel magistero di Paolo VI*, Roma: Miscellanea Francescana, 1991.

POZZO, Guido – FISICHELLA, Rino, *Metodo*, in R. LATOURELLE, René – FISICHELLA, Rino (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi: Cittadella Editrice, 1990, 724-748.

PUSEY, Edward Bouverie, *An Eirenicon*. Oxford: John Henry and James Parker, 1865.

ROUBALOVÁ, Marie – KRÁLIK, Roman – KONDRLA, Peter – MATURKANIČ, Patrik – BIRYUKOVA, Yulia – ISSAKHAN, Mukhan, *Zakladni filosoficke ideje spojene se sabatem*, in *XLinguae* 14/3 (2021), 115-126.

ROUBALOVÁ, Marie – JUDÁK, Viliam – KRÁLIK, Roman, SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ, Katarína – MATURKANIČ, Patrik, *Nejstarší židovský "Bejt Hakneset" v Praze v kontextu ustanovení Halachy*, in *Historia Ecclesiastica* 12/1 (2021), 3-16. <https://doi.org/10.18355/XL.2021.14.03.11>

ROUBALOVÁ, Marie – KRÁLIK, Roman – TVRDOŇ, Miroslav – TKÁČOVÁ, Hedviga – MATURKANIČ, Patrik – HLAD, Ľubomír, *Násilí na ženě a jeho následky podle Tanachu a rabínské literatury. Historické a sociologické perspektivy*, in *Verba Theologica* 2(2021), 82-106.

SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, zv. V/2, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954.

MCCONNELL, Theodore, *The Via Media as Theological Method*, in P. Elmen (ed.), *The Anglican Moral Choice*, Wilton 1983, 141-159.

THURZO, Vladimír, *The Influence of Existentialism and Subjectivism on the Concept of the Human Person*, in *Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism (Interdisciplinary Reading of the Phenomenon)*, Morrisville: Lulu Publishing Company, 2021, 7-34.

VELOCCI, Giovanni, *Newman: Il coraggio della Verità*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

Dr. Andrej Mária ČAJA

Rímskokatolícka cirkev Farnosť Stará Halič

Hlavná 2/4

985 11 Stará Halič

p.andrej@familiemariens.org



Nadčasově didaktické pojetí „Ježíšovy věci“ v díle Milana Machovce jako výzva k teologické reflexi

MICHAL PODZIMEK

Technická univerzita v Liberci
Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická
Katedra filosofie
Studentská 1402/2, CZ 46117, Liberec 1
michal.podzimek@tul.cz

Abstract

The study analyzes the book by Milan Machovec, “Jesus for Modern Man”. It shows that the book was an intriguing work within the Czechoslovak Marxist-Christian dialogue. “Jesus’ cause”, which Machovec introduced to the readers of his time, can still be an appealing philosophical contribution to the topic of education for fully Christian humanity.

Keywords: meaning of life, humanity, spirituality, Christian message.

Úvod

Ve své knize *Smysl lidské existence* vyjádřil Milan Machovec své zklamání, že „čeští teologové si“ jeho monografie o *Ježíš pro moderního člověka*¹ „prakticky vůbec nepovšimli, nebo aspoň dělají, že si nepovšimli...“.² Mohlo by se proto zdát, že Machovcova interpretace Ježíše z Nazareta, kterou vytvořil již v šedesátých letech minulého století³ a v češtině vydal až po sametové revoluci, zapadla spolu se svojí dobou a tehdejší marxisticko-křesťanským dialogem, který je dnes studován spíše jakožto historický fenomén v tehdejší Československu.⁴ Tato studie však chce ukázat, že jeho uchopení tématu je dnes východiskem i pro některé současné myslitele, kteří z různých perspektiv a zpravidla levicově orientovaných⁵ proudů spolupracují na řešení aktuálních - a to nejen sociálních - problémů. Proč má Machovec již od šedesátých let

¹ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis, 1990.

² Machovec, Milan, *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis, 2012.

³ Machovec, Milan, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, Kreuz, 1975.

⁴ Srov. Landa, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia 2017.

⁵ Srov. Outrata, Filip, *Dialog křesťanství a levice dnes*, in: Landa, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia 2017, s. 346.

zájem (vedle jiných epochálních osobností historie Západu jako byl Augustin, Hus, Dobrovský, Palacký či Masaryk) především o Ježíše z Nazareta, deklaruje již v úvodu: Ježíš z Nazareta je cestou a „zápasem lidství plnějšího, odpovědnějšího, s lidstvím nedostatečně vyvinutým, s poctivým zápasem o čest, svědomí a smysl života. Kdekoliv se pak – i po oněch neúprosných námitkách kritické skepse – setkáme s hlubokým a niterným zápasem o cokoliv lidsky dalekosáhlého, byť třeba se zápasem nedobojovaným, ne plně zdařilým... jsme tímto zápasem strhováni a nově formováni.“⁶ Odtud tedy, z hluboce humanistických důvodů, podobně jako jeho současník Vítězslav Gardavský,⁷ vede Machovec zápas „smířit úžasný odkaz Ježíšův s myšlením novodobé vědy a kultury...“⁸, protože smysl „pro pravdu musí být nadřazen jakýmkoliv zřetelům a snaha o zajištění historické pravdy má být placena co možná nejdráž.“⁹

Podmínky „bez kterých nelze“

Machovcovou nutnou podmínkou pro pravdivé pochopení „Ježíšovy věci“,“¹⁰ je absence ideologických předsudků. Jeho práce chce proto nahlédnout Ježíše kriticky, a to za použití „maximální skepse k rychle se nabízejícím hypotézám cizím a zvláště vlastním, zejména těm, vyhovujícím srdci...“¹¹ Na druhé straně však také odmítá poklesle ateistické stereotypy, že křesťanství je jeden „z největších a nejpolitovanihodnějších omylů celé historie“.¹² Machovec sám se totiž „v určitém smyslu ztotožňuje s obojí pozicí“, protože obě jsou v principu neslučitelné „jen nehistorickému, ve fetišizaci čehokoliv parciálního zaujatému pohledu.“¹³ Aby však téma historického významu Ježíše z Nazareta mělo pro současného člověka význam, je třeba, aby nezůstával pouze „neúčastným pozorovatelem, kdekoliv se setká s jakýmkoliv lidsky vyhraněným zápasem, mravním problémem, bytostnou touhou, zejména s jakýmkoliv bojem dobra se zlem, se snahou, „aby světlo v tmách svítilo a tmy ho nepojaly“ (J 1,5).“¹⁴ (17). Ježíšův odkaz je totiž Machovcovu obrazu světa tak blízký, že se mu chce „říci: „Zdali nehořelo naše srdce, když mluvil k nám na cestě...? (Lk 24,32)“, a proto se považuje za sympatizanta „Ježíšových prvních žáků.“¹⁵

Pro Machovce, vycházejícího v 60. letech k tématu ještě z přísně marxistických pozic, vede cesta k překonání současného stavu skrze touhu „překonat odcizení,

⁶ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 17.

⁷ Gardavský, Vítězslav, *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Praha, Československý spisovatel, 1967.

⁸ Machovec, Milan, *Smysl lidské existence*. Praha, Akropolis, 2012, s. 43.

⁹ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*. Praha, Orbis 1990, s. 16.

¹⁰ Machovec používá často obrat „Ježíšova věc“ (v německém originále své knihy jakožto „Die Sache Jesu“) jako analogii k marxistickému termínu „věc komunismu“. Viz např.: Machovec, Milan, *Oddanost věci komunismu*, Praha, Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí 1962. Studijní materiály pro lektory Čs. společ. PVZ. Více k tomu také: Hauser, Michael, Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu, in: Landa, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofie 2017, s. 326.

¹¹ Machovec, M., *Ježíš pro moderního člověka*. Praha, Orbis 1990. c.d., s. 16.

¹² Tamtéž.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ Tamtéž, s. 17. Je nápadné, jak celou knihou (ale stejně to platí i jeho výše uvedený titul *Smysl lidské existence*) provázejí biblické výroky, jakkoliv je nechápe jakožto „ipsissima verba Iesu“ (vlastní výroky Ježíše), ale jako teologické interpretace Krista víry raného křesťanství (Machovec často užívá označení „Ježíše kerygmatický“ srov. s. 9. apod.).

¹⁵ Tamtéž, s. 17.

jež člověku brání v navázání bezprostředních vztahů s druhými i se světem“.¹⁶ Jak však již popsal Jan Černý ve své kapitole¹⁷ již zmíněné kolektivní monografie *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, z ontologického hlediska je Machovcova vize či perspektiva oproti jiným jeho marxistickým současníkům specifická: Transcendence je zde *interpersonální*, sociálně-humanitní, protože na cestě k přesažení stávajícího stavu světa je třeba horizontální společenství spolupracujícího a takto *eschatologicky* transcendingujícího lidstva. Nejde tedy primárně o privátní cíl každého lidského individua (koncepce *hominismu*), jak to vnímá V. Gardavský,¹⁸ a ani nejde o *materialisticko-monistickou* pozici, tedy popření transcendence. Jak se také ve stejné knize zamýšlí Michael Hauser, křesťanství i marxistické touhy po dějinném pohybu se v Machovcově humanistické koncepci vnitřně potřebují. Machovec svojí interpretací Ježíše totiž bytostně propojil marxistické vidění dějinnosti s křesťanským ideálem lidství. Tak jako totiž eschatologická proměna světa (ideál křesťanství) nenastane bez dějinného (revolučního) pohybu, tak i tento společenský pohyb bude bezcílný, pokud do svého středu nedosadí křesťanský ideál lidství. „*Princip změny světa tedy rozhoduje o povaze křesťanství. Nepřijde-li tato změna, mění se význam křesťanství*“.¹⁹ Proto má Machovec takový zájem o Ježíšovo poselství, které však zesláblo, když se stalo náboženstvím.

Machovec však nedělá žádné apologie s dnes již zastaralými spekulativními teologiemi, protože, jak uvidíme dále, považuje je za dnes již překonané „mrtvé řemeslo“, a proto se o nich zde i jinde vyjadřuje s pohrdáním.²⁰ Ale stejně tak i „*marxismus potřebuje ke svému naplnění křesťanství*“²¹, protože bez něho také on podléhá pokušení stávat se dogmaticky uzavřenou ideologií. Proto je pro dynamiku dějinného pohybu důležité dosadit život a dílo „Nazaretského proroka“ jako její střed. Ježíšův odkaz je proto pro Machovce cestou k překonání novověké krize jak pro „věřící“, tak i pro „nevěřící“, protože „...ti „nevěřící“ - a zejména ti, u nichž tzv. „nevěra“ není pouhým prázdným negativismem, nýbrž součástí velkého pozitivního úsilí o vytvoření lidsky hodnotnějšího společenského života (a jen takový ateismus může mít pozitivní smysl) - budou ... si musit uvědomit, že tuto krizi (krizi současné epochy) nebude možno řešit toliko hospodářskými a politickými prostředky... abychom... lidsky a mravně úplně neselhali.“²²

Aby však bylo podle Machovce možné smířit „úžasný odkaz Ježíše s myšlením moderní vědy“, je třeba ho v křesťanské evangelijní tradici nejdříve nalézt. K tomu

¹⁶ Černý, Jan, *Idea transcendence jako prostředek revize*, in: Landa, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia 2017, s. 185.

¹⁷ *Idea Transcendence jako prostředek revize*. Landa, Ivan, a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia 2017, s. 175-202.

¹⁸ Blíže k tomu např.: Podzimek, Michal, *Problematická smrt Boha v reflexi Vítězslava Gardavského*, in: *Filosofický časopis, Akademie Věd ČR* 2019. 67, 3/2019, s. 421-439.

¹⁹ Hauser, Michael, *Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu*, in: Landa, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia 2017, s. 330.

²⁰ Machovec, Milan, *Smysl lidské existence*. Praha, Akropolis, 2012, s. 43. „Oni dále nabízejí odkaz Mojžíše, Davida, Izaiáše a Ježíše ve zkreslujících středověkých formulkách – a pak se diví, že zdrcující většina o to nejeví zájem.“

²¹ Hauser, Michael, *Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu*, in: Landa, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha, Filosofia 2017, s. 331.

²² Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 16.

je pak nezbytné využít „použití všech kritických prostředků dosavadního vědeckého bádání a chladného rozumu“²³, což zde konkrétně znamená tyto tři cesty:

1. *Odmytologizování Ježíše* – za pomoci toho, co již v této věci vykonala formálně historická škola. Na základě této metody již někteří významní němečtí badatelé, jako Dibelius²⁴ a především Bultmann²⁵ vyznačili v novozákonním textu různé vrstvy. Díky tomu je proto možné pracovat kriticky s autentickými Ježíšovými myšlenkami. „Bultmannova škola dosáhla takového stupně kritičnosti, ... že ani nekřesťan, ba ani ateista není povětšinou nucen uplatňovat námitky světonázorového či ideologického rázu.“²⁶

2. *Aplikovat historicko-kritickou metodu* – a to především v souvislosti s Ježíšem na christologická dogmata, která, byť z dějinně pochopitelných důvodů, proměnila Ježíše-člověka na Krista-Boha. „Křesťanství ... není dílem z nebe sestoupivšího boha, ale není nicméně ani pouze výsledkem úmyslů lidí, záměrů či obmyslnosti apoštolů ... nýbrž reálnou odpovědí ... na dobovou krizi“²⁷ Tyto snahy o historicko-kritický pohled na christologickou problematiku vidí Machovec na některých progresivních křesťanských myslitelích své doby, jako byl Karl Barth, Paul Tillich, Josef L. Hromádka, Karel Rahner apod.)²⁸

3. *Zasadit křesťanství do vědeckého evolučního vidění světa*, jak to na straně křesťanských myslitelů metodologicky vytýčil Teilhard de Chardin, ke kterému se ještě na svém místě vrátíme.

Machovec toto výše uvedené shrnuje: „Ať už máme o jeho (rozuměj Bultmannových) filosoficko-teologických závěrech jakékoliv mínění, zůstává nesporným, že jeho heslo „odmytologizování“ se – vedle Barthovy dialektické teologie a Teilhardovy kosmické kristologie – ukazuje být jedním z nejdynamičtějších momentů křesťanské tradice uprostřed 20. století“²⁹ a dodejme, že dle našeho názoru i na přelomu druhé a třetí dekády 21. století.

Fenomenální Bůh Abrahámův

Machovec začíná své dílo kapitolou o jedinečnosti pojetí božského principu u Hebrejů, totiž o ideji „Boha Abraháмова, Izákova a Jákobova“, nemající v žádných nábožensko-kulturních okruzích obdobu: „U Židů se nevyprávěly žádné příběhy bohů a žádná profánní historie – naopak: již od úsvitu historie se božský hlas absolutně nevyskytuje jinak než jako příkaz jistému dějinnému jednání.“³⁰ Originalita tohoto pojetí spočívá v tom, že Bůh jedná ve světě téměř výhradně skrze jednání člověka, kterého svým hlasem volá (často doslovně) „k nejvyššímu vzepětí lidské

²³ Tamtéž.

²⁴ Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen, Mohr 1933. 304 s.

²⁵ Bultmann, Rudolf, *Jesus*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1926.

²⁶ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*. Praha, Orbis 1990, s. 175.

²⁷ Tamtéž, s. 173.

²⁸ Tamtéž, s. 166.

²⁹ Tamtéž, s. 176.

³⁰ Tamtéž, s. 21.

schopnosti jednat.“³¹ Takovéto pojetí Boha pak přebírá a dále rozvíjí právě křesťanství. Tento nárok, jakási osobní výzva k činnosti „jednej tady a teď božsky“ tvoří jádro židovsko-křesťanské spirituality a žádné ustrnutí v mýtickém či později helénské (spekulativní) způsobu uvažování nebylo schopné toto jádro zničit. Machovec se proto velmi zajímá o biblickou tradici jakožto o něco, co je „*tak či onak již překračující horizont náboženství a to ne směrem pod úroveň oné náboženství vytyčené lidské problematiky.*“³² Proto se na adresu křesťanství i explicitně zeptá „*Je to vůbec ještě náboženství?*“³³ a připojuje se k postojům těch myslitelů (Karl Barth, Erich Fromm, Ernst Bloch), kteří biblickou tradici vnímali jakožto „*něco ve svých nejlepších základech nenáboženského.*“³⁴ Například Fromm či Blocha pak zájem o biblické prameny dokonce dovedl až k ateisticko-humanistické pozici. To je však podle Machovce pochopitelné, „*neboť bůh smlouvy, bůh zakazující ... zpodobování, antropomorfismus, projekci lidských přání, tento paradoxní skok (do ateismu – poznámka autora) nejen umožňuje, ale svým způsobem i vyžaduje.*“³⁵ Moderní ateismus je tedy pro Machovce nejen přirozeným, ale svým způsobem i nutným vyústěním dějin Boha, představeného mojžíšskou tradicí jakožto Jahve (JHVH). Židovský Bůh je totiž v principu nikoliv božstvem, ale existuje jakožto „*Já*“, zavazující člověka k radikálním morálním nárokům (skrže smlouvy, které s ním uzavírá), a proto je neobjektizovatelný (proto i nezobrazitelný) a dokonce i nevy-slovitelný.

Tento JHVH však nemůže být ani statickým („*Já jsem, který jsem*“), ani pouze pr-
voplánově dynamickým („*Já jsem ten, který se děje*“). Naopak, Bůh židů a potaž-
mo křesťanů je „*Já*“ člověku velmi blízké „*Já, které jest, tj. jsem záležitostí tvé a ka-
ždého možného lidského „já”, jsem „já-princip lidstva a všeho světa.*““³⁶ Takovéto „*Já*“
se realizuje vznikáním a pohybem viditelného bytí, posléze pak v *biosféře*, a na-
koniec v *noosféře*, tedy v úsilí člověka, oslovovaného skrže prorocké hlasy, životy
proroků, světců, martýrů – mluvčích a svědků božích. JHVH, je tedy „*Já*“ činné
a vytváří „*dějiny postupného sebenalezení lidství: dimenzi budoucnosti, budoucnosti
živé, strhující, činící si na člověka nárok v jeho současnosti.*“³⁷ Člověk je veden k úkolu
(v tom je právě onen nárok božského Já), proměnit přítomnost v něco opravdo-
vého, hlubokého, nazíraného z hlediska „*perspektiv, eventualit, nároků a nadějí.*“³⁸
Takto vstupuje do světa hnací síla, bořící aktuální špatný (hříšný) stav a budující
lepší budoucnost. Je to princip, který vytvořil Západní společnost jakožto dějinný
pokrok od židů, přes křesťanskou, islámskou, „*ale i později liberálně demokratickou
a socialistickou misi.*“³⁹ Machovec to na konci první kapitoly své knihy glosuje slo-
vy: „*To společné, co mají podle Marxe přes všechny rozdíly náboženství a revoluce – totiž
jistou negaci daného světa – způsobilo, že ve všech dobách a staletích existovaly mosty, jež*

³¹ Tamtéž, s. 27.

³² Tamtéž, s. 29.

³³ Tamtéž, s. 28.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Tamtéž, s. 29.

³⁶ Tamtéž, s. 28.

³⁷ Tamtéž, s. 31.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž, s. 32.

znali jen mniši a revolucionáři – přecházeli přes ně...“⁴⁰ V této perspektivě je pak třeba chápat biblické texty, tedy příběhy Hebrejů, výroky proroků a především i život a dílo samotného Ježíše.

Ježíš? - „něco cosi velmi závažného“

Historický Ježíš je skryt pod vrstvami biblické tradice novozákonních textů, a tak je třeba postupovat právě metodou historicko-kritického bádání. Aby Machovec nevyčerpával čtenáře historií těchto cest „bádání o životě a myšlení Ježíšově“, odkládá je až na samotný konec své knihy.⁴¹ Protože historicitu Ježíše není třeba obhajovat, soustřeďuje se Machovec na otázku, v čem byl Ježíš, tento „iniciátor nového světového náboženství.“⁴² struhující a podnětný? Pro Machovce je totiž odpověď na tuto otázku klíčová, protože podobně jako v jeho době Erich Fromm⁴³ vnímá, že onen sekulární humanismus, který je výsledkem dějinných cest křesťanství, je v pozdní moderně ohrožen. Člověk se nachází v postojích „...již tak či onak lidskosti odcizených, zvěčněných, ztracených ve sfetižizovaných věcech, návycích, stereotypech a institucionálních vztazích industriální a za účelem samoučelného fungování proorganizované společnosti...“⁴⁴ Fetišismus ve specifickém smyslu slova Machovec blíže ukazuje ve své knize Smysl lidského života. Tam ho definuje jakožto „souhrn jednání, citění a chování lidského jedince, v němž hrají centrální – ba přímo kultickou – roli některé jednotlivé věci.“⁴⁵ A protože mnozí moderní lidé již „...nemají potuchy o tom, co znamená duchovní a mravní síla skutečně vyzrálé osobnosti“,“⁴⁶ je třeba jim ukázat Ježíše jakožto příklad „jedinečné harmonie osobnosti a myšlenky“,“⁴⁷ jako osobnost, marxisticky řečeno, „neodcizenou“, osobnost strhující svojí autenticitou.

Na Ježíšových výrociích a především na podobenstvích, tak jak je zaznamenala nejdříve synoptická (Marek, Matouš, Lukáš) a později janovská novozákonní tradice, pak Machovec představuje tzv. „dialektiku kříže“⁴⁸ ve smyslu novozákonních slov.⁴⁹ Tato dialektika kříže přichází s existenciálním nárokem vzít na sebe úkol žít v napětí mezi *odcizeným stavem* (stávající přítomností) a *očekávanou eschatologickou změnou* (budoucností tzv. „Království Božího“), na které se člověk podílí svojí činností. Ježíšova vize onoho „království božího“ tedy není pojímána *apokalypticky* ve smyslu budoucího zhroucení světa, nýbrž *eschatologicky*, ve smyslu jeho proměny, změny k lepšímu. Tato proměna se uskutečňuje tzv. obrácením – řecky *metanoia*, tedy vnitřní proměnou jednajícího subjektu tím, že se radikálně obrátí k dobru, a to v každém přítomném okamžiku. Do dobra se tedy člověk nerodí,

⁴⁰ Tamtéž, s. 36.

⁴¹ Viz kapitola *Přehled bádání o životě a myšlení Ježíšově* str. 164 – 176, kde je souhrn historicko-kritického biblického díla od Herdera po Bultmanna.

⁴² Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 47.

⁴³ Fromm, Erich, *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1993.

⁴⁴ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 47.

⁴⁵ Machovec, Milan, *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis, 2012, s. 47.

⁴⁶ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 47.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ Tamtéž, s. 48.

⁴⁹ Mt 16:24: „Tehdy řekl Ježíš svým učedníkům: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne.“

ale usiluje o něj každým božsky provedeným činem. A byl to pro Machovce právě historický Ježíš, kdo „*strhl své žáky nikoliv kázáním o „království božím“, nýbrž tím, že na svém životě ukázal „že tato budoucnost je tvoje věc, teď a hned, věc každého takto „oslovovaného“ lidského já.“*⁵⁰ A tento „*nejzávažnější problém opravdovosti lidské existence Ježíš nesppekuloval... ale... celou svou bytostí ztělesňoval*“.⁵¹

V nejhlubší vrstvě evangelijní tradice lze tedy za poněkud zavádějícími výrazy jako „*plný milosti...syn tohoto zvěstování... dítě budoucího věku...*“⁵² nalézt tyto čtyři autentičké Ježíšovy postuláty:

1. „*Naplnění času*“ - je třeba obrácení tady a teď a neodkládat dobro do nějaké vysněné apokalyptické budoucnosti.
2. „*Království boží*“ - božské přichází, pokud obrácený člověk jedná na straně dobra.
3. „*Vnitřní nárok*“ - jednání na straně dobra nelze delegovat, každý musí jednat za sebe.
4. „*Radostná víra*“ - jednající člověk zakouší eschatologické naplnění, a to paradoxně i přes všechna protivenství a oběti).

Toto je pro Machovce ono původní *evangelium*, radostná zvěst o blízkosti budoucího věku, který se rodí z existenciálního nároku na každého člověka, což shrnuje do jakéhosi svého logia, že „*Lidskost je buď lidsky plně prožívaný okamžik – nebo není lidskostí vůbec.*“⁵³

Zvedneme-li nyní na malou chvíli oči od myšlenek vyřečených Machovcem a podíváme-li se do současné doby, pak zjistíme, že tato perspektiva je teologicky relevantní:

- Jako první příklad uvádíme oxfordského profesora N. T. Wrighta (*1948), který je anglikánským biskupem a v současnosti také jedním z předních světových teologů. Pokud do jeho knihy „*Bůh v karanténě*“, vydané bezprostředně po první vlně pandemie Covid 19 na jaře 2020, pak zde explicitně čteme: „*Je koneckonců jen jeden Ježíš, ten Nazaretský, který přišel z Galileje se svým nyní. Nyní je čas, aby se Bůh stal králem*“⁵⁴, což se děje tím, že „*cokoliv Bůh dělá, dělá skrze ně (lidi)*“⁵⁵. Proto také „*platónský sen o jiném, duchovním světě, který v křesťanské zbožnosti získal takovou popularitu (obzvlášť, když se v tomto světě tolik rozbujela sekulární kultura), není ničím jiným nežli únikem před realitou*“⁵⁶ atd.
- Jako druhý příklad uvádíme na římskokatolické straně samotného J. Bergolia (papeže Františka), který ve své apoštolské exhortaci *Evangelii gau-*

⁵⁰ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 52.

⁵¹ Tamtéž.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Tamtéž, s. 58.

⁵⁴ Wriagh, Nicholas, Thomas, *Bůh v karanténě: křesťanský pohled na pandemii*, Praha: Biblion, 2020, s. 37.

⁵⁵ Tamtéž, s. 47.

⁵⁶ Tamtéž, s. 38.

dium⁵⁷ vykresluje působení křesťanů v současném světě tak, že „*Realita je nadřazena ideji, slovo se musí uskutečňovat, vepisovat do dějin a skutky spravedlnosti a lásky musí přetvářet skutečnost světa*“⁵⁸, a proto tedy „*sociální dimenze evangelia nesmí být nikdy upozaděna jinými způsoby výkladu a teologické argumentace*“.⁵⁹ Když uvážíme, že toto říká papež, jehož předchůdce Pius IX. ještě v roce 1870 skrze První vatikánský koncil prohlásil, že křesťanská víra v moderním světě znamená v podstatě držení věčně platných dogmat,⁶⁰ pak se jedná o radikální obrat v diskursu.

- Jako třetího zde uvádíme profesora Miroslava Volfa, protestantského teologa s českými kořeny, působícího na Yaelově univerzitě (Connecticut), člena Americké episkopální církve. Ačkoliv není do češtiny ještě příliš překládán,⁶¹ jeho kniha s příznačným názvem *Veřejná víra: Jak by následovníci Krista měli sloužit obecnému dobru*,⁶² stojí zcela na výše uvedených postulátech. Není proto náhodou, že se také v rozhovoru pro český časopis *Salve* přiznal ke svému výslovnému zájmu i o Milana Machovce: „*Ale vskrytu jsem na ně (rozuměj - české kořeny) zůstal hrdý. Četl jsem některé české teology (Hromádku a Lochmana) a filozofy (Machovce a Patočku), českou literaturu (především Kafku a Kunderu) a některé současné autory (Halíka, Sedláčka, Petráčka)...*“⁶³ Na jiném místě pak ve stejném rozhovoru říká: „*V určitém velmi důležitém slova smyslu Ježíš Kristus a jeho cesta křesťanství nepotřebují; křesťanství však Ježíše Krista a jeho cestu potřebuje. Kdyby se křesťanství snažilo zachránit samo sebe, a přitom...se v horším případě snažilo zachránit nějakou dílčí historickou podobu sebe sama, mohlo by si nakonec vykopat svůj vlastní hrob.*“⁶⁴

Vraťme se však opět ke knize *Ježíš pro moderního člověka*, kterou zde obsahově analyzujeme. Pro Machovce je dalším významným aspektem to, že evangelijní poselství se nerodí z později do křesťanství implantovaného řeckého (přesněji platonského) filosofického rámce. Ten totiž zasadil křesťanství do ontologického dualismu (duchový Bůh versus hmotně-energetický vesmír), který však již neobstojí tváří v tvář současnému vědeckému pojetí světa. Vidí naopak, že „*u samotného Ježíše není nějak zásadně vedena čára mezi tímto a oním světem... neklade hráz mezi „přirozené“ a „nadpřirozené“ síly, mezi svět hmotný a duchovní.*“⁶⁵ A právě tato okolnost je pro současnou renesanci křesťanství klíčová. Křesťanství je totiž schopné oslovit moderního člověka jedine jakožto koncept *holistický*, ve své podstatě ontologicky *monistický*. Proto

⁵⁷ Papež František. *Evangelii gaudium* = *Radost evangelia: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky 2014. 183 s.

⁵⁸ Katolická církev. Papež František, *Evangelii gaudium, apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky 2014, s. 141-142.

⁵⁹ Tamtéž, s. 61.

⁶⁰ „*Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit!*“ Viz. 1. Vatikánský koncil, dogmatická konstituce, *Dei Filius*, (24.4.1870), ASS, vol. V, pp. 481- 493.

⁶¹ Zatím v českém jazyce vyšla pouze jeho nejznámější a oceňovaná kniha: Volf, M., *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad 2005. 366 s.

⁶² Volf, M., *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids: Brazos Press 2011, s. 285.

⁶³ *Salve: revue pro teologii a duchovní život*. Praha: Krystal OP, 4/2015.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 49.

Machovec, jak již bylo řečeno výše, tak zásadně poukazuje na nutnost respektovat evoluční koncept, vyjádřený na straně křesťanství Teilhardem de Chardinem. Tento evoluční koncept proto musí tvořit jeden z oněch třech pilířů, bez kterých jinak nelze o Ježíši v současném světě smysluplně hovořit: „Ano“ v souvislosti s osobou historického Ježíše vzniká „něco v opravdovém smyslu nového, rozvírajícího novou epochu ve vývoji přírodního či lidského dění – jak si povšiml T.d. Chardin – pravidelně jakoby ve stínu toho zdánlivě nového.“⁶⁶ Machovec se tak připojuje k Chardinově interpretaci Ježíše jakožto osobnosti, posouvající noosféru lidského vědomí do vyšší komplexifikace. Proto také Machovec doprovodil první české vydání Chardinovy knihy *Místo člověka v přírodě*⁶⁷ svým doslovem takto: „Podstata obrovského ohlasu Teilhardova díla... tkví podle našeho mínění... v tom, že svým osobitým, takřka vizionářským podmanivým způsobem nabízí modernímu člověku „kosmickou dimenzi“ jeho sebereflexe a jeho další činnosti, ano, že probouzí „kosmický smysl“, a to pro „filosofii člověka“ ne už jakožto něco (vesmírnému dění hmoty) „cizího“... nýbrž... nosného, pro lidskou existenci konstruktivního, s lidským citem harmonizujícího.“⁶⁸

Témata lidské existence, jakožto příležitosti k zrání a růstu, jsou pak podle Machovce explicitně vyjádřena především v celé škále evangelijních podobenství. V parabolách je totiž z různých stran vykreslena nejen vize obrácení a následného uskutečňování božího království, ale i celá škála nebezpečí malformací oné cesty „radikálního nároku obrácení“:

Hlavním pokušením je především náchylnost k „zakopávání hřiven“ (Mt 25.14-30), kdy „člověk pak přivýká sklonu usilovat ne o žití, ale o přežití... a přítomnost vyplňuje prostředky převážně ubohými.“⁶⁹ Autentičnost nároku lidského činu, obrácení k budoucnosti skrze zodpovědně naplněnou přítomnost, pak opět marxistickým slovníkem řečeno, ohrožuje „opiová role náboženství“,⁷⁰ která vytváří iluzivní obraz budoucnosti. Tím je pak člověk odvrácen od problémů přítomné reality tady a teď, která je základem pro proměnu světa. Machovec proto poukazuje i na konkrétní „opiové“ postoje rané církve, misie apoštola Pavla, když cituje 1. Kor 15, 51-55⁷¹ jakožto signifikantní ukázkou iluzorní vize. Tyto vize pak dovedly křesťanské poselství paradoxně právě do toho, před čím samy varují, totiž do „smrti a pekla“, které „ukázaly pak až příliš svůj osten – i v křesťanských dějinách.“⁷² Machovec se proto jasně vymezuje vůči „helénisticky přeměněnému Ježíši“, kde „zvíťezí v křesťanství zajisté ryze duchovní pojetí „spásy duše“ – a tradic výkladů o „království božím“ budou brzy vykládány platónsky, tj. jakožto příprava jednak církevního náboženského života, jednak posmrtné ryze duchovně pojaté blaženosti.“⁷³ K nejhlubším vrst-

⁶⁶ Tamtéž, s. 40.

⁶⁷ Chardin, Teilhard, *Místo člověka v přírodě*: Výbor studií, Praha: Svoboda, 1967.

⁶⁸ Chardin Teilhard, *Místo člověka v přírodě*: Výbor studií, Praha: Svoboda 1967, s. 170.

⁶⁹ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 58.

⁷⁰ Tamtéž, s. 58.

⁷¹ 1. Kor 15; 51;55: „Odhalím vám tajemství: Ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni, náraz, v okamžiku, až se naposled ozve polnice. Až zazní, mrtví budou vzkříšeni k nepomíjitelnosti a my žijí proměněni. Pomíjitelné tělo musí totiž obléci nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost. A když pomíjitelné obleče nepomíjitelnost a smrtelné nesmrtelnost, pak se naplní, co je psáno: „Smrt je pohlčena, Bůh zvíťazil! Kde je, smrti, tvé vítězství? Kde je, smrti, tvá zbraň?“

⁷² Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 59.

⁷³ Tamtéž.

vám evangelijních příběhů tedy patří i napětí mezi „zákoníky“, v principu vždy tíhnoucím ke konzervování stávajícího stavu světa a odmítání eschatologických vizí. Svůj dlouhý výklad poukazující na různé aspekty Ježíšových postojů a paradoxů (např. „dospěle uchopené dětské postoje“ či „násilí na zlu skrze nenásilnou lásku k nepřátelům“ apod.), pak Machovec shrnuje do zkratky: „Stejně jako za života Ježíšova, i u jeho vyznavačů byl vždy vyhraněn protiklad mezi dogmaticko-církevními a hledačsko-kacířskými světeckými dušemi...“⁷⁴

Ježíšovým poselstvím tedy „vstoupilo do lidské historie něco nesmírně závažného“, protože „sám problém, zda lze, či nelze žít nárokem budoucnosti, zda může, či nemůže vlastním úsilím a náročností formovat sám sebe... představuje něco velmi závažného.“⁷⁵ A i když novozákonní texty a ani žádné pozdější teologické konstrukty a církevní křesťanství na tyto otázky nemohly nalézt definitivní odpověď, již „samo vytýčení těchto otázek, a to ne pouze nějak diskursivně, akademicky...“⁷⁶ je světlem a inspirací pro každého, „komu kdy o něco lidsky velkého půjde...“⁷⁷ Proto vidí Machovec celé církevní dějiny uplynulých dvou tisíciletí, toto „mezidobí od Juliána Apostaty po Nietzscheho“⁷⁸ jako důležité, ale pouze přechodné období křesťanství.

Zkušenost Golgoty

I pro Machovce je zásadní evangelijní „událostí“ tzv. *Ježíšovo zmrtvýchvstání*, které však ve světle výše řečeného nelze interpretovat tradičně christologicky. Ježíš je Kristus, ale v mnohem hlubším a radikálnějším smyslu slova. Machovec nejdříve rozvine na starozákonních textech výklad o židovských představách očekávaného mesiáše, do nichž se pochopitelně Ježíš nemohl vejít. Proto byl tedy svými souvěrci zlikvidován, ale tato jeho absurdní smrt „bez parusie, bez happy endu“⁷⁹ se stala, jak brzy pochopili právě jeho učedníci, paradoxně Ježíšovým vítězstvím. Opravdu tedy povstal ze smrti (řecky: anastanta ex nekrón). Právě proto je třeba číst tzv. „zkušenost Golgoty“, jakožto klíč ke vzniku křesťanství: „Předěl je tam, kde jde o postoj ke Golgotě. Kdo v ní viděl konec, tragédii, pohoršení, zůstával... mimo křesťanské řady. Za křesťana, Ježíšova vyznavače, začal být považován jen ten, kdo s Petrem začal věřit v Ježíšovu „vývýšenost“, ten, pro nějž Golgota nebyla koncem, ale jen přechodem ke slávě...“⁸⁰ Mistrovou smrtí došlo u zdrcených učedníků k překonání onoho v pavlovské terminologii „pohoršení kříže“⁸¹ a oni pochopili Ježíše jakožto „vítěze nad smrtí“ (srov. 1 Kor 15 kap.). Takto pochopená „zkušenost Golgoty“ pak během ranokřesťanské misie apoštola Pavla oslovila především pohanokřesťany, kteří sice nebyli navázáni na židovské eschatologické myšlení, ale „pod vlivem platonismu, gnosticizmu a orientálních mýtů“⁸² také očekávali záchranu (vykoupení).

⁷⁴ Tamtéž, s. 78.

⁷⁵ Tamtéž, s. 79.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž, s. 80.

⁷⁸ Tamtéž, s. 153.

⁷⁹ Tamtéž, s. 124.

⁸⁰ Tamtéž, s. 125.

⁸¹ Gal 5; 11 „Kdybych já, bratří, dosud kázal, že obřízka je nutná, proč bych byl vlastně pronásledován? Vždyť by tím bylo odstraněno pohoršení, jímž je kříž.“

⁸² Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 130.

Samotná Ježíšova *anastáze* (zmrtvýchvstání) ve smyslu povstání do vyšší formy lidství (oslavení, proměnění) skrze úplné sebeobětování, je a bude podle Machovce klíčovým přínosem křesťanství, jakkoliv kolem toho již od počátku vznikaly legendární prvky: „*Petrem zvěstované zmrtvýchvstání nebylo zprvu nutně chápáno v ryze materiálním smyslu, tj. jako oživení mrtvoly... proto se nijak nesháněli po hrobu a mrtvole, kde Ježíše římsí vojáci zakopali, snad i s jinými odsouzenci (Mk 15,27) nepochybně nikdo z nich nevěděl...*“⁸³ Machovec si dobře všímá, že misie apoštola Pavla se ještě ve čtyřicátých a padesátých letech prvního století nezajímá o otázky Ježíšova těla či místa jeho hrobu. Pavel však hlásá, že Ježíšův příběh nekončí popravou, ale Ježíš je „*vzkříšený slavnou mocí svého Otce*“⁸⁴, což je životní projekt hodný následování, a proto má být sdělen lidstvu. Machovec je přesvědčen, že právě toto je hlavní filosoficko-antropologický přínos křesťanství:

*„Idea zmrtvýchvstání resp. „vzkříšení“ implikuje mytologickým způsobem řadu jiných nejpalčivějších lidských problémů a tužeb, souvisejících s jevem tzv. fyletizace lidské existence (proč existujeme jen v řetězcích rodů, ale každý jednotlivec nutně hyne?), s problémem osobní smrti, pro bytost nadanou vědomím zajisté mnohem obtížnějším než pro nižší bytosti. Problém smyslu smrti a s ní související otázky vzniku a zániku, tajemství času, konce a toho, co zůstává ve vesmíru nezníčitelné, se stávají samozřejmě vždy palčivější, jakmile se člověk vyprošťuje ze své prapůvodní pevné začleněnosti v rodech a kmenech a stává se vyhraněnou individuální bytostí, schopnou – opovázlivě dost! – nazírat sebe sama jako jakési ohnisko vesmírného dění.“*⁸⁵

V dalších pasážích své knihy se Machovec věnuje otázce přeměny původní interpretace Ježíšova díla do církevního učení: „*Z hnutí toužícího po radikální obnově zítřka...*“ ve výše uvedeném smyslu „... se tak postupně nenápadně stane hnutí těch, snažících se duchovně komunikovat s tím vítězem, který kdysi vše učinil novým...“⁸⁶ Tím se pak ona klíčová velikonoční událost Golgoty stává něčím pouze historickým, potřebujícím bližší popsání a vysvětlení ve stylu „jak se to stalo“. Proto pak sekundárně vznikají legendární vrstvy novozákonního biblického textu, které dnes mezi Ježíšovými poselstvím a moderním člověkem staví bariéru. Machovec chce svou knihou přispět k odstranění této bariéry, a proto zpochybňuje již Pavlovo „*pojetí Ježíše jako spasitele univerzalistického typu: spasitele pro všechny národy, odvozené z potřeb svých polopohanských vrstev se formujících kruhů mimopalestinského křesťanstva.*“⁸⁷ Teologický konstrukt univerzálního Spasitele všeho lidstva byl pak spekulativně rozvíjen jakožto monoteistické božstvo Pantokrator (Nebeský vševládce), sloužící pak od 4. století jakožto garant legitimacy politické moci římského císaře - Imperátora. Takto se pak církevní křesťanství stává postupně na dalšího půldruhého tisíce let problematickým státním náboženstvím. Teprve až moderní doba mohla pomoci svým racionálně-kritickým přístupem odhalit původní křesťanství. Aby však moderní člověk mohl překonat potíže le-

⁸³ Tamtéž, s. 129-130.

⁸⁴ Řím 6:4: „*Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom – jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce – i my vstoupili na cestu nového života.*“

⁸⁵ Machovec, Milan, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha, Orbis 1990, s. 131.

⁸⁶ Tamtéž, s. 132.

⁸⁷ Tamtéž, s. 136.

gendárních novozákonních pasáží (zázraky, panenský původ, infantilní příběhy Ježíšova dětství apod.), nesmí k nim přistoupit apriorně s předsudky. Machovec se proto brání „radikalistickému hyperkriticismu, který bývá jen jiným druhem nekritičnosti, neochoty myslet, neochoty vidět.“⁸⁸ Texty je třeba analyzovat. Proto především na analýze janovské evangelijní tradice, která je paradoxně historickému Ježíši nejvzdálenější, ukazuje, jak si celé novozákonní tradice hluboce váží. Janovo evangelium chtělo v dobré víře „...nahradit to, co u Ježíše bylo, ale s odstupem času se nutně vytrácelo, zážitek člověka silného, strhujícího člověka, schopného svou bytostnou silou dělat lidi jiné, lepší, než by byli bez něho. Neboť kdyby Ježíš sám neuměl lidi „měnit“, marné by bylo jeho zvěstování změny.“⁸⁹ Samozřejmě však na druhé straně právě tyto janovské pasáže „pomohly“ tvorbě christologických dogmat, a které pak se „staly nejednou podkladem prázdných sofistických spekulací středověkých a novověkých knihomolů – i těm dal (Ježíš Janova evangelia – poznámka autora) živnou půdu pro jejich mrtvé řemeslo.“⁹⁰

Závěrem

Na Machovcově knize jsou podle našeho soudu cenné především dva akcenty: Za prvé ukazuje zvěst Pána Ježíše Krista jakožto proroka, kterou kdysi pronášel prvním svým žákům někde u galilejského jezera, a která pak prošla fantastickým vývojem, jako něco, bez čeho nelze pochopit dějiny Západní společnosti, protože „i rebelové té dvoutisícileté historie, různí kacíři a ateisté“ byli na svůj způsob „organickou součástí dějin, v nichž jednou a proto nesmazatelně začal nazaretský prorok hrát tak významnou úlohu.“⁹¹ A za druhé vlévá čtenáři optimismus tím, že ukazuje stálou aktuálnost Ježíšova způsobu života i pro budoucnost dnešní globální společnosti: „Je dějinnou zkušeností, že odkaz díla a ducha velkých čistých osobností se téměř nikdy, ať se o to jejich nepřátelé a hlavně jejich stoupenci a ctitelé snaží sebevíc, nepodaří úplně zlikvidovat.“⁹² S touto intencí se proto Machovec snaží pracovat v závěru své knihy, kde na pozadí hegelianské dialektiky ukazuje, jak i ty nejvíce pohoršující a pobuřující protikřesťanské jevy křesťanských dějin (pronásledování Židů, jinověrců, spojování oltářů a trůnů při jejich imperialistických projektech apod.) byly nutné proto, aby mohlo být v současnosti znovuobnoveno jádro křesťanské zvěsti. Neboť: „od dob Hegelových je snazší pochopit, že právě naplnění čehokoliv je vždy také v jistém smyslu odstranění, neboť uvádí vše do jiných rovin.“⁹³ Avšak, je-li v moderní době něco nepůvodního odstraněno, neznamená to, že nyní již na křesťanství vše jasné, protože „plně jasno o odpovědnosti té které tradice tu zajisté může mít pouze hlava dosti prázdná.“⁹⁴ Pokud totiž „zdogmatizovaný obraz Krista nikdy nezatlačil úplně obraz Ježíše Nazaretského“,⁹⁵ i když jeho stoupenci často museli „do podzemí, do utrpení různých světců i kacířů“,⁹⁶ pak je úkolem každého moderního člověka, aby

⁸⁸ Tamtéž, s. 147.

⁸⁹ Tamtéž, s. 149.

⁹⁰ Tamtéž, s. 150.

⁹¹ Tamtéž, s. 153.

⁹² Tamtéž, s. 161.

⁹³ Tamtéž, s. 157.

⁹⁴ Tamtéž, s. 155.

⁹⁵ Tamtéž, s. 161.

⁹⁶ Tamtéž, s. 162.

ukázal (tzn. „sám autenticky žil!“) „dalekosáhlý význam Ježíšovy věci.“⁹⁷ Jak totiž ukázaly dosavadní křesťanské dějiny, Ježíšovo poselství se nedá trvale zdeformovat v žádný „světový názor“, a ani spekulativní teologie nemají moc proměnit živoucí božskou sílu, kterou Ježíš prezentoval svým životem, v žádný „platonský abstraktní princip, ba křesťansky nafasádaný Juppiter optimus maximus.“⁹⁸ Machovec proto shrnuje:

„O světový názor – jak jsme ho viděli na každé stránce této knihy – zde totiž vůbec nešlo. Šlo však o závažné problémy člověka samého, jeho perspektiv i okamžiku, náročnosti i poshovění, lásky a bolesti...“⁹⁹

Je zřejmé, že Machovcovi nešlo o žádné pateticky laciné vyvrcholení jeho knihy. Učinil však výzvu, aby se moderní člověk o Ježíše znovu existenciálně zajímal, protože vytyčený úkol, totiž eschatologicky jednat a měnit svět k dobrému svým činem, stojí v centru humanity. Proto jsou ony janovské „já výroky“¹⁰⁰ pro moderního člověka výzvou, aby se stal Ježíšem dneška.

Bibliografie:

BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926.

ČERNÝ, Jan. Idea transcendence jako prostředek revize. In: LANDA, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017.

DIBELIUS, Martin. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr, 1933.

FROMM, Erich. *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Překlad Zbyněk Fišer. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1993.

GARDAVSKÝ, Vítězslav. *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. Praha: Československý spisovatel, 1967.

HAUSER, Michael. Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu. In: LANDA, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Místo člověka v přírodě: Výbor studií*. Praha: Svoboda, 1967.

LANDA, Ivan a kol. *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017.

MACHOVEC, Milan. *Jesus für Atheisten*. Stuttgart: Kreuz, 1975.

MACHOVEC, Milan. *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis, 1990.

MACHOVEC, Milan. *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis, 2012.

⁹⁷ Tamtéž, s. 161.

⁹⁸ Tamtéž, s. 157.

⁹⁹ Tamtéž, s. 163.

¹⁰⁰ Srov. Jan 8; 12 „Já jsem světlo světa; kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života.“ nebo Jan 14;6 „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne...“ apod.

Machovec, Milan. *Oddanost věci komunismu*. Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí, 1962.

OUTRATA, Filip. Dialog křesťanství a levice dnes. In: LANDA, Ivan a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia, 2017.

PAPEŽ FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*. Praha: Paulínky, 2014.

PODZIMEK, Michal. *Problematická smrt Boha v reflexi Vítězslava Gardavského*. In: Filosofický časopis, Akademie Věd ČR 2019. 67, 3/2019, s. 421-439.

SALVE: *revue pro teologii a duchovní život*. Praha: Krystal OP, 4/2015.

VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005.

VOLF, Miroslav. *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011.

WRIGH, Nicholas, T. *Bůh v karanténě: křesťanský pohled na pandemii*, Praha: Biblion, 2020.

PaedDr. ICLic. Michal Podzimek, Th.D., Ph.D.

Technická univerzita v Liberci

Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická

Katedra filosofie

Studentská 1402/2

CZ 46117, Liberec 1

michal.podzimek@tul.cz



Aplikácia tomistického princípu dvojitého účinku na hraničné bioetické situácie.¹

Rozlíšenie priameho a nepriameho zabitia v kontexte priameho terapeutického potratu pri živote matky ohrozujúcich stavoch.

SAMUEL JAVORNICKÝ

Ústav cudzích jazykov
Jesseniova lekárska fakulta UK
Malá hora 5, 036 01 Martin
samuel.javornicky@uniba.sk

Abstract

Catholic moral argumentation in favour of absolute prohibition of all types of direct (intentional) abortions is vulnerable in one point, i.e. in case of therapeutic abortions. It is based on the identification of all direct abortions with a direct killing, which the author deems a wrong presupposition based on faulty analysis of an intention of action and distinction between the intention and the side-effect. Following the line of argumentation of New Natural Law Theory, this paper tries to propose modified conservative natural law position in which not all direct abortions are automatically identified with direct killing (although it admits the majority of non-therapeutic abortions involve direct killing). It criticizes the G. E. M. Anscombe's (and D. Černý's) objection of closeness of result or immediate result as unsound and her analysis of an example of stuck pot-holer as analogy to craniotomy. The paper presents the author's own analysis of the stuck pot-holer example and craniotomy based on the argumentation of New Natural Lawyers, particularly of G. Grisez, J. Finnis and J. Boyle (with conviction the analysis is formally in line with conception of intention and double-effect of Catholic moral tradition including Aquinas and encyclical *Veritatis Splendor*). Subsequently after the consultation with specialist, gynecologist-obstetrician, it generalizes the conclusion to all therapeutic abortions of vital-conflict type.

¹ Na úvod chcem poďakovať MUDr. Imrichovi Žigovi, CSc., lekárovi a odbornému asistentovi Gynekologicko-pôrodníckej kliniky JLF UK v Martine, za jeho láskavú a veľmi užitočnú pomoc v podobe odborných gynekologicko-pôrodníckych konzultácií o probléme terapeutických potratov, špeciálne o diagnózach indikujúcich priame ohrozenia života a zdravia matky. Moje etické závery nutne neodrážajú jeho osobný postoj, obzvlášť tam, kde sa odkláňam od oficiálnej línie katolíckej cirkvi.

Keywords: double-effect, intention, new natural law theory, therapeutic abortion, craniotomy

V tomto texte sa zaoberám problémom úmyslu a aplikáciou princípu dvojitého účinku na prípady spôsobenia smrti ľudského plodu umelým ukončením tehotenstva z terapeutických dôvodov.

Vychádzam z konzervatívneho² predpokladu, že priame ukončenie tehotenstva (priamy potrat) je okrem prípadov terapeutickkej indikácie neetický. Nevenujem sa v texte otázke právnej (aj keď podľa mojej mienky sú v prípade tehotenstva po konsenzuálnom styku veľmi dobré etické a právno-filozofické dôvody pre výraznú legislatívnu limitáciu interrupcií).³ Mojm zámerom je sprecizovanie etickej argumentácie v prospech konzervatívneho postoja v otázke potratov spresnením pozície pri terapeutickkej indikácii, pretože práve v tejto oblasti je prolife etická pozícia a argumentácia obzvlášť zraniteľná. Samozrejme, nemôžeme hovoriť o jednej konzervatívnej pozícii, ale minimálne o dvoch, ktoré sa líšia práve v otázke riešenia terapeutickkej indikácie, často však vo verejnom priestore splyvajú do jedného celku. Je to do značnej miery z dôvodu, že kultúrne pozadie prolife pozície je do veľkej miery späté s katolíckou morálnou tradíciou a jej filozofickou argumentáciou. Mojm zámerom je teda určitá kritika oficiálnej katolíckej pozície v otázke terapeutických potratov, no ako som už zmienil, ide o kritiku z konzervatívnej pozície. Aj ako nekatolík považujem katolícku argumentáciu v mnohom za prínosnú, inšpiratívnu a správnu, i keď v niektorých bodoch sa od nej odkláňam. Jedným z nich je aj prístup k riešeniu terapeutických indikácii k umelému potratu. Otázka terapeutickkej indikácie pre priamy potrat sa tešila veľkému záujmu katolíckych morálnych teológov a filozofov v minulosti aj dnes a v 20. storočí vývoj formulácie oficiálnej pozície katolíckej cirkvi vyvrcholil vydaním encykliky *Evangelium vitae* (EV) pápežom Jánom Pavlom II. v roku 1995.

Terminologické rozlíšenie priameho a nepriameho skutku

V tomto texte budem pracovať s rozlíšením priameho a nepriameho potratu a tiež priameho a nepriameho zabitia. Čo znamená, že skutok je priamy, resp. nepriamy? V diskusiách o princípe dvojitého účinku pojem priamy označuje úmyselné konanie a odkazuje na zamýšľaný (finálny) cieľ (*finis ultimus*), prípadne prostriedok (blízky cieľ = *finis proximus*) skutku a jeho objekt.⁴ V kontexte zabitia, to znamená, že priame zabitie je takým skutkom, ktorý zahŕňa buď ako cieľ, alebo ako prostriedok úmyselné (chcené) zabitie. Nejde teda o skutok, kde smrť predstavuje síce predpokladaný, ale nie chcený účinok (v tom prípade ide o vedľajší

² Terminologicky budem používať rozlíšenie bežné v politickom diskurze na konzervatívnu a liberálnu pozíciu, prípadne na pozíciu prolife a prochoice, ktoré považujem za pomerne priliehavé kvôli dôraznému akcentovaniu hodnoty slobody a slobodnej voľby a kvôli akcentovaniu ochrany hodnoty života.

³ Zdôvodnenie oboch stanovísk (etickeho i právneho) si vyžaduje samostatný text, preto sa im nebudem v tomto texte venovať. Je to vopred artikulovaný predpoklad, z ktorého v texte vychádzam.

⁴ Porov. J. Finnis, "Intention in Direct Discrimination." In: *Intention and Identity. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press, 269-276, 2011, 274. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0015>

účinkom). Príkladom takéhoto nepriameho zabitia môže byť vyhodenie osoby do ľadovej vody z preplneného záchranného člnu, ktorému hrozí potopenie, či náraz do skupiny náhodných chodcov vozidlom, ktorému zlyhali brzdy, a ktorého jedinou inou alternatívou je vrhnutie sa zo zrázu na kraji cesty. Prípadne v kontexte samovraždy je príkladom nepriameho zabitia krytie niekoho pred streľbou vlastným telom či pasívna eutanázia. V týchto prípadoch je síce usmrtenie vedomé, predvídané, ale stále nie chcené, čiže nie úmyselné, a teda nie priame.

Potrat môžeme definovať ako ukončenie tehotnosti vyňatím neživotaschopného plodu z tela matky (akýmkoľvek potrebným spôsobom), ktorého následkom je smrť plodu počas tohto procesu alebo po ňom. Priamym je potrat vtedy, ak úmyslom, objektom (aj čiastkovým) skutku nebolo nič iné ako toto vyňatie. Nepriamym je vtedy ak jeho vyňatie alebo vypudenie predstavuje vedľajší účinok aktu s iným úmyslom, napr. zastavenie krvácania podaním antihemoragík spôsobujúcich silné sťahy maternice alebo hysterektómia karcinómom napadnutej maternice (spolu s plodom) tehotnej ženy, či salpingektómia (spolu s embryom) poškodeného vajíčkovodu (či jeho časti) v prípade tubárneho ektopického tehotenstva.

Kľúčová otázka, ktorá z týchto dvoch definícií vyvstáva, je, či je priamy potrat priamym zabitím.

Oficiálna pozícia katolíckej cirkvi a jej filozofické zdôvodnenie

V katolíckej morálnej filozofii prevažuje stotožnenie priameho potratu s priamym zabitím. Kresťanská, nielen katolícka, tradícia historicky odmietala morálnu prípustnosť potratu od najranejších dôb. Jediná otázka, ktorá bola predmetom diskusie, bola práve terapeutická indikácia. Zdá sa, že už Tertullianus na začiatku 3. storočia morálne pripúšťal usmrtenie plodu z dôvodu záchrany matky.⁵ Vo vrcholnom stredoveku väčšina katolíckych autorov schvaľovala len nepriamy potrat. Následne v období 14.-18. storočia časť katolíckych moralistov pripúšťala dovoľenosť priameho potratu ešte neoduševneného plodu (medzi nimi napr. aj významný španielsky jezuitský teológ a filozof Thomás Sánchez z Ávily (1550-1610)).⁶

Na konci 19. storočia s rozvojom nových lekárskejších techník (išlo predovšetkým o zákrok kraniotómie nenarodeného dieťaťa) je táto otázka predmetom ešte intenzívnejšej pozornosti katolíckych moralistov a určitý počet autorov sa prikláňa aj k možnosti priameho terapeutického potratu.⁷ V tom čase sa k tomu po prvýkrát vyjadril aj Vatikán v niekoľkých krátkych dekrétach (v rokoch 1884, 1889, 1895, 1898 a 1902).⁸ Priamy potrat bol v nich jasne odmietnutý okrem prvých dvoch, menej jasných, stanovísk týkajúcich sa kraniotómie už zomierajúceho dieťaťa z roku 1884, resp. 1889, kde sa píše, že nie je možné na katolíckych vzdelávacích inštitúciách „s istotou učiť, že takýto zákrok je dovoľený.“⁹

⁵ *De Anima* 25,4. Cit. podľa K. H. Peschke, *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad 1999, 295.

⁶ Porov. Ibidem, 295.

⁷ Porov. Ibidem, 295.

⁸ Porov. ASS, 17, 556; DS 3258; 3298; 3337; 3358.

⁹ ASS 17, 556; DS 3258.

Všeobecne sa k tomuto problému magistérium katolíckej cirkvi vyjadrilo v roku 1930, keď pápež Pius XI. vydal encykliku *Casti Connubii*, v ktorej jednoznačne odmietol aj prípustnosť terapeutického potratu (čl. 32). To bolo zopakované aj v encyklike Pavla VI. *Humanae vitae* (čl. 14) v roku 1968 a následne veľmi autoritatívne aj encyklikou *Evangelium vitae* (EV) pápeža Jána Pavla II. z roku 1995,¹⁰ ktorá má práve v otázkach potratu a eutanázie rysy vyhlásenia, ktoré je katolíckou teológiou považované za neomylné. Samozrejme toto je už výsostne teologická otázka v kompetencii katolíckej cirkvi, no má veľký kultúrny vplyv na verejný diskurz. Disentujúce hlasy sa začali pomerne výraznejšie ozývať až po 2. vatikánskom koncile.

Z vecného hľadiska nevidím problém v katolíckej petrifikácii názoru morálnej neprípustnosti potratu vo všeobecnosti, problém, a to pomerne vážny, nastáva v prípade, ak by sa táto petrifikácia vzťahovala aj na výnimočné situácie potratu terapeutického, a to z textu encykliky pomerne jasne vyplýva. Zhrnuté na záver – faktom je, že od roku 1895 (resp. 1930 s encyklikou *Casti connubii*) je odmietnutie aj terapeutického potratu oficiálnou morálnou pozíciou katolíckej cirkvi (treba dodať, že stanovisko sa v tomto môže oprieť o pomerne jednohlasnú tradíciu s malým počtom dissentujúcich hlasov), a zdá sa, že od roku 1995 aj pozíciou neomylnou.

Čo sa týka zdôvodnenia, ide v podstate o filozofickú argumentáciu, konkrétne o stotožnenie priameho potratu s priamym zabitím. Podľa prirodzeno-právnej teórie, ktorá tvorí základ katolíckej morálnej filozofie, tak ako cieľ, tak aj prostriedok skutku nesmie byť ničím, čo je samo o sebe morálne zlé (*malum per se/se ipsum*), tzn. niečo, čo priamo ničí niektoré zo základných ľudských dobier, ako ľudský život, manželstvo, priateľstvo a ďalšie. Ide o vymedzenie sa voči konzervencializmu a zákaz takéhoto typu skutku predstavuje morálne absolútum bez ohľadu na okolnosti. Podľa katolíckej morálnej tradície je úmyselné (čiže priame) zabitie nevinnej osoby morálne neprijateľné, pretože priamo útočí na základné dobro ľudského života,¹¹ na čom sa s ňou ako autor textu úplne zhodujem. Tak to definuje aj EV 57:

„Absolútna nenarušiteľnosť nevinného ľudského života je totiž morálna pravda... priame zničenie života nevinnej ľudskej bytosti, najmä na začiatku a na konci jej existencie, je absolútnym a ťažkým morálnym prečinom...priame a úmysel-

¹⁰ EV 62: „Táto veľká jednomyseľnosť doktrínálnej a disciplinárnej tradície Cirkvi umožnila Pavlovi VI. vyhlásiť, že učenie v tejto oblasti sa „nezmenilo a je nemeniteľné“. Preto mocou autority, ktorú Kristus udelil Petrovi a jeho nástupcom, v spoločenstve s biskupmi, ktorí veľakrát odsúdili umelý potrat...jednomyseľne toto učenie schválili, vyhlasujem, že priamy potrat, to jest chcený ako cieľ alebo ako prostriedok, je vždy vážnym morálnym neporiadkom, lebo je dobrovoľným zabitím nevinnej ľudskej bytosti. Toto učenie, ktoré sa zakladá na prirodzenom zákone a na písanom Božom slove, odovzdáva sa tradíciou Cirkvi a učí ho riadne a všeobecné Magistérium. Žiadna okolnosť, žiaden cieľ nikdy nebudú môcť urobiť dovoleným čin, ktorý je vnútorne nedovolený, lebo sa protiví Božiemu zákonu, vpísanému do srdca každého človeka, ako ho uznáva samotný rozum a ako ho ohlasuje Cirkev.“

¹¹ Podľa niektorých autorov je nemorálne úmyselné zabitie akejkoľvek osoby (autori hlásiaci sa k tzv. novej teórii prirodzeného práva.

né zabitie nevinné ľudskej bytosti je vždy hlboko nemorálnym činom...Vedomé a dobrovoľné rozhodnutie zbaviť nevinnú ľudskú bytosť života je z morálneho hľadiska vždy zlo a nikdy nemôže byť dovolené ani ako cieľ, ani ako prostriedok na dobrý cieľ.“

Problém ale nastáva pri aplikácii tejto všeobecnej pozície na problém umelého potratu (EV 58 a 62):

„Umelý potrat je - nezávisle od toho, ako je vykonaný - vedomým a priamym zabitím ľudskej bytosti... Ale všetky tieto a im podobné dôvody,..., nikdy nemôžu ospravedlniť úmyselné pozbavenie života nevinné ľudskej bytosti.“

„Priamy potrat, to jest chcený ako cieľ alebo ako prostriedok, je vždy vážnym morálnym neporiadkom, lebo je dobrovoľným zabitím nevinné ľudskej bytosti.“

Túto argumentáciu a hodnotenie terapeutického potratu považujem za (aspoň zatiaľ) vrcholné vyjadrenie katolíckeho magistéria k tomuto problému a tak s ňou aj budem ďalej v texte pracovať.

Priamy potrat nie je automaticky aj priamym zabitím

Tejto argumentácii sa dá rozumieť a pokiaľ by toto stotožnenie bolo správne, bola by celá argumentácia správna. Problémom je, že toto stotožnenie, zvlášť z prirodzeno-právnej perspektívy, správne nie je a žiaľ na ňom stojí a padá celá argumentácia oficiálnej katolíckej línie v otázke terapeutického potratu, čo považujem za závažný filozofický problém katolíckej prirodzeno-právnej tradície. Potrat v zmysle vyňatia plodu z tela matky, aj keď ide o úmyselné vyňatie, čiže priamy potrat, nie je jednoducho totožný s priamym zabitím. Táto, podľa mňa chyba, sa však nevyskytuje u všetkých katolíckych autorov a už vôbec nie u všetkých prirodzeno-právnych filozofov. Zdôrazňujem, že ide o problém filozofický a podľa môjho názoru pomerne ľahko identifikovateľný a riešiteľný.

Nie je prekvapujúce, do akej miery túto pozíciu kritizujú sekulárni liberálni autori rôzneho zafarbenia alebo aj samotní liberálni či liberálnejší katolícki autori, ktorí inklinujú k proporcionalizmu (B. Häring CSsR, R. McCormick SJ, Ch. Curran a ďalší), a pred prirodzeno-právnym rozlíšením priameho a nepriameho zabitia zdôrazňujú iné viac personalisticky znejúce argumenty. No k tomu stotožneniu sa kriticky alebo minimálne s odstupom stavajú aj niektorí konzervatívni katolícki (alebo aj nekatolícki) autori (G. Grisez, W. May, J. Noonan, J. Visser SJ, pri kraniotómii aj J. Finnis, J. Boyle či dokonca aj taký razantný katolícky konzervatívec ako M. Zalba SJ)¹², a to väčšinou práve s odvolaním sa na chybné rozlíšenie priameho a nepriameho. To ukazuje, že ide zrejme minimálne o kontroverznú pozíciu. Veľká časť týchto autorov sa hlási k tzv. novej teórii prirodze-

¹² Porov. W. May, "The Morality of Abortion," *The Linacre Quarterly* 41 (1974/1), 72-75; J. T. Noonan, "An Almost Absolute Value in History." In: *Morality of Abortion*, Cambridge: Harvard University Press, 1970, 1-59 <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674183032.c2>; Pre Vissera porov. K. H. Peschke, *Křesťanská etika...*, 298. Pre Griseza, Finnisa a Boyla pozri nižšie. Pre Zalbu porov. J. Finnis - G. Grisez - J. Boyle, "'Direct' and 'Indirect'..." 254, pozn. 39.

ného práva (z menovaných všetci okrem Noonana, Vissera a Zalbu), ktorá kladie veľký dôraz na význam princípu dvojitého účinku (a teda aj na rozlíšenie priameho a nepriameho skutku – úmysel verzus vedľajší efekt. Tento princíp, ktorý samotný Tomáš Akvinský pozná a v obmedzenej miere ho využíva, no nevenuje až takú veľkú pozornosť, autori patriaci k novej teórii prirodzeného práva (*New Natural Law Theory*, ďalej len NNLT), naopak zdôrazňujú a hojne využívajú v lekárskej etike a v etike oprávneného násillia a retribučného súdництва.¹³ Rozdielne chápanie princípu dvojitého účinku u tradičných tomistov a u autorov NNLT súvisí s ich rozdielnym chápaním problému intencionality (úmyselnosti). Tento rozdiel dobre ilustruje a rámcuje aj spor dvoch veľikánov oboch tradícií – Gertrude Elisabeth M. Anscombová a Johna Finnisa.¹⁴

Pozícia tohto textu je naopak blízka riešeniu Johna Finnisa, Germaina Griseza a autorov NNLT. Text argumentuje v neprospech zákazu terapeutických potratov založenom na chápaní priameho potratu ako priameho zabitia. Vráťme sa ale ešte k Tomášovi a k jeho použitiu princípu dvojitého účinku a k tomu, ako ho potom v prípade terapeutických potratov uchopia autori NNLT. Tomáš toto rozlíšenie medzi priamym a nepriamym zabitím robí v prípade zabitia v oprávnenej sebaobrane v Sume Teologickej.¹⁵ Grisez na toto jeho rozlíšenie nadväzuje¹⁶, no výrazne rozširuje jeho použitie práve na problém terapeutických potratov¹⁷ (ale aj na zabíjanie v spravodlivej vojne, no odmieta už trest smrti¹⁸). Finnis a Boyle to explicitne pripúšťajú len v prípade kraniotómie.¹⁹ Tieto rozdiely v aplikácii princípu dvojitého účinku sa prejavujú v celom rade problémov, príkladov a mentálnych experimentov (kraniotómia, terapeutický potrat, príklady s uviaznutými jaskyniarimi, trest smrti), kde ich väčšinou proponenti NNLT riešia odlišne od tradičných tomistov.

Jadrom sporu je, či je extenzívnejšia aplikácia princípu dvojitého účinku, ktorú prezentuje NNLT, správna. Keďže cirkevné dokumenty filozoficky nezdôvodňujú, prečo považujú priamy potrat za priame zabitie (len to automaticky predpokladajú), ako náhradu za ich absentujúce zdôvodnenie si vezmem argumentáciu

¹³ Jeho dejinný vývoj vrátane niektorých príkladov jeho bioetického a právneho využitia popisuje David Černý vo svojej detailnej monografii, *Princíp dvojitého účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Praha: Academia 2016. Dobré predstavenie princípu nájdeme aj v texte P. Dancáka, "The Doctrine of Double Effect: An Aid in Decision-Making", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 18 (2020/3), 19-28. <https://doi.org/10.21697/seb.2020.18.3.03>

¹⁴ Tento spor veľmi prehľadne zhrnul vo svojej popularizačnej eseji Jakub Betinský, aj keď on v závere uprednostňuje riešenie G. E. M. Anscombeovej. Porov. „Keď neurobiť nič je jediným správnym riešením.“ *Postoj.sk*, 2019. Dostupné online: <https://www.postoj.sk/49434/ked-neurobit-nic-je-jediny-m-spravnym-riesenim>.

¹⁵ ST IIa-IIae, q. 64, a. 7, co.

¹⁶ Porov. G. Grisez, "Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing" *AJL* 15, 1970, 73-79; Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments. New York – Cleveland: Corpus Books 1970, 326-330, 335-336. <https://doi.org/10.1093/ajl/15.1.64>

¹⁷ Porov. G. Grisez, "Toward a Consistent..." 94-95; Abortion... 73, 340-341.

¹⁸ Porov. G. Grisez, "Toward a Consistent..." 66-73, 90-91; Abortion... 335-336.

¹⁹ Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, "Direct' and 'Indirect' in Action." In: *Intention and Identity...*, 236-268, s. 250-255, 257-58 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0014>; J. Boyle, "Double-Effect and a Certain Type of Embryotomy." *IThQ* 44 (1977/4), 304-318. <https://doi.org/10.1177/002114007704400404>

G. E. M. Anscombeovej, ktorej pozícia sa blíži pozícii cirkevných dokumentov. Tá je tiež zástankyňou princípu dvojitého účinku, no oproti predstaviteľom NNLT je ochotná pripustiť jeho použitie len v obmedzenejšej miere, a preto jej námietky proti extenzívnejšiemu použitiu princípu môžu odrážať dôvody magistéria. Vo svojich textoch uvádza niekoľko príkladov, v prípade ktorých sa zamýšľa nad tým, „pod akým opisom“ je treba interpretovať úmysel skutku, resp. jeho cieľ = objekt.

Vezmime si Anscombeovej mentálny experiment o zaseknutom jaskyniarovi z roku 1982.²⁰ V ňom uviazne šesť jaskyniarov z dôvodu zemetrasenia tesne pred východom z jaskyne, pričom jeden z nich je zavalený obrovským balvanom, ktorého pohnutie bezprostredne vedie k smrti zavaleného muža, a ktorý je práve ten, čo blokuje východ z jaskyne, a teda nie je možné sprístupniť východ bez toho, aby sme nespôsobili smrť dotyčného. Problém je, že jaskyňa sa začína naplňať vodou a ostatným piatim hrozí utopenie, pokiaľ tou skalou nepohnú a nespriechodnia východ. Otázkou je, či je dovolené spôsobiť smrť tohto muža, aby sme zachránili ostatných. A ak prijímame predpoklad, že úmyselné zabitie (nevinného) človeka je neprípustné, tak odpoveď, čo sa dovolenosti tohto zákroku týka, stojí na odpovedi na otázku, či je odvalenie balvanu priamym zabitím. Podľa autora textu nie a takýto zákrok je podľa neho dovolený, pretože smrť muža nefiguruje v úmysle „odvalenia balvanu“ ako objekt úmyslu, ale je len bezprostredným vedľajším účinkom. Intencionálne je možné oba aspekty oddeliť. Podľa Anscombeovej je však spojenie odvalenia balvanu a usmrtenia jaskyniara také bezprostredné a tesné, že nejde o skutočné oddelenie zabitia od úmyslu.²¹

Ešte evidentnejší je tento problém blízkosti, resp. bezprostrednosti pri staršom jaskyniarskom príklade z pera Philippy Footovej z roku 1967, kde sa prvý z jaskyniarov, ktorý bol objemnejší a nerozumne šiel ako prvý, zasekne vo východe jaskyne a ostatní sú pri hroziacom utopení v dileme, či použiť dynamit, roztrhať ho na kusy a uvoľniť tak východ.²²

Je jasné, že úmyslom, čiže vzdialeným cieľom (*finis ultimus*), je záchrana jaskyniarov. Jedným z prostriedkov, čiže proximálnym (blízkym) cieľom (*finis proximus*), je uvoľnenie východu odvalením balvanu, ktorý rozmliaždi hlavu jedného z nich, resp. odpálením dynamitu, ktorý objemnejšieho zakliesneného jaskyniara roztrhá na kusy. Podľa Anscombeovej (aj podľa Footovej) je spojenie oboch aspektov tak tesné, že ich nie je možné intencionálne oddeliť. Podľa Anscombeovej sa nedá popísať udalosť len „pod opisom“²³ úmyslu odvalenia balvanu, lebo to

²⁰ Porov. G. E. M. Anscombová, „Action, Intention and ‘Double Effect’.” In: M. Geach - L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, Exeter: Imprint Academic 2005, 221-224.

²¹ Porov. Ibidem, 222-225.

²² Ph. Footová, „Problém interrupcií a doktrína dvojitého účinku.” In: Ph. Footová et al., *Právo ženy? Interrupcia: Neriešiteľná otázka*. Bratislava: Kalligram 2004, 10. Footová však napísala text s úmyslom spochybniť princíp dvojitého účinku a formu jeho používania v katolíckej tradícii.

²³ „under a description” – tento *terminus technicus* pre opis úmyslu skutku zaviedla Anscombová ešte vo svojom traktáte *Intention* z roku 1957. Porov. G. E. M. Anscombová, *Intention*.² Cambridge – London: Harvard University Press 2000, napr. 11-12, 28-30 a iné.

zahrňuje aj rozdrvenie hlavy a spôsobenie smrti. Podľa Anscombeovej úmysel teda vystupuje „pod opisom“ odvalenia balvanu a spôsobenia smrti.²⁴ Samozrejme, súhlasím, že pohnutím balvanu, resp. odpálením dynamitu dochádza k spôsobeniu smrti, no deje sa tak len v rovine toho, čo Tomáš Akvinský označuje ako *in genere naturae*, čiže „v poriadku fyzikálnych zákonitostí a kauzality (dosl. v poriadku prírody),“ no nie *in genere moris*, čiže „v poriadku morálneho skutku,“ ktorý je formovaný úmyslom.²⁵ A ten je podľa Finnisa, Griseza a Boyla (a aj podľa Tomáša)²⁶ a ďalších predstaviteľov NNLT formovaný objektom, na ktorý sa pri voľbe (*electio*) skutku zameriava naša myseľ.²⁷ Nápomocným nám pri riešení problému blízkosti bude aj fakt nedeliteľnosti skutku (*indivisibility of performance*), na ktorý upozorňuje Grisez.²⁸ Tzn., že jeden skutok môže mať viacero kauzálnych účinkov, no aktérom môže byť zamýšľaný len jeden z nich, ktorý je však fyzikálno-kauzálny (no nie však intencionálny) neoddeliteľne spojený s ostatnými. Finnis kladie dôraz ešte na ďalšiu dôležitú vec. Tou je „perspektíva konajúcej osoby“ (*perspective of the acting person*),²⁹ ktorá zdôrazňuje, že jedine konajúca osoba má úplný vhľad do svojho úmyslu, a teda úmysel musí byť posudzovaný striktne z jej perspektívy (samozrejme za predpokladu, že ide o čestnú osobu jasnej mysle).³⁰ Preto hodnotenie konania človeka nezávisí primárne od toho, ako to konanie pôsobí navonok a „pod akým“ opisom úmyslu ho vnímajú okolostojaci. Pre Finnisa je „ľudský skutok úmyslom, s ktorým dané konanie bolo konané.“³¹ Preto môže potom Finnis povedať:

„Čokoľvek, čo (hoc aj veľmi neochotne) započítaš – a len to, čo ty započítaš – v prospech tvojho konania (pod opisom, ktoré má (toto konanie) v tvojom skutočnom praktickom uvažovaní) do správneho popisu tvojich dôvodov = motívov = úmyslov = cieľov = prostriedkov (a teda tvojho skutku).“³²

²⁴ Porov. G. E. M. Anscombová, „Action, Intention...“, 223-224.

²⁵ Porov. J. Finnis, „Intention and Objects.“ In: *Intention and Identity...*, 164-170. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0010>

²⁶ *De Anima* lect. 6: „Per objecta cognoscimus actus,“; *De Malo* q.2, a.4 ad 9: „finis proximus actus idem est quod obiectum“; q.2 a.6 ad 9: „actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo, qui est obiectum.“

²⁷ S tým po vzore Tomáša súhlasí aj Anscombová, no jej analýza úmyslu a opisu skutku sa pri konkrétnych aplikáciach líši od autorov NNLT. Ona kladie veľký dôraz na už spomenutý problém blízkosti, resp. bezprostrednosti. Porov. J. Finnis, „Human Acts.“ In: *Intention and Identity...*, 149 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0009>; „Intention and Objects.“, 158, 161-162, 165-168 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0010>; „Intention and Side Effects“ In: *Intention and Identity...*, 191 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0011>; J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, „‘Direct’ and ‘Indirect’...“ 240, 244-252. Rovnako to formuluje aj encyklika *Veritatis Splendor* (čl. 78, 79, 81), pri ktorej prvom aj druhom drafte bol Grisez požiadaný o zaslanie pripomienok a komentárov, ktoré následne vypracoval s Finnisovou pomocou. Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, „‘Direct’ and ‘Indirect’...“ 245.

²⁸ Porov. G. Grisez, „Toward a Consistent...“, 88-91; *Abortion...*, 333-335, 340-341.

²⁹ Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, „‘Direct’ and ‘Indirect’...“, 243-246.

³⁰ Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, „‘Direct’ and ‘Indirect’...“, 258. To má zamedziť tomu, aby táto perspektíva nebola zneužitá na nečestnú rétorickú sofistiku pri formulovaní toho, „pod akým opisom“ úmyslu prezentujem daný skutok.

³¹ J. Finnis, „Intention and Side Effects.“..., 191. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0011>

³² J. Finnis, „Intention in Direct Discrimination.“..., 274. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0015>

A ešte Finnis:

„Pre morálne hodnotenie a úsudok, skutok je tým, čím je, práve čím je *per se* (skrze seba samého), tzn. práve tak ako je zamýšľaný, pod opisom, ktorý má vo svojom pláne, ktorý konateľ prijal voľbou – nie pod seba-podvádzajúcim opisom ponúknutým svedomiu na racionalizáciu zla, ale pod opisom ktorý má (konateľ) v praktickom uvažovaní, ktoré robí voľbu (plán) rozumnou, vhodnou a robí z nej „vec, ktorú mám urobiť.““³³

Inými slovami, ide o zameranie sa mysle a voľby na určitý aspekt zvažovanej udalosti, ktorý je síce fyzikálno-kauzálne úzko spätý, alebo dokonca totožný, s inými aspektmi tejto udalosti, no je to aspekt iný, a preto je volitívne a intencionálne oddeliteľný. Pri odvalení balvanu je objektom mysle balvan a jeho odvalenie, zavalená osoba, jej hlava a jej rozdrvenie, či dokonca jej smrť objekt vôbec nepredstavujú. Proximátnym cieľom je odvalenie balvanu bez ohľadu na to, či sa tam nachádza niekoho hlava alebo nie. Ani smrť, ani rozdrvenie hlavy k uvoľneniu východu nijako neprispievajú. Aby som ho uvoľnil, nemusím hlavu rozdrviť, ani danému nešťastníkovi nemusím spôsobiť smrť (keby sa nachádzal trochu ďalej tak to ani nespôsobím). Potrebujem len odvaliť kameň. Preto rozdrvenie hlavy ani smrť nijako nefigurujú ako prostriedky k uvoľneniu východu.

Analogicky môžeme uvažovať pri použití dynamitu. Potrebujeme uvoľniť predmet, ktorý zatarasil východ bez ohľadu na to, čo je to za predmet. To je objektom našej voľby. Smrť zaseknutého jaskyniara nijako k uvoľneniu východu neprispieva. Dokonca si naopak želám, aby nejakým zázrakom výbuch prežil a východ bol uvoľnený bez jeho smrti. Ak by bol východ zakliesnený iným non-humánnym predmetom, použili by sme na jeho uvoľnenie dynamit úplne rovnakým spôsobom. Ide o zmenu fyzických rozmerov daného predmetu bez ohľadu na jeho charakter. Smrť jaskyniara teda tiež nefiguruje ako prostriedok, a teda nie je súčasťou úmyslu.

Presuňme sa už ale k téme tohto textu, k terapeutickým potratom. Začnime klasickým problémom kraniotómie.³⁴ Podľa tradičných zástancov princípu dvojitého účinku (väčšinou ide o klasických tomistov) je rozdrvenie hlavičky bábätka, resp. jeho smrť, prostriedkom k záchrane života rodičky, a teda súčasťou úmyslu lekára. Anscombová a ďalší by tu aplikovali problém blízkosti na stlačenie hlavičky a smrť bábätka. No v skutočnosti jeho smrť nijako neprispieva k záchrane rodičky. Zase tu, podľa môjho názoru, dochádza k zahmlievaniu rozdielu medzi úmyslom a fyzikálno-kauzálnym účinkom. Objektom aktu stlačenia hlavičky bábätka je zmenšenie rozmerov predmetu, ktorý je zakliesnený v pôrodných cestách rodičky. Situácia je tak podobná príkladu s dynamitom. Kvôli záchrane rodičky tu nie je žiadna nutnosť usmrtiť bábätko, jeho smrť situácii nijako nena-

³³ J. Finnis, „*Intention and Objects*...“, 165. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0010>

³⁴ Podľa Finnisa procedúra kraniotómie nie je potrebná pre záchranu života tehotnej ženy vo vyspelých zdravotníckych systémoch zhruba od roku 1945. Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, „‘Direct’ and ‘Indirect’...“, 249, pozn. 32. Podľa MUDr. Žiga sa ešte v Česko-Slovensku v 70. rokoch 20. storočia vykonávala kraniotómia, resp. tzv. zmenšovacie operácie, ale už výhradne len v prípade mŕtvych plodov.

pomáha. Zároveň, ak by sme si predstavili teoretickú možnosť, že postačujúce by bolo len veľmi mierne stlačenie, nemuselo by spôsobiť nutne smrť dieťatka. A po jeho vytiahnutí by už neexistoval žiaden dôvod pre akýkoľvek ďalší dieťatku ubližujúci zákrok. Naopak, bola by mu poskytnutá plná potrebná starostlivosť. To nám tiež ukazuje rozdiel medzi úmyselným zabitím. Pretože, pokiaľ má niekto úmysel usmrtiť niekoho, tento úmysel bude aktualizovaný až smrťou obete (ak vychádzame z toho, že skutok je aktualizáciou úmyslu),³⁵ a teda, pokiaľ konajúci svoj úmysel nezmenil, dokoná ho až zabitím, teda neprestane, kým svoj úmysel nenaplní. Úmyselné zabitie nenarodeného dieťatka by tak najlepšie predstavoval neterapeutický potrat už viabilného dieťatka. V porovnaní s kraniotómiou by bol najlepším príkladom tzv. *partial birth abortion*, ktorý je z fyzikálno-kauzálneho hľadiska takmer identický s terapeutickou kraniotómiou, keď dochádza k neterapeutickej kraniotómii a úmyselnému zabitiu už viabilného dieťatka.³⁶

Kraniotómiu analyzuje aj David Černý. Jeho analýza je však nejednoznačná a podľa môjho názoru aj málo presvedčivá. V prvom momente tvrdí, že by hysterektómia tehotnej ženy (vyňatie poškodenej maternice spolu s plodom) a kraniotómia bábätka pre záchranu ženy-rodíčky nemuseli byť morálne asymetrické (potiaľ s ním súhlasím) z hľadiska princípu dvojitého účinku.³⁷ Následne však predsa len tvrdí v línii s Anscombeovej problémom blízkosti a s jej (podľa môjho názoru chybné mienenou) kritikou intencií ako údajných „karteziánskych“ mentálnych nálepiek, že objektom proximálneho cieľa je smrť bábätko.³⁸ Jeho argumentácia je však trochu nejasná a obratom ju spätne sám nepriamo problematizuje rozlíšením prípadu aktívnej a pasívnej eutanázie.³⁹ Neskôr v ďalšej pasáži ešte dokonca pripúšťa aj interpretáciu, že pri kraniotómii naozaj nemusí figurovať smrť dieťatka ako prostriedok, ale že sa len spôsobuje tzv. zlý vecný stav zmrzačenia dieťatka, a tým je zdôvodnená jeho nedovolenosť.⁴⁰

Podľa môjho názoru ani toto nie je správna interpretácia, pretože zmrzačenie dieťatka nie je objektom proximálneho cieľa. Je to zjavné na otázke, čo je aktualizáciou tohto proximálneho úmyslu. V žiadnom prípade to nie je úmyselné zmrzačenie. Ak by to tak bolo, tak v prípade, že by sa lekárovi podarilo uvoľniť hlavičku dieťatka bez veľkého poškodenia, musel by svoj úmysel zmrzačenia aktualizovať a dovŕšiť aj po jeho uvoľnení, hlavičku dodatočne rozdrviť a dieťa zmrzačiť, resp. usmrtiť. Išlo by tak v podstate už o *partial birth abortion*. Objektom proximálneho cieľa je isté zmenšenie fyzického rozmeru predmetu zakliesneného v pôrodných cestách spôsobujúceho patologický stav, ktorý vedie k smrti rodíčky (prípadne aj dieťatka) bez ohľadu na to, či ide o živé dieťa, mŕtvy plod alebo hydatidóznou molu. Tvrdenie o úmysle zmrzačiť dieťa by v prípade mŕtveho plodu či moly hydatidózy znelo absurdne. Objektom úmyslu je zmenšenie rozmeru hlavičky dieťatka do tej miery, pokiaľ nie je uvoľnená. Cieľom dovŕšenia skutku je teda zmena jej rozmeru

³⁵ Porov. D. Černý, *Princíp dvojitého účinku...*, 200, 206.

³⁶ Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, „Direct’ and ‘Indirect’...“, 252.

³⁷ Porov. D. Černý, *Princíp dvojitého účinku...*, 168-172.

³⁸ Porov. D. Černý, *Princíp dvojitého účinku...*, 172-175.

³⁹ Porov. Ibidem, 175-177.

⁴⁰ Porov. Ibidem, 203-205. Černý sa kraniotómii venuje ešte aj v inom texte. Porov. D. Černý, „Princíp dvojitého účinku a trolleyologie“, *Časopis zdravotníckeho práva a bioetiky* 9 (2019/1), 43-44.

umožňujúca uvoľnenie pôrodných ciest matky (to je hranica, pokiaľ bude lekár pokračovať v dovršovaní svojho úmyslu), nie jej zmrzačenie.

Z toho dôvodu sa domnievame, že problém blízkosti je ľahko riešiteľný domnelý problém, ktorého riešenie je založené na dôslednej analýze úmyslu skutku a na dôslednom rozlíšení úmyslu a kauzálneho účinku.⁴¹

Aplikácia princípu dvojitého účinku na problém terapeutických potratov

Po tejto analýze náročnejších príkladov so zakliesneným (Footová) a zavaleným jaskyniarom (Anscombová) a po probléme terapeutickú kraniotómiu by už malo byť pomerne zreteľné, že iné, dnes stále ešte reálne sa objavujúce, prípady terapeutických potratov, kde je rozlíšenie prostriedku od vedľajšieho účinku konceptuálne výrazne jasnejšie ako pri kraniotómii, nepredstavujú priame, teda úmyselné, zabitie plodu.

Z tohto hľadiska je veľmi zaujímavé, že Finnis pomerne razantne obhajuje potenciálnu dovolenosť kraniotómie (pri ktorej môžu byť pochybnosti o tom, či ide naozaj o nepriame zabitie, rozhodne väčšie, ako, povedzme pri vyňatí neporušeného ne-viabilného plodu),⁴² no nerozširuje jej aplikácie na iné prípady priamych terapeutických potratov (na rozdiel od Griseza). Dôvodom, ktoré k tomu Finnis zrejme vedú, je potrebné sa venovať v samostatnom texte. Naopak Grisez otvorene aplikuje princíp dvojitého účinku na terapeutické potraty ohrozujúce život matky vo všeobecnosti a obhajuje ich principiálnu dovolenosť z dôvodu, že nepredstavujú úmyselné zabitie plodu. Explicitne ich rozširuje na prípady ektopických tehotenstiev všeobecne. Tzn. na všetky typy potratov pri ektopických tehotenstvách (aj na potraty pri abdominálnych, aj na preventívne potraty pred poškodením vajíčkovodov pri tubárnych tehotenstvách) oproti bežne v katolíckych príručkách morálnej teológie dovoleným potratom len pri tubárnych tehotenstvách vo fáze po poškodení vajíčkovodu a jeho následnom odstránení.⁴³ A tiež na prípady potratu pri tehotenstve súbežne s chorobami srdca a obličiek⁴⁴ (čo by v prípade smrti ženy znamenalo v ranej fáze tehotnosti istú smrť aj pre dieťa). V neskoršom období formuloval pravidlo ohrozenia života ženy viac explicitne, obmedzujúc ho len na prípad, keď hrozí smrť aj matke, aj plodu (dokonca píše, že „keď by čakanie viedlo k smrti oboch a neexistuje cesta, ako zachrániť dieťa“),⁴⁵ no zároveň je jeho pozícia pri týchto podmienkach, za ktorých môže byť priamy potrat morálne prijateľne vykonaný pre záchranu matky, trochu nejasná.⁴⁶

⁴¹ Iný názor a kritiku pozície NNLT ku kraniotómii a terapeutickým potratom prezentuje napr. I. Alexanderová v článku „Redefining Direct and Indirect Abortions through ‘The Perspective of the Acting Person’: A Misreading of Veritatis Splendor“, *The Linacre Quarterly* 86 (2019/1), 28-46. <https://doi.org/10.1177/0024363919838852>

⁴² Čo priznáva aj Grisez. Porov. *The Way of the Lord Jesus II: ‘Living a Christian Life.’* Cincinnati: Franciscan Press: 1993, c. 8, q. D.3.d). Dostupné online: <http://twotlj.org/G-2-8-D.html>.

⁴³ Porov. K. H. Peschke, *Kresťanská etika...*, 256-257; M. P. Faggioni, *Život v našich rukách: Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula 2012, 316-317.

⁴⁴ Porov. G. Grisez, „Toward a Consistent...“, 94-95; *Abortion...* 73, 340-341.

⁴⁵ Porov. G. Grisez, *The Way...*, c. 8, q. D.3.d). Dostupné online: <http://twotlj.org/G-2-8-D.html>.

⁴⁶ Ďalej totiž píše: „(A)k môže byť vykonaná operácia s vyhlídkou záchranu jedného života, spravodlivosť v zaobchádzaní môže vyžadovať postup, pri ktorom je pravdepodobnejšie, že zachráni aspoň jeden život. Postup cestou, ktorá určite povedie k smrti bábätka a poskytuje len

Z veľkej časti s Grisezom súhlasím, no nepovažujem za rozumné jeho limitujúce podmienky, keď je možné priamy terapeutický potrat morálne prijateľne vykonať. Podľa môjho názoru, v situácii, keď ide o život matky a jej možnosti na záchranu nie sú zanedbateľné, hoc aj malé (a menšie ako v prípade dieťaťa), no stále reálne,⁴⁷ je vždy morálne prijateľné vykonať aj priamy terapeutický potrat, pokiaľ je jeho úmyslom len vyňatie ne-viabilného plodu, aj keby malo dôjsť k neúmyselnému porušeniu telesnej integrity plodu a následne k jeho smrti, ak sa potrat vykonáva v ranom štádiu kyretážou alebo vákuovou extrakciou. Rozumiem Grisezovej pozícii o uprednostnení života s vyššou šancou na prežitie, no výška šance na prežitie ako jediné či rozhodujúce kritérium predstavuje príliš utilitaristický prístup. Nikto nemá morálnu povinnosť dobrovoľnej obete a má morálne právo použiť morálne prijateľné prostriedky (pokiaľ nejde o úmyselné zabitie či iné skutky, ktoré predstavujú *per se malum*) pre svoju záchranu, zvlášť ak súvisia s integritou vlastného tela v zmysle prítomnosti inej ľudskej bytosti,⁴⁸ ktorá zhoršuje zdravotný stav tehotnej ženy. V tomto sa môj postoj (ktorý stále definujem ako konzervatívnu prirodzeno-právnu perspektívu) líši oproti Grisezovmu.

Otázka, ktorá ostáva nie úplne zodpovedaná, a ktorú nechcem definitívne zodpovedať, pretože by si vyžadovala hlbšiu analýzu v samostatnom texte, je riešenie situácií tehotenstiev, keď pokračovanie tehotenstva síce priamo neohrozuje matku na živote, ale vážne zhoršuje jej stav. Domnievam sa však, že aj v takýchto situáciách, keď pokračovanie tehotenstva môže viesť napr. k dekompenzácii srdca či k zhoršeniu už existujúcich kardio-pulmonálnych patológií, k strate zraku (pri kardiovaskulárnych a renálnych patológiách) alebo k nenávratnému poškodeniu obličiek, alebo aj mozgu (napr. pre-eklampsia),⁴⁹ má žena morálne právo podniknúť kroky k záchrane svojho zdravia (pokiaľ nejde o priame zabitie), pretože pokračovanie tehotenstva (pokračujúca prítomnosť dieťaťa v tele matky) predstavuje príčinu, ktorá spolupôsobuje zhoršenie zdravotného stavu matky.⁵⁰

V nasledujúcom odseku chcem zhrnúť, pri ktorých typoch diagnóz skutočne môže (síce ide o málo časté prípady) dôjsť ku konfliktu tehotnosti a života matky

obmedzenú šancu na záchranu matky, môže byť nespravodlivou diskrimináciou, keď alternatívou by bola istá smrť matky s vyššou šancou pre záchranu dieťaťa.“ Ibidem, c. 8, q. D.3.e). Dostupné online: <http://twotlj.org/G-2-8-D.html>. Z toho zrejme vyplýva, že podľa Griseza je jeden z rozhodujúcich faktorov výška šance na záchranu jedného či druhého života, a teda treba uprednostniť záchranu toho života, ktorý má väčšiu šancu na prežitie, čo je do istej miery rozumné, ale nie rozhodujúce, keďže ide o matkino telo, a tak jej vzniká podľa môjho názoru nárok na ochranu jej telesnej integrity v prípade záchrany jej života. Čím nespochybňujem, že sa môže rozhodnúť podstúpiť väčšie riziko pre záchranu svojho dieťaťa. Grisez ešte dodáva v ďalšom odstavci, že je treba zohľadniť aj ďalšie dobré ako je matkin vzťah k nenarodenému dieťaťu, ale aj k ostatným deťom, čo sa zdá ako rozumný prístup.

⁴⁷ Ak by bola situácia pre ženu úplne beznádejná, potom je naozaj sporné, či nie je z etického hľadiska správnejšie uprednostniť záchranu života, ktorý má nádej na prežitie.

⁴⁸ Na túto prítomnosť má nenarodené dieťa samozrejme morálny nárok ako na svoje jediné možné prirodzené prostredie umožňujúce mu prežiť pokiaľ svojou prítomnosťou nespôsobuje alebo nezhoršuje patologický stav matky.

⁴⁹ Porov. M. P. Faggioni, *Život v našich...*, 316.

⁵⁰ Hovorím len o dovolenosti. Tým netvrdím, že seba-obeta zdravia by nemohla byť cnostnejšou voľbou.

a ďalšie pokračovanie tehotenstva predstavuje priame ohrozenie života matky. Podľa MUDr. Žiga je potrebné ukončiť akékoľvek mimomaternicové tehotenstvo, či abdominálne, alebo tubárne, z dôvodu hrozby masívneho krvácania a septických stavov. Tradičná katolícka moralistika interpretovala ako nepriamy potrat (a teda aj ako nepriame zabitie) len odstránenie poškodeného vajčíkovodu spolu s uhnieszeným embryom. Tzn., že sa čakalo, kým embryo poškodí vajčíkovod a potom sa takýto patologický vajčíkovod odstráni.⁵¹ Vyňatie embrya pred vznikom patologických zmien sa považovalo za priamy potrat a priame zabitie. Podobne aj pri abdominálnom tehotenstve.⁵² Súhlasím, že skutočne ide o priame (úmyselné) ukončenie tehotenstva, teda potrat, ale ten v tomto prípade nepredstavuje priame zabitie, pretože jeho úmyslom je len vyňatie embrya z dôvodu zlepšenia fyziologického stavu matky a smrť dieťaťa predstavuje vedľajší (síce predvídaný, ale nezamýšľaný) účinok. Jeho smrť nie je chcená, a preto nefiguruje ako objekt úmyslu.

Podobne je treba ukončiť tehotenstvo v niektorých prípadoch pre-eklampsie, aby nedošlo k eklamptickým stavom, ktoré sú už priamo život ohrozujúce a pri ďalších patológiách obličiek. Takisto aj pri niektorých kardio-vaskulárnych a kardio-pulmonálnych patológiách, ale tiež pri vážnych imunitných poruchách. Ďalej v prípadoch masívneho intra-uterinného krvácania, napr. pri ruptúre maternice. Pri všetkých týchto prípadoch je podľa môjho názoru eticky bezpečné vnímať priame ukončenie tehotenstva ako nepriame zabitie, pokiaľ by dieťaťko z dôvodu ne-viability neprežilo. Samozrejme, pokiaľ je možné nejaký čas čakať, prípadne sa problém odhalí či vyskytne až na hrane viability plodu (približne po 24. týždni tehotenstva), po tejto dobe je možné už dieťaťko pomerne bezpečne vyňať s dobrou vyhliadkou prežitia bez následkov.⁵³

Samostatnou kapitolou sú prípady zhubných nádorov (napr. karcinóm prsníka). Pri nich nie je nutné tehotenstvo ihneď ukončiť. Po 12. týždni tehotenstva je možné začať s onkologickou liečbou bez veľkého rizika poškodenia plodu a po 24. týždni je v prípade núdze zase možné dieťaťko vyňať predčasným pôrodom. Je však pravdou, že pri okamžitom ukončení tehotenstva sa efektívnosť onkologickej liečby zvyšuje a pri ohrození života matky tak rastie šanca na jej záchranu. Samozrejme, túto mieru zvýšenia šance (za cenu úmrtia dieťaťa v prípade jeho ne-viability) je ťažké vopred predikovať, preto je otázne, či je takýto krok morálne prijateľný. No domnievam sa, že ani túto možnosť netreba hneď morálne odmietnuť a skôr záleží od konkrétnej situácie, ktorú musí vyhodnotiť sama matka po porade s lekárom.

Záver

V texte som sa snažil ukázať rozdiely medzi chápaním a aplikáciou princípu dvojitého účinku (pri probléme terapeutických potratov a inde) v dvoch hlavných prúdoch tradície princípu dvojitého účinku, ktoré sa do veľkej miery kryjú s kla-

⁵¹ Porov. K. H. Peschke, *Křesťanská etika...*, 256.

⁵² Porov. Ibidem, 256-257.

⁵³ S týmto zoznamom diagnóz v zásade súhlasí aj Faggioni (pridáva ešte chorio-amnionitídu), i keď on priamy potrat odmieta. Porov. Faggioni, Ibidem, 316.

sickou a novou teóriou prirodzeného práva. Na viacerých mentálnych experimentoch a príkladoch som vysvetlil moje chápanie úmyslu (objektu) skutku v súvislosti s princípom dvojitého účinku a jeho aplikáciou. Obzvlášť som sa zamerl na prípad kraniotómie, kde som vysvetlil rozdiel v mojom chápaní úmyslu, ktoré je v línii NNLT a chápaním G. E. M. Anscombeovej, tradičnej katolíckej moralistiky a oficiálnych dokumentov katolíckej cirkvi. Domnievam sa, že Anscombová a s ňou aj veľká časť predstaviteľov klasickej teórie prirodzeného práva spolu s cirkevnými dokumentmi sa v určitej malej miere dopúšťa istého „reverzného konzekvencializmu,“ keď v niektorých prípadoch chybne morálne neschvaľujú niektoré typy skutkov len na základe ich bezprostredného kauzálného účinku a nie na základe ich úmyslu a jeho objektu, čo je dôsledkom nedôslednej analýzy objektu skutku a aplikácie princípu dvojitého účinku, ktorý je taký zásadný pre katolícku bioetiku v posledných deväťdesiatich rokoch.

Snažil som sa ukázať, že je chybným záverom považovať priamy potrat automaticky za priame zabitie (obzvlášť pri terapeutických potratoch), čo je ale stále plne v súlade s princípmi (no nie s aplikáciou) katolíckej morálnej tradície v otázke princípu dvojitého účinku, vrátane diel Tomáša Akvinského i encykliky *Veritatis Splendor*.⁵⁴ To by mohlo viesť k širšej diskusii o morálnej prijateľnosti vymedzených prípadov terapeutických potratov. Umožnilo by to katolíckej etike vyhnúť sa kritike z nekatolíckych i sekulárnych radov (v tomto podľa mňa skutočne oprávnenej) za jej doterajší postoj v tejto otázke, pôsobiť presvedčivejšie, konzistentnejšie a efektívnejšie čeliť kritike.

Bibliografia:

Akvinský, T., *Quaestiones disputatae, De malo*. Dostupné online: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Summa Theologiae. Dostupné online: <http://summa.op.cz/sth.php>.
Otázky o duši. Olomouc: Krystal OP 2010.

Alexanderová, I., "Redefining Direct and Indirect Abortions through "The Perspective of the Acting Person": A Misreading of *Veritatis Splendor*", *The Linacre Quarterly* 86 (2019/1), 28-46. <https://doi.org/10.1177/0024363919838852>

Anscombová, G. E. M., *Intention*.² Cambridge – London: Harvard University Press 2000.

"Action, Intention and 'Double Effect'." In: M. Geach - L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G E M Anscombe*, Exeter: Imprint Academic 2005), 207-26.

Acta Sanctae Sedis 17 [1884], dostupné online: <https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-17-1884-ocr.pdf>

Betinský, J., „Keď neurobiť nič je jediným správnym riešením.“ *Postoj.sk*,

⁵⁴ Rovnako to vidia aj Finnis, Grisez a Boyle. Porov. J. Finnis – G. Grisez – J. Boyle, "Direct' and 'Indirect'..." 254, 259. Opačne, ako dezinterpretáciu VS a katolíckej tradície, to vidí Alexanderová. Porov. I. Alexanderová, "Redefining Direct...", 37-44.

1.12.2019. Dostupné online: <https://www.postoj.sk/49434/ked-neurobit-nic-je-jediny-spravny-m-riesenie>.

Boyle, J., "Double-Effect and a Certain Type of Embryotomy." *IThQ* 44 (1977/4), 304-318. <https://doi.org/10.1177/002114007704400404>

Černý, D., *Princíp dvojího účinku. Zabíjanie v mezích morálky*. Praha: Academia 2016.

„Princíp dvojího účinku a trolleyologie“, *Časopis zdravotníckého práva a bioetiky* 9 (2019/1), 39-54.

Dancák, P. "The Doctrine of Double Effect: An Aid in Decision-Making", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 18 (2020/3), 19-28. <https://doi.org/10.21697/seb.2020.18.3.03>

Denzinger, H. – Hünermann, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg – Basel – Rome – Vienna: Herder 2009.

Faggioni, M. P., *Život v našich rukách: Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula 2012.

Finnis, J., "Human Acts." In: *Intention and Identity. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press 2011, 133-151. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0009>

"Intention and Objects." In: *Intention and Identity. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press 2011, 152-172. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0010>

"Intention and Side Effects" In: *Intention and Identity. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press 2011, 173-197. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0011>

"Intention in Direct Discrimination." In: *Intention and Identity. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press, 269-276, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0015>

Finnis, J. – Grisez, G. – Boyle, J., "'Direct' and 'Indirect' in Action." In: *Intention and Identity. Collected Essays III*. Oxford: Oxford University Press 2011, 235-268. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199580064.003.0014>

Grisez, G., "Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing." *AJJ* 15, 1970, 64-96. <https://doi.org/10.1093/ajj/15.1.64>

Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments. New York – Cleveland: Corpus Books 1970

The Way of the Lord Jesus II: 'Living a Christian Life.' Cincinnati: Franciscan Press 1993. Dostupné online: <http://twotlj.org/G-2-V-2.html>.

Ján Pavol II., encyklika *Veritatis splendor* (1993), slovenský preklad dostupný online: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor>.

encyklika *Evangelium vitae* (1995), slovenský preklad dostupný online: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae>.

May, M., "The Morality of Abortion", *The Linacre Quarterly* 41 (1974/1), 66-75.

Noonan, J. T., "An Almost Absolute Value in History." In: *Ibidem, Morality of Abortion*, Cambridge: Harvard University Press 1970, 1-59. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674183032.c2>

Pavol VI., encyklika *Humanae vitae* (1968), slovenský preklad dostupný online: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/humanae-vitae>.

Peschke, K. H., *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad 1999, 295.

Samuel Javornický, PhD.

Ústav cudzích jazykov

Jesseniova lekárska fakulta UK

Malá hora 5

036 01 Martin

samuel.javornicky@uniba.sk

samuel.javornicky@gmail.com

RECENZIE

LICHNER, Miloš, SJ. Prvý vatikánsky koncil (1869-1870) v kontexte histórie a teológie Katolíckej cirkvi. Preklad koncilových dokumentov, Sylabu omylov a úvodná monografická štúdia. Trnava: Dobrá kniha 2021, s. 196, ISBN 978-80-8191-296-2.

Udalosť prvého vydania prekladu dokumentov Prvého vatikánskeho koncilu prinášala so sebou veľké očakávania ako aj veľkú radosť z toho, že teológovia budú môcť po prvýkrát pracovať s prekladmi odborníkov a nielen svojimi vlastnými. Je to vždy veľká udalosť, keď sa ponúka širokej odbornej verejnosti náuka Cirkvi v rodnej reči. O to viac, ak je súčasťou vydania prekladu dokumentov Cirkvi aj uvedenie ich kontextu a pomocný aparát. Predsa má ale toto dielo svoje limity a ako sa táto recenzia pokúsi poukázať, bude potrebné vydať druhé vydanie, kde dôjde k ich náprave.

Kniha sa skladá z úvodného slova (prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.), Úvodnej monografickej štúdie, Sylabu omylov pápeža Pia IX, bilingválneho textu dokumentov Prvého vatikánskeho koncilu a je doplnený aj o indexy biblických citácií či starovekých a stredovekých autorov a zbierok.

Už samotné úvodné slovo ponúka rozpačitý vstup do knihy, keďže meno jedného z najznámejších predstaviteľov modernizmu je chybné napísané „Georg Tydell“ (VI). Omyl v mene zásadnej osobnosti moderných dejín Katolíckej cirkvi je predzvesťou nepresností a omylov, ktoré sa objavujú na viacerých miestach tejto knihy. Úvodná monografická štúdia ponúka zasadenie udalosti koncilu do kontextu doby aj teologického myslenia, rovnako aj vysvetlenie dobovej terminológie, čím chce napomôcť správne porozumeniu tak významnej udalosti, akou Prvý vatikánsky koncil naozaj bol. Táto úvodná štúdia ponúka pohľad na pápeža koncilu Pia IX., zarámčovanie koncilu do diania vo Francúzsku či formujúcom sa modernom Taliansku, kontext všetkých ekumenických koncilov, predstavenie oboch konštitúcií koncilu.

Autor v štúdiu ponúka vyvážený pohľad jednak na sekularizačné tendencie v Európe, ako aj na prehnané apologetické postoje Katolíckej cirkvi, ktoré odrážali nostalgiu za slávnou minulosťou (12). Citovaná literatúra odráža štandardnú svetovú literatúru, a preto aj kvalita štúdie patrí medzi pozitíva tejto knihy. Ani tu sa ale autor nevyhol niektorým chybám. Medzi základné dokumenty koncilu označil popri dogmatickej konštitúcii *Dei Filius* aj dekrét *O Kristovej Cirkvi Pastor Bonus* (čo je v skutočnosti apoštolská konštitúcia Jána Pavla II.) a nie dogmatickú konštitúciu *Pastor Aeternus* (21).

Prekvapivým elementom – aj keď na základe vzdelania autora pochopiteľným – je komentovanie konštitúcií Prvého vatikánskeho koncilu patrystickými autormi, obzvlášť Augustínom. Bez toho, aby sa síce zmenil význam koncilového učenia, upadá do zabudnutia historický kontext, keď v katolíckej teológii vládla teológia Tomáša Akvinského skrze jeho neoscholastických komentátorov. Argumentovať Augustínovými termínmi a názormi je tak pre čitateľa obohacujúce, ale tiež ana-

chronické. Preto by sa viac žiadalo obohatiť text prekladu o odkazy na diela Tomáša či modernejších neoscholastických teológov.

Kniha ponúka oficiálny preklad Vyznania viery pápeža Hormizdasa zo 6. storočia, ako aj dlhšie vyznanie viery byzantského cisára Michala Paleologa z 13. storočia, ktoré bolo vsunuté do aktov Druhého lyonského koncilu (1274). Tieto a iné texty majú za cieľ ponúknuť čitateľovi kontext lepšieho pochopenia vývinu pápežského primátu a jeho potvrdenia na Prvom vatikánskom koncile.

Na ďalších stranách sa kniha venuje samotnému bilingválnemu prekladu Sylabu omylov Pia IX. a dvoch koncilových konštitúcií. Pozitívom prekladu sylabu je, že pri jednotlivých vyjadreniach sa nachádzajú odkazy na primárne texty, kde sa daný omyl už odsúdil, čím sa text lepšie zaradí do historických okolností a napomôže sa aj jeho hermeneutickému výkladu.

Čo sa týka prekladu konštitúcií, vyberieme iba dva dôležité body, ktoré poukazujú na teologickú problematickosť súčasnej podoby prekladu. V texte dogmatickej konštitúcie o katolíckej viere *Dei Filius* sa v 3. kapitole píše: „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.“ Daný preklad tvrdí, že „Božskou a katolíckou vierou treba veriť všetko, čo obsahuje napísané alebo tradované Božie slovo, a Cirkev to v slávnostnom rozhodnutí alebo v obyčajnom a všeobecnom ohlasovaní viery predkladá ako Bohom zjavené.“ (139, dôraz autor)

Termín, ktorý je veľmi významný pre Prvý vatikánsky koncil, lebo začína dostávať svoju modernú obsahovú náplň, a to „magistérium“ je preložený ako „ohlasovanie viery“ a forma magistéria, ktorú koncil špecificky definuje ako „ordinario et universali“ je preložená ako „obyčajné a všeobecné“. Ide tu o omyl. Magistérium (ako učiteľský úrad Cirkvi) sa nemôže preložiť ako ohlasovanie viery. Čo sa týka „obyčajnej a všeobecnej“ formy magistéria, aj tu je potreba korekcie. Táto forma sa musí chápať v súvislosti s tou formou, ktorú koncil spomína predtým – a to slávnostné vyhlásenie, ktoré je mimoriadnou formou magistéria. Práve preto je teologicky lepším prekladom skôr „riadna a všeobecná“ forma. Dôsledky týchto nepresností a teologických odchýlok môžu mať vplyv na správne porozumenie učenia Druhého vatikánskeho koncilu o magistériu v konštitúcii *Lumen Gentium* 22-25.

Rovnako závažnou chybou je preklad textu konštitúcie *Pastor Aeternus* vo 4. kapitole: „Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit...“ Slovenský text ponúka: „Keď rímsky veľkňaz hovorí s najvyššou Učiteľskou mocou, t.j. keď v úlohe Pastiera a Učiteľa všetkých kresťanov so svojou najvyššou apoštolskou autoritou definuje učenie o viere alebo mravoch, ktorého sa má pridržovať celá Cirkev...“ (s. 165). Na prvý pohľad je viditeľné vypustenie ustáleného teologického termínu *ex cathedra* v slovenskom texte a jeho uvedenie len v poznámke pod čiarou „Doslovne: z katedry.“ Toto vynechanie *ex cathedra* je problematické, keďže všetky podmienky pre vyučovanie rímskeho veľkňaza tu spomenuté môže vykonávať aj *mimo* katedry. Deje sa tak v už spomínanej riadnej forme, čo je napríklad učenie v encyklikách, kde môže byť nejaké učenie definované bez toho, aby bolo slávnostne vyhlásené *ex cathedra*. Vypustenie tohto termí-

nu tak mylne zjednodušuje možnosti, ktoré má rímsky veľkňaz pri vykonávaní učiteľského úradu a uvádza študentov teológie do nesprávneho porozumenia dogmatického vývoja o magistériu.

Práve tieto chyby v preklade, ktoré odrážajú nedostatky v porozumení komplexnosti magistéria či učiteľského úradu naznačujú, že nepôjde o posledný preklad do slovenčiny. Tento chvályhodný pokus je ale treba oceniť a odraziť sa od neho k ďalšiemu teologicky precíznejšiemu prekladu. Treba tiež uznať prínos štúdie o kontexte koncilu, ktorá by v novom vydaní mohla byť ešte rozšírená o situáciu, nasledujúcu po koncile a ktorá pripravila cestu pre Druhý vatikánsky koncil. Práve vďaka takto predstavenému dogmatického vývinu počas posledných dvoch ekumenických koncilov môžeme porozumieť tomu, ako sa chápe učiteľský úrad dnes, ale aj tomu, o čo ide pápežovi Františkovi v súvislosti so súčasnou synodou o synodalite.

Dr. Pavol Hrabovecký S.T.D.
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Teologická fakulta
 Katedra systematickej teológie
 paval.hrabovecky@ku.sk

ZUBKO, Peter – ŽEŇUCH, Peter – LAPKO, Róbert – MARINČÁK, Šimon.
Slovenský Kalvínsky Žaltár. In: Monumenta byzantino-slavica et latina Slo-
vaciae VII. Bratislava: VEDA, 2020, 432 s., ISBN 978-80-89489-49-7.

Každá edícia prameňov sa v odbornej obci považuje za cenný a niekedy i dlho očakávaný vedecký počin. Má na tom zásluhu fakt, že vďaka tlačenej vydaniu sa prameň stáva ľahko dostupným, čo zväčšuje možnosti výskumu tých humanitných disciplín, ktorých pracovnou metódou je ísť *ad fontes*, no ich dostupnosť alebo čitateľnosť je neraz problematická. Vtedy si treba počkať na výsledky práce paleografov či znalcov starých tlačí.

Vydávanie dobových biblických prekladov sa v ostatných rokoch stalo doménou Slavistického ústavu SAV v Bratislave. Už v roku 2002 toto pracovisko pripravilo reprezentatívne faksimilné vydanie Kamaldulskej Biblie. Tentoraz sa však vydavateľia nerozhodli pre faksimile, ale o prepis prvého vydania Kalvínskeho Žaltára z roku 1752 (vytlačení bol v Debrecíne), ktorý doplnili kritickým aparátom a úvodnými štúdiami.

V prípade Žaltára ide o pramenný materiál vhodný pre niekoľko vedných disciplín. Jeho prepis prispieva k hlbšiemu poznaniu nielen národných dejín, ale môže poslúžiť i výskumníkom liturgie, biblických vied, kultúry, jazyka, literatúry, vývoja spirituality, ale i dejín knihy či sociálnych dejín, keďže ako slovenskí autori radi argumentujú „*preklady kultivujú národ a jej atribúty*“ (s. 15).

Treba však povedať, že záujem o slovenský Kalvínsky Žaltár nie je úplne nový. Prvé štúdie v súvislosti s ním sa objavili začiatkom minulého storočia (Czambel, 1906). Pozornosť mu patrila aj krátko pred druhou svetovou vojnou (Horov, 1938),

no k nárastu systematického výskumu došlo až v osemdesiatych rokoch 20. storočia. Aj štúdie, ktoré sa stali súčasťou prvej reedície Žaltára, sa radia k pokračujúcemu bádateľskému záujmu o Kalvínsky, alebo ako sa tiež nazýva – Ženevský Žaltár.

Editorov evidentne zaujíma všetko, čo je spojené s touto knihou. Snažia sa analyzovať jej publikum, jazyk a javy, ktoré ju sprevádzali, resp. mohli sprevádzať v dejinách.

Problematike národných prekladov Žaltára, ako aj dobovému kontextu slovenského vydania z roku 1752 sa v prvej štúdii *Historické súvislosti vydania slovenského Žaltára z roku 1752* (s. 16 – 49) venuje Peter Zubko. Ako znalec historických cirkevno-spoločenských reálií na území dnešného Slovenska v svojom príspevku poukazuje na niektoré dobové skutočnosti, ktoré sa objavili v preklade. Keďže Žaltár je literárnym prekladom (prekladatelia ho preložili z maďarčiny), použitím výrazových prostriedkov v zemplínskom dialekte sa v knihe zachytil dobový kontext polovice 18. storočia, keď v Uhorsku vrcholila rekatolizácia. Pretože jezuiti boli v nej najaktívnejší, v žalmoch s negatívnym podtextom sa zámerne použil preklad s konotáciou na Tovarišstvo (ako sa ľudovo nazývali jezuiti), ale aj na uniátov, resp. gréckokatolíkov, uctievajúcich obrazy (s. 29). Takéto ukážky, ktoré predstavil autor štúdie, nabádajú čitateľa konfrontovať identitu a dynamiku jazyka publikovaného prekladu v súvislosti s ďalšími zámermi a jazykovými intervenciami zo strany prekladateľov. Tým sa potvrdzuje, že prekladateľ vystupuje zároveň v pozícii interpreta, čo je príležitosť pre úvahy sociálnych historikov, historikov myslenia či náboženstiev, nakoľko preklad zachytáva atmosféru z polovice 18. storočia.

Ťažisko prvej štúdie však treba hľadať v popise štruktúry Žaltára a jeho praktickom využití v privátno-modlitbovom či liturgicko-bohoslužobnom živote kalvínov na východnom Slovensku.

P. Zubko je tiež hlavným redaktorom a editorom vydania slovenského Kalvínskeho Žaltára (s. 126 – 424).

Jazyku a jazykovým súvislostiam vzniku sa venuje druhá štúdia, ktorej autorom je Peter Žeňuch (s. 50 – 75). Jazyk Žaltára kladie do súvislosti s kultúrnou a religióznou vyspelosťou nositeľov jazyka. Najmä podkapitoly *Doxologický a teokratický jazykový obraz sveta* (s. 52 – 55) či *Sakralizácia kultúrnej slovenčiny* (s. 64 – 65) majú skrytú, takpovediac reflexívnu motiváciu. Je v nich zakódované uvažovanie, čo všetko je späté s ľudským jazykom, ale aj náboženským spoločenstvom, ktoré sa chce vyjadriť v biblických i liturgických textoch.

V tretej štúdii Žaltár vo svetle biblického bádania (s. 76 – 94) Róbert Lapko otvára tradičné otázky spojené s názvom, datovaním, delením či používaním starozákonnej Knihy žalmov. Podnecuje čitateľovo uvažovanie i o skúsenosť generálneho sekretára OSN Daga Hammarskjölda (1905 – 1961) s Knihou žalmov, ktorú mal stále pri sebe. Načrtáva tak jej význam v živote kresťana, čo istým spôsobom, hoci bez bližšej špecifikácie, by mohlo odkrývať potrebu tlačeného prekladu Žaltára v 18. storočí a jeho spojitosť s biblickým čítaním veriacich kalvínskeho viero-vyznania v ich konkrétnom dobovom kontexte.

Je celkom prirodzené, že prepisu Žaltára predchádza štúdia venujúca sa problematike dobovej sakrálnej hudby (Žalmy v protestantskej hudbe v období humanizmu a renesancie, s. 95 – 110). Žaltár bol spojený so spevom žalmov pri

bohoslužbách (s. 29). Výklad Šimona Marinčáka je však koncipovaný dejinno-muzikologicky a nereflektuje ho cez prizmu slovenského Kalvínskeho Žaltára, čo by čitateľ mohol právom očakávať. Faktom je, že na rozdiel od maďarských vydání Žaltára v slovenskom preklade z roku 1752 chýba notácia. Zrejme to bolo spôsobené aj tým, že jeho „*požívatelia mali hlboko v podvedomí zapamätanú melódiu*“ (s. 29), ako to predpokladá P. Zubko.

Táto i podobné hypotézy úvodných štúdií iba umocňujú potenciál kritického vydania prvého tlačeného slovenského Žaltára a ukazujú, že *ad fontes* sa oplatí ísť.

doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Filozofická fakulta
 Katedra histórie
 peter.olexák@ku.sk

MIKULÁŠEK, Josef. Církev jako komunita jednání. Olomouc: Univerzita Palackého, 2018, s. 127, ISBN 978-80-244-5323-1.

Kniha Církev jako komunita jednání je interpretáciou a aplikáciou myslenia Étienna Wengera v oblasti ľudských komunít na disciplínu ekleziológie. Josef Mikulášek je kňazom Olomouckej arcidiecézy, zároveň pôsobí ako vedecký pracovník a pedagóg na Cyrilo-metodskej Teologickej Fakulte Univerzity Palackého v Olomouci. Postgraduálne štúdium v oblasti fundamentálnej teológie absolvoval na Gregoriánskej Univerzite v Ríme (ThLic. a PhD, 2011–2016). Táto kniha je jeho prvou monografiou. Jeho cieľom je predstaviť cirkev spôsobom, ktorý by pomohol ozrejmíť jej rozumnosť a vierohodnosť (9).

Úvodná kapitola predstavuje koncept „komunity konania“, ako ho vypracoval E. Wenger v svojej knihe *Communities of practice: Learning, meaning and identity* (1998). Wenger (narodený 1952) je sociológom organizácií. Jeho model komunity konania je založený na dvoch pilieroch: (1) vzájomný záväzok a (2) spoločná iniciatíva. Prvý pilier v podstate opisuje sociálne prostredie založené na dôvere, v ktorom sa jednotlivec pohybuje, a ktorého logiku si privlastňuje. Druhý pilier opisuje cieľ vzájomného záväzku, aby členovia komunity neboli jej objektmi ale subjektmi. Stane sa to vtedy, ak im bude umožnené, aby boli „vtiahnutí do hry“ a ak pociťia spoluzodpovednosť za rozvoj komunity. Komunity konania sa vyznačujú praktickým poznaním, t. j. poznaním *v* konaní alebo *skrze* konanie. Tak ako iné ľudské skutočnosti, aj ony sa vyznačujú intersubjektivitou, čo znamená, že ich bytie sa realizuje vzájomným pôsobením ich členov. Ďalším charakteristickým znakom komunít konania je to, že sú priestorom pre dohadovanie významu. Význam alebo zmysel nie je v nich diktovaný zhora, ale je vyjednávaný spoločne členmi komunity.

Mikulášek je presvedčený, že Wengerova teória komunity konania obsahuje body, ktoré môžu obohatiť premýšľanie o cirkvi. V kapitolách, ktoré nasledujú, Mikulášek vstupuje do tvorivého dialógu s Wengerom a aplikuje jeho teóriu komuni-

ty konania na cirkev. V druhej kapitole sa autor zaoberá otázkou, akú podobu má mať služobné kňazstvo. Autorovým cieľom je predstaviť služobné kňazstvo vo vzťahu k intersubjektívite cirkvi. Inšpirovaný Wengerom analyzuje služobné kňazstvo cez dve úlohy alebo funkcie, a to *leadership* a *koordináciu* komunít.

Tretia kapitola analyzuje cirkev cez optiku konceptu „tradície“. Tu autor predstavuje koncept živej tradície cirkvi v zmysle „dynamickej ortodoxie“ a „tvorivej vernosti“, ktoré chápe ako otvorené systémy. Nasledujúca kapitola sa zaoberá otázkou, ako sa to, čo bolo v predchádzajúcej kapitole povedané o tradícii, vzťahuje na jednotlivého kresťana, teda ako sa to dá vyjadriť z pohľadu kresťanského subjektu. Tu autor analyzuje Wengerov koncept „negociácie významu“ a jeho prínos pre ekleziológiu. Autor argumentuje, že pre cirkev by bolo prospešné vybudovať komunitné platformy, ktoré by slúžili negociácii významu kresťanského života z pohľadu jednotlivca a komunity.

Piata kapitola sa sústreďuje na otázku *štýlu* kresťanského života, a hlavne na to, čím sa kresťanský život odlišuje od iných životných štýlov v pluralitnej spoločnosti a kultúre. Autor vidí túto otázku vnútorne prepojenú s témou božieho zjavenia. Mikulášek sa na jednej strane vyhýba chápaniu zjavenia na spôsob „inštrukcie“, ako to bolo bežné v neoscholastickej manualistickej teológii. Na druhej strane tiež odmieta chápanie zjavenia v zmysle „afektívneho fideistického skoku“ na spôsob Kierkegaarda. Autor vychádza z pohľadu na zjavenie ako Božie seba-zdieľanie, ktoré si nanovo našlo miesto v katolíckej teológii vďaka Druhému vatikánskemu koncilu. Cirkev chápe ako „domov“, v ktorom sa sprítomňuje Kristus.

Posledná kapitola sa zameriava na poslanie cirkvi. Tu autor vstupuje do dialógu s pápežom Františkom a jeho dôrazom na to, aby sa veriaci zamerali na periferie. V súlade s Druhým vatikánskym koncilom a pokoncilovým vývojom autor zdôrazňuje, že otázka poslania alebo misie cirkvi v ekleziológii nemá byť niečím druhoradým, nejakým prídavkom k existencii cirkvi, ale že prijatie poslania cirkvi patrí k jej podstate.

Cirkev jako komunita jednání je dôležitým prínosom do ekleziológie v českom a slovenskom teologickom priestore. Je skutočne tvorivým interdisciplinárnym dielom, v ktorom autor dáva do dialógu ekleziológiu so sociálnymi vedami. Nie je to však ľahké čítanie. Kniha je určená pre tých, ktorí dobre poznajú súčasnú ekleziológiu, jej rôzne smery a trendy. Bez tejto znalosti sa autorov projekt dá len ťažko oceniť.

Na adresu autora mám len jednu kritickú poznámku. Časté používanie anglických a poangličtených slov a výrazov, hoci sa zdá, že pre nich existujú české ekvivalenty, pôsobia rušivo. Mám na mysli nasledovné: „negociácie významu“, „leader/leadership“, „membership“, „distance“, „alterity“, „ne-marginálnosť“, „emergentní struktury“. Rozumiem, že v českom (a slovenskom) teologickom slovníku často chýbajú technické výrazy, ktoré sú udomácnené v dominantných teologických jazykoch (angličtina, nemčina, taliančina, francúzština, a španielčina). Zdá sa mi však, že poprepletanie češtiny s angličtinou nie je to najlepšie riešenie, ako sa s týmto problémom vyrovnáť.

Táto poznámka však nič neuberá na tom, že Mikulášekovi treba zablahoželať za to, čo v tejto knihe dosiahol. Mnohí volajú po prepojení sociálnych vied s ekleziológiou, no je len málo tých, ktorí sa o to skutočne pokúsili. Mikulášeka možno zaradiť k takým významným odborníkom v ekleziológii ako E. Schillebeeckx,

S. Dianich, J. Komonchak, R. Haight alebo N. Ormerod, ktorí sa úspešne pokúsili predstaviť fakt, že cirkev je ľudskou skutočnosťou, a to bez toho, aby ju zredukovali na výlučne ľudskú skutočnosť.

Martin Maďar, PhD.
Xavier University
Cincinnati, OH, USA
madarm@xavier.edu

MATERA, Frank J. : A Concise Theology of the New Testament (Biblical Studies from the Catholic Biblical Association 1; New York: Paulist, 2020).

Vo svojej najnovšej monografii sa Frank Matera, emeritný profesor Americkéj katolíckej univerzity vo Washingtone, vydáva preskúmať a objasniť rôzne teológie NZ spisov a celkovú teológiu NZ spôsobom prístupným laickému čitateľovi. Kniha nemá striktné vedecký charakter a nie je tak určená pre špecialistov so záujmom o špecifickosť biblického textu, ale pre tých, ktorí chcú rozumieť základnému teologickému zmyslu NZ, čomu korešponduje aj jej dĺžka v rozsahu 120 strán. Ide vlastne o zjednodušenie Materovho rozsiahlejšieho diela z roku 2007 (*New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*). Ako katolícky kňaz a emeritný profesor na katolíckej univerzite Matera predstavuje novozákonnú teológiu ako subdisciplínu teológie, ktorá sa nesnaží opísať iba historický charakter novozákonných kníh, ale vo svetle viery reflektovať opis Božieho konania v Kristovi tak, ako je v nich zachytené.

Kniha je rozdelená na dve hlavné časti, z ktorých prvá zahŕňa štyri kapitoly, čo zodpovedá deleniu na štyri skupiny textov: teológia synoptikov (1), Jánovho evanjelia (2), Pavlových spisov (3) a ostatných spisov (4). V tejto časti sa Matera sústreďuje na teológiu jednotlivých spisov v NZ. V druhej časti (5–6) autor predstavuje teológiu NZ v rámci jej jednoty. To znamená, že poukazuje na jednotiace teologické línie všetkých NZ spisov.

V prvej kapitole autor načrtáva základné teologické kontúry synoptikov. V prípade Marka je hlavnou témou Božie kráľovstvo, ktorého hlásateľom a stelesnením je sám Ježiš. Ten je zároveň Syn človeka určený na odsúdenie a ukrižovanie. V Matúšovom evanjeliu ide primárne o Ježišovo vyučovanie o Božom kráľovstve a to predovšetkým v reči na hore (Mt 5–7), kde Ježiš rozvíja etiku vyššej spravodlivosti, ktorá má charakterizovať jeho nasledovníkov. Pod spravodlivosťou Matúš rozumie spôsob života korešpondujúci Božej vôli tak, ako ho učí Ježiš. Ako hlavné témy Lukáša a (Skutkov) Matera identifikuje naplnenie prorockých prísľubov v osobe Ježiša, vernosť Boha Izraela, zvrät v osudoch ľudí, univerzálne určenie spásy a cirkev ako kulmináciu časti Izraela, ktorá sa obrátila a uverila. Druhá kapitola sa zaoberá Jánovým evanjeliom a spismi Jánovej tradície. Za primárny teologický motív považuje Matera inkarnáciu Božieho Slova. Toto Slovo je v Ježišovi poslané do sveta, aby zjavilo Otcovu lásku. Dôsledkom viery alebo nevery sa ľudstvo rozdelí na dve skupiny – tí, čo uveria, budú mať život; tí, čo neuveria, sa vylúčia zo života a zjavenia, ktoré prináša Syn. V tretej kapitole autor uvažuje o teológii Pavlových

spisov. Hlavnou témou Prvého listu Solúnčanom je očakávanie skorého návratu Ježiša a život korešpondujúci tomuto očakávaniu; pri Prvom Korinťanom ide o ohlasovanie kríža ako miesta Božej múdrosti a Kristovho vzkriesenia ako počiatku vzkriesenia mŕtvych; a pri Druhom Korinťanom o kruciformitu Pavlovej osoby a ministéria. Pri listoch Galaťanom a Rimanom autor prirodzene predstavuje tému Božej spravodlivosti a ospravedlnenia na základe viery. Hlavným príspevkom listov z väzenia je kozmický význam Krista a jeho vykúpenia. Pastorálne listy obsahujú direktívy pre ministériu v cirkvi a podčiarkujú obsah evanjelia pre následné generácie kresťanov. Štvrtá kapitola načrtáva teológiu zvyšných spisov NZ, ako Listu Hebrejom, Jakubovho listu, Knihy Zjavenia atď.

V piatej kapitole sa autor venuje otázke vonkajšej jednoty NZ, ktorú vníma reflektovanú v kánonickej forme vytvorenej evanjeliami, Skutkami, Pavlovými listami, katolíckymi listami a Zjavením. Celú túto jednotu považuje za ucelenú naráciu, ktorá dosvedčuje vieru cirkvi. Jednotiacou líniou evanjelií je proklamácia naplnenia Božích prisľubov Izraelu v osobe Ježiša, čo má význam nielen pre Izrael, ale aj pre pohanov. Skutkom autor pripisuje dvojakú funkciu – pokračovať v Ježišovom príbehu rozprávaním o počínaní jeho učeníkov po jeho nanebovstúpení a uviesť štyri fundamentálne postavy (Petra, Jakuba, Jána a Pavla), ktorých spisy nasledujú po evanjeliách a Skutkoch. Význam Pavlových listov autor vidí na dvoch úrovniach – kvantitatívnej (listy predstavujú takmer polovicu NZ) a kvalitatívnej (ponúkajú komprehensívnu a presvedčivú reflexiu o Božom vykupiteľskom diele prostredníctvom Krista). List Hebrejom, ktorý sa sústreďuje na odpustenie hriechov vykonané Kristom veľkňazom, je doplnením teológie Pavla. Katolícke listy majú trojakú funkciu – ponúknuť štyri apoštolské postavy ako dodatočných svedkov Krista, evokovať teologické témy evanjelií i Pavla a brzdiť snahu, ktorá by jednostranne podčiarkovala iba Pavlov dôraz na vieru (na úkor konania). Funkciou Zjavenia je uistiť kresťanov o Božom definitívnom víťazstve nad zlom a tak vytvoriť vhodný záver ku kánonu biblických kníh. V šiestej kapitole sa Matera zaoberá otázkou vnútornej jednoty NZ, pod ktorou má na mysli spôsob, akým jednotlivé spisy, každý svojím pohľadom, reflektujú Božie vykupiteľské konanie v Kristovi. V tejto kapitole Matera analyzuje vnútornú jednotu NZ z piatich uhlov pohľadu – Boh v Kristovi, ľudstvo v Kristovi, cirkev v Kristovi, život v Kristovi a všetky veci v Kristovi. Tým, že každý spis elaboruje tieto témy, sa vytvára vnútorná jednota NZ.

V závere autor uvažuje nad tým, ako môže novozákonná teológia obohatiť život cirkvi a naopak. Smerovanie od teológie k cirkvi sa deje na troch úrovniach: NZ teológia ukotvuje chápanie viery v Božom slove, zdôrazňuje obsah evanjelia ohlasovaného cirkvou a vysvetľuje rôznorodú jednotu, ktorá charakterizuje vieru cirkvi. Smerovanie od cirkvi k teológii spočíva v pripomínaní toho, ako veriaci doteraz interpretovali spisy NZ. Systematická teológia vytvorila kategórie, ktoré aj novozákonníkom pomáhajú organizovať a študovať dáta z NZ. Títo takisto musia zohľadňovať používanie Biblie v liturgii v rôznych cykloch liturgického roka. Usporiadanie lekciónárov pomáha identifikovať vieru cirkvi ako stelesnenú v dejinách Izraela, príbehu Ježiša a histórii prvej cirkvi.

Kniha je písaná jednoduchým, zrozumiteľným štýlom s minimálnym množstvom poznámok a bez formálnych chýb. Neposkytuje detailnejšie exegetické pohľady do textov, ale snaží sa všeobecne vystihnúť ich základnú teologickú orientáciu. Môže poslúžiť ako vhodné čítanie pre študentov teológie, najmä tým so záujmom o bib-

lickú (ale aj) systematickú teológiu. Pre záujemcov o detailnejší pohľad do NZ teológie poskytuje Matera v závere doplnkovú bibliografiu. Možno by bolo na tomto mieste vhodné uviesť aj sekundárnu literatúru v iných jazykoch okrem angličtiny. Čo sa týka celkového charakteru knihy, zvlášť treba vyzdvihnúť Materovu snahu poukázať na jednotu v diverzite NZ pohľadov na Božie konanie v Kristovi a jeho význam pre ľudstvo.

*doc. Dr. Juraj Feník, S.T.D.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra systematickej teológie
juraj.fenik@ku.sk*

LAPKO, Róbert (ed.): Lukášovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár, POSTOJ MEDIA, s.r.o., Bratislava 2021, s. 159, ISBN: 978-80-89994-31-5.

Na knižnom trhu biblickej literatúry na Slovensku sa v roku 2021 objavilo dielo s názvom „Lukášovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár.“ Ide o plánovaný výstup z projektu APVV-16-0514 „Terminologické diskurzy a špecifiká biblických jazykov vzhľadom na preklady Biblie do slovenčiny“, ktorého hlavným riešiteľom bol prof. Róbert Lapko s tímom odborníkov z oblasti biblickej gréčtiny, slovenského jazyka a s technickými spolupracovníkmi. Publikácia vyšla vo vydavateľstve Postoj Media, s. r. o. v Bratislave v roku 2021 (ISBN 978-80-89994-31-5). Je to už druhé doplnené vydanie spomínanej publikácie. Na preklade sa okrem hlavného riešiteľa spolupodieľali aj ďalší odborníci: doc. J. Feník, doc. J. Jančovič, dr. J. Rindoš a prof. P. Žeňuch.

Spomenutý projekt bol riešený v Slavistickom ústave Jána Stanislava SAV Bratislava v spolupráci s Centrom pre štúdium biblického a blízkovýchodného sveta v Košiciach. Dielo má takmer 160 strán textu a obsahuje 4 úvodné strany predslovu, 16 strán vstupných informácií k Lukášovmu evanjeliu a ostatné strany predstavuje nový preklad tretieho evanjelia a poznámky k textu.

Editor prekladu a komentára v predslove výstižne charakterizuje kontext doby, do ktorej prichádza nový preklad, keď hovorí o dobe „prekrytých úst“ a o Roku Božieho slova. Akoby chcel vystihnúť celkovú hodnotovú a kultúrnu situáciu, v ktorej sme sa na začiatku tretej dekády 21. storočia ocitli. Pritom dopĺňa vstupné informácie tým, že nový preklad Lukášovho evanjelia predstavuje ďalšie ohnisko v sérii prekladov aj ďalších evanjelií, ako bolo „Jánovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár“ (Veda 2019), a v pláne je aj ďalšia publikácia Kalvínsky žaltár z roku 1752. Editorske informácie uzatvárajú údaje o hlavných lingvistických, exegetických a teologických zdrojoch, o ktoré sa prekladatelia opierali. V druhej sekcii publikácie sa autori diela, resp. jeho editor venuje štandardným otázkam autora, doby a miesta vzniku evanjelia, otázkam použitých prameňov, adresátom spisu, literárnym charakteristikám, štruktúre evanjelia a napokon hlavným teologickým témam.

Novinkou oproti doterajším mienkam je tvrdenie, že autor tohto evanjelia Lukáš bol židovského pôvodu. V otázke adresáta pracujú autori s predpokladom, že v prológu spomenutý Teofil ako adresát diela je konkrétna osoba žijúca pravdepodobne v Antiochii (adresát, sponzor, distribútor...) a vôbec nespomínajú aj inú možnosť, totiž že môže ísť aj o symbolickú osobu každého čitateľa ako milujúceho Boha (*Theos + filein* = milovať Boha). V otázke použitých prameňov sa autori nevyhýbajú komplikovanej historicko-kritickej otázke Quelle – Mk – Sondergut Lk, ktorú uvádzajú všetky moderné introdukcie do evanjeliových spisov.

Pri opise štruktúry a hlavných teologických tém trochu prekvapuje výraz „nanebovzatie Ježiša“, použitý v úvode dvakrát, podobne aj v úvode k 24. kapitole (str. 150), a to napriek tomu, že v evanjeliu sú na príslušných miestach použité aktívne slovesá žehnal, vzdialil sa, vznášal sa, vzniesol sa, odchádzal (Lk 24 – Sk 1). Podobná nepresnosť je aj na str. 55 v poznámkach k Lk 5,35. Na druhej strane však autori nezabudli zdôrazniť silné Lukášove témy, ako napr. účinkovanie Ducha Svätého, zástoj Panny Márie v oboch dielach, či účasť žien na Ježišom diele ohlasovania evanjelia. Lukášovo evanjelium sa zvykne nazývať aj evanjeliom chudoby a chudobných. Čitateľa by potešila zmienka aj o tom, že Lukáš veľa píše o Božom milosrdenstve a taktiež že Lukáš zdôrazňuje centralitu Jeruzalema. K tomuto geografickému bodu smeruje Ježišova činnosť (Lukášovo teologické itinerárium 9 – 19) a z tohto geografického miesta sa tak stáva teologické východisko šírenia evanjelia do celého sveta. Ale to by už čitateľ musel pokračovať aj čítaním Skutkov apoštolov.

Sympatické je, že autori našli novú formuláciu na anjelský spev oznámenia o narodení Mesiáša: ... *pokoj ľuďom, v ktorých má Boh zaľúbenie* (str. 38).

Preklad Lk 1,27 (*vydatej za muža z Dávidovho domu...*) zdôvodňujú autori tým, že sa prikláňajú k výstižnejšiemu a silnejšiemu variantu... (str. 32). Urobili to napriek tomu, že doslovný preklad pôvodiny *emnesteumene* znamená *zasnúbená*... Nevedno, z akých dôvodov sa rozhodli pre tento „silnejší“ variant.

V komentári k 1,34 možno namietat: výraz *nepoznať muža* (gr. *andra ou ginosko*) vysvetľujú autori ako výraz pre informáciu, že Mária „ešte nevstúpila s Jozefom do pohlavného spoluzitia...“ (s. 33). Pravdou je to, že grécky zápor „ou“ sa chápe ako kategorický zápor, to znamená „nie“ bez výnimky. Sloveso v indikatíve prezenta zas okrem informácie o aktuálnom stave môže označovať aj trvalú akciu. Preto Máriine slová treba chápať ako vyjadrenie Máriinho rozhodnutia pre stále panenstvo, aj keď už bola fakticky Jozefovou manželkou. Teda výraz *ou ginosko* je kľúčovým biblickým miestom pre katolícke učenie o večnom panenstve Panny Márie. Vyššie uvedený komentár však túto okolnosť prehliada. Teda preklad 1,27 a výklad 1,34 naznačuje určitý odklon od katolíckej doktríny.

Výraz „svätyňa svätých“ v komentári na str. 30 sa javí ako nie najlepší preklad z iných jazykov. Vhodnejší výraz je *svätyňa svätých*, čiže *veľsvätyňa*. Možný je aj preklad „svätyňa svätých (vecí)“.

V podobenstve o rozsievачovi však autori priniesli pekný preklad s jasným zdôvodnením, a to v texte 8,5: Grécku predložku *pará* autori prekladajú slovenskou predložkou *na* (čo je tiež možné), čím dosahujú jasnosť kontextu: *zrno padlo na cestu, kde ho pošliapali...* (str. 66).

Na str. 82 sa nedopatrením stalo, že hebrejské slovo *gér* je v poznámkach napísané v opačnom poradí konzonantov. Na str. 88 autori v texte Lk 11,33 namiesto klasic-

kého výrazu *merica* použili zrozumiteľnejší výraz *vedro*. V tomto prípade síce dosiahli zrozumiteľnosť, ale tým sa sami dostali do ťažkosti v prípade Lk 16,7, kde je tiež reč o mericiach. Tam však nebude možné prekladať touto dikciou: *Sto vedier pšenice...* Aj na tomto mieste je lepšie ostať pri *merici*. Preto sa domnievam, že táto prekladateľská aktualizácia je zbytočná. Na výklad má slúžiť poznámka, nie text. V preklade Lk 17,5 použili autori výraz: *Pridaj nám vieru* (gr. *prostithemi*). Čitateľovi to nebude pripadať ako veľmi šťastný výraz. Viera nie je matéria, ku ktorej možno niečo pridať alebo ubrať. Vieru možno posilniť, zoslabiť, upevniť, zväčšiť, posilniť, oživiť...

Preklad textu 20,35 (str. 129) autori v komentári vysvetľujú výraz *gamousin, gamizontai*. Interpretácia sa však zdá byť príliš naturalistická. Prečo by sobáš mal predstavovať len sexuálny styk? Ako potom treba chápať verš Lk 14,8 (*Keď ťa niekto pozve na svadbu...*)?

Na str. 137 je nejasný komentár: „Spojenie „moje telo“ – tak ako vo zvyšku NZ a jeho helenistickom prostredí – je označenie...” Je to síce presná, ale predsa trochu drsná formulácia.

V tomto vydaní sa neobjavuje súbor použitých skratiek a z toho vyplýva, že sa treba držať zaužívaných skratiek v iných, autorizovaných prekladoch. Preto na str. 155 skratku Lev v komentári treba chápať ako Lv (Kniha Levitikus).

Autori dosiahli pekný prehľad štruktúrou komentárov: veľké obsahové bloky štruktúrne odsadili vstupnými informáciami a súčasne text aj komentár delili podľa kapitol. Vyhli sa zbytočným nadpisom, ktoré majú svoje miesto v iných populárnych vydaniach.

Silnou stránkou tohto diela je bohatý poznámkový aparát a množstvo paralelných miest so súradnicami vedľa príslušných veršov. Ozdobou je aj pekná grafika rozloženia textu. Autori rozdelili text na menšie textové bloky korešpondujúce so štruktúrou uvedenou na začiatku, vo vstupných informáciách k evanjeliu. Prednosťou tohto komentára je to, že je vecný a dôsledne vychádza z originálneho textu.

Komentáre však možno hodnotiť ako textové alebo exegetické komentáre. Teologické a spirituálne komentáre neboli cieľom tohto prekladu. Autori sa dôsledne pridržiavali vopred stanovených cieľov, ktoré výborne naplnili.

Celkove možno toto dielo hodnotiť ako významný počín v prekladateľskej činnosti slovenských biblických vedcov, ktorí sa tu ukázali ako schopní znalci biblickej gréčtiny. To je známkou toho, že sa spokojne môžu pustiť aj do komplexného prekladu celého Písma s ambíciou prekladu aj pre liturgické účely. Verím, že ten čas už nie je ďaleko.

Mons. prof. Anton Tyrol
Teologický inštitút TF KU
Spišská Kapitula

SVATOŇ, Róbert. Doteky kresťanského Východu v protestantskej teológii 20. storočia. Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann, Pavel Mervart, 2018, s. 243, ISBN 978-80-7465-346-9.

Uvedená práca katolíckeho znalca ekumenickej teológie Roberta Svatoňa popisuje a hodnotí vzťah protestantskej teológie a kresťanského Východu v 20. storočí. Kniha sa venuje originálnej otázke, pri ktorých dogmatických miestach je možné hovoriť o kontinuite a komplementarite týchto od seba oddelených teologických spôsobov myslenia. Táto otázka súvisí so Svatoňovou definíciou katolicity cirkvi: „Katolicita znamená kontinuitu diachrónnu, ale aj synchrónnu“ (s. 206). Téma práce je zaujímavá už aj preto, že v protestantskom prostredí sa neraz možno stretnúť s odmietaním teológie Východu, čo však najčastejšie pramení z neznalosti a niekedy až z nezáujmu o túto časť kresťanského sveta. Takže ani v ekumenicky otvorenom 20. storočí nebolo úplnou samozrejmosťou zaoberať sa témami, ktoré z pohľadu liberálnej protestantskej teológie boli považované za problematické (učenie o perichoréze, tradícii, Trojici, bohoslužbe ako doxológii).

Autor sa dobre orientuje v protestantskej teológii 20. storočia. Kniha (rozdelená do šiestich kapitol) je vypracovaná prehľadne a dôkladne. Prvá kapitola podáva krátky a vecný historický úvod k hlavnej téme, keď predstavuje meniaci sa postoj protestantizmu k pravoslávii.

V druhej kapitole sa autor venuje teológii Edmunda Schlinka a hodnotí historický vývoj vzťahov EKD s Moskovským patriarchátom v druhej polovici 20. storočia. Autor vysvetľuje, ako sa Schlink dopracoval k objaveniu doxologického rozmeru viery a teológie. Doxológia spája v sebe odpoveď viery a náuku o Bohu. Dôraz na oslavu Boha v teologickom diele E. Schlinka tak dopĺňa teocentrizmus reformácie o dôležité momenty pre rozvoj ekumény s cirkvami Východu.

V tretej kapitole sa autor zameriava na teológiu Jaroslava Pelikána. Text uvádza do dobového pozadia, ktoré malo vplyv na vývoj jeho teologického myslenia. Prínos tohto znalca dejín dogiem spočíval v novom premyslení významu a obsahu tradície (dôležitá kapitola 3.2.3). Autor ukazuje, ako sa Pelikán vymedzil voči Harnackovmu (a liberálno-protestantskému) nazeraniu na dejiny dogiem ako úpadku pôvodného evanjelia v helénskom prostredí. Tradíciu nevnímal ako „nepremennú“, ale hovoril o „nepremennej univerzálnej pravde“, na ktorú sa „tradícia“ vzťahuje dynamicky vždy v partikulárnom „obraze“: v „náuke“ cirkvi. Okrem toho autor správne zachytil aj ďalšie kritérium pre kontinuitu tradície, ktorým je pravidelné slávenie Večere Pánovej v celej kresťanskej cirkvi (kap. 3.2.4). V štvrtej kapitole sa kniha venuje dielu reformovaného teológa Thomasa Torranceho. Tento zanietený ekumenik (por. kap. 4.4) rozvinul vo svojom diele analógiu medzi nicejskou a reformačnou teológiou a rozšíril perspektívu protestantskej teológie spásy. Z môjho pohľadu je zaujímavá kapitola 4.4.1, kde je podaná Torranceho snaha o zdôvodnenie „reformovanej katolicity“ (okrem iného práve v Trojičnej teológii). Kapitola obsahuje rovnako zaujímavé vysvetlenie Torranceho snahy o prekonanie západného „dualizmu“ medzi *mundus intelligibilis* a *mundus sensibilis* (kap. 4.3.1).

Predposledná, piata kapitola sa dotýka tém zakotvených v oblasti *Lutherforschung*. Fínsky teológ Tuomo Mannermaa oprávnene kritizoval jednostrannosť tzv. „forenzného učenia o ospravedlnení“ v nemeckej teológii 19. storočia. Pre prehĺbenie ekumenického dialógu s pravoslávnu cirkvou bolo v Mannermovom prípade dôležité hľadanie konvergenie pri náuke o *theosis*. Svatoňovo po-

danie problematiky vyznieva presvedčivo (zvlášť kap. 5.2), keďže zachytáva aj teologické výhrady voči tzv. „fínskej škole“, ktoré sa točili predovšetkým okolo otázky, či *unio cum Christo* má ontologický alebo relacionálny charakter.

V šiestej kapitole R. Svatoň spracoval ekumenické úsilie Jürgena Moltmanna a jeho využitie učenia o perichoréze (nielen) v trojičnej teológii. V Moltmannovej rozvinutej pneumatológii sa ono dotýka aj učenia o stvorení a hlavne eschatológie. Autorovo predstavenie Moltmannovej teológie je poučné, no možno sa pýtať, či autor postrehol problém s procesuálnym vnímaním reality u Moltmanna, predovšetkým vo vzťahu k učeniu o Trojici.

Záverečná kapitola v piatich bodoch porovnáva styčné body evanjelických teológov vo vzťahu k teológii Východu a tvorí tak prehľadné vyústenie knihy. Ako výsledok bádania autor konštatuje, že pri každom z vybraných teológov vidno zmysel pre impulzy východnej teológie a schopnosť ich komplementárne začleniť do ich teologického myslenia (Schlink, Mannerman, Moltmann). V prípade Pelikána a Torranceho možno dokonca hovoriť o kontinuite.

Kniha ukazuje, že teológia Východnej cirkvi môže byť inšpiráciou, a niekedy aj korektívom, pre protestantskú teológiu. Prispieva k ekumenickej teológii nielen samotným obsahom, no i faktom, že záujem o takúto tému nachádzame u rímsko-katolíckeho teológa. Práca je dobrým východiskom pre posilnenie vzájomného porozumenia, odbúravaniu predsudkov a impulzom ku vzájomnej komunikácii medzi cirkvami kresťanského Východu a Západu.

Prof. Ľubomír Batka, Dr. theol.
Právnická fakulta UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6
81000 Bratislava
lubomir.batka@flaw.uniba.sk

BEDŘICH, Martin – PETRÁČEK, Tomáš. Naděje v dějinách. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 189, ISBN 978-80-7601-309-4.

Naděje v dějinách je kniha rozhovorov s Tomášom Petráčkom, ktorý má čo povedať, a to nielen o dejinách, ale tiež o fenoméne kresťanstva, teológii či súčasnom stave cirkvi (osobitne v českom prostredí). Tomáš Petráček je teológ, katolícky kňaz, historik. Štúdium histórie a etnológie absolvoval na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity, kde v roku 2002 získal doktorát s prácou *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11.–12. století*. Pokračoval v štúdiu teológie, licenciát získal na univerzite vo švajčiarskom Freiburgu a doktorát na Teologickej fakulte v Olomouci. Aktuálne prednáša históriu na Teologickej fakulte Karlovej univerzity a Pedagogickej fakulte v Hradci Králové, je univerzitným kaplánom v Hradci Králové a profesorom Karlovej univerzity v odbore moderné hospodárske a sociálne dejiny. Má za sebou anabázu kanonika kapituly Všetkých svätých na Pražskom hrade a je členom redakčnej rady teologicko-kultúrnej revue *Salve*.

K predstaveniu hlavného protagonistu rozhovorov treba tiež povedať, že kto pozná jeho spisbu (je autorom a spoluautorom 15. kníh, publikoval i v časopise *Verba*

Theologica), resp. počul jeho prednášky, vie, že ho charakterizuje dôsledná vecnosť a kompetentnosť. Jeho práce a prednášky sa opierajú o pramene, má prehľad v historiografickej tradícii, je analytický, argumentačne vybavený a metodologicky na výške. Toto sú všetko dobré predpoklady pre dobrý knižný rozhovor, ktorý pripravil šéfredaktor saleziánskeho vydavateľstva Portál a redaktor revue Salve Martin Bedřich. Je rovnako brilantný a pripravený. Vďaka tomu odkrýva svet pýtaného, nevyhýba sa ani zdanlivo laickým otázkam, pričom pýtaný každú odpoveď mieri do verejného priestoru.

Zaiste, ako nie každý má hudobný sluch, nie každý má zmysel pre dejiny. Kniha rozhovorov M. Bedřicha s T. Petráčkom však predstavuje, že náplňou práce historika nie je dejiny len popisovať, predstavovať odťažitú faktografiu, ale vysvetľovať. Pre Petráčka je ich interpretácia druhom služby spoločnosti, či dokonca povinnosťou, pretože ako hovorí: *„Porozumění, jak k tomu došlo, je zároveň klíčem k tomu, jak najít východisko ze současné situace, jak se od ní odrazit, jak ji překonat, jak svoje vlastní dějiny zvládnout, uchopit, posunout se díky nim dál, neustrnout.“* (s. 18) Súhlasíme, dejiny sú vtedy učiteľkou života, ak sú spojené so životom. Racionálne vysvetlenie fungovania spoločnosti vedie k formulovaniu zákonitostí, takže človek, ktorý disponuje týmito znalosťami dokáže reagovať na sociálne dianie. Petráček upozorňuje aj na opačný fenomén, a to *„precitlivenost“* na dejiny (s. 12). Dejiny sa dajú nielen manipulovať a používať ako výhodný mobilizačný prostriedok, ktorým sa môže provokovať jedna skupina proti inej, ale nechať sa aj dejinami traumatizovať a zraňovať. Predstava solídneho historického vzdelania ako automatického základu pre kvalitné fungovanie spoločnosti má však i svoje limity. Nehovoriac o tom, že (pseudo)historické diskurzy sa používajú pri zdôvodňovaní konania niektorých skupín, ale i politických programov či konštruovaní identity a sú hlboko vtelené do niektorých inštitúcií, vrátane cirkvi.

Rozhovor je vedený v štyroch tematických blokoch (*Cesta dějinnosti, Cesta historika, Cesta křesťana, Cesty církve dnes*). Tieto časti sa navzájom prelínajú, dopĺňajú, prehĺbujú a predstavujú respondenta ako cirkevného historika a tiež angažovaného katolíckeho intelektuála.

V otázkach o dejinnosti, funkcii magistéria či modernej biblistiky, ktoré si vyžadujú iný typ odpovedí, než otázky týkajúce sa osoby a prezentovania seba (rodina, vzdelanie, záľuby, aktivity), vytvára veľmi presvedčivý, originálny a inšpiratívny rámec pre vnímanie kľúčových pohybov a premien v katolíckej cirkvi. Na týchto témach je zároveň podstatné a dosť výrazné, že sa nezameriava len na mechanizmy, ale i vo veľkej miere na osobnosti a hlavné postavy tohoto diania. Čitateľ môže mať pocit, že má v tom záľubu, keď vyhľadáva skôr tých porazených (M.-J. Lagrange, A. Loisy, P. Dhouran, V. Zapletal, A. Musil) a vlastne ich rekonštruje ako určité hrdinské typy, čo môže evokovať predstavy, že sa v týchto postavách tak trochu projektuje. T. Petráček v rozhovore priznáva, že vlastne rád sa venuje kontroverzným veciam, ale nepovažuje to za *„samoučelné, senzačné písanie, rýpanie, že to nie je exhibovanie vlastného ega, ale že je to skutočne vedené snahou porozumieť cirkevným dejinám a tomu, kde a prečo sme sa dnes ako cirkevné spoločenstvo ocitli.“* (s. 83)

Cirkevné spoločenstvo má historickú skúsenosť s tým, že najlepšou službou pre cirkev je pomenovanie vecí naplno, natvrdo, otvorene, pravdivo, a to by mali robiť cirkevní historici. Mali by skúmať vlastnú tradíciu jednak preto, že majú na to určité predporozumenie, teda potrebnú empatiu, jednak sú schopní vložiť svoje poznatky do riadneho (nie idealizovaného) kontextu. Keď to neurobia oni, s chu-

ťou to urobí niekto iný a možno oveľa brutálnejším, hlasnejším, senzáciiectvým spôsobom, ktorý zanechá v spoločnosti i samotnej cirkvi oveľa väčší zmätok. Možno to človek pozná i z osobného života. Keď sa má niekam v živote posunúť, musí sa vyrovnáť s vlastným zlyhaním a traumami, musí ich integrovať do celku vlastného života. To isté platí i o cirkvi. Jej identita musí byť založená na pravdivom vyrovnaní sa s vlastnými traumami, s priznaním, že nie všetko dopadlo najlepšie, že cirkevné dejiny sú plné problémov, premárnených príležitostí, tragických omylov. Až potom sa môže vyvíjať ďalej a stavať na uzdravených základoch.

Z toho, ako to popisuje kniha rozhovorov, tým viac vystupuje dôležitosť a úloha cirkevnej histórie. Paralelne sprístupňuje svet Tomáša Petrčka, objasňuje (ne)tušené súvislosti, ale tiež pozýva k hlbšiemu poznaniu jeho diela.

*doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Katedra histórie
peter.olexák@ku.sk*

O'COLLINS, Gerald S.J. Rethinking Fundamental Theology. New York: Oxford University Press, 2011, s. 380, ISBN 978-0-19-960556-9.

Autor Gerard O'Collins je rozený Australan, ktorý si cestu vedeckého bádání v oblasti kresťanskej víry zvolil již v rámci svých vysokoškolských studií a tomuto směru zůstal věrný po celou svou kariéru. Za jeho nejdelší působišťe lze považovat Gregoriánskou Univerzitu v Římě, kde působil přes třicet let jako učitel a vědecký pracovník. Většinu svého života zasvětil oborům christologie a teologie, což lze považovat za dostatečnou kvalifikaci pro bádání v oboru fundamentální teologie, na kterou je i jeho hodnocené dílo zaměřeno. Samozřejmě je nutné zmínit, že recenzovaná kniha s názvem Rethinking Fundamental Theology byla vydána již v roce 2011 a tudíž ji lze považovat za starší titul, nicméně pro náš teologický prostor je stále aktuální. Podobně jako u ostatních titulů od autora tohoto díla bychom v tuto chvíli nenalezli český ani slovenský překlad.

Účel knihy by mohl být rozdělen do dvou bodů. Prvním bodem je zdůraznění významu disciplíny fundamentální teologie v současnosti a druhým je aktualizace poznatků předešlých děl, které vytváří pomyslnou sérii zabývajících se tematikou fundamentální teologie. Mezi tyto díla patří: Foundations of Theology (O'Collins, 1971), ve kterém autor rozpracovává základy teologie a její hlavní myšlenky; Retrieving Fundamental Theology (O'Collins, 1993), v němž se O'Collins především zabývá problematikou dvou otázek zjevení, jimiž jsou: „Když bylo zjevení plně vyjeveno již v minulosti, jak může probíhat ještě dnes?“; „Když zjevení stále probíhá i dnes, jak můžeme hovořit o jeho vyvrcholení v době před dvěma tisíci lety?“ a poslední dílo s názvem Fundamental Theology (O'Collins, 2001), kde O'Collins rozebírá centrální témata fundamentální teologie, jimiž jsou: zjevení; hermeneutika; víra, její formulace a role církve v šíření učení. S odkazem na témata předešlých děl O'Collins přináší so-

učasné otázky fundamentální teologie, které uvádí jako: otázka mezináboženských vztahů v současné době a otázka významu fundamentální teologie, s ohledem na ubývajícím zájem akademiků o tuto disciplínu. Nejvíce je aktualizací poznatků zasaženo první dílo, kde dochází v menším textovém rozsahu k přehodnocení přístupu k ostatním náboženstvím, především v otázce univerzality Ducha Svatého, Krista a spásy, které jsou ve starším díle monopolizovány čistě křesťanstvím. Celá tato problematika vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím se vyvíjela v 2. polovině 20. století, a tak novější ukotvení, jež přineslo jeho dílo *Rethinking Fundamental Theology* oproti dílu *Foundations of Theology* se jeví jako příhodné. K jisté návaznosti na druhé dílo dochází v recenzovaném díle jenom letmo v kapitolách 8-11, ale větší pozornost je zde kladena až ve vazbě na třetí dílo *Retrieving Fundamental Theology*, kde je téma zjevení a tradic z něj pramenících rozebráno ve více jak 5 kapitolách díla. K největším odlišnostem proti staršímu dílu je silnější důraz na hledání vazeb k ostatním vírám a jedná se spíše o praktické ukotvení této tematiky nežli o rozsáhlou polemiku nad otázkami, jak tomu je u staršího díla. Dynamika recenzovaného díla se od těch minulých odlišuje především tím, že jedná spíše o shrnutí disciplíny fundamentální teologie nežli o vymezení samostatného problému.

Elektronická verze, kterou jsem měl k dispozici, měla 380 stran. Struktura knihy dodržuje standartní postupy od titulní strany, obsahu až po indexy jmen na konci knihy. Samotná stať knihy se nachází na 342 stranách a je členěna do předmluvy, 13 kapitol a epilogu. Toto dělení je logické a v kapitolách rozebírá autor postupně jednotlivé tematiky fundamentální teologie. Na každou kapitolu je vyčleněno rozmezí 20-40 stran textu, což na popis celého vytyčeného problému není moc, ale i na to sám autor upozorňuje v předmluvě i epilogu slovy: *„Pokud by měla být problematika každé kapitoly probrána do hloubky, tak by to vydalo na samotná knižní díla.“* (strana 343). Kromě stručné historie fundamentální teologie v první kapitole by bylo vhodné zmínit zejména témata kapitol jako: Víra v osobního boha (kapitola 2), kde je rozebírána otázka existence boha v několika světových náboženstvích a jejich odlišné náhledy na jeho přítomnost. Třetí kapitola knihy navazuje s 5 přístupy k víře, kdy každý je popsán jako určitá cesta k bohu od důvodu lidského utrpení přes otázky vlastní existence, původu, tradic až po individuální přístup k běžným a náboženským zkušenostem, které každý vnímá odlišně. V následujících 4 kapitolách je podrobněji rozebrán pojem zjevení a jeho význam v křesťanství v osobě Ježíše Krista, kdy O'Collins popisuje různé pozice víry a uzavírá kapitoly silným apelem na Janovo evangelium, které označuje za nejlepší popis teologie víry, která byla zahájena kristovým sebe-zjevením, což vedlo k vytvoření procesu náboženské tradice, která je s jejími prostředky rozvedena v následujících kapitolách. V posledních kapitolách autor uvádí význam Krista a pohled na víru v ostatních světových náboženstvích, kde zastává umírněnější postoj, který popsal papež Jan Pavel II. (1979) a další významný teolog Hans Waldenfels (2000), kdy je popisována universální přítomnost Ducha Svatého a Ježíše Krista v celém světě. Poslední kapitola nám představuje 3 teologické styly, zejména severoatlantská teologie, teologie osvobození a východní teologie, následováno shrnutím osmi zásad pro výzkum v oboru teologie, kterými jsou bytí: věrný starým textům (které autor označuje jako duši teologie a u několika kapitol je označuje jako hlavní důkaz pro existenci boha), historický, filosofický, ekumenický, vynalézavý, místní, konvertovaný a zbožný.

Co se týká formální a grafické stránky knihy, tak u citací a odkazů na použitou literaturu se všechny informace o citovaných dílech nachází na konci každé strany s komentáři autora, které napomáhají pochopit jeho myšlenkové směřování a důvody pro užití dané literatury. U grafické stránky lze říci, že kniha neobsahuje kromě titulní strany žádné grafické prvky a obrázky, což je s ohledem na téma pochopitelné a neubírá to nijak na hodnotě textu, jež působí plynule a není náročný i pro osoby s horšími jazykovými znalostmi angličtiny.

Rozsahem patří kniha ke kratším dílům a plynulost textu je dle mého názoru narušena pouze v 1. kapitole, kde autor rozebírá historii fundamentální teologie a disciplíny, jež jsou s ní spojeny (strana 1-17). Jedná se o filosofii náboženství a filosofickou teologii, kde by bylo podle mne lepší disciplíny více oddělit vyhrazením podkapitol pro jejich samostatnou definici. V daných podkapitolách 1. kapitoly bych ocenil jasně a stručně popsané cíle disciplín, neboť autor zvolil porovnávání oborů způsobem, kdy se čtenář může chvílema ztrácet v tom, o které disciplíně autor zrovna pojednává. Poznatky v knize pramení převážně ze syntézy poznatků a novost přináší autorův náhled na problematiku zprostředkovaný jeho vstupy prostřednictvím komentářů a hodnocení témat ze současného pohledu.

Pokud bych měl shrnout tuto recenzi knihy, tak bych řekl, že se jedná o vydařenou publikaci, kde autor částečně docílil svých vytyčených cílů v předmluvě (strana VII), tedy aktualizaci poznatků v disciplíně fundamentální teologie. Nicméně nejsem úplně přesvědčen, že by tato publikace sama o sobě vedla ke změně současného trendu, jež je úbytek akademického zájmu o tuto disciplínu teologie, který zmiňoval sám autor. Tento problém se zatím nedotýká škol v Česku a na Slovensku, kde se tato disciplína vyskytuje poměrně hojně, ale je více znatelný ve světě, jako například v USA, kde obor nezřídka spadá pod hlavičku jiných teologických disciplín. Co se týká osobního názoru na význam knihy, tak bych řekl, že se dá dílo velmi dobře využít pro seznámení se s fundamentální teologií a použitá jazyková stránka a styl psaní se dají považovat za přívětivé i pro hůře jazykově vybavené čtenáře. Tudíž jako největší přínos díla bych označil krátký a srozumitelný přehled témat patřících do oboru fundamentální teologie a jasně formulované současné problémy disciplíny, nicméně největší positiva díla lze v jiném světle vnímat i jako jeho největší slabiny. Krátký rozsah brání tomu, aby dílo mohlo sloužit hlubšímu poznání oboru a srozumitelnost je občas vykupována možnou absencí některých užívaných pojmů. S ohledem na dané fakta bych dílo doporučil každému, kdo se chce seznámit s oborem fundamentální teologie a nechce se hned na začátku pouštět do rozsáhlejších děl, které v teologii převládají. Proto si myslím, že jako úvodní dílo do oboru při studiu teologie na středních i vysokých školách je recenzované dílo naprosto ideální volbou.

*Mgr. Petr Mocek
Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra komunikačních studií
petr.mocek01@upol.cz*

PERES, Imrich – PROCHÁZKA, Pavel a kol.: Návrat do života. Institut vzdělávání ECM : Praha, 2021, s. 226, ISBN 978-80-7356-048-5.

V druhej polovici minulého roku vyšla v spolupráci medzi Katedrou teológie a katechetiky PF UMB v Banskej Bystrici a Institutom vzdelávania ECM v Prahe kolektívna monografia, ktorá sa venuje aktuálnej problematike bezdomovectva z pohľadu sociálnej a biblickej etiky s cieľom napomôcť ku komplexnejšiemu riešeniu problémov bezdomovectva. Kolektívna monografia je výstupom z medzinárodného vedecko-výskumného projektu *Návrat do života*, ktorý bol realizovaný na základe dohody o partnerstve medzi Univerzitou Mateja Bela a Diakoniou ECM Praha, a Evanjelickou metodistickou cirkvou v Srbsku, registrovanom na Univerzite Mateja Bela v Banskej Bystrici pod číslom 01/2018/OPS-08. Jeho hlavným riešiteľom a garantom bol prof. ThDr. PhDr. PaedDr. Imrich Peres, PhD.

Kolektívna monografia prezentuje teologickú analýzu súčasnej situácie bezdomovcov a možnosti ich záchrany a sociálnej integrácie. Celkovo obsahuje jedenásť tém, z čoho môžeme povedať, že prvé štyri sa venujú teologickej analýze skúmaného problému, kde prevažuje predovšetkým sústredenie sa na analýzu biblických textov Nového zákona. Ide o reflexiu z pohľadu evanjelickej teológie, avšak so značným ekumenickým prístupom a presahom do sociálnych analýz katolíckych teológov. Ďalšie tri témy majú pastoraálny charakter, v ktorom ide o prepojenie pastorácie so sociálnym kontextom. Posledné štyri témy sú špecificky orientované na skúmanú problematiku cez prizmu sociálnej práce, čo uzatvára štúdia o terénnom výskume medzi bezdomovcami.

Prvá téma Imricha Peresa s názvom *Odchod a návrat márnotravného syna* sa zameriava na biblické súvislosti „návratu do života“ vychádzajúc prevažne z analýzy textov Nového zákona, spomedzi ktorých ide zvlášť o podobenstvo o márnotravnom synovi (Lk 15,10-32). Autor skúmal zvlášť tie relevantné biblické texty, ktoré odhaľujú ľudskú stratenosť. Prakticky to zhrnul v poslednej štúdii predloženej monografie, ktorá sa venuje terénnemu výskumu danej problematiky. Druhá téma od Pavla Procházku *Pozvanie na Božiu hostinu. Podobenstvo o veľkej večeri* (Lk 14,15-24) predstavuje analýzu evanjeliového podobenstva u evanjelistu Matúša a Lukáša, ktoré je súčasťou normotvornej tradície solidarity s chudobnými od čias ranej cirkvi.

Tretia téma od Andrey Korečkovej *Návrat padlých žien do života v náhrobných nápisoch a vybraných spisoch Novej zmluvy a apoštolských otcov* sa zaoberá problematikou žien, ktoré sa dostali na okraj spoločnosti a spôsobom, ako boli vnímané a posudzované v antike a ranom kresťanstve. Zvlášť je vyzdvihnutý prístup Ježiša k takýmto ženám, ktorý sa pre kresťanov stáva vzorom postoja a práce so sociálne vylúčenými.

Ďalšia, štvrtá téma Jiřího Mareka s názvom *Praxe almužny. Poskytování sociální pomoci v evangeliích a v židovství, a Pavlova sbírka pro Jeruzalém* mapuje spôsob vnímania almužny ako sociálnej pomoci v židovstve a v ranej kresťanskej cirkvi v kontexte Pavlovej teológie a Pavlovho prístupu k chudobným. Inšpirácia k solidarite s chudobnými vychádza z príkladu Ježiša, ktorý povýšil dobročinnosť na skutok lásky.

Piata téma od Imricha Peresa *Návrat do života. Sociálna práca v eschatologickej perspektíve* reflektuje sociálnu prácu v eschatologickej perspektíve. Vychádza pritom z biblického pozadia, apoštolskej a poapoštolskej cirkvi a snaží sa reflektovať aj súčasný teologický prístup.

Šiesta téma od Pavla Procházku *Spôsob zvestovania evanjelia na ulici* sa zameriava na praktickú stránku pastorácie, ktorá je spojená s verejným ohlasovaním evanjelia. Ide o teoretický prieskum problematiky pouličného zvestovania evanjelia. Autor sa sústreďuje na spôsoby ranej cirkvi, ako aj na neskoršiu katolícku a reformačnú tradíciu.

Siedma téma od autorky Mariany Kušiakovej *Sociálny systém v apoštolskej cirkvi* predstavuje angažovanie sa cirkvi v sociálnej oblasti, zvlášť v jej apoštolských počiatkoch, opierajúc sa predovšetkým o biblické pramene Nového zákona.

Nasledujúca ôsma téma Viktórie Šoltésovej *Problematika chudoby a sociálnej exklúzie v rómskych komunitách na Slovensku* mapuje aktuálnu problematiku, príčiny a dôvody chudoby vylúčených komunít so špecifickým zameraním sa na chudobu v rómskych komunitách.

Deviata téma od Any Pálik-Kunčák s názvom *Návrat do života* predstavuje sociálnu situáciu a inštitút pravoslávnej cirkvi v Srbsku s názvom Zemlja živih (*Zem živých*), ktorý sa venuje problémom, zvlášť mladých ľudí trpiacich závislosťami. Tento projekt sa snaží pomôcť jeho členom v uzdravení zo závislosti a prepája sociálnu prácu s pastoračným prístupom.

Desiata téma od Moniky Zaviš *Utečenectvo ako forma bezdomovectva v kontexte pôsobnosti súčasnej cirkvi: východiská a pokus o formuláciu relevantnej odpovede* sa sústreďuje na čoraz vážnejší problém migrácie a utečenectva a sociálnych problémov, ktoré sú s nimi spojené. Navyše ide aj o problémy vyplývajúce zo stretu kultúr a náboženských, svetonázorových presvedčení, ktoré je potrebné pri práci s utečencami riešiť. Autorka sa zameriava aj na možnosti pôsobenia cirkví v tejto oblasti.

Posledná jedenásta téma od Imricha Peresa s názvom *Terénny výskum medzi bezdomovcami* uzatvára monografiu zaujímavým terénnym výskumom, ktorý sa realizoval medzi bezdomovcami v Bratislave a v Budapešti. Výskum sa zameriaval na problémy týkajúce sa predsudkov a dôvery ako zo strany spoločnosti voči bezdomovcom, tak aj bezdomovcov voči inštitúciám a spoločnosti. Poukazuje na dôležité formy podpory, ktoré môžu napomôcť pri návrate týchto ľudí do štandardného spôsobu života, ako aj na význam, spôsob a úlohu komunikácie.

V tomto kontexte monografiu uzatvára stručný *Návrh na obsah informačného letáku*, ktorý môže poslúžiť ako inšpirácia pre prácu s bezdomovcami a sociálne vylúčenými v komunitách jednotlivých cirkví.

Celkovo možno konštatovať, že predložená monografia je na Slovensku jednou z mála publikácií, ktoré sa zaoberajú problematikou bezdomovectva v kontexte sociálnej práce a teologického prístupu, a preto by sa dalo povedať, že obohacuje samotný diskurz k danej problematike. Prispieva k jej riešeniu, zvlášť v sociálnych oblastiach, ktorým sa venujú cirkvi v rámci ich charitatívnej činnosti. Nakoniec je aj samotný výstup projektu určený pre cirkevné a paracirkevné inštitúcie, ako aj jednotlivcov, ktorí sa odborne zaujímajú o problémy bezdomovectva a môžu tak jeho výsledky využívať a rozvíjať. Možno teda zhrnúť, že tento systematický

prístup k problematike bezdomovectva, zvlášť z pohľadu pastorálnej teológie, je významným príspevkom, ktorý obohacuje a možno aj podnieti k ďalším výskumom a práci na poli sociálnej problematiky.

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Katedra filozofie a religionistiky

radovan.soltes@unipo.sk