

OBSAH

EDITORIÁL

Vladimír JUHÁS 5

ŠTÚDIE

**Synodality and the “Synodal Process”: Challenges and Opportunities,
from the Episcopal Collegiality of Vatican II to the Catholic Church of Today**

Massimo FAGGIOLI 7

**Synodalita oživuje prijatie ekleziológie Božieho ľudu
a teológie miestnej cirkvi**

Martin MAĎAR 20

**Kristologický profil uzdravenia Šimonovej testinej:
komparácia synoptických správ**

Juraj FENÍK..... 35

Patočkova neskorá filozofia v kontexte duchovnej krízy súčasnej spoločnosti

Róbert STOJKA 53

**Tvor věřící jest řeči pln: výzva hermeneutiky
pro teologickou antropologii**

Zdenko ŠIRKA..... 70

Neurovedy, sloboda a determinizmus

Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými vedami o človeku

Peter Samuel LOVÁS..... 89

**Náboženská skúsenosť a viera v živote človeka
podľa Romana Guardiniho**

Oľga GAVENDOVÁ 112

RECENZIE

NELSON, Matthew (ed.). The New Apologetics: Defending the Faith in a Post-Christian Era. Park Ridge, IL: Word on Fire Catholic Ministries, 2022, 266 s. ISBN 978-1-68578-004-3.

Pavol HRABOVECKÝ 127

LAPKO, Róbert a kol. Jánovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – VEDA vydavateľstvo SAV, 2019. 179 s. ISBN 978-80-224-1795-2.

Štefan NOVOTNÝ 130

HORŇANOVÁ, Sidonia. Megilat Ester. Bratislava: Univerzita Komenského, 202, 180 s. ISBN 978-80-223-5523-0.

Anton TYROL 132

Igor KRÁĽ: Transformačná sila utrpenia. Teológia kríža v živote a diele Arnolda Janssen. Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2022, 326s. ISBN 978-80-89688-37-1

Mária POTOČÁROVÁ 134

JUDÁK, Viliam – KRUPA, Jozef – ŠURÁB, Marián.

Archbishop ThDr. Eduard Nécsey (1892-1968). Shepherd – Teacher – Preacher. Dublin: International Scientific Board of Catholic Researchers and Teachers 2022, 297 s. ISBN 978-1-9989986-8-5.

Anton ĎATELINKA 136

CONTENTS

EDITORIAL

Vladimír JUHÁS 5

STUDIES

**Synodality and the “Synodal Process”: Challenges and Opportunities,
from the Episcopal Collegiality of Vatican II to the Catholic Church of Today**
Massimo FAGGIOLI 7

**Synodality Revives the Reception of the People of God Ecclesiology
and the Theology of the Local Church**
Martin MAĎAR 20

**Christological Profile of the Healing of Simon’s Mother in Law:
A Comparison of Synoptic Reports**
Juraj FENÍK..... 35

**Patoček’s Late Philosophy in the Context of the Spiritual Crisis of
Contemporary Society**
Róbert STOJKA 53

**The Creature of Faith Is Full of Speech:
The Challenge of Hermeneutics for Theological Anthropology**
Zdenko ŠIRKA 70

**Neuroscience, Freedom and Determinism:
Thomas Aquinas in Dialogue with Contemporary Human Sciences**
Peter Samuel LOVÁS..... 89

Religious Experience and Faith according to Romano Guardini
Ol’ga GAVENDOVÁ 112

REVIEWS

NELSON, Matthew (ed.). The New Apologetics: Defending the Faith in a Post-Christian Era. Park Ridge, IL: Word on Fire Catholic Ministries, 2022, 266 s. ISBN 978-1-68578-004-3.

Pavol HRABOVECKÝ..... 127

LAPKO, Róbert a kol. Jánovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – VEDA vydavateľstvo SAV, 2019. 179 s. ISBN 978-80-224-1795-2.

Štefan NOVOTNÝ..... 130

HORŇANOVÁ, Sidonia. Megilat Ester. Bratislava: Univerzita Komenského, 202, 180 s. ISBN 978-80-223-5523-0.

Anton TYROL..... 132

KRÁL, Igor. Transformačná sila utrpenia. Teológia kríža v živote a diele Arnolda Janssen. Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2022, 326 s. ISBN 978-80-89688-37-1.

Mária POTOČÁROVÁ..... 134

JUDÁK, Viliam – KRUPA, Jozef – ŠURÁB, Marián. Archbishop ThDr. Eduard Nécsey (1892-1968). Shepherd – Teacher – Preacher. Dublin: International Scientific Board of Catholic Researchers and Teachers 2022, 297 s. ISBN 978-1-9989986-8-5.

Anton ĎATELINKA..... 136

Milí čitatelia, ponúkané číslo nášho časopisu približuje predovšetkým tému synodality v cirkvi, ale zároveň približuje zaujímavé otázky z biblických vied a filozofie náboženstva.

Massimo Faggioli, cirkevný historik, profesor teológie a náboženských štúdií na Univerzite Villanova v americkom štáte Pennsylvánia, prezentuje synodálny proces v cirkvi ako výzvu a možnosť. Synodálnosť neznamená jednotlivú a zriedkavú udalosť, ktorá sa uskutoční raz za čas ako izolovaná rozprava profesionálne zainteresovaných ľudí. Ale je to prax a podoba celého spoločenstva veriacich. Synodálnosť je postoj, spôsob bytia a tvar cirkvi a má prenikať jej všetky úrovne.

Rovnakou témou sa vo svojej štúdii zaoberá Martin Maďar, ktorý dlhé roky žije v Spojených štátoch a pôsobí ako teológ na Xavier University v meste Cincinnati (Ohio). Autor sa skutočnosti synodality v cirkvi venuje z dvoch pohľadov: Najprv hovorí o potrebe ekzeziologického modelu cirkvi ako Božieho ľudu. Na rozdiel od modelu cirkvi ako mystického tela Krista, ktorý môže mať tendencie k silne hierarchickému videniu spoločenstva veriacich, model cirkvi ako Božieho ľudu podčiarkuje predovšetkým horizontálnosť vzťahov veriacich a cirkev chápe ako spoločne putujúci celok. V druhej časti textu sa venuje významu miestnej cirkvi, ktorá je konkrétnym výrazom uskutočnenia Kristovho poslania.

Slovenský biblista Juraj Feník približuje analýzu biblického textu o uzdravení Šimonovej svokry Ježišom. Tento príbeh ponúkajú všetky tri synoptické evanjeliá. Je zaujímavé sledovať rozličnosť ich kristologických akcentov a rozdiely v zobrazení Ježiša. Každý zo synoptikov má svojich adresátov, a tým sa snaží prispôbiť formy i obsahy svojich textov. Pre čitateľa je fascinujúce sledovať odkrývanie posolstiev a správ, ktoré v sebe takéto starý biblický text môže skrývať.

Vzťah filozofie a náboženstva u Jana Patočku približuje vo svojej štúdii Róbert Stojka. Prierez myslenia významného českého filozofa 20. storočia dobre zapadá do obsahového profilu nášho časopisu. Zároveň je osobnosť Patočku pre svoju principiálnosť a vernosť sebe v minulom režime veľkou motiváciou pri hľadaní správneho postoja k akémukoľvek režimu dnes. Pri uvedomovaní si krízy vtedajšej zmaterializovanej socialistickej spoločnosti hľadá český filozof východisko v koncepte obety, ktorá odkrýva nový rozmer ľudského bytia, kde človek nielen konzumuje a používa, ale predovšetkým tvorí, daruje a dáva.

Český teológ Zdenko Širka sa vo svojej štúdii zamýšľa nad fenoménom jazyka a reči optikou významného nemeckého filozofa Hans-Georga Gadamera. Človek

prostredníctvom jazyka uchopuje nielen sám seba, ale aj skutočnosť okolitého sveta. Jazyk nie je iba popisný nástroj, ale dokáže vytvárať komunikáciu a vzťah. Jazykom sa človek dostáva až po hranicu neuchopiteľného, dokáže formulovať otázky po Bohu a dotýkať sa existenciálnych otázok o vlastnom bytí.

Peter Samuel Lovás predstavuje otázku ľudskej slobody. Aj keď sa bežne zvykne hovoriť o možnosti človeka vybrať si, predsa len to s ľudskou slobodou nie je také jednoduché. Autor štúdie sa snaží v logike Tomáša Akvinského odpovedať na otázku, nakoľko sme v našom rozhodovaní a konaní determinovaní prostredím či okolnosťami a nakoľko naše rozhodnutia pochádzajú z nás samých.

Štúdia Oľgy Gavendovej sa zaoberá otázkou náboženskej skúsenosti v myslení veľkej osobnosti európskej kultúry Romana Guardiniho. Zdá sa, že človek je kdesi v hĺbke svojej bytosti prirodzene náboženský. Aj keď sa dnes vždy menej priznáva k tradičným formám náboženstva, predsa paradoxne túžobne hľadá svoje pochádzanie i ciele. Ľudská bytosť je vo svojej základnej štruktúre otvorená sebaapresahu, otvorená transcendentnému. Nechce zaniknúť. Chce byť.

Milí čitatelia, zažívame ťažké obdobie vojny na Ukrajine, kde ľudia nezmyselne trpia, zomierajú, strácajú svoje domovy, sú znevažovaní a ponižovaní. Aj týmto našim uvažovaním formujeme svoje myslenie i myslenie nášho okolia. Nech mierou všetkého je posledný človek. Nech každý má právo na kus zeme, rešpekt a dôstojnosť.

Vladimír Juhás



**Synodality and the “Synodal Process”: Challenges and Opportunities,
from the Episcopal Collegiality of Vatican II to the Catholic Church of Today**

MASSIMO FAGGIOLI

Villanova University

Department of Theology and Religious Studies

Abstract

Synodality is a signature pastoral initiative of Pope Francis. He has been implementing it more robustly not only on the level of the Synod of Bishops but has been promoting it on all levels of the church. This article discusses the current state of the theology of synodality, including its various challenges and opportunities.

Keywords: Synodality, collegiality, Vatican II, Pope Francis

The path of the Catholic Church towards synodality does not begin or end with Pope Francis. Synodality has a history before Francis and a future after the end of his pontificate. First, there is a history of the ecclesiological developments that must become part, once again, of the idea that Catholics have of their church reconstructed; second, the “synodal process” will also produce a communal, deeper understanding of the meaning of synodality in its relationship with Vatican II. But in this context, it is necessary also to address some emerging ecclesiological challenges for a synodal church in the cultural and social context of global Catholicism in the 21st century.

1. From Vatican II to today – from episcopal collegiality to ecclesial synodality

On October 17, 2018, while the bishops' Synod on Young People was underway, the Jesuit-run and Vatican-vetted magazine *Civiltà Cattolica* published the transcript of a dialogue between Pope Francis and the Jesuits he met during his trip to the Baltic States in late September. One passage from the pope's remarks stands out:

“What needs to be done today is to accompany the church in a deep spiritual renewal. I believe the Lord wants a change in the church. I have said many times that a perversion of the church today is clericalism. But fifty years ago, the Second Vatican Council said this clearly: the church is the People of God. Read number 12 of *Lumen Gentium*. I know that the Lord wants the council to make headway in the church. Historians tell us that it takes a hundred years for a council to be applied. We are halfway there. So, if you want to help me, do whatever it takes to move the council forward in the church. And help me with your prayer. I need so many prayers.”¹

This remark exemplifies the situation of the church under Francis's pontificate. After three pontificates that were more concerned with controlling excesses and extravagances in the implementation of the council than with deepening its reception and application, Francis is trying to unleash the potential of Vatican II in a church and a world that are both, in certain important respects, *post-conciliar* if not *non-conciliar*, in the sense of indifferent to the theology of Vatican II. This is both the hope and the constraint of Francis's pontificate. Sixty years after Vatican II, Catholicism has moved beyond it. Some Catholics simply take for granted what Vatican II said and did – forgetting how much and how quickly the church has changed in a few decades – and demand further progressive developments in both doctrine and discipline. Other Catholics want to roll back the reforms of Vatican II for a more traditionalist version of Catholicism.

Vatican II either ignored or failed to anticipate some of the most controversial issues within today's church. For example, the council never addressed the issue of married priests (one of the issues withdrawn from debate by Paul VI) and the role of women in the church's ministry and governance (Vatican II took place too early for this). From an ecclesiological and “church politics” perspective, Vatican II was a victory for both the papacy and the episcopate at the expense of the lower clergy and the religious orders: the “theology of the laity” of Vatican II is largely

¹ FRANCIS, “I believe the Lord wants a change in the Church: A private dialogue with the Jesuits in the Baltics,” *La Civiltà Cattolica* (English edition), 17 October 2018. Available at: <https://www.laciviltacattolica.com/i-believe-the-lord-wants-a-change-in-the-church-a-private-dialogue-with-the-jesuits-in-the-baltics/>.

pre-conciliar. The council counted on the episcopate to lead church reform, but the history of the abuse crisis tells a story of systemic failure on the part of the bishops.

At Vatican II, the reconciliation of Catholicism with modernity presupposed a respectful relationship between religion and politics, church and state. It assumed a papacy and an episcopate firmly in control of the ecclesiastical hierarchy and of the laity. There could be no starker difference between the vision of Vatican II and the current situation than on this point. Today many Catholics do not feel at home either in their political community or in their church. They are without a Catholic party or a political culture they can relate to, and many of them no longer feel that they and their children are safe in the church. The cooperative relationship between church and world imagined by Vatican II was a development of the “ecclesiology of the two swords” (church and empire) that assumed a degree of internal cohesion and control within both the church and the political realm – a system that found its most perfect realization in the instrument of Concordats between the Holy See and secular authorities in the nation states. That parallelism between church and state has been radically redefined by globalization and the replacement of traditional elites with technocrats – either liberal or conservative technocrats. Neither governments nor the institutional church are in control of the flow of information in the way that they once were. And the media and media platforms that are in control of that flow feel no obligation to protect the church or cooperate with it. There is no possible Concordat between the Holy See and the media – including a Catholic media system that no longer sees itself as constrained by loyalty to a legitimately elected pope. All of this presents us with a stark picture of how much has changed since Vatican II.

As Francis reminded us many times, it takes a hundred years for a council to be applied. This was certainly true for Trent, in an age when it took the average diocese about a century to build a seminary, and it was in some sense true also for Vatican I: it is not an accident that the major crisis for papal primacy came with Paul VI’s encyclical *Humanae Vitae* in 1968 – almost exactly one century after *Pastor Aeternus*. But then, Vatican II was different from those two previous councils of the “confessional age” in various ways – especially in the new kind of conciliar teaching it offered and in its recognition that Catholicism was becoming truly global. The world seemed to be changing faster than it used to, and so did the church.

All this is part of a dramatic power shift in the church and in the world. Vatican II took place before the social and cultural upheavals of the late 1960s and 1970s. Francis seems more attentive to developments in the post-Vatican II period when it comes to *ad extra* issues (such as social justice, ecumenism, and interreligious

dialogue) than when it comes to *ad intra* ones (especially the role of women in the church and the model of ordained ministry). For this second category of issues, Francis's teaching is restricted by the limits not only of the final documents of the council, but also by the limits of the theology of Vatican II – for example, the ecclesiology of Yves Congar which is a source of inspiration for the first Jesuit pope.²

The real asset for Francis in overcoming these objective and subjective limits is *synodality*, which is a word that is nowhere to be found in the corpus of Vatican II, where the operational word for dialogue in the Church is “episcopal collegiality” – which concerns the relationship only among the bishops and between them and the pope. Synodality – a fundamental dimension of the church involving the whole people of God and at all levels (universal, continental, national, diocesan, parochial) – is truly a post-Vatican II theological and magisterial development. It is a remarkable fact that until 2013 the Bishops' Synod was synodal in name only. It was created by Paul VI as an expression of episcopal *collegiality*, not of the synodality of the whole church.

At the same time, synodality is the most important institutional reform of Francis's pontificate. The role of the Bishops' Synod has changed and is changing, and synodality at all levels of the church has been encouraged as never before.³ Whatever the apostolic constitution reforming the Roman Curia says, there is no question that the Curia has played a marginal role in this pontificate – much more marginal than its role in any prior pontificate.⁴ The trend toward greater and greater centralization within the church is finally beginning to reverse itself under Francis.

The real parallel here is with the pontificate of John XXIII, the pope who was elected sixty years ago, in October 1958. When John XXIII called for the Second Vatican Council in January 1959, most expected that its function would be to complete the work of the First Vatican Council: but Vatican II turned out to be very different in kind. In a similar way, Francis is appealing to the council in order to open the way for a synodal church that was not quite born at Vatican II but was theologically conceived there. Jorge Mario Bergoglio is a product of conciliar Catholicism and at the same time the first post-Vatican II pope. He was elected as successor of Benedict XVI, who engaged in a critical reexamination of the legacy

² See Christopher M. BELLITTO, “True Reform,” *The Tablet*, 3 January 2015, s. 18-19.

³ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Synodality in the Life and Mission of the Church*. Available at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html.

⁴ See FRANCIS, *The Apostolic Constitution “Preach the Gospel” (Praedicate Evangelium)*. With an Appraisal of Francis's Reform of the Roman Curia by Massimo Faggioli, Collegeville MN: Liturgical, 2022.

of Vatican II – an effort that produced disturbing effects in the theological and ecclesiological culture of so-called conservative and traditionalist Catholicism. In just a few years, the papacy went from a defense of Vatican II as a “a sure compass to guide the course of Peter’s barque” (John Paul II’s words),⁵ through a period under Benedict in which Rome indulged traditionalist dissent from Vatican II to the current pope’s embrace of post-Vatican II synodality. Francis’s emphasis on synodality bridges the gap between his Vatican II theological culture and the new horizon of post-conciliar global Catholicism. It is a bridge that he cannot cross alone.

2. Open questions about the transition from collegiality to synodality

Eight years after he delivered what can be called his magna carta on synodality to the 2015 assembly of the Synod of Bishops, the pope’s persistent push in favor of a synodal church is having effects. In different areas of the Catholic world, there have been or there are ecclesial events of a synodal nature in the context of the “synodal process” 2021-2024: among the most notable, Australia’s Plenary Council (2021-2022) and the “synodal path” in Germany (2019-2023). The editors of the Jesuit-run magazine, *America*, argued for a plenary council for the Catholic Church in the United States.⁶ At the supra-national level, the Latin American bishops launched their own new kind of ecclesial assembly, the first-ever “Ecclesial Assembly of Latin America and the Caribbean” with the first gathering taking place in November 2021. It’s still a map of global Catholicism with very uneven dispositions towards synodality, but this kind of movement is new in modern Catholic history, and it is full of challenges and unknowns.

A two-article dossier published in the Italian Catholic magazine *Il Regno* pointed out that there are theological and institutional dimensions to synodality that need attention.⁷ One particular aspect that will have to be addressed is the role of papal primacy in synodality – both at the universal level and the national/local level. This is a key issue that will have important practical consequences. In one of his first and most important speeches on the model of episcopal leadership, in September 2013, Francis talked about the bishop in these terms:

⁵ JOHN PAUL II, *Message to the Diocesan Moderators of Italian Catholic Action* (20 February 2003). Available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/february/documents/hf_jp-ii_spe_20030220_azione-cattolica-italiana.html.

⁶ See THE EDITORS, “Time for a U.S. Plenary Council?” *America* 224, no. 6 (2021): 8-9.

⁷ See Rafael LUCIANI – Serena NOCETI, “Imparare un’eccliesialità sinodale,” *Il Regno* no. 8 (2021): 257-264; Hervé LEGRAND, “La sinodalità non s’improvvisa,” *Il Regno* no. 8 (2021): 265-267.

“A pastoral presence means walking with the People of God, walking in front of them, showing them the way, showing them the path; walking in their midst, to strengthen them in unity; walking behind them, to make sure no one gets left behind but especially, never to lose the scent of the People of God in order to find new roads.”⁸

What is the role of the episcopal leadership in the synodal path together with the People of God? Walking in front of them, walking in their midst or walking behind them?

What we have seen from the Synod of Bishops assembly for the Amazon region (October 2019) and its aftermath (the apostolic exhortation *Querida Amazonia* of February 2020), is that Francis seems to understand his role as the referee of the presence or absence of genuine discernment in a synodal event. This is how he phrased it in a note published in September 2020 by the editor of *La Civiltà Cattolica*, Antonio Spadaro, SJ:

“There was a discussion [at the 2019 Synod] [...] a rich discussion [...] a well-founded discussion, but no discernment, which is something other than arriving at a good and justified consensus or relative majorities [...] We must understand that the Synod is more than a parliament; and in this specific case the Synod could not escape this dynamic. On this issue the [2019] Synod was a rich, productive and even necessary parliament; but no more than that. For me this was decisive in the final discernment, when I thought about how to write the exhortation [*Querida Amazonia*].”⁹

This way of assessing synodality is more typical of the superior of a religious community who has undertaken a process of discernment than that of a bishop. But the Catholic Church is not the Society of Jesus. Discernment works, if at all, in very rarified spiritual groups. Most bishops have no background or training in it. The same can be said for the People of God who are supposed to be involved in synodality.

It's especially since the late 1990s, also thanks to John Paul II's encyclical *Ut Unum Sint* (1995), that we have started talking about a new role for the papacy in the ecumenical ecclesiology articulated at the Second Vatican Council. Peter Hünermann, emeritus professor of theology at the University of Tübingen, formulated

⁸ FRANCIS, “Address to a group of recently appointed bishops,” 19 September 2013. Available at: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130919_convegno-nuovi-vescovi.html.

⁹ Antonio SPADARO, “Il governo di Francesco. È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?” *Civiltà Cattolica*, 5 September 2020, s. 350-364 (English trans. available at: <https://www.laciviltacattolica.com/francis-government-what-is-the-driving-force-of-his-pontificate/>).

the concept of the papacy as a "notarius publicus."¹⁰ The primacy's constitutive role, in this sense, would be the task of facilitating and maintaining the unity of Catholic faith and Church communion. Hünermann's essay was a commentary on John Paul II's *motu proprio Ad tuendam fidem* (1998). The German theologian offered a historical perspective on the development of papal primacy, trying to understand the deep changes in the function of primacy for the church in modernity. He noted that the Vatican I paradigm of papal primacy – as one of jurisdiction, in stark legal terms – had been overcome, not just by the ecumenical outlook of Catholicism, but also by the self-understanding of the papacy as "communicative action."

Especially after Vatican II, papal primacy is not really (or no longer) about defining the faith. Rather, it is about witnessing and confirming the faith of the people, as voiced in the consensus of their representatives and in light of Scripture and Tradition. Hünermann wrote the article well before the papacy embraced synodality, but it is still relevant for the current debate. Of course, the approaches to the issue of the role of primacy depend on the kind of synodality we have in mind.

Is synodality a way to renew the pastoral style of the church in the existing institutional and theological system? Or is it a moment for addressing issues, such as the role of women in the Church and ministry, and opening the church to the possibility of institutional and theological developments? This is an essential question that will have to be clarified at some point.

Primacy has emerged in recent years as an ecumenical issue, especially when one looks at the role it plays in the intra-Orthodox rifts between Constantinople and Moscow. Recall the tensions on display in January 2019 when the Ecumenical Patriarch Bartholomew conceded autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine. The specter of a universal, pope-like role for the Patriarch of Constantinople haunts some Eastern Orthodox churches, but the complicated nature of papal primacy should not be too quickly overlooked by Catholics. It now tends to be dismissed as irrelevant because of the friendly, genteel style of Pope Francis.

But if synodality is to be a key aspect of the church in the future of Catholicism, this means that we need to keep in mind that at some point, in the next few years, there will be another pope after Francis. And he could have a way and style of interpreting synodality that is very different from that of Jorge Mario Bergoglio.

¹⁰ See Peter HÜNERMANN, "Die Herausbildung der Lehre von den Definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion," *Cristianesimo nella Storia* 21, no. 1 (2000): 71-101.

3. Broader ecclesiological issues surrounding synodality

Besides the institutional issues that will need to be addressed first of all by the papacy and the Synod, there are broader and deeper ecclesiological issues surrounding synodality as it contributes to the relationship between the church and the world - not in a bilateral, *ad intra* vs. *ad extra* modality, but along the lines of the ecclesiology of Vatican II.

3.1 Synodality as a way to live in our common home

The first issue concerns the description of synodality as a journey, as walking together. This is a very effective image that resonates also because it echoes the biblical language on the experience of the people of God. But there are also risks in the use of this image in our cultural context, having to do with the cultural changes in the idea of journey. As the British and Catholic literary critic Terry Eagleton wrote recently:

“Journeys are no longer communal but self-tailored, more like hitchhiking than a coach tour. They are no longer mass products but for the most part embarked on alone. The world has ceased to be story-shaped, which means that you can make your life up as you go along. You can own it, just as you can own a boutique. As the current cliché has it, everybody is different, a proposition which if true would spell the end of ethics, sociology, demography, medical science, and a good deal besides.”¹¹

More than a journey, synodality is about staying and living together. It’s not the adventurous trip, but our living at home and as a family that says something about the Christian character of our being together. In this sense, the language used by the preparatory commission of the Synod for the “Working Document for the Continental Stage” in October 2022 is very appropriate: *Enlarge the space of your tent (Is 54:2)*.¹²

The synodal process, also because of the globalization of the mass-media narratives on the Catholic Church as dominated by political rifts, must avoid falling back into a Rome-centered idea of synodality. Recovering the role of the local church is crucial in order to get synodality right. It is in the local church as a “field hospital”¹³ that we can discover how synodality can help us find the wounded that we must

¹¹ Terry EAGLETON, “What’s Your Story?” *London Review of Books*, 16 February 2023. Available at: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v45/n04/terry-eagleton/what-s-your-story>.

¹² <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-EN.pdf>.

¹³ Antonio SPADARO, “A Big Heart Open to God: The Exclusive Interview with Pope Francis,” *America* 209, no. 8 (2013): 14-38.

tend to: the wounded in the economic wars of our “throwaway economy” ; the wounded of the “culture wars” where the church is presented as an enemy of the aspirations of humankind; the wounded of the dominating disengagement and disenchantment; the victims of new mechanisms of exclusion and self-exclusion – visible and invisible, material and spiritual, cultural and social; those who are part of the culture but excluded from *knowledge* in our knowledge-based economy and society. Synodality in the local church is a much-needed corrective of the emphasis on individual identity and its exclusionary effects. Synodality needs to make the church more representative of marginalized voices, but not in an ideological, identity-driven way.

3.2 *Synodality and polarization*

There is a real challenge to being a synodal church in our current climate of hyper-polarization. The two-party mindset has become part of the cultural DNA in many liberal-democratic societies, where everything is a contest or a choice between two – and only two – options that are mutually exclusive and where each side is tempted to “excommunicate” the other and win over the other.

In the United States, for instance, this has led to the formation of two theological-political parties that mirror the country’s two-party political system – not only in shaping orientations on social and cultural issues, but also in terms of style of communication, of ethics of belonging and relating to the other side. This has created an almost automatic instinct to *talk to* the other side as a group that is different, rather than *talk with* those who – although they do not agree with you – are still part of the same family.

Dismantling this partisan way of understanding synodality is important at a moment in which listening to the voices of the people will have consequences on the representatives to the Synod. Like never before, the members of the Synod assembly will have a sort of ecclesial mandate precisely because the listening is so central to the process and the theology of synodality.

There is an urgent need to revitalize the existing synodal or quasi-synodal bodies in the local churches (pastoral diocesan council, parish councils), while being aware of the risks of politicization of these institutions in the present situation of theological-political polarization.

3.3 *The temptation to decide everything all at once*

There are issues that must be present in the synodal process, like the participation of women in new roles in the life of the church and the consequences of the abuse

crisis. But there are also issues that may be better addressed by postponing them, especially those that do not require new legislation or do not rise to the level of doctrinal decisions.

Synodality has a long history in the Christian tradition, but it is a history full of interruptions, detours, and deviations. The current “synodal process” is, by nature, experimental. If our local communities develop a more synodal way of being, it is an energy that the church – that is, the people of God but also the institutional church – will not give up. There are the synodal moments proper, but there are also “peri-synodal” events that can contribute to the Synod without having to be sanctioned by the hierarchy of the church.

After the Synod assemblies take place, the Catholic Church is likely to look less monarchical and more collegial and synodal, where the monarchical, the collegial, and the synodal moments will relate in new ways. Nonetheless, a hierarchical structure will continue to exist. It is important to remember that the lived experience of many Catholics is not and will not be involved in the synodal process. This is fine: no one should wish for a synodal Jacobinism. To paraphrase what Pope Francis says about holiness in *Gaudete et Exsultate*, there is also a “middle class of synodality.” It would be a mortal risk, and contrary to the very spirit of synodality, to stake our staying or leaving the Catholic Church on the outcome of this two-year synodal process. The role of the local church as a “field hospital” is crucial: it is also a cure for the often delusional and ideological “grand narratives” about Catholicism.

3.4 Synodality and the “paperwork church”

Unfortunately, skeptics often see synodality as just another example of the “paperwork church”, that is, an exercise that ultimately produces documents that will feed a bureaucratic ecclesiastical apparatus but have no impact (or perhaps a negative one) on the spiritual life of Catholics. This is why it is extremely important to see synodality in the context of the Church as “field hospital,” to use Pope Francis’ moving image.

Synodality is about rediscovering the inter-personal and relational experience of the Christian faith, where healing is never just the application of procedures and protocols but always has a human face. Synodality in the church as field hospital is an antidote to the temptation of lifeless, contactless Christianity.

Synodality will certainly have to find a structural way to favor new modes of participation. But it is not only about creating new structures. In some churches, the decision to revive (or give life for the first time to) structures of participation that

should exist already – such as parish and diocesan pastoral councils, for example – would be a synodal event. In many places, this would be like discovering Vatican II for the first time (or starting a reception of Vatican II that was interrupted many years ago). It would not simply be applying structures that were created almost sixty years ago to today. Rather, it would mean living them in a different way.

3.5 Synodality as spiritual process in a culture of the “event”

Synodality is a slow communal and spiritual process that requires patience. It challenges the habits and expectations on our horizon, as well as our ecclesial expectations. We live in a “society of the spectacle,” which emphasizes the “ground-breaking event” or the “paradigm shift” at every moment, and where every election is “the most consequential election in our history”.

But synodality is not the *drama* that puts the individual at the center, the “homo faber” or maker of Promethean decisions that turn his fortune upside down. Neither is synodality one more evidence of the theological *tragedy* of modern Catholicism; that is, the impossibility of church reform, of the inevitable and inescapable fate of decline.

The Catholic Church is, in many local contexts, in transition from territorial to “personal churches” and a diasporic model of presence.¹⁴ This requires on one side a re-thinking of previous synodal models typical of Christendom, and on the other side, in our cultural context, the urgency to create spaces for liturgy and contemplation in synodality as an antidote to semi-Pelagian and semi-Gnostic temptations.

4. Conclusion

Synodality must consider the need of reform not just in the institutional church at three levels – universal or global, continental/national, and local – but must also look at the situation of global Catholicism today. Some of the new forms of Catholic ecclesial communities (the lay movements and new ecclesial communities; the split between different liturgical traditions in the Roman rite) have remained impermeable to the ecclesiological discourse on collegiality and synodality, and have developed their own ecclesiology that helped them flourish also because

¹⁴ See Daniele HERVIEU-LÉGER, “Un catholicisme diasporique. Réflexions sociologiques sur un propos théologique,” *Recherches de science religieuse* 110, no. 3 (2019): 425-440; <https://doi.org/10.3917/rsr.193.0425> Danièle HERVIEU-LÉGER – Jean-Louis SCHLEGEL, *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris: Seuil, 2022.

of their rejection of the emphasis on institutional reform, and at the same time because of an idea of Christian community that relies more on charisma than on church leadership legitimized by collegial and synodal practices.

One of the signs of our times is the deep distrust of institutions, including ecclesiastical institutions. Any project for a synodal reform must take into account the real situation: the multi-culturalization of Christianity in the global world takes place at the same time of the crisis of globalization, with a Catholic Church and world both more tribal and polarized than during the early post-Vatican II period. This is one of the major differences between the Catholic Church of Francis' pontificate and when the ecclesiological debate on synodality started, in a different post-Vatican II moment.

BIBLIOGRAPHY:

- BELLITTO, Christopher M. "True Reform," *The Tablet*, 3 January 2015, s. 18-19.
- EAGLETON, Terry. "What's Your Story?" *London Review of Books*, 16 February 2023.
- FRANCIS. "Address to a group of recently appointed bishops," 19 September 2013. Available at: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130919_convegno-nuovi-vescovi.html.
- . "I believe the Lord wants a change in the Church: A private dialogue with the Jesuits in the Baltics," *La Civiltà Cattolica* (English edition), 17 October 2018.
- . *The Apostolic Constitution "Preach the Gospel" (Praedicate Evangelium). With an Appraisal of Francis's Reform of the Roman Curia by Massimo Faggioli*, Collegeville MN: Liturgical, 2022.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. "Un catholicisme diasporique. Réflexions sociologiques sur un propos théologique," *Recherches de science religieuse* 110, no. 3 (2019): 425-440. <https://doi.org/10.3917/rsr.193.0425>
- HERVIEU-LÉGER, Daniele – SCHLEGEL, Jean-Louis. *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Paris: Seuil, 2022.
- HÜNERMANN, Peter. "Die Herausbildung der Lehre von den Definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion," *Cristianesimo nella Storia* 21, no. 1 (2000): 71-101.

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Synodality in the Life and Mission of the Church*. Available at: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html.

JOHN PAUL II. *Message to the Diocesan Moderators of Italian Catholic Action* (20 February 2003). Available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/february/documents/hf_jp-ii_spe_20030220_azione-cattolica-italiana.html.

LEGRAND, Hervé. "La sinodalità non s'improvvisa," *Il Regno* no. 8 (2021): 265-267.

LUCIANI, Rafael – NOCETI, Serena. "Imparare un'ecclesialità sinodale," *Il Regno* no. 8 (2021): 257-264.

SPADARO, Antonio. "A Big Heart Open to God: The Exclusive Interview with Pope Francis," *America* 209, no. 8 (2013): 14-38.

-. "Il governo di Francesco. È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?" *Civiltà Cattolica*, 5 September 2020, s. 350-364.

THE EDITORS. "Time for a U.S. Plenary Council?" *America* 224, no. 6 (2021): 8-9.

prof. Dr. Massimo Faggioli, PhD

Katedra teologie a náboženských štúdií

Filozofická fakulta

Villanova University

800 Lancaster Avenue

Villanova, PA 19085

USA

massimo.faggioli@villanova.edu



**Synodalita oživuje prijatie ekleziológie Božieho ľudu
a teológie miestnej cirkvi**

**Synodality Revives the Reception of the People of God
Ecclesiology and the Theology of the Local Church**

MARTIN MAĎAR

Katedra teológie, Filozofická fakulta
Xavier University

Abstract:

The promotion of synodality is the most significant pastoral initiative of Pope Francis. It focuses renewed attention on the reception of the Second Vatican Council. This article discusses how synodality gives new life to two aspects of the council's ecclesiological vision, namely, the church as the people of God and the theology of the local church. They played a major role early in the council's reception but were later sidelined. Synodality now brings them back to the center of attention.

Keywords: Synodality, Pope Francis, Vatican II, people of God, local church

Úvod

V Katolíckej cirkvi prebieha najväčší poradný proces v jej dejinách. Ide o XVI. riadne generálne zhromaždenie Synody biskupov zamerané na tému *Za synodálnu Cirkev: spoločenstvo, participácia a misia*. Začalo sa 9. októbra 2021 a potrvá do októbra 2024. Je rozčlenené do troch fáz: diecéznej, kontinentálnej a univerzálnej.¹ Predchádzajúce zhromaždenia Synody biskupov, ktoré sa konali počas

¹ Základné informácie o tomto zhromaždení sú dostupné na www.synoda.sk.

Františkovo pontifikátu, no obzvlášť to terajšie, upriamili pozornosť na synodalitu. Toto slovo, ktoré má pôvod v gréčtine a doslovne znamená „kráčať spolu“, sa dnes skloňuje vo všetkých pádoch. Synodalita sa stala snád' najhorúcejšou témou v súčasnej ekleziológii.

Františkovo chápanie synodality je do určitej miery otvorené. Na jednej strane sa zdá, že sa postupne vyvíja. Na strane druhej je však zrejmé, že jeho nabádanie k synodalite je pokusom ráznejšie zrealizovať víziu Druhého vatikánskeho koncilu o Cirkvi. Synodalita je výzvou, aby sa hlasy všetkých veriacich vypočuli a brali do úvahy pri rozhodovaní, a aby sa Cirkev takto stala viac dialogickou. Synodalita je tiež pozvaním k spoluzodpovednosti v Cirkvi.

Tento článok sa bude zaoberať otázkou vzťahu synodality a prijatia Druhého vatikánskeho koncilu. Jeho hlavnou myšlienkou bude, že synodalita oživuje prijatie dvoch prvkov ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu, a to cirkvi ako Božieho ľudu a teológie miestnej cirkvi. Recepcia týchto dôležitých zásad koncilovej ekleziológie bola do značnej miery prerušená v 80. a 90. rokoch minulého storočia. Realizácia synodality ich však opäť dáva do pozornosti.

Synodalita a prijatie Druhého vatikánskeho koncilu

Hlavnou témou na Druhom vatikánskom koncile bola vízia Cirkvi. Jedna z najdôležitejších zmien koncilu sa týka ekleziológie. Bola na obzore už nejaký čas a v podstate pozostáva z prechodu od prílišne inštitucionálneho pohľadu na Cirkev k ekleziológii, ktorá dáva do popredia transcendentný, duchovný rozmer Cirkvi. Hlavným tvrdením koncilovej ekleziológie je, že Cirkev je viac než jej štruktúry a zákony. Vo svojej najvnútornejšej skutočnosti je účasťou na trojjednom živote Boha, od ktorého Cirkev závisí vo svojom bytí.²

Už krátko po nástupe do Petrovho úradu bolo evidentné, že pápež František otvoril novú fázu prijatia Druhého vatikánskeho koncilu. Synodalita je zrejme Františkovou najvýznamnejšou iniciatívou v tomto smere. Odkedy sa stal pápežom (2013), zrealizoval už štyri zhromaždenia Synody biskupov a súčasne zhromaždenie o synodalite je najväčšou udalosťou v živote Cirkvi od skončenia koncilu.³

² Čo sa týka ekleziológie koncilu pozri, napr. Richard R. GAILLARDERZ, „The Ecclesiology of Vatican II,“ in *The Oxford Handbook of Vatican II*, ed. Catherine E. Clifford – Massimo Faggioli, New York: Oxford University Press, 2023, s. 167-182. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198813903.013.9>

³ Predchádzajúce zhromaždenia Synody biskupov zvolané Františkom sú tieto: 2014 – 3. mimoriadne zhromaždenie (Pastoračné výzvy rodiny v kontexte evanjelizácie), 2015 – 14. riadne zhromaždenie (Povolanie a poslanie rodiny v Cirkvi v súčasnom svete), 2018

Samotné slovo „synodalita“ sa v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu nenachádza. Tam je operačným výrazom pre dialóg v Cirkvi „biskupská kolegialita“, ktorá však označuje *modus operandi* iba medzi samotnými biskupmi a medzi nimi a pápežom. Synodalita, ako o nej dnes uvažujeme, je javom, ktorý sa vyvinul po koncile.⁴ Synodalita je pokusom o integráciu kolegiálnych a hierarchických spôsobov riadenia Cirkvi. Ten druhý je v živote Cirkvi už pevne ustanovený. Preto v súčasnosti je synodalitu možné vnímať ako pokus o nastolenie rovnováhy medzi kolegiálnymi a hierarchickými spôsobmi riadenia Cirkvi. Ide o transformáciu kolegiality, aby usmerňovala vzťahy medzi všetkými členmi Cirkvi a na všetkých jej úrovniach.

Synodalita sa nevzťahuje len na synody biskupov, ale je spôsobom, ako byť Cirkvou.⁵ Označuje *modus operandi* putujúcej Cirkvi, v ktorej všetci pokrstení kráčajú spolu po tej istej ceste a vzájomne spolupracujú. Zmyslom synodality je spoločne rozlišovať a počúvať jeden druhého, aby skrze prax rozlišovania veriaci dospeli k tomu, ako sa najlepšie môžu stať tou Cirkvou, ktorou sú povolani byť. Synodalita, tak ako sa jej chápanie v súčasnosti vyvíja, sa javí ako pokus o synodalizáciu celého života Cirkvi.⁶

Napriek tomu, že František sa koncilu nezúčastnil, koncil a transformujúci rozsah jeho dokumentov sú mu veľmi blízke. Tri body koncilovej ekleziológie, ktoré hrajú kľúčovú úlohu pre pochopenie a zrealizovanie synodality, tak ako si ju predstavuje pápež František, sú pohľad na Cirkev ako Boží ľud, chápanie všeobecnej Cirkvi ako spoločenstva miestnych cirkví a dôraz koncilu na kolegiálny spôsob riadenia Cirkvi. Z toho prvého vyplýva, že všetci veriaci sa majú podieľať na uskutočňovaní synodality a tie ostatné sú podkladom toho, že synodalita vzájomne prepája kolegiálne a hierarchické spôsoby cirkevného riadenia.

- 15. riadne zhromaždenie (Mladí, viera a rozlišovanie povolania), 2019 - 4. mimoriadne zhromaždenie (Amazónia: Nové cesty pre Cirkev a pre celostnú ekológiu).

⁴ Pozri Massimo FAGGIOLI, „From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis’s ‘Listening Primacy,’” *Irish Theological Quarterly* 85, č. (2020) 4): 352-369. <https://doi.org/10.1177/0021140020916034>

⁵ Pozri Rafael LUCIANI, „From the Synod on Synodality to the Synodalization of the Whole Church: Towards a New Ecclesial Reconfiguration in the Light of Synodality,” *Iglesia Viva* č. 287 (2021): 97-121.

⁶ Rafael LUCIANI, *Synodality: A New Way of Proceeding*, New York: Paulist, 2022, s. 35. Táto kniha je dostupná aj v preklade do nemčiny: *Unterwegs zu einer synodalen Kirche: Impulse aus Lateinamerika*, Luzern: Edition Exodus, 2022. Originál je v španielčine: *Sinodalmente: Forma y reforma de una iglesia sinodal*, Madrid: PPC, 2023. Španielske vydanie pozostáva z dvoch častí. Autorom prvej je Rafael Luciani a autorkou druhej časti je Serena Noceti.

Synodalita a Cirkev ako Boží ľud

Spojenie „Boží ľud“ má hlboké biblické korene. V Starom zákone je Izrael predstavený ako ľud vyvolený Bohom.⁷ Toto vyvolenie bolo prepojené so zmluvou medzi Bohom a jeho ľudom.⁸ Izrael sa po prvýkrát označuje ako Boží ľud v rámci rozprávania o vyslobodení z Egypta. Definujúcimi črtami Božieho ľudu sú vyvolenie, svätosť, vlastná zem, zákony, zmluva s Bohom. Identita Božieho ľudu sa zvlášť prejavuje pri jeho zhromaždení, napr. na Sinaji. Status vyvoleného ľudu je zároveň úlohou – Boh od svojho ľudu požaduje odpoveď viery a poslušnosti.⁹

Prvotní kresťania si obraz Božieho ľudu prisvojili.¹⁰ Obraz Cirkvi ako Božieho ľudu sa nachádza na viacerých miestach Nového zákona.¹¹ Koncept Božieho ľudu v Novom zákone je pokračovaním starozákonnej predstavy o Božom vyvolenom ľude s dôrazom, že aj pohania, vďaka viere v Ježiša, sú prijatí za Boží ľud. O tom patrí k Božiemu ľudu nerozhoduje viac genealogické odvodenie zo Židov, ale viera. Hoci sám názov „ľud“ nefiguruje v Novom zákone často, jeho ekvivalenty poukazujú na komunitný charakter Božieho konania, ako ukazujú metafory Cirkvi/zhromaždenia, rodiny, Kristovho tela, bratstva. Základnými črtami Cirkvi sú zhromaždenie, najmä pri Eucharistii, viera a láska. Členom novozákonného Božieho ľudu sa človek stáva vyznaním viery a krstom a najväčšou hrozbou pre Boží ľud je nejednota.¹²

Napriek tomu, že spojenie „Boží ľud“ má hlboké biblické korene, pohľad na Cirkev ako Boží ľud nehral v dejinách ekleziológie významnú úlohu.¹³ Až do neskorého stredoveku sa teologické úvahy o Cirkvi nachádzajú v rámci kristológie, soteriológie alebo sakramentálnej teológie. Formálne diela ekleziológie, t. j. diela, ktoré sa výlučne venujú téme Cirkvi, sa objavili až začiatkom 14. storočia.¹⁴ Kvôli vtedajšej historickej situácii poznačenej konfliktmi o vzťahu medzi časnou a duchovnou mocou a o autorite koncilov vis-à-vis autorite pápeža sa ekleziológia do značnej miery vyvinula ako súčasť cirkevného práva, ako „cirkevná politická veda“. Od jej začiatkov sa dôraz dával na Cirkev ako na hierar-

⁷ Pozri Ex 6, 7; 19, 5; 23, 22 Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18.

⁸ Pozri Lv 26, 9-12; Jer 32, 38-41.

⁹ Pozri Gerhard LOHFINK, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, Collegeville, MN: Liturgical, 1999, s. 51-120 [orig. *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1998].

¹⁰ Pozri 1 Pt 2, 9-10.

¹¹ Pozri 2 Kor 6, 16; Tít 2, 14. Jedna z hlavných tém listu Hebrejom je, že Cirkev je novým eschatologickým Božím ľudom.

¹² Pozri LOHFINK, *Does God need the Church?*, s. 121-310.

¹³ Detailne dejiny ekleziológie sú napr. Angel ANTÓN, *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, 2 zv., Madrid: La Editorial Católica, 1986-1987.

¹⁴ Za prvé také dielo sa považuje *De regimine christiano* (1301-1302) od Giacoma z Viterba.

chickú inštitúciu, ktorá je sprostredkovateľkou spásy. Ďalším dôvodom, prečo obraz Cirkvi ako Božieho ľudu až donedávna nehral dôležitú úlohu v katolíckej ekleziológii je, že tento obraz mali v obľube protestantskí reformátori. Katolícki teológovia preferovali pohľad na Cirkev ako dokonalú spoločnosť (*societas perfecta*). Výraz Boží ľud sa v tejto ekleziológii síce občas nachádzal, označoval však laikov v odlíšení od cirkevnej hierarchie.¹⁵

Pohľad na Cirkev ako Boží ľud bol rozpracovaný a uvedený do Katolíckej ekleziológie v prvej polovici 20. storočia teológmi z hnutia *ressourcement*. Tí sa obrátili k patristickým a stredovekým teologickým zdrojom, čo malo za následok znovobjavenie myšlienok, ktoré boli kedysi stredobodom teologických úvah o Cirkvi, ale neskôr boli zatienené ekleziológiou uprednostňujúcou pohľad na Cirkev ako inštitúciu a spoločnosť. Ekleziológia Cirkvi ako Božieho ľudu bola vypracovaná v štyridsiatych a päťdesiatych rokoch 20. storočia a jej predstavitelia ju vnímali ako protiváhu a oprava nedostatkov ekleziológie mystického tela. Kritici tejto ekleziológie tvrdili, že je v nej nejasne vyjadrený vzťah medzi viditeľnými a neviditeľnými aspektmi Cirkvi. Tiež tvrdili, že pohľad na Cirkev ako živý organizmus na spôsob ľudského tela vedie v niektorých prípadoch k nesprávnej identifikácii jednotlivého kresťana s Kristom a zároveň tiež vedie k mylnému mysticismu, ktorý zastiera rozdiel medzi stvoriteľom a stvorením.¹⁶

Obraz Cirkvi ako Božieho ľudu vniesol do predstavy o Cirkvi istú dynamiku. Vyjadril, že Cirkev je viac než inštitúcia vlastniaca všetky prostriedky milosti a spásy. Cirkev je ľudom, ktorý počul Božie volanie a odpovedal naň. Tento pohľad na Cirkev preto obohatil pochopenie kontinuity medzi Cirkvou a vyvoleným ľudom Izraela. Ďalej dal opäť do popredia myšlienku putujúcej Cirkvi, ktorá bol bežná pre cirkevných otcov, a zdôraznil historický a eschatologický rozmer Cirkvi. Umožnil tiež rozlíšiť medzi Cirkvou ako putujúcim ľudom a Božím kráľovstvom, ktoré je jeho cieľom. Toto rozlíšenie sa stalo kľúčovým predpokladom v diskusiách o možnosti reformy Cirkvi.¹⁷

Pohľad na Cirkev ako Boží ľud si našiel významné miesto v ekleziológii Druhého vatikánskeho koncilu. Bol jedným zo spôsobov, ako koncil poukázal na to, že Cirkev je viac než jej štruktúry a zákony. Druhá kapitola Dogmatickej konštitúcie o Cirkvi *Lumen gentium* dostala názov „Boží ľud“. Z redakčnej histórie dokumentu vieme, že v jeho druhom koncepte bol „Boží ľud“ pôvodne názvom tretej kapitoly. Predchádzali jej kapitoly o Cirkvi ako tajomstve a o hierarchickom usporiadaní Cirkvi. Keďže kapitola o Božom ľude sa týkala všetkých veriacich, vrátane ducho-

¹⁵ Pozri ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, zv. 2, s. 678-681.

¹⁶ Pozri Martin MADAR, *The Church of God and Its Human Face: The Contribution of Joseph A. Komonchak to Ecclesiology*, Eugene, OR: Pickwick, 2019, 24-25.

¹⁷ Tamže.

venstva, belgický kardinál Leo Suenens navrhol, aby bola presunutá pred kapitolu o hierarchii.¹⁸ Táto redakčná zmena znamenala hlboký posun v predstave koncilu o Cirkvi. Vyjadрила, že „Cirkev neoznačuje v prvom rade klérus, ale celý Boží ľud“¹⁹ a že „veriaci zdieľajú jednotu a krstnú rovnosť, ktorá predchádza rozdiely medzi rôznymi úlohami v spoločenstve.“²⁰ Boží ľud teda neoznačuje laikov alebo klérus, ale všetkých veriacich (*christifideles*). Dôraz na to, že „Boží ľud“ sa týka všetkých pokrstených, bol odpoveďou na obvinenie z klerikalizmu v úvodnej schéme o Cirkvi.²¹ Obraz Cirkvi ako Božieho ľudu vytvoril kontrast voči tendencii predkoncilovej ekleziológie stotožňovať Cirkev predovšetkým s duchovenstvom a rehoľníkmi.

Pohľad na Cirkev ako Boží ľud v *Lumen gentium* je spojený s ďalšími témami v ekleziológii koncilu, a to s témou Božieho vyvolenia, spoločného kňazstva všetkých veriacich a služobného kňazstva (LG 10-11), ďalej s témou *sensus fidei*, chariziem (LG 12), katolicity Cirkvi (LG 13) a s témou Cirkvi ako eschatologického spoločenstva (LG 48).²²

Je zrejmé, že pohľad na Cirkev ako Boží ľud nie je pre ekleziológiu koncilu okrajový, ale ústredný.²³ Počas prvých dvoch desaťročí po koncile žiaden obraz Cirkvi neupútal predstavivosť katolíkov tak silno ako tento. V procese prijatia koncilu sa však pohľad na Cirkev ako Boží ľud stal kontroverzným a časom stratil na významnosti, ktorá mu bola prisúdená v koncilových dokumentoch. Kritici politickej teológie a teológie oslobodenia, ktoré sa vyvinuli po koncile, tvrdili, že ekleziológia Cirkvi ako Božieho ľudu predstavila Cirkev čisto zo sociologického uhla pohľadu a že bola ideologicky zneužitá.²⁴ Stalo sa to dvoma odlišnými, ale často vzájomne prepojenými spôsobmi. Po prvé, „Božiemu ľudu“ sa pripisovali konkrétne politické významy, pričom „ľud“ sa stotožňoval so sociálnou alebo ekonomickou triedou, najmä s chudobnými. Po druhé, „Cirkev ľudu“ alebo „Cirkev zdola“ bola postavená proti „hierarchickej Cirkvi“ alebo „Cirkvi zhora“. V prvom prípade sa Boží ľud používal na náboženskú legalizáciu politických možností. V druhom

¹⁸ Pozri Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánský koncil, 1962-1965: Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 146-147.

¹⁹ Edward P. HAHNENBERG, *A Concise Guide to the Documents of Vatican II*, Cincinnati, OH: St. Anthony Messenger, 2007, s. 40.

²⁰ Tamže.

²¹ Pozri PESCH, *Druhý Vatikánský koncil*, s. 141-144.

²² Pozri Richard R. GAILLARDETZ, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, New York: Paulist, 2006, s. 47-50.

²³ Pozri YVES CONGAR, „The Church: The People of God,“ in *The Church and Mankind*, ed. Edward Schillebeeckx, *Concilium* 1 (1964): 11-37.

²⁴ Pozri napr., Joseph RATZINGER, *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology*, New York: Crossroads, 1988, s. 21-28 [orig. *Kirche, Ökumene und Politik*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1987].

případe sa skrze tento popis Cirkvi občas odvolávalo na predstavy o demokratickej participácii veriacich na chode Cirkvi pochádzajúce z liberálnej spoločnosti. Naznačovalo sa tým, že Cirkev je potrebné úplne od základov znovu pretvoriť.²⁵

Mimoriadne zhromaždenie Synody biskupov v roku 1985 možno považovať za zlomovú udalosť, ktorá odsunula pohľad na Cirkev ako Boží ľud do ústrania. Synoda bola zvolaná dve desaťročia po skončení koncilu, aby zhodnotila stav prijatia koncilu. Jedna časť záverečnej správy synody predstavila koncilovú víziu Cirkvi.²⁶ Kľúčové miesto v nej majú pohľady na Cirkev ako tajomstvo a *communio*, zatiaľ čo obraz Cirkvi ako Božieho ľudu je len raz spomenutý, no je prekvapivé, že táto ekleziológia nie je vyzdvihnutá ako osobitne dôležitá pre koncil. Apoštolská exhortácia pápeža Jána Pavla II. *Christifideles Laici* (1987) následne potvrdila, že *communio* je základným konceptom koncilovej ekleziológie.²⁷ Degradovanie ekleziológie Božieho ľudu bolo nešťastným krokom, pretože to zdeformovalo opravdivú ekleziológiu koncilu.²⁸ Prijímanie dôležitej pravdy o Cirkvi a to, že Cirkev označuje všetkých pokrstených, bolo takto prerušené, čo výrazne pomohlo klerikalizmu. Je možné, že keby k tomu nebolo došlo, katolíci by dnes boli lepšie pripravení na výzvu pápeža Františka k synodalite.

Koncept synodality je založený na myšlienke, že všetci veriaci – laici, klerici a rehoľníci – kráčajú spolu. Uvádzanie synodality do praxe pozostáva zo vzájomného počúvania jeden druhého v Cirkvi a z rozlišovania, ako najlepšie realizovať požiadavky evanjelia. Synodalitu možno chápať ako odmietnutie postoja vo vnútri Cirkvi, podľa ktorej klerici sami vedia, čo je pre Cirkev najlepšie, a úlohou laikov je jednoducho pasívne sa nechať viesť. Viac ako prostriedok na zmenu cirkevného učenia alebo štruktúr pápež František vidí synodalitu ako proces, ktorý spôsobí, že širšie spektrum veriacich bude mať v Cirkvi hlas a podiel na zodpovednosti za jej život.²⁹

²⁵ Pozri Joseph A. KOMONCHAK, „The Synod of 1985 and the Notion of the Church,“ *Chicago Studies* 26 (1987): 335.

²⁶ Pozri SYNODA BISKUPOV (Mimoriadne zhromaždenie, 1985), „Záverečná správa,“ časť II. Dostupné na internete: v angličtine – <https://www.ewtn.com/catholicism/library/final-report-of-the-1985-extraordinary-synod-2561> a v taliančine – <http://secretariat.synod.va/content/dam/synod/documenti/sinodo%20dei%20vescovi%201985%20relazione%20finale.pdf>.

²⁷ Pozri *Christifideles Laici* 19. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/christifideles-laici>.

²⁸ Pozri José COMBLIN, *People of God*, Maryknoll, NY: Orbis, 2004, s. 54-58 [orig. *Povo de Deus*, São Paulo: Paulus Editora, 2002].

²⁹ Pozri Gilles ROUTHIER, „Synodality as a Constitutive Dimension of the Church and the Expression of the Gospel,“ in *Synodalities*, ed. Michel Andraos et al., *Concilium* 2 (2021): 89-97.

Synodalita je úzko spojená s ekleziológiou Božieho ľudu, z tejto ekleziológie vyviera, predpokladá ju a uvádza ju do praxe. Keďže Cirkev označuje všetkých pokrstených, všetci majú byť vypočutí. Synodalitu možno chápať ako aplikáciu stredovekého princípu podľa ktorého tie veci, ktoré majú vplyv na všetkých, majú byť prerokované a schválené všetkými (*quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*).³⁰ Synodalita je spôsob postupovania v Cirkvi. Na začiatku a na konci synodálneho procesu má byť Boží ľud.³¹

Pokrok v smere synodalizácie celej Cirkvi si bude vyžadovať niektoré zmeny perspektív. Napríklad podľa Rafaela Lucianiho a Sereny Noceti, „synodálna Cirkev je možná len *situovaním hierarchie do ekleziológie Božieho ľudu*, aby sa autorita uplatňovala v rámci synodality.“³² Títo autori ďalej dodávajú:

Zatiaľ čo sa kolegialita vzťahuje na povahu a formu, ktorá je vlastná episkopátu, ako sa uplatňuje medzi biskupmi s Petrom a pod Petrom (LG 22-23), synodalita je konštitutívnym znakom celého života Cirkvi a jeho formy. Synodalita je spôsobom postupovania v celej Cirkvi, a preto zahŕňa celý Boží ľud zjednotený prostredníctvom vzájomne prepojených identít. Preto je kolegialitu nutné koncipovať a chápať na základe synodality, a nie naopak.³³

Takéto zmeny perspektív si budú vyžadovať nielen čas, ale budú predstavovať aj výzvu na reformu štruktúr a zmenu myslenia v Cirkvi.³⁴

Synodalitu možno chápať ako pokus o opätovné prijatie a rozvinutie ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu. Z perspektívy prijatia koncilu sa synodalita javí ako ukončenie výlučného postavenia *communio* pri interpretácii koncilovej ekleziológie. Nejde však o výmenu jednej ekleziológie za druhú, ale o integráciu týchto dvoch pohľadov na Cirkev. Opätovný dôraz na ekleziológiu Božieho ľudu môže prispieť k zmene tendencie v *communio* ekleziológii Cirkve idealizovať.

³⁰ Pozri MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA, *Synodalita v živote a v misii Cirkvi*, 65. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/synodalita-v-zivote-a-v-misii-cirkvi>.

³¹ Porov. FRANTIŠEK, *Episcopalis Communio* 7. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-konstytucia-episcopalis-communicio>.

³² Rafael LUCIANI – Serena NOCETI, „Advancing the Reception of the Council: Episcopal Collegiality, Collegial Synodality, Synodal Ecclesiality,“ in *The Synodal Pathway: When Rhetoric Meets Reality*, ed. Eamon Conway – Eugene Duffy – Mary McDavid, Dublin: Columba, 2022, s. 54. Kurzíva je v origináli.

³³ Tamže, 55.

³⁴ Pozri Rafael LUCIANI – Carlos SCHICKENDANTZ (eds.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades: Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, Madrid: Khaf, 2020.

Myslí sa tým teológia, ktorá Cirkev nepredstavuje v spojení s konkrétnym dejiným obdobím alebo kresťanským spoločenstvom, ale ako univerzálnu Cirkev, ktorá nie je ukotvená v čase a priestore – Cirkev, ktorá sa bohužiaľ na našej strane eschatonu nenachádza.³⁵ Prízvuk na to, že Cirkev označuje ľudí, ktorí žijú evanjelium ako konkrétne dejinné komunity, môže tento nedostatok korigovať. Čas ukáže, aký vplyv bude mať prax synodality na hlbšie udomácnenie sa ekleziológie Božieho ľudu a na jej integráciu s *communio* ekleziológiou.

Synodalita a teológia miestnej Cirkvi

Ďalší prvok ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý súčasná diskusia o synodalite oživila, je teológia miestnej cirkvi. Katolícka ekleziológia pozná dve dimenzie Cirkvi: miestnu a univerzálnu. To, ako si predstavujeme tieto dva rozmery Cirkvi, môže mať značné následky na konkrétne teologické otázky.

Nový zákon hovorí o „Cirkvi“ a „cirkvách“ bez upresňujúcich prídavných mien ako „miestna“, „partikulárna“, „celá“ alebo „univerzálna“, ktoré sa neskôr stali kľúčovými kategóriami v ekleziológii.³⁶ Keď sa tieto pojmy dostali do teologického diskurzu, bolo možné rozlíšiť dva základné pohľady na Cirkev.³⁷ Prvý, ktorý je zdokumentovaný od druhého storočia a ktorý prevládal v prvom tisícročí na východe aj na západe, si predstavuje Cirkev ako spoločenstvo miestnych cirkví. Druhý, ktorý bol charakteristický pre západnú ekleziológiu v druhom tisícročí, si predstavuje Cirkev ako univerzálnu entitu riadenú pápežom. Táto Cirkev je ako by jednou diecézou zahŕňajúcou celý svet. V tomto druhom pohľade sa diecézy nepovažujú za cirkvi v takom istom zmysle ako univerzálna cirkev. Ich ekleziálna trpí nedostatkom. Miestne cirkvi sú v podstate vnímané ako administratívne jednotky celej/univerzálnej cirkvi a do určitej miery aj ako „prístavby“ miestnej Rímskej cirkvi. Tento druhý pohľad má svoj pôvod v gregoriánskych reformách z jedenásteho storočia, ale stal sa dominantným až po Tridentskom koncile (1545-1563) a ešte viac po Prvom vatikánskom koncile (1869-1870). V tomto období teológovia a odborníci na kanonické právo začali na označenie Cirkvi používať

³⁵ Pozri Vladimír JUHÁS, „Konflikt interpretácií: Napätie medzi univerzálnou a miestnou cirkvou,“ *Verba Theologica* 12, č. 2 (2013): 85-96 .

³⁶ Pozri napr., Raymond E. BROWN, „New Testament Background for the Concept of Local Church,“ *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 36 (1981): 1-14; Angel ANTON, „Iglesia Universal – Iglesias particulares,“ *Estudios Eclesiasticos* 47 (1972): 409-424.

³⁷ K otázke historického vývoja teológie miestnej Cirkvi pozri napr., Giuseppe ALBERIGO, „The Local Church in the West (1500-1945),“ *Heythrop Journal* 28 (1987): 125-143; <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1987.tb00802.x> Bernard P. PRUSAK, „The Theology of the Local Church in Historical Development,“ *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 35 (1980): 287-308; Olegario GONZÁLEZ DE CARDENAL, „Development of a Theology of the Local Church from the First to the Second Vatican Council,“ *Jurist* 52 (1992): 11-43.

termíny ako *societas inequalium, hierarchica a perfecta*. V týchto ekleziologických perspektívach sa miestna cirkev nepovažovala za Cirkev v plnom zmysle, pretože jej chýbala úplná jurisdikčná moc, aj keď jej nič nechýbalo z hľadiska sviatostného života. Po Prvom vatikánskom koncile sa na miestne cirkvi často pozeralo ako na „pobočky“ cirkvi univerzálnej.³⁸ Druhý vatikánsky koncil uznal, že takéto chápanie miestnej cirkvi nebolo v kontinuite so širšou tradíciou, a pokúsil sa o vyváženie jednostrannej univerzalistickej ekleziológie s ekleziológiou prevládajúcou počas prvého tisícročia. V tomto však koncil uspel len čiastočne.³⁹

Hoci sa koncil nezaoberal témou miestnej cirkvi tak dôkladne ako ekleziológiou Božieho ľudu, jedná vec je istá, a to, že koncil chápe miestnu cirkev ako Cirkev v plnom zmysle, hoci ju nechápe ako celú Cirkev. Koncil prinavrátil miestnej cirkvi jej plnú ekleziálnu realitu a do katolíckej ekleziológie znovu uviedol myšlienku, že univerzálna cirkev je cirkvou cirkví. Medzi najvýznamnejšie výroky koncilu v tomto smere patrí krátka pasáž v *Lumen gentium* 23.

[...] Jednotliví biskupi sú zase viditeľným princípom a základom jednoty v ich partikulárnych cirkvách, utvorených na obraz všeobecnej Cirkvi; v nich a z nich jestvuje jedna a jediná Katolícka cirkev.

Znovuobjavenie miestnej cirkvi po koncile urýchlilo vývoj viacerých udalostí: bolo základom pre realizáciu liturgickej reformy; viedlo k vzniku takzvaných miestnych teológií; viedlo k väčšiemu uznaniu rôznych kultúr, v ktorých miestne cirkvi existujú, a poháňalo inkulturáciu. Bolo aj zdrojom nádeje, že Cirkev sa stane menej centralizovanou a kolegiálnejšou. Teológiu miestnej cirkvi bolo možné vnímať z viacerých pohľadov ako charakteristický znak koncilovej ekleziologickej vízie.

Počas prvých dvoch desaťročí po koncile bol o teológiu miestnej cirkvi obrovský záujem. Upútavala veľkú pozornosť, pretože sa spolu s kolegiálnosťou považovala za prostriedok na uskutočnenie decentralizácie Cirkvi. Mnohí dúfali, že univerzálna Cirkev bude fungovať ako spoločenstvo miestnych cirkví a nie ako korporácia so sídlom v Ríme. Táto nádej pretrvávala nejaký čas, ale rovnako ako pri pohľade na Cirkev ako Boží ľud, aj prijatie koncilovej teológie miestnej cirkvi sa nakoniec zastavilo. Zvýšený záujem o miestnu cirkev pretrvával až do deväťdesiatych ro-

³⁸ K otázke oficiálneho Katolíckeho učenia o miestnej cirkvi pred Druhým vatikánskym koncilom pozri Emmanuel LANGE, „The Local Church: Its Catholicity and Apostolicity,“ *One in Christ* 6 (1970): 288-313, hlavne 288-297.

³⁹ K otázke teológie miestnej cirkvi na druhom Vatikánskom koncile pozri Christopher J. RUDDY, *The Local Church: Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology*, New York: Herder & Herder, 2006, s. 46-53.

kov 20. storočia, keď podobne ako v prípade ekleziológie Božieho ľudu, magistérium vydalo prehlásenia, ktoré nedali priestor pre ďalší rozvoj teológie miestnej cirkvi. Ide o list *Communio nis notio* (1992) vydaný Kongregáciou pre náuku viery a o Apoštolský list *Apostolos suos* (1998) Jána Pavla II.

List *Communio nis notio* sa zaoberal niektorými aspektmi Cirkvi ako spoločenstva a prehlásil, že univerzálna cirkev má ontologickú a časovú prioritu nad každou jednotlivou miestnou cirkvou.⁴⁰ List vyvolal mohutnú diskusiu, ktorá je pravdepodobne najznámejšia z výmeny názorov medzi vtedajšími kardinálmi Ratzingerom a Kasperom.⁴¹ Kritici listu poukazovali na to, že narúša opatrnú rovnováhu, ktorú koncil zachoval vo vzťahu miestnej a univerzálnej cirkvi. V otázke vzťahu medzi miestnymi cirkvami a univerzálnou cirkvou koncil trval na ich vzájomnej prepojenosti. V *Lumen gentium* 23 sa hovorí, že miestne cirkvi sú formované podľa vzoru univerzálnej cirkvi a že univerzálna cirkev sa formuje v nich a z nich. Otázka priority by preto nemala nastať. Presadzovaním priority univerzálnej cirkvi nad miestnymi cirkvami *Communio nis notio* naznačilo, že miestne cirkvi sú v konečnom dôsledku oddeleniami univerzálnej cirkvi.

Apostolos suos sa zaoberal právnou povahou biskupských konferencií, najmä ich magisteriálnou autoritou, a uviedol, že ich doktrinálne výroky môžu predstavovať autentické magistérium len v prípade, keď ich konkrétna konferencia schváli jednomyseľne.⁴² V opačnom prípade musí konferencia dosiahnuť dvojtretinovú väčšinu a požiadať o *recognitio*, čiže súhlas Svätej stolice, ktorý však nedostane, ak väčšina „nie je podstatná“.⁴³ Rozhodnutie odoprieť skutočnú učiteľskú autoritu konferenciám biskupov ukončilo nádeje na decentralizáciu cirkvi. Po roku 1998 sa vývoj teológie miestnej cirkvi postupne zastavil.

Súčasný pontifikát oživuje záujem o miestnu cirkev. Pápež František znovu otvoril niekoľko otázok, ktoré sa zdali byť uzavreté jeho predchodcami. Jednou z nich je tá, ako by sa v Cirkvi mali robiť rozhodnutia. Synodalita je v značnej miere práve o tejto otázke.

Vo svojej apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* (2013) dal František jasne najavo, že si nemyslí, že „od pápežského učenia by sa mali očakávať definitívne

⁴⁰ Pozri *Communio nis notio* 9. Dokument je dostupný vo viacerých jazykoch na internetovej stránke Dikastéria pre náuku viery: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm.

⁴¹ Pozri JUHÁS, „Konflikt interpretácií,“ s. 85-96 a Killian McDONNELL, „The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches,“ *Theological Studies* 63, č. 2 (2002): 227-250. <https://doi.org/10.1177/004056390206300201>

⁴² *Apostolos Suos* 22. Dokument je dostupný vo viacerých jazykoch na internetovej stránke Svätej stolice: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html.

⁴³ Tamže.

alebo vyčerpávajúce vyjadrenia týkajúce sa všetkých otázok Cirkvi a sveta. Nie je vhodné, aby pápež nahrádzal miestne biskupské spoločenstvá pri rozhodovaní o všetkých problémoch, ktoré sa vyskytujú na ich území. V tom zmysle [pápež napísal], že si je vedomý potreby smerovania k zdravej 'decentralizácii'.⁴⁴ V tej istej exhortácii František vyjadril svoje znepokojenie nad tým, že zámer Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý by biskupským konferenciám dal „vlastnú učiteľskú autoritu, sa ešte naplno neuskutočnil“.⁴⁵

František urobil niekoľko krokov, ktoré možno vnímať tak, že dávajú miestnym cirkvám väčšie slovo. V roku 2017 vydal motu proprio *Magnum principium*, ktorým upravil kánon 838 Kanonického práva a udelil biskupským konferenciám špecifickú právomoc „verne pripravovať [...], schvaľovať a po predchádzajúcom odsúhlasení Svätou stolicou vydávať liturgické knihy pre regióny spadajúce do ich právomoci“.⁴⁶ Následne vydal list adresovaný prefektovi Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí, v ktorom objasnil, že Svätá stolica a jej oddelenia budú mať len obmedzenú právomoc potvrdzovať liturgické preklady uznané miestnou Biskupskou konferenciou.⁴⁷ Treba tiež poznamenať, že zasadanie synody o synodalite začalo rozsiahlymi konzultáciami na miestnej úrovni – najprv na úrovni diecéz a pokračovalo na úrovni geografických regiónov, a skončí sa na úrovni celej cirkvi. Toto všetko možno vnímať ako opätovné oživenie záujmu o miestnu cirkev.

Záver

Propagovanie synodality je najvýznamnejšou pastoračnou iniciatívou pápeža Františka. Od začiatku svojho pontifikátu dal jasne najavo, že si želá, aby sa Cirkev obnovila v jej poslaní sprostredkovať svetu spasiteľnú lásku Boha a v tom, aby bola misionárskou Cirkvou. František vidí synodalitu ako prostriedok na rozlišovanie konkrétnych krokov, ktoré sú potrebné na dosiahnutie tohto cieľa. Uskutočnenie synodality je výzvou pre veriacich naučiť sa niečomu novému, a teda ako uskutočniť poslanie Cirkvi v konkrétnom bode dejín.⁴⁸

⁴⁴ *Evangelii Gaudium* 16. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium>.

⁴⁵ *Evangelii Gaudium* 32.

⁴⁶ Dokument je dostupný na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-motu-proprio-magnum-principium>.

⁴⁷ Originál listu v taliančine je dostupný na internete: <https://lanuovabq.it/it/la-lettera-del-papa-al-cardinale-sarah>. Preklad do angličtiny je dostupný tu: <https://www.praytellig.com/index.php/2017/10/22/pope-francis-corrects-cardinal-sarah-on-translation>.

⁴⁸ Pozri Josef MIKULÁŠEK, „Synodality: The Church that Still Listens and Learns,“ *AUC Theologica* 12, č. 1 (2022): 11-27. <https://doi.org/10.14712/23363398.2022.15>

Ako to poznamenala Medzinárodná teologická komisia, „Synodalita je konštitutívnym rozmerom Cirkvi, lebo prostredníctvom nej sa Cirkev prejavuje a utvára ako putujúci Boží ľud a ako zhromaždenie zvolané zmrtvýchvstalým Pánom.“⁴⁹ Synodálna cirkev má byť Cirkvou, v ktorej má slovo každý. Synodalita znamená počúvať jeden druhého, aj keď v konečnom dôsledku jeden človek nesie zodpovednosť za rozhodnutie. Je však veľký rozdiel, či niekto rozhodne sám, alebo či počúva, čo hovorí spoločenstvo.⁵⁰

Tento článok ukázal, že prax synodality počas súčasného pontifikátu vnáša nový život do ekzeziológie Božieho ľudu a do teológie miestnej cirkvi. Tieto dôležité prvky ekzeziológie Druhého vatikánskeho koncilu prechádzajú novou etapou recepcie po tom, čo ich prijatie bolo prerušené. Výzva pápeža Františka k synodalite oživuje záujem o odvážnu víziu koncilu o Cirkvi.

BIBLIOGRAFIA:

ALBERIGO, Giuseppe. „The Local Church in the West (1500-1945),“ *Heythrop Journal* 28 (1987): 125-143. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1987.tb00802.x>

ANTÓN, Angel. „Iglesia Universal – Iglesias particulares,“ *Estudios Eclesiasticos* 47 (1972): 409-424.

–. *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, 2 zv., Madrid: La Editorial Catolica, 1986-1987.

BECQUART, Nathalie. „El Papa Francisco y el Sínodo, un nuevo estilo de primado. Primado, colegialidad, sinodalidad: De la competición a la cooperación,“ in Rafael Luciani – Serena Noceti – Carlos Schickendantz (eds.), *Sinodalidad y reforma: Un desafío eclesial*, Madrid: PPC, s. 263-281.

BROWN, Raymond E. „New Testament Background for the Concept of Local Church,“ *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 36 (1981): 1-14

COMBLIN, José. *People of God*, Maryknoll, NY: Orbis, 2004.

CONGAR, Yves. „The Church: The People of God,“ in *The Church and Mankind*, ed. Edward Schillebeeckx, *Concilium* 1 (1964): 11-37.

⁴⁹ MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA, *Synodalita v živote a v misii Cirkvi*, 42.

⁵⁰ Pozri Nathalie BECQUART, „El Papa Francisco y el Sínodo, un nuevo estilo de primado. Primado, colegialidad, sinodalidad: De la competición a la cooperación,“ in Rafael Luciani – Serena Noceti – Carlos Schickendantz (eds.), *Sinodalidad y reforma: Un desafío eclesial*, Madrid: PPC, s. 263-281. Táto kniha existuje aj v taliančine: *Sinodalità e riforma: Una sfida ecclesiale*, Brescia: Queriniana, 2022.

- FAGGIOLI, Massimo. „From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis’s ‘Listening Primacy,’” *Irish Theological Quarterly* 85, č. -352 : (2020) 4 369. <https://doi.org/10.1177/0021140020916034>
- GAILLARDERZ, Richard R. *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, New York: Paulist, 2006.
- . „The Ecclesiology of Vatican II,” in *The Oxford Handbook of Vatican II*, ed. Catherine E. Clifford – Massimo Faggioli, New York: Oxford University Press, 2023, s. 167-182. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198813903.013.9>
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario. „Development of a Theology of the Local Church from the First to the Second Vatican Council,” *Jurist* 52 (1992): 11-43.
- HAHNENBERG, Edward P. *A Concise Guide to the Documents of Vatican II*, Cincinnati, OH: St. Anthony Messenger, 2007.
- JUHÁS, Vladimír. „Konflikt interpretácií: Napätie medzi univerzálnou a miestnou cirkvou,” *Verba Theologica* 12, č. 2 (2013): 85-96.
- KOMONCHAK, Joseph A. „The Synod of 1985 and the Notion of the Church,” *Chicago Studies* 26 (1987): 330-345.
- LANNE, Emmanuel. „The Local Church: Its Catholicity and Apostolicity,” *One in Christ* 6 (1970): 288-313, hlavne 288-297.
- LOHFINK, Gerhard. *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, Collegeville, MN: Liturgical, 1999.
- LUCIANI, Rafael. „From the Synod on Synodality to the Synodalization of the Whole Church: Towards a New Ecclesial Reconfiguration in the Light of Synodality,” *Iglesia Viva* č. 287 (2021): 97-121.
- . *Synodality: A New Way of Proceeding*, New York: Paulist, 2022.
- LUCIANI, Rafael – NOCETI, Serena. „Advancing the Reception of the Council: Episcopal Collegiality, Collegial Synodality, Synodal Ecclesiality,” in *The Synodal Pathway: When Rhetoric Meets Reality*, ed. Eamon Conway – Eugene Duffy – Mary McDaid, Dublin: Columba, 2022, s. 51-61.
- LUCIANI, Rafael – SCHICKENDANTZ, Carlos (eds.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades: Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, Madrid: Khaf, 2020.
- MADAR, Martin. *The Church of God and Its Human Face: The Contribution of Joseph A. Komonchak to Ecclesiology*, Eugene, OR: Pickwick, 2019.

- MCDONNELL, Killian. „The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches,” *Theological Studies* 63, č. 2 (2002): 227-250. <https://doi.org/10.1177/004056390206300201>
- MEDZINÁRODNÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA. *Synodalita v živote a v misii Cirkvi*. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/synodalita-v-zivote-a-v-misii-cirkvi>.
- MIKULÁŠEK, Josef. „Synodality: The Church that Still Listens and Learns,” *AUC Theologica* 12, č. 1 (2022): 11-27. <https://doi.org/10.14712/23363398.2022.15>
- PESCH, Otto Hermann *Druhý Vatikánský koncil, 1962-1965: Příprava, Průběh, Odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996.
- PRUSAK, Bernard P. „The Theology of the Local Church in Historical Development,” *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 35 (1980): 287-308
- RATZINGER, Joseph. *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology*, New York: Crossroads, 1988.
- ROUTHIER, Gilles. „Synodality as a Constitutive Dimension of the Church and the Expression of the Gospel,” in *Synodalities*, ed. Michel Andraos et al., *Concilium* 2 (2021): 89-97.
- RUDDY, Christopher J. *The Local Church: Tillard and the Future of Catholic Ecclesiology*, New York: Herder & Herder, 2006, s. 46-53.

Martin Maďar, PhD

Katedra teológie, Filozofická fakulta
Xavier University
3800 Victory Parkway
Cincinnati, OH 45207
USA
madarm@xavier.edu



**Kristologický profil uzdravenia Šimonovej testinej:
komparácia synoptických správ¹**

**Christological Profile of the Healing of Simon's Mother in Law:
A Comparison of Synoptic Reports**

JURAJ FENÍK

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV

Abstract

The three Synoptic Gospels narrate the story of Jesus' healing of Simon's mother-in-law as part of their account of the beginnings of Jesus' ministry in Galilee. The focus of this article are the christological contours of the three variants, that is, differences in their portrayal of Jesus. To highlight the uniqueness of each evangelist in regard to the christological aspect of the story, the article employs a combination of lexical analysis, synoptic comparison, and semantic approach. It seeks to identify the significance of the changes made by Matthew and Luke vis-à-vis their Marcan counterpart, and sketch the christological profile of each evangelist.

Keywords: christology, exorcism, family, fever, healing, mother-in-law, sickness, Simon, Synoptic Gospels

V rámci opisu začiatkov Ježišovej verejnej činnosti v Galilei obsahujú tri synoptické evanjeliá rozprávanie o uzdravení Šimonovej testinej v Šimonovom dome v Kafarnaume. Marek (1,29-31) a Lukáš (4,38-39) ho umiestňujú v tesnej násled-

¹ Štúdia je výstupom riešenia projektu APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diskurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla“ a VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí“.

nosti po exorcizme v kafarnaumskej synagóge (Mk 1,21-28; Lk 4,31-37); Matúš (8,14-15) ho vkladá do série Ježišových desiatich mocných činov (kap. 8–9) po stati o kafarnaumskom stotníkovi a jeho sluhovi (8,5-13). Príbeh predstavuje krátku ucelenú textovú jednotku, ktorá je slovesom pohybu s Ježišom ako subjektom a ním vyjadrenou zmenou lokality oddelená od predchádzajúcej perikopy² a časovým údajom o príchode večera odčlenená od nasledujúcej state.³ Hlavnou hrdinkou je testiná⁴ Šimona, rybára, ktorého Ježiš povolal ako prvého spolu s jeho bratom Andrejom.⁵ Zmienka o testinej dokazuje Šimonov manželský stav. Jej prítomnosť v Šimonovom dome naznačuje, že ide o vdovu, ktorá viac nebýva vo svojom dome, ale u zaťa.⁶ Text nezaznamenáva žiaden výrok z Ježišových úst ani užasnutú reakciu svedkov a Šimonova testiná sa neobjavuje v žiadnom inom evanjeliovom príbehu. Stráca sa z evanjeliovej narácie tak rýchlo, ako do nej nečakane vstúpila.

Predmetom tohto článku je kristologický profil daných perikop.⁷ Použitím metódy synoptického porovnania, ktorá sa opiera o všeobecne akceptovanú teóriu dvoch prameňov s Markom ako primárnym zdrojom pre Matúša a Lukáša, ako aj lexikálnej a sémantickej analýzy, chcem v prvom rade identifikovať kristologické

² Mk 1,29 (ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξεληθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν); Mt 8,14 (ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν); Lk 4,38 (ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν).

³ Mk 1,32/Mt 8,16 (ὁψίας δὲ γενομένης); Lk 4,40 (δύοντος δὲ τοῦ ἡλίου). Stať, ktorá nasleduje po uzdravení testinej a je uvedená týmito časovými absolútnymi genitívami, má v každom evanjeliu charakter sumára Ježišovej terapeutickej a exorcistickej činnosti a odohráva sa v rovnakej lokalite – Šimonovom dome – , kam ľudia prinášajú svojich chorých a posadnutých. Fakt, že sa Ježiš nikam z domu nepohýna, je v každom evanjeliu naznačený vetou formulujúcou prinesenie chorých k nemu (Mk 1,32: ἔφερον πρὸς αὐτόν; Mt 8,16: προσήνεγκαν αὐτῷ; Lk 4,40: ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν).

⁴ Substantívum πενθερά sa v NZ vyskytuje zriedkavo. Okrem uvedených perikop sa objavuje v paralelných textoch Mt 10,35/Lk 12,53 o Ježišovom rozdelení v rámci rodiny.

⁵ Tak to opisujú synoptické evanjeliá. Ján (1,40-42) formuluje Šimonovo „povolanie“ ako privedenie k Ježišovi jeho bratom Andrejom. Popri iných štúdiách, pozri napr. Dawid LEDWOŃ, „Wychowanie w czwartej Ewangelii,“ *Teologia Młodych* 2 (2013): 40-53, s. 43-45.

⁶ Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28), New York: Doubleday, 1970, s. 550 <https://doi.org/10.5040/9780300261646> pripúšťa možnosť, že testiná bola práve v tom čase u Šimona na návšteve. Podobne Petr MAREČEK, *Evangelium podle Lukáše* (ČEKNT 3), Praha: Centrum biblických studií, 2018, s. 167. Peter DUBOVSKÝ, „Povolanie a formácia Petra v evanjeliu podľa Lukáša,“ *Verba Theologica*, č. 1 [10] (2011): 88-106, s. 92 interpretuje prítomnosť testinej u Šimona ako znak toho, že jej rodina nebola schopná sa o ňu postarať.

⁷ Štúdiá sa teda nezameriava na možný príspevok perikopy ku komplexnej problematike žien v NZ spisoch. Téma samozrejme naďalej generuje záplavu publikácií. Nedávno napr. Dušan DEMJANOVIČ – Róbert LAPKO, „Judita – prototyp odvážnej vdovy,“ *Verba Theologica*, č. 2 [20] (2021): 49-58; Dawid LEDWOŃ, „Obrazy, funkcje i znaczenie kobiet w Apokalipsie Jana,“ *Collectanea Theologica*, č. 3 [91] (2021): 37-73. <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.3.02>

rozdiely medzi troma synoptickými správami a načrtnúť ich význam.⁸ Druhým cieľom štúdie je snaha predstaviť možné intratextuálne prepojenia – súvis jednotlivých kristologických prvkov s inými scénami v rámci daného evanjelia. Pre cieľ článku je perikopa rozdelená na tri časti: Ježišov príchod do Šimonovho domu, opis choroby a uzdravenie. Tieto tri časti, ktoré vlastne vytvárajú obsah celého príbehu, predstavujú štruktúru štúdie. Konkrétnym postupom je stručná exegéza danej časti s cieľom poukázať na rozdielnosti evanjelistov v kristologickom profile.⁹

1. Ježišov príchod do Šimonovho domu (Mk 1,29; Mt 8,14a; Lk 4,38a)

Mk 1,29	Mt 8,14a	Lk 4,38a
καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξεληθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου	καὶ ἔλθων ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρον	ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσηλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος

Markova verzia sa začína evanjelistovou obľúbenou frázou καὶ εὐθὺς,¹⁰ ktorá sa zopakuje aj vo v. 30 a dáva deju tón urgentnosti. V spojení s predchádzajúcim kontextom prezrádza, že Ježiš sa nenecháva uniesť oslavou jeho moci ľuďmi v synagóge (v. 27), ale ihneď zo synagógy vyráža do ďalšej akcie. Dve zvyšné verzie uvedenú frázu neobsahujú, no Lukáš začína svoju správu väzbou, ktorou imituje štýl LXX a je pre neho typická (napr. 1,39; 4,29; 5,28) – participiom slovesa ἀνίστημι v kombinácii s určitým slovesom (ἀναστὰς ... εἰσηλθεν). Keďže v Matúšovi scéna nenasleduje po exorcizme v synagóge, v jej úvode chýba sloveso vyjdenia, a to aj preto, lebo predchádzajúca stať (Mt 8,5-13) sa neodohráva v konkrétnom vnútornom priestore, ale na nešpecifikovanom mieste v Kafarnaume,¹¹ a teda asi niekde vonku, mimo ľudského obydľia. Všetci traja evanjelisti otvárajú udalosť Ježišovým vstupom do Šimonovho domu a vytvárajú tak jednu z tzv. domácich scén.

⁸ Klasickou štúdiou pre redakciu perikopy Matúšom a Lukášom je Albert FUCHS, „Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31 par Mt 8,14-15 par Lk 4,38-39,“ *SNTU* 82 (1981): 21-76. Predkladaný článok sa od nej metodologicky odlišuje zameraním na kristológiu perikopy.

⁹ Uvedená špecifikácia znamená, že štúdia sa nezameriava na úplný záver perikopy, v ktorom evanjelisti formulujú odchod horúčky od ženy a ženinu službu Ježišovi alebo celej skupine. V týchto posledných vetách Ježiš aktívne nevystupuje a je iba recipientom ženinej služby. Záver perikopy podčiarkuje skutočnosť, že žena je hneď úplne uzdravená – schopná venovať sa domácim prácam a znovuzачlenená do života v domácnosti.

¹⁰ Matúš a Lukáš ju používajú iba raz; Marek dvadsaťpäť krát.

¹¹ To jasne ukazuje jej začiatok (8,5): εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοῦμ.

Žiaden z nich nehovorí o pozvaní Ježiša do domu (napr. zo strany Šimona),¹² čo môže naznačovať, že rozhodnutie navštíviť tento dom bolo úplne v rukách Ježiša. On vstúpil do domu preto, lebo sa tak sám rozhodol.¹³

Hlavným rozdielom medzi Markom a ostatnými dvoma synoptikmi je Ježišov vstup do Šimonovho a Andrejovho domu v spoločnosti Jakuba a Jána (a pravdepodobne aj Šimona a Andreja). Menovité spomenutie štyroch učeníkov evokuje scénu ich povolania (1,16-20) a vyjadruje, že nasledovanie, ku ktorému ich Ježiš pozval v 1,16.20 sa realizuje aj ich vstupom spolu s ním do Šimonovho domu.¹⁴ Jakub, Ján a Peter predstavujú privilegovanú trojicu, ktorá sprevádza Ježiša aj pri vzkriesení Jairovej dcéry (5,37), pri premenení (9,2) a počas jeho agónie v Getsemani (14,33). Asociácia Ježiša s Jakubom a Jánom je lexikalizovaná predložkou μετά, čo zapadá do série iných miest v evanjeliu, kde sa spoločenstvo učeníkov s Ježišom alebo Ježiša s učeníkmi vyjadruje práve týmto slovom (napr. 2,19: ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν; 3,7: ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν; 3,14: ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ; 5,18: παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ ἦ;¹⁵ 5,37: οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰακώβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου; 8,10: ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ; 9,8: τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν; 11,11: ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα; 14,14: πού τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω). Tak ako na týchto miestach evanjelia,¹⁶ aj na začiatku scény uzdravenia v 1,29-31 Markov Ježiš figuruje v spoločnosti svojich učeníkov. Ježiš

¹² Ako nedávno správne pozoruje John Chijioko MADUBUKO, „The Healing of Simon's Mother-in-Law in Mark 1:29-31: An Ideological-Critical Reading in the Light of the Role of the Understanding of Sickness and Its Cure,“ *Neot*, č. 2 [55] (2021): 389-407, s. 395. <https://doi.org/10.1353/neo.2021.0036>

¹³ To môže naznačovať aj syntax úvodnej vety. Marek (1,29) používa aktívne participium ἐξεληθόντες v koordinácii s aktívnym aoristom ἦλθον; Matúš (8,14) iba aktívne participium ἐλθόν; a Lukáš (4,38) aktívne participium ἀναστάς v kombinácii s aktívnym εισῆλθεν. Všetky tieto výrazy poukazujú na slobodu Ježišovho konania.

¹⁴ Napr. Robert H. GUNDRY, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, s. 86 hovorí o „continued effectiveness of his calling“, ktorú dokumentuje prítomnosť povolaných učeníkov pri Ježišovi pri vstupe do domu. Edwin K. BROADHEAD, *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark* (JSNTSup 74), Sheffield: Academic Press, 1992, s. 63 uvádza, že v. 29 „intimately links the four disciples to the healing event“. Pozri aj Adela Yarbro COLLINS, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2007, s. 175. Naproti tomu, Francis J. MOLONEY, *The Gospel of Mark: A Commentary*, Peabody: Hendrickson, 2002, s. 56 n. 46 nepovažuje sloveso v pluráli ἦλθον (Mk 1,29) za pôvodný text a bez udania dôvodu vidí v texte singulár ἦλθεν, eliminujúci prítomnosť učeníkov v perikope. Za singulár sa prihovára aj C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary* (CGTC), Cambridge: University Press, 1959, s. 82 <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554902>, ale väčšina exegetov pracuje s plurálom zahŕňajúcim Ježiša a učeníkov.

¹⁵ Touto prosbou uzdravený posadnutý vyjadruje túžbu stať sa Ježišovým učeníkom.

¹⁶ Napr. aj v 6,1.

je vykreslený ako muž spoločenstva a evanjelista tak koncipuje toto uzdravenie ako komunitnú záležitosť Ježiša a učeníkov. Títo síce nezohrávajú žiadnu aktívnu úlohu pri uzdravení, ale sú pri ňom prítomní (ako svedkovia), a na konci sú recipientmi služby uzdravenej ženy, čo ukazuje dativus commodi ὠτοῖς ako posledné slovo perikopy.¹⁷

Absencia učeníkov v prípade Lukáša má ľahké vysvetlenie – k ich povolaniu dochádza až na začiatku kap. 5, čo je jedna z Lukášových známych naratívnych zvláštností. Podľa tohto evanjelistu Ježiš najprv Šimonovi uzdraví testinú (4,38-39) a až potom ho povolá (5,1-11). V Lukášovi teda Ježiš vystupuje sám. Vynechanie učeníkov zo strany Matúša¹⁸ má rovnaký efekt ako u Lukáša – sústrediť pozornosť výlučne na Ježiša. V Matúšovi po krátkom sumári Ježišovej činnosti (8,16) nasleduje jedna z formúl naplnenia Písma (8,17), ktorou evanjelista ukazuje, že Ježišova terapeutická činnosť je naplnením Izaiášovho proroctva o Pánovom služobníkovi (Iz 53,4).¹⁹ Obsah citátu sústreďuje pozornosť výlučne na Ježiša, ako ukazuje zámeno v singulári αὐτός a slovesá v singulári ἔλαβεν a ἐβύστασεν. Ježišova osoba je v popredí aj v sumári vo v. 16, kde máme slovesá v singulári ἐξέβαλεν a ἐθεράπευσεν. Správu o uzdravení testinej Matúš necháva kulminovať v citáte vo v. 17, v ktorom je v popredí priama zodpovednosť Mesiáša za odstránenie chorôb, a to je asi dôvod pre sústredenie úplnej pozornosti na Ježiša bez spomenutia učeníkov. Povedané inak, Matúš odstraňuje učeníkov z perikopy o testinej, aby bol v popredí iba Ježiš a príbeh tak harmonizoval s následným kontextom, v ktorom je citovaný Izaiášov text o liečiteľskej kapacite Pánovho služobníka. Okrem toho stojí za zmienku postreh,²⁰ že Markova a Lukášova verzia vôbec nepoužívajú vlastné meno „Ježiš“ a hovoria o ňom len pomocou zámen a sloviess, kde je on subjektom. Matúš však špecifikuje konajúci subjekt explicitným ὁ Ἰησοῦς ako

¹⁷ Pod ὠτοῖς na konci v. 31 musí mať Marek na mysli Ježiša a štyroch učeníkov, lebo iná skupina ľudí sa v perikope nespomína. Je úplne logické, že Matúš, ktorý vo svojej perikope necháva vystupovať iba Ježiša, mení Markov plurál ὠτοῖς na singulár αὐτῷ. Zaujímavý jav ponúka Lukáš. Ten v danej scéne takisto hovorí iba o Ježišovi – učeníci podľa jeho narácie ešte nie sú povolaní – , a predsa ju tiež zakončuje plurálom ὠτοῖς (4,39). Za týmto slovom sa však nemôžu skrývať učeníci s Ježišom, ale neznáma skupina ľudí – možno Šimonovi príbuzní žijúci s testinou. Tí musia byť aj subjektom plurálu ἠρώτησαν v predchádzajúcom verši.

¹⁸ Ježišovi učeníci boli naposledy spomenutí na začiatku reči na hore (5,1) ako svedkovia jeho učenia (kap. 5–7). Avšak v jej závere (7,28-29) sa už nespomínajú a aj podľa 8,1 zostupuje Ježiš z hory v sprievode zástupov, ale nie učeníkov. Títo sa v narácii znovu objavujú až v 8,23, takže v epizódach v 8,1-22 vystupuje Ježiš bez nich.

¹⁹ Pre analýzu Matúšovho použitia Iz 53,4, pozri Lidija NOVAKOVIC, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/170), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, s. 125-132.

²⁰ FUCHS, „Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31,“ 32.

tretím slovom narácie a aj touto explicitnou zmienkou Ježišovho mena umocňuje jeho centralitu v príbehu.

2. Opis choroby (Mk 1,30; Mt 8,14b; Lk 4,38b)

Mk 1,30	Mt 8,14b	Lk 4,38b
ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς	εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν	πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχόμενη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς

V diagnóze choroby sa Marek výrazne neodlišuje od Matúša. Obaja evanjelisti spomínajú horúčku²¹ a fakt, že žena ležala (Mk 1,30: κατέκειτο; Mt 8,14: βεβλημένην²²). Nič iné nedodávajú. Lukáš oproti tomu robí tri markantné zmeny s významom pre kristológiu perikopy. Po prvé, tretí evanjelista silnejšie zdôrazňuje vplyv horúčky na ženu a to dvoma spôsobmi. Už v opise choroby používa podstatné meno πυρετός, zatiaľ čo Marek a Matúš operujú s aktívnym participiím slovesa πυρέσσω.²³ Tým Lukáš vykresľuje horúčku ako samostatnú entitu – ako perzoni-fikovanú moc v živote testinej.²⁴ Markovo a Matúšovo participium πυρέσσουσα skôr prirahuje pozornosť k žene samej. Oveľa dôležitejšie je pozorovanie, že perifrázou ἦν συνεχόμενη s datívom agencie πυρετῷ μεγάλῳ Lukáš horúčke pripisuje akciu zovretia (spútania, uväznenia), ktorou si choroba ženu podmaňuje ako svoju korisť.²⁵ Sloveso συνέχω, ktoré sa nevyskytuje v Markovi a iba raz v Matúšovi (4,24), sa u Lukáša objavuje šesťkrát, pričom aj na iných miestach vyjadruje zovretie človeka nejakou nepriateľskou silou. Tak je to v 8,37, kde sú obyvatelia Gerazského kraja zovretí veľkým strachom (φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο) po exorcizme posadnutého, alebo v 22,63, kde sa opisuje Ježišovo “zovretie” mužmi, ktorí ho strážia pri výsluchu (οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν). Použitie sloveso okrem toho sémanticky pripomína aj obraz uväznenia, ktorý figuruje v Ježišovej inaugural-

²¹ Analýzu antického chápania horúčky ponúka John Granger COOK, „In Defence of Ambiguity: Is There A Hidden Demon In Mark 1.29-31?“, *NTS*, č. 2 [43] (1997): 184-208. <https://doi.org/10.1017/S0028688500023213>

²² Matúš tu vytvára paralelu k ležaniu stotníkovho sluhu v predchádzajúcej perikope (Mt 8,6: ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ).

²³ Hoci v závere perikopy aj oni používajú uvedené podstatné meno.

²⁴ To naznačuje aj záver, kde je horúčka subjektom aktívneho slovesa ἀφῆκεν – choroba (ako osoba) ženu opúšťa. MADUBUKO, „The Healing of Simon’s Mother-in-Law,“ s. 400 hovorí o „vestiges of the personification around sickness issues“.

²⁵ Perifrastická konštrukcia (sloveso „byť“ v imperfekte a pasívne prítomné participium) vlastne nahrádza určité sloveso v imperfekte a vyjadruje nešpecifikované trvanie choroby. Podobné zovretie chorobou za pomoci slovesa συνέχω je formulované v Mt 4,24 (ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχόμενους) a Sk 28,8 (πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον). Podobnosť textu Skutkov k Lukášovej pasáži je evidentná (podstatné meno „horúčka“ so slovesom „zovrieť“).

nej reči v kap. 4. Ide predovšetkým o vety κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν a ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει v 4,18, ktorými Ježiš – citujúc Izaiáša – , definuje svoju misiu ako oslobodenie väzňov a prepustenie utláčaných.²⁶ Vo svetle použitia spojenia ἢν συνεχομένη, ktoré evokuje uvedené časti inaugúrálnej reči, sa môže povedať, že Lukáš koncipuje testinú nielen ako chorú, ale ako ženu zotročenú chorobou a následný Ježišov akt uzdravenia ako vyslobodenie z útlaku choroby. Ježiš ním naplňa program vyhlásený v inaugúrálnej reči. Ježiš v Lk 4,38-39 vystupuje ako osloboditeľ, ktorý ženu vytrháva zo zovretia choroby. Po druhé, Lukáš kvalifikuje horúčku adjektívom μέγας²⁷, ktorým poukazuje na vážnosť ochorenia. Ako uvádza Aletti, daná kvalifikácia nepriamo naznačuje, že s takou chorobou si dokáže poradiť len mocný liečiteľ a Ježiš práve takým je.²⁸ Alettiho postulát sa dá podporiť pozorovaním, že spomenuté adjektívum slúži ako epitet pre Ježiša v rámci Gabrielovho zvestovania v 1,32 (οὗτος ἔσται μέγας)²⁹ a dva texty tak môžu byť dané do súvislosti: 4,38 nepriamo vyžaduje intervenciu „veľkého“ uzdravovateľa a 1,32 ponúka odpoveď, že Ježiš spĺňa požadovanú kvalifikáciu – on je naozaj veľký. Zvýraznenie choroby adjektívom „veľký“ tak v Lukášovom príbehu slúži na umocnenie Ježišovej veľkosti. Po tretie, Lukáš vynecháva zmienku o ženinom ležaní,³⁰ čo je o to zvláštnejšie, že následne ako jediný vykresľuje Ježiša ako toho, kto sa postaví nad chorú. K tomuto bodu sa vrátim v sekcii o opise uzdravenia.

²⁶ Obe vety sú spojené podstatným menom ἄφεσις.

²⁷ Aj inde v evanjeliách sa dané adjektívum používa na vyjadrenie vážnosti nebezpečenstva (napr. Mk 4,37: λαῖλαψ μεγάλη/Mt 8,24: σεισμὸς μέγας; Lk 4,25: λιμὸς μέγας; Jn 6,18: ἀνέμου μεγάλου).

²⁸ Jean-Noël ALETTI, *L'Évangile selon saint Luc: Commentaire* (Le Livre et le rouleau 57), Paris: Éditions jésuites, 2022, s. 139-140.

²⁹ V 1,32 je adjektívum použité absolútne, čím sa vyjadruje Ježišova veľkosť v každom ohľade alebo na každej úrovni. V rámci kap. 1–2 stojí Ježišova veľkosť v dialektike s Jánovou limitovanou veľkosťou, pretože ten je v 1,15 opísaný ako μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου. Dané adjektívum slúži na zvýraznenie Ježišovej nadradenosti nad Jánom. Ešte dôležitejšie je pozorovanie, že atribút „veľký“ je prenesením charakteristiky Boha v SZ na Ježiša, a tak podčiarknutím Ježišovej rovnosti Bohu. Pre Boha ako „veľkého,“ pozri napr. Ex 18,11; 1 Krn 16,25; 2 Krn 2,4.

³⁰ Všetci traja evanjelisti zdôrazňujú vážnosť situácie, ale robia to inými spôsobmi. Marek a Matúš hovoria o ležaní, čo prezrádza, že žena je nevládna – neschopná činnosti na nohách. Lukáš sice nespomína ležanie, ale hovorí o „veľkej“ horúčke, čo má analogickú funkciu – zdôrazniť závažnosť ochorenia. Napr. John NOLLAND, *Luke 1–9:20* (WBC 35A), Dallas: Word, 1989, s. 211 vidí súvislosť medzi Markovým κατέκειτο a Lukášovým μεγάλῳ. Aj FUCHS, „Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31,“ 49. Absencia slovesa vyjadrujúceho ležanie je v Lukášovi zvláštna aj preto, že na iných miestach tento evanjelista používa sloveso ležania pre opis chorej osoby. V 5,25 sa zmieňuje o tom, že ochrnutý si vzal lôžko ἐπ' ὃ κατέκειτο. V Sk 9,33 uzdravuje Peter Eneáša κατακειμενον ἐπὶ κρᾶβάττου. V Sk 28,8 – v texte, kde sa tiež spomína horúčka – , je Publiov otec ležiaci (κατακεισθαι). A nakoniec je to Lk 16,20, kde je Lazár ležiaci (ἐβέβλητο) pri boháčových dverách.

Do opisu choroby môžeme zahrnúť aj spôsob, akým evanjelisti koncipujú prvý kontakt medzi Ježišom o chorou. Tu nachádzame zásadný rozdiel medzi Markom a Lukášom na jednej strane a Matúšom na strane druhej. Prví spomenutí evanjelisti hovoria o tretej stránke, ktorá informuje Ježiša o stave testinej (Mk 1,30: καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς; Lk 4,38: καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς), no tá musí byť rozdielna. V prípade Marka sú ňou takmer isto učeníci,³¹ spomenutí v predchádzajúcom verši; v Lukášovej verzii ňou učeníci nemôžu byť, takže pripadajú do úvahy jedine nemenovaní príbuzní testinej, ktorí s ňou asi zdieľajú domácnosť.³² Pri porovnaní Marka a Lukáša si ešte môžeme všimnúť, že Lukáš mení všeobecné λέγουσιν na ἠρώτησαν, a tak formuluje intervenciu príbuzných ako žiadosť o uzdravenie.³³ Podstatné v týchto verziách je mediátorstvo tejto skupiny: Ježiš pristúpi k uzdraveniu na ich podnet, nie z vlastnej iniciatívy. V kontraste k svojim synoptickým partnerom Matúš vynecháva akúkoľvek informáciu o sprostredkovaní treťou stránkou a opisuje Ježišov priamy kontakt s chorou pomocou slovesa εἶδεν: Ježiš sám spozoruje chorú ženu a spúšťa záchrannú akciu.³⁴ Eliminácia tretej stránky zapadá do Matúšovej stratégie sústrediť pozornosť úplne na Ježiša – nikto iný okrem neho a testinej tu nevystupuje. Vložením Ježiša ako subjektu slovesa εἶδεν evanjelista vyjadruje jeho suverenitu, samostatnosť a vní-

³¹ Tak napr. William L. LANE, *The Gospel of Mark* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1974, s. 77; Joel F. WILLIAMS, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTSup 102), Sheffield: Academic Press, 1994, s. 94; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark* (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans 2002, s. 108. Naproti tomu, Nicoletta GATTI, „Women as ‘Model Readers’ in Mark's Gospel,“ *BibSac* 176 (2019): 188-202, s. 193 zvažuje aj iné možnosti: príbuzných alebo susedov.

³² Medzi nimi s veľkou pravdepodobnosťou Šimonova žena. François BOVON, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Hermeneia; trans. Christine M. THOMAS), Minneapolis: Fortress, 2002, s. 163 hovorí o Šimonovi a jeho žene. I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1978, s. 195 sa mylí v interpretácii slovesa ἠρώτησαν, keď ho vzťahuje na učeníkov. Podľa tohto autora použitie daného slovesa „suggests that the disciples already had faith in what Jesus could do as a result of the preceding incident“. Učeníci v skutočnosti v tejto scéne nevystupujú. Pozri aj zmätený argument v Mikeal C. PARSONS – Martin M. CULY – Joshua J. STIGALL, *Luke: A Handbook on the Greek Text* (BHGNT), Waco: Baylor University, 2010, s. 148.

³³ Sloveso ἐρωτάω je typické pre Lukáša (15x), ale zdriedkavé u Marka (3x) a Matúša (4x). Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova, 1992, s. 164 sa mylí, keď tvrdí, že v Lukášovi Ježiš nepotrebuje byť informovaný o stave ženy, lebo to sám vie. V skutočnosti je aj v Lukášovi Ježiš informovaný o jej chorobe, pretože mu je adresovaná žiadosť o uzdravenie.

³⁴ Úvod svojej perikopy formuluje Matúš koordináciou okolnostného participia ἐλθὼν a určitého aktívneho slovesa εἶδεν, čo naznačuje, že Ježiš zbadal chorú ženu hneď pri vstupe do domu. V preklade by sa to dalo vyjadriť vetou „keď prišiel [do Petrovho domu], videl“. Tak FUCHS, „Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31,“ s. 36.

mavosť – to, že Ježiš je „iniciátor“³⁵ akcie. Matúšov Ježiš od nikoho nepotrebuje upovedomenie o chorej žene, ale sám vidí jej rozpoloženie.³⁶ Podobne je tomu v 14,14, kde Ježiš vidí veľký zástup a uzdraví im chorých.³⁷ Aj v tomto texte je iniciatíva úplne na ňom.

3. Opis uzdravenia (Mk 1,31; Mt 8,15; Lk 4,39)

Mk 1,31	Mt 8,15	Lk 4,39
καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς· καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς	καὶ ἤψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ ἠγέρθη καὶ διηκόνει αὐτῷ	καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ καὶ ἀφῆκεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς

Markov opis sa začína Ježišovým pristúpením k žene, čo je dosť nezvyčajné, pretože sloveso προσέρχομαι sa veľmi často vykytuje u Matúša, ale u Marka je ojedinelé (5x) a jedine na tomto mieste sa vzťahuje na Ježišov pohyb smerom k niečomu/niekomu. Synoptickí partneri tento detail nespomínajú. Ježišovo pristúpenie sa môže vzťahovať na priblíženie sa k žene alebo na vstup do miestnosti, kde táto ležala,³⁸ a vyjadruje jeho zámer dostať sa do fyzickej blízkosti ženy, čo umožní následné gestá uchopenia za ruku a zodvihnutia.

Markova a Matúšova správa majú spoločný motív Ježišovho dotknutia sa ženej ruky, ktorý je však formulovaný odlišne: Marek hovorí o uchopení za ruku (κρατέω), Matúš iba o dotyku ženej ruky (ἅπτω). Tak v Markovi, ako v ostatných

³⁵ W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume II: Commentary on Matthew 8–18* (ICC), London: T & T Clark, 1991, s. 34.

³⁶ Touto charakteristikou sa Ježiš u Matúša podobá na Jánovho Ježiša, ktorý ukazuje svoju suverenitu okrem iného tým, že si sám všíma osoby potrebujúce jeho pomoc bez toho, aby ho niekto na ne upozornil. Napr. v Jn 5,6 je to Ježiš sám, kto zbadá (ιδών) muža chorého 38 rokov. Rovnako je to pri uzdravení slepého v 9,1: Ježiš vidí (εἶδεν) muža slepého od narodenia. A pri rozmnožení chlebov v 6,5 je to opäť sám Ježiš, kto spozoruje (θεασάμενος) blížiaci sa zástup. Týmto lingvistickými voľbami Ján podčiarkuje Ježišovu vnímavosť a ukazuje, že Ježiš dokáže konať bez podnetu od mediátora. Rovnakú črtu vykazuje Mt 8,14. Centralitu Ježiša v Matúšovej verzii vyzdvihuje aj Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17* (EKKNT 1/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990, s. 18.

³⁷ Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1–13,58* (HTH-KNT 1/1), Freiburg: Herder, 1986, s. 307 a Donald A. HAGNER, *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas: Word, 1993, s. 209 uvádzajú, že iba pri uzdravení testinej Matúšov Ježiš koná zázrak bez žiadosti/upovedomenia zo strany inej osoby. Ich tvrdenie nie je úplne presné, pretože aj v 14,14 Ježiš uzdravuje bez žiadosti iného.

³⁸ Vincent TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, London: Macmillan, 1966², s. 179.

synoptikoch je použitie rúk terapeutické gesto pri niektorých uzdraveniach.³⁹ Vo viacerých Markových perikopách má Ježišov uzdravujúci dotyk paralelu u Matúša a Lukáša: vystretie ruky a dotknutie sa malomocného (Mk 1,41/Mt 8,3/Lk 5,13), Jairova prosba o vloženie rúk na dcéru (Mk 5,23/Mt 9,19) a Ježišovo zodvihnutie dievčaťa chytením za ruku (Mk 5,41/Mt 9,25/Lk 8,54). Okrem toho Ježiš kladie ruky na deti ako gesto požehnania (Mk 10,13.16/Mt 19,13.15/Lk 18,15).

No v Markovi sa nachádzajú aj príbehy, ktoré sú bez paralely u Matúša a Lukáša, a Ježišove ruky v nich zohrávajú kľúčovú úlohu. Tak je to v prípade uzdravenia hluchonemého v Dekapole (Mk 7,31-37). Vo v. 32 je Ježišovi adresovaná prosba, aby na hluchonemého položil svoju ruku, a Ježiš následne (v. 33) vkladá svoje prsty do jeho uší a dotýka sa mu jazyka. Ježišove ruky sú pozoruhodne zdôraznené pri uzdravení slepého v Betsaide (8,22-26). Ježiš najprv berie slepého za ruku a vyvádza ho von z dediny (v. 23), potom na neho kladie svoje ruky (v. 23) a opätovne kladie ruky na jeho oči v druhej fáze uzdravenia (v. 25). Okrem toho Marek spomína použitie rúk aj v scénach, ktoré síce majú synoptickú paralelu, ale následní synoptici ho eliminujú. Exorcizmus chlapca (Mk 9,14-27) sa končí tak, že Ježiš zdanlivo mŕtveho chlapca dvíha tým, že ho vezme za ruku a pomôže mu vstať. Toto gesto sa nenachádza ani u Matúša (17,14-20), ani u Lukáša (9,37-43). Perikopa o Ježišovom odmietnutí v Nazarete (Mk 6,1-6) je v tomto ohľade výnimočná pre dve skutočnosti. Po prvé, Marek uvádza, že Ježiš uzdravil niekoľkých chorých vložením rúk (6,5). Po druhé, stať zaznamenáva údiv Nazaretčanov, v ktorom je formulovaná otázka o Ježišovej múdrosti a moci a o povahe jeho zázrakov (6,2). Tieto sú plasticky opísané ako „zázraky konané jeho rukami“ (αἱ δυνάμεις [...] διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι). Vo svojej verzii Matúš obe zmienky o rukách vynecháva (Mt 13,54-58), a to zviditeľňuje ich prítomnosť u jeho predchodcu.⁴⁰ Markova veta „takéto zázraky konané jeho rukami“ funguje ako sumár

³⁹ Vladimír JUHÁS – Gabriela GENČÚROVÁ, „Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa,“ *Studia Theologica*, č. 4 [18] 2016: 125-149, s. 145 <https://doi.org/10.5507/sth.2016.042> interpretujú Ježišove dotyky ako prejav záujmu o celú osobu – ducha i telo.

⁴⁰ Uvedená redakčná zmena je o to nápadnejšia, že Matúš preberá obe vety, v rámci ktorých Marek spomína ruky. V Mt 13,54 je otázka πόθεν τούτω ἡ σοφία αὐτῆ καὶ αἱ δυνάμεις; recepčiou Markovej πόθεν τούτω ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἢ δοθεῖσα τούτω, καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦτα διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι; a v Mt 13,58 sa nachádza zmienka o malom počte zázrakov vykonaných v Nazarete (οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς), ktorá pochádza z Mk 6,5 (οὐκ ἔδυνάτο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν) u Marka. Prekvapivo sa napr. Peter M. HEAD, *Christology and the synoptic problem: An argument for Markan priority* (SNTSMS 94), Cambridge: University Press, 1997, s. 71-73 vo svojej redakčnej analýze nevenuje Matúšovej zmene Markových rúk. Matúšovo vynechanie motívu rúk je zaujímavé tiež z toho hľadiska, že tento evanjelista spomína Ježišov dotyk aj tam, kde ho Marek v paralelnom texte nemá: po svojom premenení sa Ježiš dotýka svojich učeníkov (Mt 17,7) a pri ceste Jerichom sa dotýka očí dvoch slepcov (20,34). Okrem toho je

Ježišovej divotvornej činnosti, priťahuje pozornosť k inštrumentalite Ježišových rúk a predstavuje ozvenu viacerých Markových zázrakov, ktoré Ježiš urobil svojimi rukami. Prvá zmienka o tomto motíve sa v Markovej narácii nachádza v 1,31 a Ježišovo uchopenie testinej za ruku je akoby programovým vyhlásením, že on bude konať zázraky pomocou rúk, a predzvesťou ďalších zázrakov vykonaných rukami.

Hlavným slovesom v Markovom opise Ježišovej intervencie je ἤγειρεν, ktorým evanjelista vyjadruje, že Ježiš ženu zodvihol.⁴¹ Paralelné synoptické správy hovoria pri opise výsledku uzdravenia o tom, že žena vstala (Mt 8,15: ἠγέρθη; Lk 4,39: ἀναστᾶσα),⁴² ale nepoužívajú sloveso ἐγείρω pre označenie Ježišovej akcie s ňou. V Markovi sa uvedený termín používa predovšetkým na vyjadrenie vzkriesenia z mŕtvych, a to v súvislosti s Jairovou dcérou (5,41), Jánom Krstiteľom (6,14.16), epileptickým chlapcom (9,27), ľuďmi všeobecne (12,26) a samým Ježišom (14,28; 16,6).⁴³ Vo všetkých týchto prípadoch sloveso ἐγείρω komunikuje skutočnosť, že mŕtva osoba zásahom vyššej moci vstala, resp. bola vzkriesená, čo môže mať nasledovnú relevanciu pre interpretáciu 1,31. Nápadným použitím výrazu ἐγείρω s Ježišom ako subjektom pri uzdravení Šimonovej testinej Marek poukazuje na dva fakty. Po prvé, nepriamo pripodobňuje chorú ženu mŕtvemu človeku, a teda osobe, ktorá je bezmocná voči svojmu stavu a potrebuje zásah zvonka. Po druhé, Ježišovo uzdravenie chorej testinej má charakter „vzkriesenia“ z mŕtvych, pretože zodvihnutím ženy ju Ježiš akoby dvíhal zo stavu smrti. Potvrďuje to aj nápadná lexikálna podobnosť so vzkriesením Jairovej dcéry a uzdravením epileptika, kde sa opakujú kľúčové termíny „chytiť za ruku“ (5,41/9,27) a „zdvihnúť/vstať“ (5,42/9,27). Inak povedané, Ježišova schopnosť vzkriesiť mŕtveho, ilustrovaná pri Jairovej dcére a epileptikovi, je anticipovaná zodvihnutím Šimonovej testinej. V Mk 1,29-31 tak Ježiš vystupuje primárne ako kriesiteľ mŕtvych, čo sugeruje určité sloveso ἤγειρεν.⁴⁴

bez paralely u Marka uzdravenie dvoch slepcov v 9,27-31, kde tiež figuruje Ježišov dotyk (v. 29), ako aj záchrana topiaceho sa Petra vystretím ruky (14,31).

⁴¹ Particípium προσελθών opisuje akciu predchádzajúcu zodvihnutiu a κρατήσας súčasnú so zodvihnutím. Tak TAYLOR, *Mark*, s. 179. Sloveso ἤγειρεν sa prekladá rôzne: „pozdvihol [ju]“ (ROH); „zodvihol“ (SEP); „zdvihol“ (BOT/SSV); „pomohol jej vstať“ (SEB).

⁴² Týmto dvaja evanjelisti poukazujú na jej vlastnú, vďaka Ježišovi znovu nadobudnutú silu.

⁴³ Porov. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2), Paris: CERF, 2004, s. 93.

⁴⁴ Súhlasne John P. MEIER, *A Marginal Jew. Volume II: Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994, s. 754-755. Petr POKORNÝ, *Evangelium podle Marka* (ČEKNT 2), Praha: Centrum biblických studií, 2016, s. 27 si myslí, že uzdravenia, v ktorých figuruje sloveso ἐγείρω, „Marek ... predkladá čtenári jako předzvěst, závdavek vzkříšení Ježišova, které je základem evangelia.“ Uvedená paralela medzi vzkrieseniami a Ježišovým vzkriesením je prehnaná z toho dôvodu, že pri uzdraveniach práve nejde o vzkriesenie Ježiša, ktoré by korešpondovalo k jeho vzkrieseniu po smrti. Podobné prepojenie medzi „vzkriesením“

Evanjelista Matúš sa v rámci opisu uzdravenia obmedzuje iba na zmienku o Ježišom dotyku ženinej ruky (8,15: ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς). To koreluje s inými textami, v ktorých sa Ježiš niekoho dotýka, či už na znak uzdravenia alebo upokojenia: malomocného (8,3), slepých (9,29; 20,34) a učeníkov (17,7). Zatiaľ čo Marek hovorí slovesom ἥπτω o Ježišom dotyku dvakrát a Lukáš trikrát, v Matúšovi sa to deje päťkrát. V tomto evanjeliu je „dotýkajúci sa“ Ježiš viac v popredí, čo platí aj pre uzdravenie testinej.

V porovnaní s Markom a Matúšom je Lukášova správa jedinečná vo viacerých bodoch. Lukáš v prvom rade eliminuje gesto dotyku alebo uchopenia ruky a kladie dôraz iba na efektivitu Ježišovho slova – elementu, ktorý úplne absentuje v Markovej a Matúšovej verzii. Lukáš necháva Ježiša vysloviť rozkaz horúčke, a to slovesom ἐπετίμησεν. Keďže to isté sloveso je použité v rozkaze nečistému duchu v 4,35 a 9,42, démonom v 4,41 a vetru a vlnobitiu v 8,24, jeho objavenie sa na formuláciu rozkazu chorobe chce povedať, že Lukáš chápe horúčku ako nepriateľskú silu, ktorú si Ježiš podmaňuje svojím rozkazom, a v prípade tohto uzdravenia tak možno dokonca hovoriť o exorcizme.⁴⁵ Sloveso rozkazu vo všetkých týchto textoch poukazuje na Ježišovu nadradenosť nad nepriateľskými silami v zmysle premisy, že iba nadriadený môže dávať rozkazy podriadenému. V súvislosti s použitým slovesom poukazuje Wolter na zaujímavý fakt, že ἐπιτιμάω je v SZ použité v kontextoch, kde ide o presadenie Božej moci voči rôznym nepriateľským silám.⁴⁶ Napr. Ž 67,31 (LXX) hovorí o Božom rozkaze obludám v trstí, 103,7 (LXX) o hrozbe vodám, 118,21 (LXX) o rozkaze pyšným, Zach 3,2 o rozkaze Satanovi. Pre interpretáciu Lk 4,39 to znamená, že Ježiš svojím rozkazom horúčke imituje Božie konanie voči nepriateľským mocnostiam a koná ako Boh.

Lukášov jedinečný dôraz na efektivitu Ježišovho príkazu je súčasťou kristologického motívu, ktorý dominuje perikopám v bezprostrednom literárnom kontexte, a je ním práve účinnosť Ježišových slov. Už počas Ježišovej inaugúralnej reči v Nazarete (4,16-30) sa účastníci synagogálnej bohoslužby nadchýňajú nad jeho slovami milosti (v. 22: ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ). Po zostúpení do Kafarnauma Ježiš vyučuje po sobotách, čo sa stretne s nadšením z moci jeho slova (v. 32: ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ). Túto moc

chorých a Ježišovým vzkriesením vníma Joel MARCUS, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), New York: Doubleday, 2000, s. 199. <https://doi.org/10.5040/9780300261639>

⁴⁵ To zastáva napr. Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, s. 225.

⁴⁶ Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, s. 202–203. Podobné pozorovanie v Todd KLUTZ, *The Exorcism Stories in Luke–Acts: A Sociostylistic Reading* (SNTSMS 129), Cambridge: University Press, 2004, s. 46. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488030>

Ježiš hneď demonštruje príkazom nečistému duchu v synagóge (v. 35: ἐπιτίμησεν αὐτῷ), následkom čoho sú ľudia užasnutí – a to opäť z moci Ježišovho slova (v. 36: τίς ὁ λόγος οὗτος ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν). Následná scéna, uzdravenie testinej, opäť dokladuje túto moc, lebo horúčku Ježiš vyháňa iba slovom. Váhu Ježišovho slova rešpektuje aj Šimon, pretože na Ježišov rozkaz (5,5: ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματι σου) spúšťa opäť siete na lov po neúspešnom nočnom rybolove. A pri návrate do Kafarnauma na začiatku kap. 7 sa Ježiš stretáva so stotníkom, ktorému pre uzdravenie sluhu stačí Ježišovo slovo (7,7: εἰπὲ λόγῳ). Lukášova perikopa o uzdravení testinej je zasadená do kontextu, kde sa opätovne objavuje motív moci Ježišovho slova a tento motív prevláda aj v jeho opise uzdravenia testinej – eliminujúc terapeutické gestá z Marka Lukáš vykresľuje Ježiša ako toho, kto ženu uzdravuje iba slovom. Lukášov dôraz na moc Ježišovho slova evokuje vyznanie z Knihy múdrosti (16,12-13), kde autor hovorí o slove Boha toto: „Neuzdravili ich teda zeliny ani obklady, ale tvoje slovo, Pane, ktoré uzdravuje všetkých. Ved’ ty máš moc nad životom a smrťou“ Hoci dva texty nespája spoločná lexika, ich ideová príbuznosť je nepopierateľná – v oboch prípadoch ide o uzdravenie slovom. Ak Lukáš mal na mysli alúziu na tento SZ text, v jeho perspektíve sa slovo Ježiša pridobobňuje slovu Boha svojou účinnosťou a Ježiš vystupuje ako Boh uzdravujúci svojím slovom.

Hlavnou črtou Lukášovej správy o priebehu uzdravenia je veta καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς, ktorá predchádza Ježišovmu príkazu, a ňou sa vlastne opis uzdravenia začína. Uvedené slová sú Lukášovou náhradou Ježišovho pristúpenia k ležiacej žene u Marka a graficky vykresľujú Ježišovo vztýčenie sa nad chorú ženu. Predtým, než Ježiš rozkáže horúčke, postaví sa nad ženu. Uvedená póza je výrazom Ježišovej nadvlády⁴⁷ nad testinou a horúčkou, ktorá ju zvierá. Marshall poukazuje na 2 Sam 1,9-10 ako na možný príbuzný text.⁴⁸ Stať obsahuje zvesť o Saulovej smrti, ktorú prináša muž zo Saulovho tábora Dávidovi. Podľa jeho slov ho kráľ Saul požiadal, aby sa nad neho postavil a zabil ho (v. 9: εἶπεν πρὸς με στήθι δὴ ἐπάνω μου καὶ θανάτωσόν με), čo následne aj vykonal (v. 10: ἐπέστην ἐπ’ αὐτὸν καὶ ἐθανάτωσα αὐτόν). Predložka ἐπάνω vyjadruje mužovu dominanciu nad zomierajúcim kráľom, čím vzniká ideová blízkosť k Lukášovmu textu.⁴⁹

⁴⁷ Napr. Heinz SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1-9,50* (HThKNT 3/1), Freiburg: Herder, 1984, s. 251-252 správne uvádza: „Die luk Redaktion ist daran interessiert, die hoheitliche Macht Jesu herauszuarbeiten.“ Aj FUCHS, „Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31,“ s. 55.

⁴⁸ MARSHALL, *Luke*, s. 195.

⁴⁹ Podobné texty nájdeme aj inde, pričom v nich nejde o divotvorcovo postavenie sa nad postihnutého, ale priamo o jeho „priľahnutie“. Pri vzkriesení Eutycha v Troade sa Pavol na neho doslova hodí (Sk 20,10: ἐπέπεσεν αὐτῷ) a objíma ho. Tým Pavol imituje konanie Eliáša (1 Kr 17,21) a Elizea (2 Kr 4,34). Wilfried ECKEY, *Die Apostelgeschichte: Der Weg des*

Sám Lukáš však obsahuje verše, v ktorých je uvedená predložka použitá na vyjadrenie nadvlády nad niečím/niekým. V 10,19 Ježiš sľubuje učeníkom moc šliapať po hadoch a škorpiónoch (τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων). V 19,17.19 je verným sluhom sľúbená moc nad desiatimi a piatimi mestami (v. 17: ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων; v. 19: σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων). Práve spojenie termínu pre moc a predložky „nad“ ukazuje, že v daných textoch ide o moc nad niečím, čo je evidentne aj prípad 4,39, hoci tu sa termín „moc“ neobjavuje. Okrem toho Lukáš používa aj príbuznú predložku ἐπὶ na vyjadrenie nadvlády, ako je tomu napr. v 9,1, kde Ježiš dáva učeníkom moc nad démonmi a chorobami (δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν), alebo v 12,14, kde Ježiš odmieta pozíciu sudcu nad ľuďmi (κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς). Obraz nadvlády nad chorou ženou však rezonuje aj s vetou z Gabrielovho zvestovania, v ktorej anjel oznamuje Márii Ježišovo kraľovanie nad Jakubovým domom (1,33: βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ). Ježišovo postavenie sa do pozície autority v 4,39 sa dá interpretovať ako skonkretizovanie jeho vlády nad Jakubom. Ten, ktorý má podľa anjela vládnuť nad Jakubovým domom, ukazuje svoju autoritu aj cez postavenie sa nad ženu zvieranú horúčkou. Aj v tejto scéne Ježiš vládne nad Jakubom, a tak je perikopa uzdravenia ukázkou Ježišovho kraľovania a naplnením anjelovho prísľubu.⁵⁰

4. Zhrnutie

Pomocou lexikálneho, sémantického a redakčného skúmania sa tento článok venoval synoptickým perikopám o uzdravení Šimonovej testinej. Jeho zámerom nebolo vykonať detailnú redakčnú analýzu, ale poukázať na rozdiely v kristologickom profile. Tie sa dajú zhrnúť nasledovne.

Marek v prvom rade zdôrazňuje Ježišovu asociáciu s učeníkmi: Ježiš vstupuje do domu s učeníkmi, ktorých nedávno povolal, a sú to oni, kto informuje Ježiša o stave testinej. Učeníci sú v tomto príbehu iniciátori a svedkovia Ježišovho zázraku. Markovo komunitné uzdravenie testinej stojí v línii početných textov v tom istom evanjeliu, v ktorých Ježiš a učeníci vystupujú ako jedna skupina.

Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 2: Apg 15,36–28,31, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, s. 565 podáva pekné vysvetlenie oboch giest (prilahnutia a objatia): „Beide Handlungen sind magische Übertragungsriten: Die im Gottesmann wirksame Lebenskraft fließt durch den intensiven Körperkontakt auf den Jüngling über und belebt ihn.“ Je možné, že toto „prilahnutie“ – Pavlova vertikálna poloha nad chlapcom – poukazuje aj na Pavlovu moc nad smrťou, ktorá postihla Eutycha. Tak by vyvstala vzdialená podobnosť k Lk 4,38–39.

⁵⁰ Nie je v tomto ohľade prekvapením, že spomedzi evanjelistov jedine Lukáš používa na označenie Ježiša epitet ἐπιστάτης (5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13), dosl. „stojaci nad niekým/niečím“.

Pri vykonaní uzdravenia Ježiš pristupuje k žene a dvíha ju tým, že ju chytí za ruku. Toto gesto evokuje vzkriesenie mŕtvych, čo naznačuje Markovo pochopenie uzdravenia v zmysle „vzkriesenia“. Markova správa sa tak dá pridružiť k iným textom, v ktorých tento evanjelista hovorí o vzkriesení a používa v nich rovnaké sloveso „zdvihnúť“ ako pri uzdravení testinej.

Matúšov zámer je vykresliť Ježišovu suverenitu a samostatnosť. Ježiš sám vstupuje do domu a vidí chorú testinú, ktorej sa iba dotkne a ona vstane. Ježiš v Matúšovi nepotrebuje mediáciu tretej stránky upozorňujúcej na stav ženy. Iba Matúš pripája k perikope citát z Izaiáša poukazujúci na Ježiša ako na Pánovho služobníka odstraňujúceho choroby. Podobne ako iné texty v tomto evanjeliu, Matúšova perikopa je dôkazom dôležitosti naplnenia Písma Ježišovým konaním.

Ani Lukáš nespomína prítomnosť učeníkov v dome a svojimi redakčnými úpravami vyzdvihuje Ježišovu moc – Ježiš sa postaví nad ženu –, a efektivitu jeho slova. V treťom evanjeliu sa Ježiš ženy nedotýka, ale príkazom sa obracia na horúčku akoby na démona. V Lukášovi uzdravenie pripomína exorcizmus a Ježiš tu vystupuje ako Boh rozkazujúci démonickým silám. V skratke sa dá povedať, že evanjelistom v danej perikope nejde iba o fakt uzdravenia Šimonovej testinej, ale aj o vlastné vykreslenie uzdravovateľa, ktoré súvisí s inými kristologickými motívmi v rámci daného evanjelia. Jednotlivými kristologickými dôrazmi sa traja synoptici medzi sebou líšia, a to aj v takom krátkom texte, akým je uzdravenie testinej.

BIBLIOGRAFIA

- ALETTI, Jean-Noël. *L'Évangile selon saint Luc: Commentaire* (Le Livre et le rouleau 57). Paris: Éditions jésuites, 2022.
- BOVON, François. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia; trans. Christine M. THOMAS). Minneapolis: Fortress, 2002.
- BROADHEAD, Edwin K. *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark* (JSNTSup 74). Sheffield: Academic Press, 1992.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress, 2007.
- COOK, John Granger. „In Defence of Ambiguity: Is There A Hidden Demon In Mark 1.29-31?“ *NTS* č. 2 [43] (1997): 184-208. <https://doi.org/10.1017/S0028688500023213>

- CRANFIELD, C. E. B. *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary* (CGTC). Cambridge: University Press, 1959. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554902>
- DAVIES, W. D. – D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Volume II: Commentary on Matthew 8–18* (ICC). London: T & T Clark, 1991.
- DEMJANOVIČ, Dušan – Róbert LAPKO, „Judita – prototyp odvážnej vdovy.“ *Verba Theologica* č. 2 [20] (2021): 49-58.
- DUBOVSKÝ, Peter. „Povolanie a formácia Petra v evanjelii podľa Lukáša.“ *Verba Theologica* č. 1 [10] (2011): 88-106.
- ECKEY, Wilfried. *Die Apostelgeschichte: Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 2: Apg 15,36–28,31*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000.
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke (I–IX): Introduction, Translation, and Notes* (AB 28). New York: Doubleday, 1970. <https://doi.org/10.5040/9780300261646>
- FOCANT, Camille. *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2). Paris: CERF, 2004.
- FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans 2002.
- FUCHS, Albert. „Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31 par Mt 8,14-15 par Lk 4,38-39.“ *SNTU* 82 (1981): 21-76.
- GATTI, Nicoletta. „Women as ‘Model Readers’ in Mark’s Gospel.“ *BibSac* 176 (2019): 188-202.
- GNILKA, Joachim. *Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1–13,58* (HThKNT 1/1). Freiburg: Herder, 1986.
- GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke* (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- HAGNER, Donald A. *Matthew 1–13* (WBC 33A). Dallas: Word, 1993.
- HEAD, Peter M. *Christology and the synoptic problem: An argument for Markan priority* (SNTSMS 94). Cambridge: University Press, 1997.
- JUHÁS, Vladimír – Gabriela GENČÚROVÁ, „Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa.“ *Studia Theologica*, č. 4 [18] 2016: 125-149. <https://doi.org/10.5507/sth.2016.042>

- KLUTZ, Todd. *The Exorcism Stories in Luke-Acts: A Sociostylistic Reading* (SNTSMS 129). Cambridge: University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488030>
- LANE, William L. *The Gospel of Mark* (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- LEDWOŃ, Dawid. „Wychowanie w czwartej Ewangelii.“ *Teologia Młodych* 2 (2013): 40-53.
- LEDWOŃ, Dawid. „Obrazy, funkcje i znaczenie kobiet w Apokalipsie Jana.“ *Collectanea Theologica* č. 3 [91] (2021): 37-73. <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.3.02>
- LUZ, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17*(EKKNT 1/2). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- MADUBUKO, John Chijioko. „The Healing of Simon’s Mother-in-Law in Mark 1:29–31: An Ideological-Critical Reading in the Light of the Role of the Understanding of Sickness and Its Cure.“ *Neot*, č. 2 [55] (2021): 389-407. <https://doi.org/10.1353/neo.2021.0036>
- MARCUS, Joel. *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27). New York: Doubleday, 2000. <https://doi.org/10.5040/9780300261639>
- MAREČEK, Petr. *Evangelium podle Lukáše* (ČEKNT 3). Praha: Centrum biblických studií, 2018.
- MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- MEIER, John P. *A Marginal Jew. Volume II: Mentor, Message, and Miracles*. New York: Doubleday, 1994.
- MOLONEY, Francis J. *The Gospel of Mark: A Commentary*. Peabody: Hendrickson, 2002.
- NOLLAND, John. *Luke 1–9:20* (WBC 35A). Dallas: Word, 1989.
- NOVAKOVIC, Lidija. *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/170). Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- PARSONS, Mikeal C. – Martin M. CULY – Joshua J. STIGALL, *Luke: A Handbook on the Greek Text* (BHGNT). Waco: Baylor University, 2010.
- POKORNÝ, Petr. *Evangelium podle Marka* (ČEKNT 2). Praha: Centrum biblických studií, 2016.
- ROSSÉ, Gérard. *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 1992.
- SCHÜRMAN, Heinz. *Das Lukasevangelium. Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1,1–9,50* (HThKNT 3/1). Freiburg: Herder, 1984.

TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. London: Macmillan, 1966².

WILLIAMS, Joel F. *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTSup 102). Sheffield: Academic Press, 1994.

WOLTER, Michael. *Das Lukasevangelium* (HNT 5). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

doc. Dr. Juraj Feník, S.T.D.

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV

Dúbravská cesta 9

841 04 Bratislava

juraj.fenik@savba.sk



Patočkova neskorá filozofia v kontexte duchovnej krízy súčasnej spoločnosti¹

Patoček's Late Philosophy in the Context of the Spiritual Crisis of Contemporary Society

RÓBERT STOJKA

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

Abstract

In Patočka's philosophy of history, especially in its late period, the concept of *Europe*, which is essentially linked to the ancient Greek idea of the *care for the soul*, has its firm place. The idea of the care for the soul undergoes several metamorphoses during the history and after the disappearance of the ancient world it is according to Patočka carried further by Christianity, which is considered to be the highest *rise* of the human spirit after the previous decay of the ancient world. However, Patočka also speaks about the spiritual *crisis* of the humanity as such that in his opinion reaches its peak in the present time, in the technical and materialistic understanding of the world and in the modern and post-modern consumerism. While looking for the solutions of the current crisis, Patočka is inspired by Heidegger's thinking, above all by the *ontological difference* – the difference between the Being and beings. An important phenomenon that can on an individual level become the remedy for overcoming the present materialistic, technical and strictly rational understanding of the world is for Patočka the *sacrifice*. The sacrifice can show the essential aspect of Being, which is much more than a sum of

¹ Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy APVV-20-0583 *Možné svety a modality: súčasné filozofické prístupy*.

beings and can therefore be grasped as the philosophical expression of the *divine*, what Patočka clearly demonstrates at the figure of Jesus.

Keywords: Jan Patočka, Europe, care of the soul, spiritual crisis, sacrifice

Úvod

Jan Patočka je dnes už považovaný za najvýraznejšieho českého filozofa, a to napriek tomu, že bol pre minulý režim v Československu nežiaducim mysliteľom. V jeho filozofii hrá významnú úlohu vlastná koncepcia filozofie dejín, inšpirovaná okrem iných predovšetkým Edmundom Husserlom a Martinom Heideggerom. Výsledky Patočkovej celoživotnej filozofickej práce sa v oblasti filozofie dejín prejavujú naplno hlavne v poslednom období jeho života – teda približne od začiatku 70. rokov minulého storočia až do jeho smrti v roku 1977. V tomto období sa venuje hlavne problémom filozofie dejín a formuluje vo vzťahu k týmto problémom, ako aj vo vzťahu k súčasnosti vlastné originálne myšlienky.² Ide mu predovšetkým o otázku *Čo je to Európa?*, resp. čo znamená tento pojem a jeho obsahové naplnenie vo filozofii dejín? S tým bytostne súvisia aj otázky vzniku Európy a jej trvania. Patočka totiž na jednej strane v podstate filozoficky stotožňuje pojem *Európy s dejinami* ako takými, na strane druhej však otvorene uvažuje o *zániku Európy* v tomto význame a o následnej dobe *po-európskej*. Z pohľadu svojej koncepcie označuje teda našu súčasnosť ako dobu po-Európsku, vyznačujúcu sa istými znakmi, ktoré naznačujú, že ľudstvo ako také sa dostalo do fázy úpadku, pričom mnohé zo symptómov, s pomocou ktorých popisuje našu súčasnú situáciu, vykazujú podobnosť s dnes už zaužívaným popisom *globalizácia* vo svete. Problémy po-Európskej doby, prejavujúce sa postupným ubúdaním *duchovnej dimenzie života* človeka v prospech *materiálnej, konzumnej dimenzie*, skúma Patočka predovšetkým vo filozofickej rovine. Dôsledky tejto *duchovnej krízy* sa však v konečnom dôsledku premietajú do náboženskej, politickej, ale aj celospoločenskej roviny súčasného sveta. Následne sa Patočka tiež pokúša naznačiť možné *východiská* z tejto duchovnej krízy, a to aj v náboženskom kontexte, ako sa pokúsime v nasledujúcom ukázať.

² Porov. Jan FREI, The hidden teacher: on Patočka's impact on today's Czech philosophy, in *Stud East Eur Thought* 73, 2021, s. 239–248. <https://doi.org/10.1007/s11212-020-09404-z> Taktiež porov. James DODD, *The Heresies of Jan Patočka: Phenomenology, History, and Politics* (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), Northwestern University Press, 2023. <https://doi.org/10.2307/jj.37670>

Pojem Európa a dejiny

Na otázku čim je Európa odpovedá Patočka v duchu Husserlovej *Krízy*, a to tak, že ide o „pojmem, ktorý spočíva na *duchovných* základoch. Až potom sa vidí, čo je to za otázku“.³ Moment vzniku Európy a taktiež počiatok samotných dejín vidí Patočka tam, kde sa začína príbeh *celých dejín* v tom zmysle, ako ich chápe, ale aj *filozofie a politiky* v ich pôvodnej forme – v starovekom Grécku. V prepojení dejín a Európy vidí aj zásadnú úlohu vlastnej filozofie dejín, ktorá by mala spočívať v reflektovaní na to, čo *vytvorilo* dejiny. Dejiny sú pre neho „dejinami Európy, a neexistujú žiadne iné. Všetko ostatné je *analytika* na úplne inej úrovni, nie na úrovni kontinuity istej jednotnej úlohy, ktorá je schopná univerzalizácie“.⁴ Pojem dejín ako Európy a ich vznik je pre Patočku nerozlučne spojený s myšlienkou *starostlivosti o dušu*. Práve starostlivosť o dušu je pre neho tým, čo „vytvorilo Európu – túto tézu možno zastávať bez všetkého nadsadzovania“.⁵ V súvislosti s dejinami – teda s dejinami ako Európu – to potom znamená, že sú z veľkej časti „dejinami pokusov o realizáciu starostlivosti o dušu“.⁶

Starostlivosť o dušu je teda kľúčovým princípom, ktorý robí Európu tým, čím je (resp. pre Patočku bola) – je to cesta európskej tradície a aj keď nie je pre neho v žiadnom prípade jednoduchá a neprerušovaná, je predsa len istým zmysluplným spôsobom zrozumiteľná pre ďalšie generácie. Najpodstatnejšie však je to, že „má jadro obrnené proti katastrofám a kolapsom ... schopné stále nových foriem jednoty“.⁷ Patočka sa pokúša vo svojej koncepcii filozofie dejín ukázať, že pôvodne grécka idea starostlivosti o dušu prechádza v rôznych obdobiach dejín rôznymi dejinnými metamorfózami. Taktiež kresťanstvo je pre neho potom veľmi silnou a vplyvnou modifikáciou spomínanej gréckej idey starostlivosti o dušu, ako sa pokúsím ukázať nižšie.⁸ Patočka tvrdí, že je to práve koncept starostlivosti o dušu, ktorý *sformoval* a dlhé storočia formoval duchovnú cestu európskeho myslenia, a tým aj dejiny ako Európu. Tento princíp univerzálneho *nahliadnutia a spôsobu života z toho vyplývajúceho* sa stáva pre Patočku nielen centrom filozofie, ale aj centrom filozofie dejín a problému *Európy*, ktorý sa viaže k celému priebehu

³ Jan PATOČKA, „Platón a Evropa,“ in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 313.

⁴ Jan PATOČKA, „Platón a Evropa,“ in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 343.

⁵ Jan PATOČKA, „Kacířské eseje o filosofii dějin,“ in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 88.

⁶ PATOČKA, *Platón a Evropa*, s. 181.

⁷ Jan PATOČKA, „Evropa a doba poevropská,“ in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 101.

⁸ Porov. Jindřich VESELÝ, „Jan Patočka a křesťanství,“ *Studia Philosophica*, č. 2 [60] (2013): 78–80.

jej dejín. Preto hovorí o európskom *duchovnom dedičstve* a zamýšľa sa nad tým, akým spôsobom by bolo možné uchovať a rozvíjať ho aj v súčasnosti.⁹

V súvislosti s ústredným motívom, ktorý vytvoril Európu – teda dejiny v Patočkovom chápaní – však on sám rozoznáva fenomén, ktorý nazýva *koniec Európy*. Vyjadruje to jednoznačne: „Európa ako Európa vznikla z ... motívu, zo starostlivosti o dušu, a ... zanikla následkom toho, že na ňu zabudla“.¹⁰ Na tomto mieste nie je dosť priestoru k podrobnejšiemu vykresleniu postupného procesu zániku Európy tak, ako o ňom píše samotný Patočka.¹¹ Je to práve tento *zánik Európy*, ktorý v Patočkovej koncepcii filozofie dejín oddeľuje dejiny – Európu od následnej epochy našej súčasnosti – *doby po-európskej*.

Po-európsku dobu Patočka v zásade charakterizuje a filozoficky analyzuje v dvoch odlišných rovinách: *vonkajšej* (objektívnej), ktorá sa prejavuje hlavne na geopolitickej mape sveta a *vnútornej* (duchovnej), ktorá zasahuje v podstate spoločnosť a kultúru celého ľudstva. Obe tieto roviny spolu neoddeliteľne súvisia a sú pre neho odrazom stavu, v ktorom sa nachádza spoločnosť v súčasnosti. Po-európska doba sa teda prejavuje vo vonkajšej – geopolitickej – rovine, predovšetkým vznikom *po-európskeho sveta*, ktorý získava *globálny* charakter. Ide o prerozdelenie bývalej moci Európy novým svetovým (predovšetkým *mimoeurópskym*) mocnostiam – ako dôsledok dvoch pre Európu sebazničujúcich svetových vojen. Podľa Patočku sú tieto mocnosti *dedičmi Európy*, predovšetkým dve povojnové najsilnejšie mocnosti – USA a ZSSR, ku ktorým možno prirátava ďalšie štáty ako Čína, India či Japonsko, ktoré v tomto prerozdelení moci získali svoj podiel. Dediči Európy sú rôznorodí: Jedni sú „legitímnymi potomkami Európy, ... ktorí v ďalekých priestoroch vzrástli do planetárnej veľkosti (USA – pozn. R. S.)“, ostatní sú na úrovni „rôznych stupňov predeurópanstva: v európskom období buď stáli bokom, alebo boli v dejinách, ktoré iniciatívne viedla Európa, objektmi, nikdy nie subjektmi“¹². Čo je ale v tomto momente dôležité, vzniká tu „svet v zmysle novej, univerzálnej, planetárnej, politicko-mocenskej štruktúry“.¹³

Práve tento svet je charakteristický tým, že v ňom prebieha – súčasným jazykom povedané –, globalizácia. Je založený na vede a modernej technike, je však otáznou, ako pripomína aj samotný Patočka, či sa v tejto *kolosálnosti* a *univerzálnosti* nájde

⁹ Porov. Philippe MERLIER, „Patočka, the meaning of the post-European spirit and its direction,“ in *Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, č. 1, [19] (2017): 156–165. <https://doi.org/10.25180/lj.v19i1.76>

¹⁰ PATOČKA, *Platón a Evropa*, s. 210.

¹¹ Porov. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 84–88.

¹² PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 84.

¹³ Jan PATOČKA, „Duchovní základy života v naší době,“ in *Péče o duši II. Sebrané spisy*. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 16.

priestor pre adekvátnu duchovnú dimenziu. Dediči Európy totiž na jednej strane s veľkou razanciou preberajú od pôvodnej Európy hlavne to (zdanlivo?) *pozitívne* – techniku, výrobné spôsoby, formy organizácie, politické usporiadanie štátu, ale na strane druhej si zrejme neuvedomujú, že preberajú zároveň aj problémy Európy (napríklad azda najakútnejšie problémy s devastáciou životného prostredia), do ktorých sa sama dostala a teda to *negatívne*. Pre Patočku sú však – tak ako v tejto dobe aj samotná Európa – „duchovnej substancii Európy... vnútorne cudzí“¹⁴. Dediči Európy teda podľa neho prijímajú *dedičstvo Európy* so všetkými pozitívnymi aj negatívnymi dôsledkami, a to predovšetkým v duchovnej rovine života. K vonkajším rysom po-európskeho sveta zaraďuje Patočka aj nové možnosti *techniky* a *biológie*, úpadok *európskych jazykov* – čo má podľa neho za následok skazu klasického vzdelania a jazykov, ako aj ústup špecificky európskych *oblastí poznania*, za ktoré považuje predovšetkým *históriu* a *filozofiu*. Taktiež by sme sem aktuálne mohli zaradiť súčasné turbulentné *ekonomicko-politické* dianie, ako aj fenomén globálnych *masovokomunikačných* prostriedkov. Tento proces, ktorý je dnes spojený s globalizáciou, sa bezpochyby prejavuje vo všetkých podstatných sférach súčasného života.

Tu sa však už dostávame k druhej, vnútornej, či duchovnej rovine charakteristiky doby po-európskej, ktorá Patočku zaujíma z hľadiska jeho filozofie podstatne viac. Ako sa teda *zánik Európy* prejavuje v duchovnej situácii súčasnej po-európskej doby? Diagnóza *krízy* nielen vo filozofii, ale v celej ľudskej spoločnosti a kultúre (minimálne *západnej*, ak nie celosvetovo pochopenej) nie je novou myšlienkou, objavuje sa v myslení mnohých (nielen) filozofov v podstate už od konca 19. a začiatku 20. storočia. V Patočkovej neskoršej filozofii, ktorá nás tu predovšetkým zaujíma, môžeme nájsť niekoľko pôvodných, originálne postavených problémov, ktoré sám veľmi inšpiratívnym spôsobom rozvíja a ktoré sa viažu nielen k dejinám, ale aj k súčasnej situácii ľudstva v celku.

Duchovná kríza súčasnej spoločnosti

So stratou duchovného princípu starostlivosti o dušu sa pre Patočku akoby strácala aj podstatná ľudská možnosť žiť na vyššej ako *biologickej* úrovni života, na úrovni slobody od čírej *viazanosti k životu*. Túto vyššiu úroveň reprezentuje v jeho známej koncepcii *troch pohybov existencie* pohyb tretí – *pohyb slobody*.¹⁵ Prvé dva pohyby – *pohyb akceptácie* a *pohyb obrany*, sú totiž neodmysliteľne spojené s tým,

¹⁴ Jan PATOČKA, „Doba poevropská a její duchovní problémy,“ in: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 38.

¹⁵ Porov. Jan PATOČKA, „Co je existence?,“ in *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 335–366.

čo Patočka nazýva *sebastravujúcim životom*. Vyjadruje to v jednej z diskusií veľmi zrozumiteľným spôsobom, keď hovorí: „V dnešnej dobe vidíme predsa úplne jasne, že tam, kde porozumenie skutočnosti, v ktorom spoločnosť ako celok alebo prevažne žije, znova sa uchyľuje k tomu, aby – síce zložitým a rafinovaným spôsobom –, ten sebastravujúci život urobilo centrom, tam že zároveň mizne niečo takého ako vlastná ľudskosť. Vyzerá to tak, akoby na začiatku dejín stálo ľudské centrovanie okolo biologického a sebastravujúceho života a akoby na opačnom konci, tam, kde stojí človek dnes, sa opäť vynárala táto zvláštna figúra ľudského života“.¹⁶

Patočka filozoficky odlišuje dejiny od ne-dejinných období na základe dvoch zásadných protikladov: prvým je protiklad *každodennosť–výnimočnosť* a druhým ešte zásadnejším protiklad *vzmach–úpadok*. K prvému spomínanému protikladu sa viažu jeho originálne úvahy. V súčasnej dobe sa stala v živote človeka prevládajúcou dimenzia *každodennosti*, profánnosti, oproti ktorej Patočka stavia ako protiklad dimenziu *nekaždodennosti, výnimočnosti*, v náboženskej oblasti pôvodne v dejinách zastúpenej ako to *posvätné*. V týchto protikladných dimenziách sa podľa Patočku ľudský život vždy nevyhnutne pohybuje a ani jednej z nich sa nemožno zbaviť. V súčasnej dobe je kľúčovou zmena chápania každodennosti, ktorú pre Patočku zastupuje predovšetkým práca. V pred-dejinnom období, pred vznikom dejín, bola podľa neho práca vnímaná ako niečo *ne-posvätné*, ako *ťažoba* a *nutnosť* k zabezpečeniu živobytia človeka. Oproti nej stála iná, protichodná dimenzia – práve dimenzia posvätného, nekaždodenného. Podobnú paralelu však nachádza aj v dnešnej spoločnosti, aj keď veľká väčšina najnamáhavejšej práce bola (to je to pozitívne na súčasnej *vedo-technike*) odstránená s pomocou strojov, počítačov atď. Úľavu pred ťažobou každodennosti v živote potrebuje však rovnako aj dnešný človek, je ale otázne, či túto úľavu dokáže ešte nájsť v duchovnej oblasti – v oblasti náboženstva, umenia či filozofie. Ak to tak nie je, a to je v Patočkovej filozofickej reflexii podstatné, pôvodné *materiálne prostriedky* k životu nahrádzajú absentujúcu vyššiu – duchovnú –, dimenziu života, teda *ciele*, či samotný *zmysel* života.

Život ľudí v súčasnej spoločnosti je potom z tohto pohľadu životom „v technickej racionalite, je to život *v samých prostriedkoch*. Pracovať, aby sme pracovali – to je moderný sen“.¹⁷ Postupne tu došlo k tomu, že technické prostriedky k životu – a teda aj samotná práca a veda – sa z *prostriedkov stali cieľom života*. Problémom je však to, že samotná práca nedokáže uspokojiť drvivú väčšinu ľudí, ktorí pracujú. Pracujú teda preto, aby dostali mzdu, za ktorú si potom kúpia opäť len *prostriedky*

¹⁶ Jan PATOČKA, „Křesťanství a přirozený svět,“ in *Archivní soubor prací Jana Patočky - Péče o duši*, zv. III, Praha: samizdat, 1980, s. 9.

¹⁷ Jan PATOČKA, „Poznámky posluchačů z přednášky *Vznik a konec Evropy*,“ in *Péče o duši III. Sebrané spisy*. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 428.

k prežitiu (stravu, ošatenie, bývanie atď.) alebo ako alternatívu absentujúcej duchovnej dimenzie *nekaždodennosti* prostriedky k úniku pred každodennosťou (alkohol, drogy, sexuálne služby a pod.). Často, čo je vo svojej podstate absurdné, sa stávajú materiálne prostriedky (napríklad automobil, dom, či iný hmotný majetok) pre človeka životným cieľom, ku ktorému majú jemu samotnému dopomôcť iní ľudia ako *prostriedky*. Alebo sa človek nechá *strhnúť* každodennou prácou, v ktorej môžeme taktiež nájsť únik,¹⁸ môžeme sa „stratiť v tom, čo obstarávame“.¹⁹ Tento protiklad každodennosti a nekaždodennosti je niečím, čoho sa nemôžeme jednoducho zbaviť, ako hovorí Patočka, je naopak „prazákladným faktorom ľudstva“.²⁰

Celý problém je však ešte hlbší. Patočka dáva tento protiklad do súvislosti s druhým spomínaným, zásadnejším protikladom a tým je *vzmach* a úpadok. Na stranu úpadku totiž stavia práve každodennosť, bežný deň, bežný, t. j. *sebastravujúci* život s jeho potrebami, ktoré pre nás vytvárajú ťažobu práce. To je zásadný predpoklad, ktorý Patočka prijíma – že totiž úpadková tendencia v ľudskom živote ako takom nie je niečím *sekundárnym*, niečím, čo len dopĺňa rast, pokrok, ale naopak je niečím *väčšinovým*, *primárnym* a *pôvodným*. Myšlienka o pôvodnej úpadkovej tendencii života ako pôvodnej životnej polohe (neautenticity) je tu evidentne inšpirovaná Heideggerom, ktorý túto polohu považuje za *prvotný spôsob* bytia pobytu.²¹ Na prekonanie tohto pôvodného, prirodzeného úpadku je potrebný istý *duchovný* vzmach – či už na ľudskej individuálnej úrovni, alebo na úrovni určitej spoločnosti. Človek alebo spoločenstvo sa musí *aktívnym* spôsobom vypnúť k určitému duchovnému vzmachu, aby bola prekonaná táto pôvodná úpadková tendencia života.²² Východisko z tejto každodennosti je možné pre človeka na jednej strane *orgiastickým spôsobom* v *sebazabudnutí*, v úniku pred ťažobou (napríklad rôznymi rituálmi, erotikou a podobne), ktorý uplatňoval pred-dejinný človek, alebo je tu na strane druhej východisko *dejinného človeka*. Toto druhé východisko ako *prekonanie každodennosti* alebo *vzmach z úpadku* charakterizuje Patočka vo vzťahu k antickému Grécku, kde vznikajú dejiny ako „veľký výkon, v ktorom vzniká niečo ako duchovný život, veľká poézia, aktívny život; dejiny ako aktívny život v polis; dramatická poézia; filozofia ... to všetko sú rôzne stránky pohybu, ktorým sa západný človek povznáša z úpadku a vytvára dejiny“.²³ Podobne for-

¹⁸ Porov. Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 165–171.

¹⁹ PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 101.

²⁰ PATOČKA, *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, s. 428.

²¹ Porov. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, s. 208–217.

²² Porov. Ladislav BENIOVSZKY, *Přirozený svět a svět, v němž žijeme a umíráme*, “ in *Patočka v kontextech*, ed. Ondřej Sikora, Pardubice: Pavel Mervart, 2021, s. 207–220.

²³ PATOČKA, *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, 429.

mou vzmachu z úpadku bolo pre neho po dlhé stáročia aj kresťanstvo ako jedna z podôb starostlivosti o dušu svojím spôsobom nadväzujúce na antickú podobu starostlivosti o dušu, ktorá svojou silou a rozsahom prekonala všetky dovtedajšie duchovné hnutia.²⁴ Práve kresťanstvo v tomto chápaní ako nesmierna duchovná sila v Európe a dejinách je pre Patočku „doposiaľ najväčším a neprekonaným ... vzmachom, ktorý človeka urobil schopným k boju proti úpadku“.²⁵

Problémom po-európskej doby z tohto pohľadu je to, že namiesto pôvodne duchovnej dimenzie života, zastúpenej v starostlivosti o dušu – oproti náboženstvu či filozofii, stále viac vládne *veda* a ani nie tak ako duchovný nástroj premeny človeka, ale najmä ako nástroj moci. Veda ako taká je však pre Patočku pôvodne prostriedkom k životu, je to „praktická záležitosť, patrí na stranu každodennosti“.²⁶ Obrovský rozvoj vedy a techniky, pokusy o ovládnutie prírody a zlepšovanie predovšetkým *materiálnej* stránky ľudského života hodnotí Patočka ako „*rozmach každodennosti*, jej generalizáciu, ktorá urobila nevierohodnými všetky tradičné spôsoby vzmachu a úpadku“.²⁷

Súčasnosť však možno charakterizovať na pozadí týchto Patočkových téz aj inak, spolu s interpretáciou J. Vítka: „Individuálne a národné rozdiely sa potierajú, dochádza k zmasoveniu kultúry, ktorú vytvárajú a šíria masmédiá, zaplňujúce verejný aj súkromný priestor pseudohodnotami“.²⁸ To, čomu sa v súčasnosti hovorí *konzumný spôsob života* (pre Patočku sebastravujúci život), akoby dnes získavalo stále silnejší vplyv a navyše je nesporne podporovaný aj *vedo-technikou*. Drvivá väčšina vedy a techniky je však z tohto pohľadu dnes zameraná v konečnom dôsledku na spomenutú *biologickú úroveň* alebo *sebastravujúci život* – ide v podstate len o zlepšovanie *fyzických podmienok* života človeka, pričom je tu zrejماً istá *rezignácia* na vyššie, duchovné ciele. Patočka to zaujímavo vyjadruje v jednej zo starších súkromných prednášok, keď hovorí: „Tragédia európskej civilizácie je v tom, že platónska idea (v duchovnom poznaní a nahliadnutí – dopl. R. S.) sa vtelila do elektrických Ťadničiek“.²⁹

Iným prejavom nedostatku duchovnej dimenzie v živote človeka súčasnosti, ktorý sa podľa Patočku hlási o slovo stále dôraznejšie, je *nuda*, taktiež súvisiaca

24 Priamemu porovnaniu sokratovsko-platónskej a kresťanskej podoby starostlivosti o dušu sa vo svojej štúdii venuje Martin Cajthaml. Porov. Martin CAJTHAML, Sókratovsko-platónska a kresťanská podoba péče o duši, „*Studia theologica* 13, č. 2 [44] (2011): 18–31.

25 PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 108.

26 PATOČKA, *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, 429.

27 Tamtiež.

28 Jiří VÍTEK, „Patočkovo pojetí krize moderní doby a člověka,“ in *Jan Patočka, české dějiny a Evropa. Z Českého ráje a Podkrkonoší*, eds. T. Hermann – V. Schifferová, Semily: 2007, s. 180.

29 Jan PATOČKA, „Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zaknočení,“ in *Archivní soubor prací Jana Patočky – Péče o duši*, zv. II, Praha: samizdat, 1987, s. 446.

s každodennosťou. Nuda nie je pre neho vôbec ničím zanedbateľným, ale je to „ontologický status ľudstva, ktoré podriadilo celkom svoj život každodennosti a jej neosobnosti“³⁰. Táto situácia má však ďalekosiahle následky pre celú súčasnú ľudskú spoločnosť. Znova sa hlási o slovo ne-každodennosť, ktorá je „neodbytnou a nikdy nestratiteľnou stránkou človeka – (a následne – dopl. R. S.) núti človeka v tejto civilizácii k primitívnym spôsobom prekonávania každodennosti“³¹. Medzi tieto spôsoby prekonávania každodennosti zaraďuje Patočka rôzne spoločenské problémy známe zo súčasnosti – *narkománia, pansexualizmus, samovražedné tendencie, stúpajúci počet duševných chorôb*. Dnes možno najaktuálnejšie by sme sem mohli zaradiť aj rôzne druhy *závislostí*, predovšetkým závislosť (nielen) mladých ľudí od počítačových hier, internetu, sociálnych sietí, teda od úteku do inej, *virtuálnej reality*. Ešte nebezpečnejšími prejavmi sú rôzne formy *agresivity, nacionalizmu, opojenie revolúciou* a rôzne podoby militantizmu. Moderný racionalizmus sa postupne premenil cez moderný *mechanizmus* na *mašinizmus*, ako ho Patočka nazýva, a tak prispel k stavu *vedo-techniky*, ktorá priamo prerástla do našej súčasnosti, v ktorej už ľudstvo nemôže existovať bez tohto „na vede a technike vždy mohutnejšie spočívajúceho ... spôsobu výroby, takže racionálne ovládanie, chladná *pravda* tohto najstudenejšieho zo všetkých studených netvorov nám zastiera dnes úplne jeho vznik, odstraňuje všetky v našej spoločnosti tradičné spôsoby prekonávania každodennosti neorgiastickým a potiaľ pravdivým spôsobom“.³²

Pri analýze súčasnej situácie nemôže Patočka vynechať pojem *Sila*, pojem ekvivalentný Heideggerovmu pojmu *Gestell*, ktorý od nemeckého mysliteľa preberá.³³ Patočka charakterizuje Silu ako „najvyššie súcno, ktoré všetko tvorí aj nič, ktorému všetko a všetci slúžia“.³⁴ Človek v tomto pochopení už prestal byť *vzťahom k bytiu*, ktorým bol na rozdiel od všetkých ostatných živých aj neživých súčastí súcna. Naopak, stal sa *súčasťou Sily, veľkým akumulátorom*, ktorý je sám „kumulovaný, prepočítavaný, využívaný a manipulovaný ako ktorýkoľvek iný stav síl“.³⁵ To, čoho je človek súčasťou, je *porozumenie svetu ako Sile*, teda v zásade porozumenie technické a materialistické. Sila, ktorá sa prejavuje predovšetkým v *pôsobení*,

30 Jan PATOČKA, „Problémy doby poevropské,“ in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 792.

31 PATOČKA, *Poznámky posluchačů z přednášky Vznik a konec Evropy*, s. 429.

32 PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 111.

33 K analýze a použitiu pojmu *Gestell* u Heideggera porov. Martin HEIDEGGER, *Věda, technika a zamýšlení*, Prel. J, Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 20–32. Patočka sám analyzuje tento pojem u Heideggera v nadväznosti na Husserlovu filozofiu v jednej z prednášok – porov. Jan PATOČKA, „Nebezpečí technizace ve vědě u Edmunda Husserla a bytnost techniky jako nebezpečí u Martina Heideggera,“ in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 193–226.

34 PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 114.

35 Tamtiež, s. 114.

akumulácii a uvoľňovaní potenciálov, už presahuje človeka, ten sa stáva jej súčasťou a je „zaujímavý“ len dovtedy, pokým má istý potenciál, pokým je *vypočítateľný, disponovateľný, a tým využiteľný*. J. Derrida túto Patočkovu myšlienku interpretuje ešte presnejšie, keď píše: „Sila sa stala modernou podobou bytia. Bytie sa nechalo určiť ako kalkulatívna sila a človek predstavuje seba samého ako kvantifikovateľnú moc, namiesto toho, aby sa vzťahoval k bytiu *skrytému* pod touto podobou sily“.³⁶

Prostriedkom prekonania tohto stavu je podľa Patočku na jednej strane, ako miernejšie východisko, *solidarita otrasených*. Solidarita tých, ktorí sú schopní pochopiť, o čo v dejinách ide, tých, ktorí sú schopní *postaviť sa Sile*. Otrasení chápú, že dejiny „sú tento konflikt *obyčajného života*, holého a spútaného strachom, so životom *na vrchole*“³⁷. Len ten, kto je schopný pochopiť toto, kto je teda schopný *obrátu* alebo *metanoia*, ako ho Patočka taktiež nazýva, môže byť *duchovným človekom*. Duchovný človek, ktorého odlišuje od *intelektuála*, tak musí nadobudnúť prevahu nad *objektívnym vedením*, aj keď je nutné, aby ho z hľadiska poznania ovládol.³⁸ Solidarita otrasených je teda solidaritou duchovných ľudí, tých, ktorí chápú nielen túto *najzákladnejšiu rovinu* – rovinu *slobody a viazanosti* voči takémuto materiálne založenému životu. Kľúčovým je tu pre neho práve pochopenie *významu vedeckej techniky* ako „onej sily, ktorú uvoľňujeme“.³⁹

Toto je rovina, ktorá je aktuálna a ktorá nás musí zaujímať aj dnes v dobe integrovanej a spojenej Európy. Ide o rovinu *globálnu*, kde jednotlivé politické režimy a ideológie nehrajú rolu, pretože ide o hlbší filozofický problém. Solidarita otrasených podľa Patočku dokáže vytvoriť spoločenstvo s duchovnou autoritou, schopné *rezistencie voči Sile*, ktorá sa prejavuje predovšetkým v spomínanom technickom a materialistickom pochopení sveta a ktorá takto ovláda súčasný spôsob života drvivej väčšiny ľudí. Podstatné ale z nášho pohľadu je, že v rukách tých, ktorí sú schopní pochopiť túto situáciu, teda schopní solidarity ako otrasení, sú „potenciálne všetky sily, na ktorých základe jedine môže dnešný človek žiť“.⁴⁰ Ide však o to, aby sa k solidarite tých, ktorí *chápú* situáciu dnešného ľudstva, pridala aj tzv. *technická inteligencia*, teda aby vrstva „predovšetkým bádateľov a aplikátorov, objaviteľov a inžinierov pocítila závan tejto solidarity a jednala podľa toho“.⁴¹

³⁶ Jacques DERRIDA, „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočková Evropa,“ Prel. M. Petříček jr., *Filosofický časopis* 40, č. 4-5, (1992): s. 858.

³⁷ PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 115.

³⁸ Rozdielu medzi *intelektuálom* a *duchovným človekom* sa Patočka osobitne venuje v jednej zo súkromných prednášok. Porov. Jan PATOČKA, „Duchovní člověk a intelektuál,“ in *Péče o duši III. Sebrané spisy*. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 355–371.

³⁹ PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 130.

⁴⁰ Tamtiež.

⁴¹ Tamtiež.

Toto je predovšetkým vrstva, ktorá si musí, podľa Patočku, uvedomiť, že ich miesto je *na tejto strane*, pretože je to vrstva, ktorá *hýbe* svetom, ktorá má obrovskú prevahu v každodennosti, avšak nesmie zostať *len* na strane tejto každodennosti, na strane, ktorá v skutočnosti vedie v zásade stále len k *sebastravujúcemu životu*, zbavenému vyššej duchovnej dimenzie, a to bez ohľadu na to, ako dobre bude *technicky* vyriešený a zaobalený modernou vedo-technikou. Solidarita otrávených sa tak pre Patočku môže stať východiskom zo súčasnej situácie ľudstva, istou platformou pre záchranu alebo obnovenie duchovného princípu starostlivosti o dušu, ktorý robil *dejiny dejinami* a ktorý umožňoval človeku žiť v pravde – teda bez „zatvárania očí“ pred problematickosťou ľudskej situácie.

Fenomén obete

Druhým možným a omnoho radikálnejším východiskom, o ktorom Patočka uvažuje v období svojej neskorkej filozofie, je fenomén obete ako mravného činu a výrazu odporu voči materialisticko-technickému pochopeniu sveta. Myšlienka obetovania sa je známym morálnym motívom už od čias Platóna, ktorý popisuje osud Sokrata, ale je prítomná v celých dejinách. *Obet'* môže byť v politickej rovine vnímaná aj ako prostriedok intelektuálneho boja proti rôznym totalitným režimom a súvisí aj so životom v určitej ideji ako takým. Nás tu však zaujíma skôr obet' ako mravný čin istého protestu proti technickému a materialistickému chápaniu sveta. Ide tu o veľmi silný mravný moment v živote jednotlivého človeka, ktorý súvisí práve preto s jeho duchovnou dimenziou. K obeti, ako Patočka píše, prináleží „uvedomelosť zodpovedných, že pre seba nechcú výsady; k nej prináleží *vnútorný* význam obete do krajnosti; fakt, že čo z hľadiska vonkajšieho je čistou stratou, môže byť vnútorným naplnením“.⁴²

Obet' je v období jeho neskorkej filozofie pre Patočku jedným z kľúčových termínov. Stáva sa niečím, „za čím a nad čím nič ďalšieho nemôže byť. Vrchol je práve tu, v tomto vydaní sa“.⁴³ Ide v podstate o radikálnu aplikáciu heideggerovského motívu *ontologickej diferencie* na morálny život konkrétnych ľudí – jednotlivcov. Čo je však v tomto momente podstatné v kontexte vyššie spomínanej duchovnej krízy súčasnej spoločnosti, dokázať sa obetovať *pre nič* – v zmysle žiadneho súcna – môže znamenať *prekonať Silu*. Tu je u Patočku zjavný vplyv Heideggerovho myslenia, keďže za najhlbší objav vo vzťahu k obetovaniu sa pokladá moment, keď životný zmysel *zavádí* o toto *nič* ako o neprekročiteľnú hranicu. I. Blecha k tomuto momentu v Patočkovej neskorkej filozofii píše: „Patočka tu zjavne konkre-

⁴² Jan PATOČKA, „Ideologie a život v ideji,“ in Češi I. Sebrané spisy. Sv. 12, Praha: OIKOYMENH, s. 130.

⁴³ PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 126.

tizuje Heideggerovu myšlienku z *Was ist Metaphysik?* o náraze ako o ceste k celku bytia, k vyklonenosti za prosté súcno“.⁴⁴ Je teda evidentné, že Patočka tu má na mysli obeť *za bytie a proti súcnu*, zastúpenému tu onou biologickou stránkou života, ktorá vrcholí v našej súčasnosti vo vedo-technike a stáva sa spomínanou Silou. Táto obeť totiž pre neho nie je obeťou „za niečo alebo za niekoho, napriek tomu je v istom zmysle obeťou za všetko a za všetkých. V istom bytostnom zmysle je to obeť za nič, ak tým rozumieme to, čo nie je žiadnym súcnom“.⁴⁵

Toto pochopenie dokazuje aj iné Patočkovy vyjadrenie v jednej z diskusií počas ilegálnych bytových seminárov, keď konkretizuje príklad obeť na ruských (v čase sovietskej vlády) disidentoch (Solženicyn a Sacharov) a vysvetľuje zmysel tejto obeť, ktorým je podľa neho ukázať „in concreto, že sloboda je niečo negatívne, ukázať na pozitívnosť tohto negatívna. Jedine ak je *toto* človek schopný nahliadnuť, a nielen nahliadnuť, realizovať to až do konca, môže sa ukázať, že vo svete a v živote existuje niečo také ako *rozdiel*. Absolútny rozdiel, ktorý sa snažíme postihnúť medzi súcniami a tým, čo súcnom *nie je* a čo nad súcnom vládne“.⁴⁶ Až na základe tohto momentu, ako to tiež interpretuje Schuback, sa „stáva zrejmom absolútna diferencia medzi súcniami a tým, čo *nie je* súcno a čo ako takéto nesúcno (teda bytie – dopl. R. S.) konštituuje všetky súcna“.⁴⁷

Túto zásadnú ontologickú diferenciu charakterizuje Patočka ďalej vo vzťahu k *dvojm základným možnostiam* bytia súcna ako „rozdiel, ktorý *je*, ktorý sa manifestuje v dvoch základných spôsoboch bytia, totiž v spôsobe bytia vecí, ktoré sú ľahostajné k tomu, že sú, a v spôsobe bytia človeka, u ktorého to tak nie je“.⁴⁸ Táto manifestácia nie je len nejakým faktom, ale je podľa neho mravnou *požiadavkou* na človeka, ktorá má svoju nesmiernu silu. V tejto súvislosti sa preto Patočka následne pýta, ako by teda bolo možné „prelomiť technický svet až k jeho podstate“?⁴⁹

V obetovaní sa nemusí vždy ísť *len* o obetovanie toho posledného, čo človek má, teda vlastného života, môže to byť aj odvaha prijať dôsledky za tento vlastný mravný čin v rôznej podobe a niesť zaň zodpovednosť, aj keď Patočka hovorí jednoznačne o *pripravenosti ísť až do konca*. To je práve, podľa nášho názoru, jadro tohto mravného konania človeka, v ktorom jeho obeť nadobúda formu *protestu*

⁴⁴ Ivan BLECHA, *Jan Patočka*, Olomouc: Votobia, 1997, s. 179–180.

⁴⁵ Jan PATOČKA, „Nebezpečí technizace a bytostné jádro techniky jako nebezpečí,“ in *Pěče o duši III. Sebrané spisy*. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 159.

⁴⁶ Jan PATOČKA, „4. seminář k problému Evropy,“ in *Pěče o duši III. Sebrané spisy*. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 416.

⁴⁷ Marcia Sá Cavalcante SCHUBACK, „Oběť a spása. Patočkova recepce Heideggerových úvah o technice,“ Prel. M. Ritter, in *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. I. Chvatík, Praha: Filosofia/OIKOYMENH, 2009, s. 95.

⁴⁸ PATOČKA, *4. seminář k problému Evropy*, s. 416.

⁴⁹ Tamtiež, s. 417.

proti porozumeniu skutočnosti len z *hľadiska* súcna, teda porozumeniu v konečnom dôsledku technicko-materialistickému. Práve možnosť obetovať sa je potom pre Patočku „stálou prítomnosťou toho, čo sa nevyskytuje v kalkuláciách technického sveta“.⁵⁰ Práve k tomuto momentu *nekalkulovateľnosti* s fenoménom obeť v technickom porozumení svetu, ktoré tu v súčasnosti vládne, sa výstižne vyjadruje vo svojej interpretácii aj L. Učník, keď píše: „Podľa Patočku je práve fenomén obeť príkladom nemožnosti takejto kalkulácie, a teda taktiež nemožnosti predpovede, ktorá je podmienkou moderného vedeckého poznania. Patočkov výklad ponúka spôsob, ako sa vyrovnáť s týmto pochopením, založeným na čistej kalkulácii“.⁵¹

Možnosť obeť, ktorú človek v zásade vždy má, je pre Patočku možnosťou radikálneho riešenia *konfliktu konfliktom*. Týmto konfliktom má na mysli heideggerovsky pochopené *odhaľujúce sebazahaľovanie bytia* ako istý úděl človeka – konfliktné riešenie potom leží práve v obeť, teda v tom, že „ak by sme to, čo je v konflikte, to odhaľujúce sebazahaľovanie, nazvali božským – tak konfliktné riešenie spočíva v tom, že odhaľovanie prichádza na svoj koniec, a to tak, že väzba odhaľovania na život ... je prelomená, teda že musíme ... ukázať, že to, čo neexistuje, vládne nad všetkým, čo je“.⁵²

Toto radikálne Patočkovu riešenie spomínaného konfliktu obetovaním sa môžeme vidieť aj v kontexte kresťanského náboženského pohľadu, čo naznačuje aj on sám, keď ho vyjadruje, ako „elán na samotný okraj, kde odcudzenie života ide až do krajnosti, až do prekonania každej väzby, to je myslím v jadre *mravného* pochopenia ... mohlo by sa asi povedať mravne-náboženského. V radikalizácii vyprázdnenia života až k prekonaniu väzby na život sa vlastne odohráva víťazstvo života, prekonanie vnútorného konfliktu, v ktorom leží bytostný základ človeka“.⁵³ Takéto príklady obetovania sa ako mravného činu pre duchovný základ života (filozoficky vyjadrený práve bytím), ktorý takto neleží v žiadnom súcne – v žiadnej entite materiálneho sveta – máme v kresťanskej histórii veľké množstvo. Patočka si tu vyberá ako príklad pre demonštráciu tejto obeť – a to príklad najsilnejší – práve Ježiša. Ide o príklad obeť, idúcej až *do samého konca*, až tam, kde nie je (resp. je) *nič* v zmysle žiadneho súcna.⁵⁴ Práve silou svojej obeť podľa neho

⁵⁰ PATOČKA, *Nebezpečí technizace a bytostné jádro techniky jako nebezpečí*, s. 158.

⁵¹ Lubica UČNÍK, „Jan Patočka o technické moci a oběti,“ Prel. Z. Fořtová, in *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. I. Chvatík, Praha: Filosofia/OIKOYMENH, 2009, s. 343.

⁵² PATOČKA, „2. seminář k problému Evropy,“ in *Péče o duši III. Sebrané spisy*. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 403.

⁵³ PATOČKA, *2. seminář k problému Evropy*, s. 393.

⁵⁴ Takto pochopenej obeť *za nič* u Patočku a v teologickom kontexte odovzdania sa – *Kenosis*, sa vo svojej interpretácii venuje aj M. Kočí. Porov. Martin KOČÍ, „Sacrifice for Nothing:

Ježiš strháva obrovské množstvo ľudí na stranu duchovného založenia života. Ide o veľmi silný motív, ktorý dokáže prelomiť spomínané – a ako Patočka verí, tak aj súčasné –, technicko-materialistické chápanie sveta, vyjavujúce sa ako vyššie spomínaná Sila (heideggerovsky *Gestell*).

V tejto súvislosti preto interpretuje Ježišove posledné slová, ktoré podľa *Evanjelia sv. Matúša* vyriekol na kríži: „Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“⁵⁵ Patočka tento veľmi silný moment interpretuje filozoficky opäť z pohľadu ontologickej diferencie nasledovne: „Nie je to nič mystického, je to, myslím, úplne jednoduché. Prečo si ma opustil? – odpoveď je v otázke. Čo by sa stalo, keby si ma neopustil? Nič by sa nestalo, stať sa môže až vtedy, keď si ma opustil. Obeť musí ísť až do samého konca. Opustil práve preto, aby tu nebolo nič, žiadna vec, čoho sa ešte môžem chytiť“.⁵⁶ Ako následne dodáva, práve v tomto *nič* je však obsiahnuté *všetko*. Až vtedy sa vlastne ukáže to *božské*, ako najsilnejšie a najmocnejšie, čo nie je žiadnym súcnom v uvedenom význame.⁵⁷ Týmto sa môže pre Patočku dosiahnuť veľmi podstatný „obrat v ontologickej situácii zo skrytosti do odhalenia bytia, ktoré zrazu vyskakuje do popredia bez toho, aby sa stávalo súcnom, vecou, koncepciou, predstavou atď. ... Akonáhle sa niečo takého ukazuje, potom vzniká úplne iná hierarchia, ukazuje sa rozdiel medzi niečím nesúmerateľným so všetkým ostatným. To je potom podstatné, pretože spôsob uvažovania toho *Gestell* je úplná nivelizácia, ktorej nezostáva iná mierka ako kvantitatívna“.⁵⁸ Tento spôsob odhaľovania sa bytia je preto pre Patočku práve v tomto zmysle „božským“, pretože všetkému vládne a je všetkému nadradený.⁵⁹ Toto je pre neho najpodstatnejší moment, inak, ako dodáva, „všetky hodnoty sú subjektívne a relatívne; Ale rozdiel medzi súcnom a bytím nie“.⁶⁰

Takto filozoficky interpretovaný fenomén obete je teda pre Patočku síce veľmi radikálnou, ale predsa nie nereálnou možnosťou, ako sa postaviť súčasnému technickému a materialistickému porozumeniu sveta, ktorý vládne vo všetkých oblastiach života. Aj preto hovorí, že obetovaním sa môže dať ten, kto sa dokáže takto obetovať, „nový motív porozumenia bytiu sebe aj druhým, druhým možno viac ako sebe“.⁶¹

The Movement of Kenosis in Jan Patočka's Thought, " *Modern Theology* 33 (2017): 604–605.
<https://doi.org/10.1111/moth.12357>

⁵⁵ *Evanjeliium podľa sv. Matúša*, 27, 46.

⁵⁶ PATOČKA, „3. seminář k problému Evropy,“ in *Péče o duši III. Sebrané spisy*. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 413.

⁵⁷ Porov. tamtiež, s. 414.

⁵⁸ Tamtiež, s. 415. 99

⁵⁹ Porov. Ivan CHVATÍK, „Náboženství, nebo politika?,“ *Reflexe* 33 (2007): s. 16. 9

⁶⁰ PATOČKA, 4. seminář k problému Evropy, s. 416. 9

⁶¹ PATOČKA, 3. seminář k problému Evropy, s. 412.

Záver

Patočka sa pýta, či sa aj dnes ešte človek dokáže priznať k dejinám, a teda zachovať si onú vyššiu, duchovnú dimenziu života. Otázkou pre nás a našich súčasníkov teda zostáva, či súčasnosť, v ktorej žijeme, je skutočne úpadková, teda či sa z nej vytratilo to, čo robilo *dejiny dejinami* a či sa s touto situáciou dokáže človek vysporiadať, ako aj to, akým spôsobom by to bolo možné realizovať. Tak myšlienka solidarity otrásených na jednej strane, ako aj možnosť obete na strane druhej sú pre Patočku podstatnými momentmi, ktoré by mohli prispieť k zmene súčasnej situácie. Zmene ako *záchrane starostlivosti o dušu* v spoločnosti, kde (a možno čoraz agresívnejšie) prevláda *sebastravujúci život* v podobe technicko-materialistického chápania sveta. V prípade myšlienky obete ide o veľmi radikálne filozoficko-morálne Patočkovo riešenie, to však u neho nevyhnutne súvisí s jeho pochopením rozdielu medzi duchovným životom a životom v zásade len na biologickej úrovni, ktorý sám seba stravuje. Tieto úvahy sú, podľa nášho názoru, stále veľmi podnetné a sú aktuálne aj v dnešnej nie práve jednoduchšej dobe, ktorú zažívame.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia. *Starý a Nový zákon*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2018.
- BENIOVSZKY, Ladislav. „Přirozený svět a svět, v němž žijeme a umíráme,“ in *Patočka v kontextech*. Ed. Ondřej Sikora, Pardubice: Pavel Mervart, 2021, s. 207–220.
- BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*, Olomouc: Votobia, 1997.
- CAJTHAML, Martin. „Sókratovsko-platónská a křesťanská podoba péče o duši,“ *Studia theologica* 13, č. 2 (2011): 18–31.
- DERRIDA, Jacques. „Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa,“ Prel. M. Petříček jr. *Filosofický časopis* 40, č. 4-5 (1992): 857–867.
- DODD, James. *The Heresies of Jan Patočka: Phenomenology, History, and Politics (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Chicago: Northwestern University Press, 2023. <https://doi.org/10.2307/jj.37670>
- FREL, Jan. „The hidden teacher: on Patočka's impact on today's Czech philosophy,“ *Stud East Eur Thought* 73, (2021): 239–248. <https://doi.org/10.1007/s11212-020-09404-z>
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: OIKOYMENH, 2008.

- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*, Prel. J, Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík, Praha: OIKOYMENH, 2004.
- CHVATÍK, Ivan. „Náboženství, nebo politika?“, *Reflexe* 33 (2007): 9–20.
- KOČÍ, Martin. „Sacrifice for Nothing: The Movement of Kenosis in Jan Patočka's Thought“, *Modern Theology* 33 (2017): 604–605. <https://doi.org/10.1111/moth.12357>
- MERLIER, Philippe. „Patočka, the meaning of the post-European spirit and its direction“, *Labyrinth. An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics* 19, č. 1 (2017): 156–165. <https://doi.org/10.25180/lj.v19i1.76>
- PATOČKA, Jan. „2. seminář k problému Evropy“, in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „3. seminář k problému Evropy“, in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „4. seminář k problému Evropy“, in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „Co je existence?“, in *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7, Praha: OIKOYMENH, 2009.
- PATOČKA, Jan. „Doba poevropská a její duchovní problémy“, in: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999.
- PATOČKA, Jan. „Duchovní člověk a intelektuál“, in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „Duchovní základy života v naší době“, in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999.
- PATOČKA, Jan. „Evropa a doba poevropská“, in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999.
- PATOČKA, Jan. „Ideologie a život v ideji“, in *Češi I*. Sebrané spisy. Sv. 12, Praha: OIKOYMENH, 2006.
- PATOČKA, Jan. „Kacířské eseje o filosofii dějin“, in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „Křesťanství a přirozený svět“, in *Archivní soubor prací Jana Patočky - Péče o duši*, zv. III, Praha: samizdat, 1980.
- PATOČKA, Jan. „Moderní nihilismus, jeho předpoklady a zaknočení“, in *Archivní soubor prací Jana Patočky - Péče o duši*, zv. II, Praha: samizdat, 1987.

- PATOČKA, Jan. „Nebezpečí technizace a bytostné jádro techniky jako nebezpečí,“ in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „Nebezpečí technizace ve vědě u Edmunda Husserla a bytnost techniky jako nebezpečí u Martina Heideggera,“ in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „Platón a Evropa,“ in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999.
- PATOČKA, Jan. „Poznámky posluchačů z přednášky *Vznik a konec Evropy*,“ in *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PATOČKA, Jan. „Problémy doby poevropské,“ in *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 1999.
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante, „Oběť a spása. Patočkova recepce Heideggerových úvah o technice,“ Prel. M. Ritter. in *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. Ivan Chvatík, Praha: Filosofia/OIKOYMENH, 2009.
- UČNÍK, Ľubica. „Jan Patočka o technické moci a oběti,“ Prel. Z. Fořtová. in *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Ed. Ivan Chvatík, Praha: Filosofia/OIKOYMENH, 2009.
- VESELÝ, Jindřich. „Jan Patočka a křesťanství,“ *Studia Philosophica* 60, č. 2 (2013): 78–80.
- VÍTEK, Jiří: „Patočkovo pojetí krize moderní doby a člověka,“ in *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Eds. Tomáš Hermann – Věra Schifferová, Semily: Státní oblastní archiv, 2007.

doc. Mgr. Róbert Stojka, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Moyzesova 9, 040 01, Košice
robert.stojka@upjs.sk



**Tvor věřící jest řeči pln:
výzva hermeneutiky pro teologickou antropologii¹**

**The Creature of Faith Is Full of Speech:
The Challenge of Hermeneutics for Theological Anthropology**

ZDENKO ŠIRKA

Ekumenický institut

Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Abstract:

This study focuses on the ways in which people live in speech and how speech becomes their home. It shows how through speech one expresses existential questions, how speech can grasp the search and finding of the good, the true, the beautiful, how speech formulates the question for God, how it asks for God's name. At a deeper and more fundamental level, then, it traces speech as that which speaks to us, dealing with the relationship of speech and understanding, the possibilities of communication, dialogue, and, finally, how we can bear witness in speech to that which is inexpressible. The study takes inspiration from the ideas of (theological) hermeneutics, especially those of Hans-George Gadamer (1900–2002), which we use in the context of theological anthropology to show its relevance to how humans understand themselves and the world around them, how they understand God, and how they speak about themselves in relation to God.

Keywords: theological anthropology, linguistics, Gadamer, dialogue, theology, Habermas

¹ Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

Úvod

Název této práce nepřímo navazuje na titul knihy *Nádoba plná řeči* české jazyko-
vědkyně Ireny Vaňkové, která v ní odkazuje na přednášku Martina Heideggera
proslovenou v roce 1950 v Bavorské akademii krásných umění.² Heidegger tam
používá názorný příklad o džbánu s vínem a kritizuje vědecký přístup, podle
něž když se díváme na džbán s vínem, měli bychom před sebou vidět „jenom“
nádrž zhotovenou hrncířem za přesného technologického postupu, jež v prostoru
mezi stěnami a dnem obsahuje tekutinu, která se do džbánu dostala tak, že z du-
tého prostoru nádoby vytlačila vzduch.³ Pokud džbán s vínem definujeme takto,
míní Heidegger, redukuje ho na pouhý předmět a ztratíme ze zřetele to pod-
statné, co dělá džbán džbánem. Zapomene se na to, že džbán dělá džbánem to,
že je vytvořený někým, pro někoho, k něčemu, a že je to ‚dar nalévaného‘, který
zpřijemňuje chvíle, rozveseluje družnost, „dává prodlévat zemi i nebi, božským
i smrtelným.“⁴ Džbán naplněný vínem považujeme za vhodnou metaforu pro
člověka už jenom proto, že je zde zdůrazněna zakořeněnost člověka v jeho přiro-
zeném světě, a víno jako obraz řeči poukazuje na to, co se člověka týká a na čem
mu záleží. Věci či slova mají totiž pro člověka význam podle toho, jaké místo mají
v kontextu jeho života, a věci se ukazují jako *nějaké* jenom v konkrétním kontextu,
daném řečí, a na ten kontext poukazují.⁵ Proto člověk jest řeči pln.

Naši tezí v této studii tedy je, že řeč je prostředím, v němž se člověk pohybuje,
žije a vstupuje do různých vztahů.⁶ V stejnou dobu se ptáme, co znamená vztah
mezi řečí a lidskou zkušeností pro vztah člověka s Bohem a skrze tento vztah pro
všechny další vztahy (se světem, s okolím, s přírodou). Tato studie se inspičuje
myšlenkami (teologické) hermeneutiky, především u Hanse-George Gadamera
(1900–2002), kterou používáme v kontextu teologické antropologie a ukážeme
její význam pro to, jak člověk rozumí sobě a světu kolem sebe, jak rozumí Bohu
a jak mluví o sobě ve vztahu s Bohem.⁷ Odtud je již jen krok k univerzálnímu ná-

² Studie *Věc* (1950), česky v překladu Ivana Chvatíka ve sbírce *Básnický bydlí člověk*.

³ Martin HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikúmené, 2006, s. 7–37, především s. 11–19.

⁴ Tamtéž, s. 29.

⁵ Viz též Jan PATOČKA, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikúmené, 1995, s. 130nn.

⁶ Tato teze není úplně nová. Viz naši předcházející studii, na kterou navazujeme a dál ji rozšiřujeme: Zdenko ŠIRKA, „Člověk a řeč,“ in *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, eds. Ivana Noble a Zdenko Širka, Praha: Karolinum, 2021, s. 58–70. Proto v úvodní části této studie pár myšlenek z roku 2021 *in nuce* zopakujeme, abychom mohli na ně navázat.

⁷ Německý filozof Hans-Georg Gadamer je jedním z myslitelů 20. století, jehož dílo má přesah do teologie a je hojně využíváno v teologických disciplínách. Gadamer je nositelem čestného doktorátu Univerzity Karlovy, který mu byl udělen 10. dubna 1997 na slavnostním ceremoniálu u příležitosti výročí založení univerzity a Patočkova jubilea (1907–1977).

roku hermeneutiky, který umožňuje mluvit o řečovosti mnohem širěji a zahrnout do ní i ne-řečovost, kam patří kromě jiného umění, hudba, ale i tichost, modlitba a pokora před Bohem.

Žijeme v řeči

Mluvíme-li o vztahu člověka a řeči, je nutné vysvětlit, co se v kontextu teologické antropologie myslí pojmem „řeč“ a jaký je rozdíl mezi řečí a *jazykem*. Využijeme k tomu švýcarského jazykovědce Ferdinanda de Saussura (1857–1913),⁸ který rozlišuje mezi *langue* (jazyk) a *parole* (mluva).⁹ *Langue* je podle něj jazykový systém, který funguje jako kódovací systém znaků, které předcházejí hovoru a umožňují jej; je to systém obecně uznávaných pravidel, jimiž se řídí dané jazykové společenství. Hodnota jednotlivých znaků v systému nezávisí na jejich podobě, nýbrž je určována výhradně jejich vztahy. *Parole* je konkrétním použitím systému znaků (*langue*), je to zřetelné sdělení, vyslovené konkrétním jedincem v daný okamžik. Dle Saussura musíme *langue* a *parole* chápat jako dvě zcela odlišné věci. Tato dichotomie umožňuje uchopit různost významů německého slova *Sprache*, do češtiny a slovenštiny překládaného jako *jazyk* i jako *řeč*, i když v německém filosoficko-hermeneutickém myšlení (například právě u Gadamera, ale i Martina Heideggera) pojem není přesněji definován a *nerozlišuje* se mezi *jazykem* a *řečí* (tj. slovo *Sprache* se používá pro oba aspekty, o kterých mluví Saussure: jak pro *jazyk*, *langue*, tak pro *řeč*, *parole*). Význam lze v běžné komunikaci rozlišovat pouze podle kontextu: *řeč* jako sdělení v konkrétní situaci ve smyslu *parole* a *jazyk* jako pravidla k použití ve smyslu *langue*.

Kromě toho je nutno říci, že *řeč* ve smyslu *parole* nepovažujeme za jeden z prostředků, jimiž člověk komunikuje se světem, jelikož *řeč* vůbec „není žádný instrument, žádný nástroj.“¹⁰ Možnost použít *řeč* jako prostředek k vyjádření pocitů by

Text jeho přednášky zde: Hans-Georg GADAMER, „Filosofie mezi vědou a přirozeným světem,“ in *Fenomén jako filosofický problém*, ed. Ivan Chvátik, Praha: Oikúmené, 2001, s. 250–269. Patočka a Gadamer se seznámili v září 1968 na Mezinárodním filozofickém kongresu ve Vídni, kde Gadamer přednesl zahajovací přednášku.

⁸ Hlavní myšlenky Saussurovy lingvistické teorie jsou shrnuty v díle *Kurs obecné jazykovědy (Cours de linguistique générale)*, která vyšla tři roky po Saussurově smrti (v roce 1916), v českém překladu z roku 2007.

⁹ Oba termíny byly přeloženy do mnoha jazyků, jejich překlady se ale zpravidla neprosadily, a proto se dnes obvykle (také kvůli zachování původního významu) používají původní francouzské termíny: francouzsky *langue*, ang. *language*, něm. *Sprache*, čes. *jazyk*; francouzsky *parole*, ang. *speech*, něm. *Rede*, čes. *mluva*. Viz Ferdinand DE SAUSSURE, *Kurs obecné lingvistiky*, Praha: Academia, 2007, s. 20–25. Viz též: Martin LACHOUT, „K filozofické dimenzi jazykové kompetence,“ *ACC Journal* 21, č. 3 (2013): 160–167. <https://doi.org/10.15240/tul/004/2015-3-016>

¹⁰ Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda*, II, Praha: Triáda 2011, s. 129.

totiž v tomto případě předpokládala dvě věci: nutnost vzdálit se od vlastních pocitů a existenci nějaké před-řečové či ne-řečové oblasti, ze které pak můžeme sáhnout po řeči jako po *nástroji* porozumění. Ale ani jednu možnost nepovažujeme za skutečnou, neboť pouze s řečí a v řeči se nám svět zjevuje a ukazuje.¹¹ Totiž, „Řeč souvisí s myšlením natolik, že nelze oddělovat horizont řeči a systém myšlenek vyjádřených řečí. Nelze oddělit řeč o Bohu a Boha samotného. Když nemůžeme nějakou myšlenku vyjádřit, nejde tu tolik o nedokonalost řeči, ale spíš jde o nedokonalost člověka, protože nalézání správného výrazu není pouhým přetavováním myšlenky do řeči, ale je zároveň pohybem Ducha a myšlení člověka.“¹²

Z hermeneutického hlediska veškerá zkušenost člověka se světem, jinými lidmi, Bohem či sebou samým je řečová. Na rozdíl od karteziánského hledání opěrného pilíře v racionalitě se Hans-Georg Gadamer obrátil k hodnotám, jako jsou tradice, morálka, náboženství, filosofie. Podstatným znakem tohoto přístupu je právě *ontologický obrat k jazyku*.¹³ Řeč nepovažuje primárně za lidskou schopnost, neboť je „spíše univerzálním médiem, v němž se uskutečňuje samo rozumění. Způsob, jakým se uskutečňuje, je výklad. (...) Každé rozumění je výklad a veškerý výklad se rozvíjí v médiu nějaké řeči, která chce nechat přijít předmět ke slovu a která je přece zároveň vlastní řeči vykladače,“¹⁴ podobně „Ve veškerém vědění o nás samých a ve veškerém vědění o světě nás spíše již vždy obepíná řeč.“¹⁵

Gadamer tuto myšlenku dál rozvádí a říká, že toto bytí v řeči (*Zuhause sein im Wort*) je naším nejintimnějším domovem, slovo není jen nástroj či znak, slovo je prostor, kde jsme doma.¹⁶ Ba co víc, řeč je nejen domem bytí, ale domovem, kde žijeme a setkáváme se, intimním prostorem, řeč je veškerým vybavením v domě,¹⁷ útočištěm „kde jsme doma, což nám umožňuje cítit se jako doma“.¹⁸ Tuto spjatost

¹¹ Podle Antonína Mokrejše Gadamer ostře odmítá optiku, podle které je řeč pouhým obalem myšlenky a nositelem pohybu je čistá myšlenka. Viz Antonín MOKREJŠ, *Hermeneutické pojetí zkušenosti*, Praha: Filosofia, 1998, s. 29.

¹² ŠIRKA, „Člověk a řeč,“ s. 64.

¹³ K ontologickému obratu a jeho aplikaci v teologii viz, Zdenko ŠIRKA, *Transcendence and Understanding: Gadamer and Modern Orthodox Hermeneutics in Dialogue*, Eugene, OR: Pickwick, 2020, především s. 81-91.

¹⁴ GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 335. Viz též GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 157.

¹⁵ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 129.

¹⁶ Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, III, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, s. 329.

¹⁷ Viz Hans-Georg GADAMER, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, s. 172–173. Reaguje zde především na Martina Heideggera, pro kterého „Řeč je domem bytí, v jehož přístřeší bydlí člověk“. Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 7.

¹⁸ Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, X, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995, s. 369.

řeči a místa si lidé obvykle neuvědomují, neboť již od dětství vrůstáme do určitého jazykového společenství, podle něhož vyjadřujeme svou životní zkušenost.¹⁹

Lze proto říct, že malé dítě, když se začíná učit, učí se především řeči a ne jazyku. Nelze popřít, že si neosvojuje i jazykové vlastnosti řeči (gramatika, deklinování, apod.), ale děje se to nereflaktovaně, v kontextu prožívání světa. Právě proto, když se například učíme cizí řeč (jazyk), tak dokážeme mnohem lépe než rodilí mluvčí časovat, vyjmenovat všechny tvary nepravidelných sloves, deklinovat a pojmenovávat gramatické tvary. Rodilí mluvčí to možná vždy neumí, ale dokáže použít správný tvar vždy, když jej potřebuje.²⁰ Tedy, zcela paradoxně, ovládat nějakou řeč (*parole*) znamená zapomenout na jazyk (*langue*),²¹ skutečně *mluoím až tehdy, když zapomenu na gramatiku*. Když se řekne, že *člověk je v řeči*, znamená to, že se nemůže ke své řečovosti a k řeči obracet jako k předmětu. A toto *Drinsein im Worte* (bytí v řeči), které nevnímá slova jako předměty, je základní stav našeho života. Chceme zde ukázat, že řeč, kterou běžně užíváme, je jiná, když ji žijeme a používáme, než když se jí snažíme popisovat. Domníváme se proto, že otázky „Co je člověk“ a „Kdo nebo co je Bůh“, které si klade teologická antropologie, jsou až druhotné; prvotní otázky, ty, na kterých záleží, jsou: jak je člověk, jak je člověk přítomen ve vztahu s Bohem, jak se Bůh projevuje. Jinými slovy, odborněji a přesněji: ontologie předchází epistemologii. „Žít“ znamená zapomenout na slova, na otázky, na pojmy a „být uvnitř slova“ popírá odstup, který je jenom zdánlivý.²²

¹⁹ Na tomto místě je nutno podotknout, že nápadná redukce veškeré sémiotiky na řečovou komunikaci je záměrná. Máme na to dva důvody, oba pocházejí z Gadamerova protestantského pozadí, první je hermeneutický, druhý teologický. Po prvé, hermeneutika byla od začátku spojena s výkladem textů, což bylo posíleno protestantským důrazem na (kázané) slovo, bytí na ně nebyla zcela redukována. Po druhé, Gadamer předkládá velmi přesvědčivou tezi o zapomenutí řeči (*Sprachvergeessenheit*), která sleduje právě výše uvedený aspekt řeči a který nesmíme opustit, neboť dále v textu ukazujeme, že Gadamer prolomuje *zapomenutí řeči* křesťanským učením o inkarnaci Slova. K teologickému obratu u pozdního Gadamera viz např. Jens ZIMMERMANN, „Ignoramus: Gadamer's Religion Turn,“ *Symposium: Journal for Hermeneutics and Postmodern Thought* 6 (2006): 204–217, <https://doi.org/10.5840/symposium20026219>, anebo Philippe EBERHARD, „Gadamer and Theology,“ *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007): 283–300. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2006.00243.x>

²⁰ Gadamer mluví o „jazykové drezúře“, která nastává ve škole, a útočí na tzv. jazykovou regulaci (*Sprachregelung*), kterou považuje za následek technické civilizace (GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 161–162); ptá se, zda je možné vymanit tuto tendenci ke konformitě ze sféry vlivu jazykového vzdělávání a jazykově zprostředkovaného světónázoru (GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 170).

²¹ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 130.

²² Víc k tomuto viz: ŠIRKA. „Člověk a řeč,“ s. 68–67.

Gadamer proto vymezuje tři ne-řečové dimenze hraničící s jazykovou oblastí.²³ (i) První je „vedle jazyka“ (*Nebensprachliche*), pro kterou Gadamer uvádí jako reprezentativní příklad smích; není řečí, ale plní stejnou funkci jako řeč, takže existuje vedle něj – kdo se směje, ten něco říká. (ii) Pak jsou projevy „před-lingvistické“ (*Vorsprachliche*), které se projevují, např. když se děti učí řeč. Dospělí již mají pokročilé řečové schopnosti, ale dítě je stále v předřečové fázi, učí se formou hry na otázky a odpovědi, a tak dochází k porozumění světu. Gadamer tuto ne-sémantickou formu komunikace nazývá před-řečovým dialogem a je to nejautentičtější zkušenost světa. Velkou roli zde hrají prozodické rysy (= zvuková struktura verše) a melodické prvky, které jsou nositeli komunikační výměny, jak je vidět například v rozhovoru se zvířaty. (iii) Mezníkem s nevysloveným, dokonce s nevyslovitelným, je doménou „nad-řečového“ (*Übersprachliche*).

BBB slovem

Významnou úlohu v teologické antropologii hraje antický filosof Aristoteles (383–322 př. n. l.). On totiž spatřuje rozdíl mezi člověkem a zvířetem v tom, že člověku je daný *logos*, řeč.²⁴ V západní tradici to však bylo vykládáno v tom smyslu, že člověk je *animal rationale*, bytost, která má schopnost myslet, a slovo *logos* tak dostalo význam „myšlení“. Gadamer se ale zasazuje o překlad slova *logos* jako řeč (a ne *rozum*), a tak Aristotelovu definici člověka jako živé bytosti, která má *logos*, je třeba vnímat takto: „Člověk je živá bytost mající řeč.“²⁵ Řeč tedy není nástroj či instrument, který bereme do ruky a odkládáme podle potřeby,²⁶ ale naše zkušenost o světě a Bohu (nebo: *se světem a s Bohem*) je již předem determinovaná a formovaná řečí, v níž se odráží naše konečnost. Toto nové čtení Aristotela je velký vliv Martina Heideggera a jeho seminářů o Nikomachově etice z období Gadameraova studia ve Freiburgu v roce 1923.²⁷ Pro teologickou antropologii je důležité, že

²³ Viz Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, VIII, Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, s. 350–361.

²⁴ Aristotelés: Politika 1253a.9–1253a.10: „*logon de monon anthrōpos exei tōn zōōn*“.

²⁵ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 127. Srovnej Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené, 2008, s. 42, 68.

²⁶ Gadamer tvrdí, že vnímání řeči jako nástroje, je v podstatě zapomenutím na řeč. K zapomenutí na řeč viz GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 348–374. Pro rozbor viz Richard RORTY, „*Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*,“ in *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 30–49; ŠIRKA, *Transcendence and Understanding*, s. 74–80.

²⁷ Víc k tomu zde: GADAMER, *Gesammelte Werke*, II, s. 485; GADAMER, *Gesammelte Werke*, X, s. 21; GADAMER, *Gesammelte Werke*, IV, s. 220; GADAMER, *Gesammelte Werke*, IV, s. 285n; GADAMER, *Gesammelte Werke*, VIII, s. 404. Heidegger je pro Gadamera velkou inspirací především od roku 1922, kdy mu jeho vedoucí Paul Natorp poskytl k přečtení Heideggerův rukopis *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*; Heidegger byl v té době odborným

Gadamer dokládá zásadní význam řeči pro člověka pomocí biblických příběhů. Např. příběhu stvoření, kde Bůh odevzdal člověku vládu nad zvířaty a světem tak, že ho nechal pojmenovat všechna zvířata podle libosti, případně příběhu o babylonské věži a zmatení řeči.²⁸ V obou příbězích jde o vztahy a o to, jak se člověk orientuje ve světě a ve svém prostředí (*Umwelt*).²⁹ Udílení jmen má mnohem komplexnější význam, jde také o vytváření vztahů, protože Bůh dává člověku spolu s řečí i možnost uchopit podstatu věcí a bytostí z jeho prostředí. K příběhu o babylonské věži Gadamer poznamenává, že předkládá vnímání jednoty jako hrozby, a rozdělení jazyků naopak jako překonání té hrozby.³⁰

Ve svém úsilí o vysvětlení povahy řeči vychází Gadamer ještě silněji z biblicko-teologických zdrojů a využívá teologickou myšlenku vtělení, kterou přebírá z prologu Janova evangelia. V tomto evangeliu je Bůh představen jako *Logos* (Jan 1,14) a Gadamer se zajímá o proces, jakým se Slovo stalo tělem.³¹ Předkládá paralelu mezi hermeneutickým modelem a inkarnací, aby ukázal správné pochopení vztahů mezi slovem a myšlením. Když se Bůh zjevil lidem v lidské podobě, tato vnější forma nebyla pouhým projevem, ani zdáním, nebyla ani tím, že se božské proměnilo v lidské. Ježíš se totiž stává člověkem jako Bůh, a přesto zůstává Bohem. To, co v inkarnaci přichází do popředí (tělesné, imanentní), není jenom pouhá vnější forma, která musí být vysledována zpět k tomu, co je za ní. Ježíš se stal plně člověkem a zůstal plně Bohem, to je myšlenka, která zachraňuje jazyk před spiritualizací: „Větší zázrak řeči nespočívá v tom, že se Slovo stává tělem a vystupuje ve vnějším bytí, nýbrž v tom, že tím, co takto vystupuje a vyjadřuje se ve vyjádření, je již vždy slovo.“³²

Událost *stávání se (egeneto)* ve vtělení není ani změnou jedné podstaty v něco jiného, ani oddělením jedné podstaty od druhé. A stejně jako se Bůh neproměnil v člověka, ale stal se člověkem tím, že se stal Bohem, tak je to i se vztahem myšlení a řeči. To, co se objevuje a co *se stává*, není jen nějaký vnější vzhled, který je třeba

asistentem u Edmunda Husserla ve Freiburgu. Čtení tohoto rukopisu mělo na Gadamera velký vliv, jeho slovy bylo jako „elektrický šok“ (Hans-Georg GADAMER, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt: Klostermann, 1977, s. 212). Heideggerův rukopis existuje v českém překladu Martin HEIDEGGER, *Rozorh fenomenologické interpretace Aristotela*, Praha: Oikúmené, 2008. Tento rukopis se nazývá také *Natorp-Bericht*, protože byl součástí zprávy, na jejímž základě Heidegger usiloval získat místo na Univerzitě v Marburgu (začal tam učit v zimním semestru 1923). Tato zpráva byla nějakou dobu ztracena, ale později byla nalezena a publikována v *Dilthey Jahrbuch* v roce 1989. Český časopis *Filosofický časopis* věnoval tomuto rukopisu jedno číslo v roce 1996 (číslo 1).

²⁸ Viz GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 128.

²⁹ Viz GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 378.

³⁰ Víc k tomuto viz: ŠIRKA, „Člověk a řeč,“ s. 65–64.

³¹ Viz celou stať: Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 358–366.

³² Gadamer: *Pravda a metoda*, I, s. 360.

pozorovat, abychom zjistili, co „stojí za ním“. „Vnitřní“ není skryto za „vnějším“, ale je přítomno *ve* vnějším. Používání pojmů „vnitřní“ a „vnější“ nás nesmí mást. Gadamer tím nechce říci, že něco, co není řeč, se mění v řeč. Mluvení (řeč) není proměnou vnitřní bytosti ve vnější médium, kde by jí bylo možno porozumět, a přesto by sama zůstala nezměněna a skryta, spíše jde o to, že to, co se dostane do slova, je chápáno v mluveném slově jako takovém.

Řečovost člověka a lidskost řeči

Pojďme o krok dál. Gadamerova pozice, že svět naší prožité zkušenosti má řečovou povahu,³³ je inspirována prací německého jazykovědce a filosofa Wilhelma von Humboldta (1767–1835), který upozornil na základní význam řečovosti pro lidskou zkušenost. Humboldt tvrdí, dle Gadamera, že každý světový jazyk je zrcadlo kultury a že každá řeč je svérázným pohledem na svět (*Weltansicht*).³⁴ Lidská zkušenost je řečová a řeč není něco, s čím lidé disponují. Humboldt si uvědomil, že základ řeči spočívá v živém mluvení, a tak zlomil dogmatismus gramatiků, vrátil se k otázce nad původem jazyka a zdůrazňuje, že „řeč je od svého prvopočátku lidská“.³⁵

Gadamer se v tomto shoduje s Humboldtem, ale podle něj to stále není dost. Jazykověda omezila horizont otázky po člověku na pouhé vybavení gramatickými schopnostmi a v zrcadle řeči se pokusila pochopit různé národy a jejich vnímání světa. Gadamer v tomto ohledu kriticky vnímá Humboldtovo omezení na pouhé vyjasnění struktur a zákonitostí řeči. Jistě je velmi důležité, že jazykověda jako prehistorie lidského ducha na pozadí řeči zkoumá, jak se vyvíjela v dějinách, ale takovéto vědecké zkoumání řeči se dle Gadamera nevyhnulo karteziánskému vnímání vědomí jako objektu, které je přítomné v pozadí celého novověkého myšlení. Gadamer tu udělá jeden krok dál než Humboldt: řeč není jenom pohledem na svět, ale je veškerým světem (nejenom *Sprache als Weltansicht*, ale *der Welt als Sprache*). Tím, že Humboldt omezuje jazykovost světa na „duchovní sílu člověka“ (*menschliche Geisteskraft*)³⁶ a „formalismus určité mohoucnosti“ (*Formalismus eines Könnens*),³⁷ se Gadamerovi zdá, že se ještě nezbavil individuality člověka,

³³ „Veškeré lidské poznání světa je zprostředkováno řečově. Prvotní orientace ve světě se završuje v učení se mluvit. Ale nejen to. Řečovost našeho ‚bytí ve světě‘ artikuluje nakonec celou oblast zkušenosti. (...) Veškerá zkušenost se vykonává v ustavičném komunikativním vzdělávání našeho poznání světa.“ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 100.

³⁴ Gadamer čerpá především z díla: Wilhelm von HUMBOLDT: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836.

³⁵ GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 377.

³⁶ Tamtéž, s. 375.

³⁷ Tamtéž, s. 376.

a jeho názor na řeč považuje za příliš instrumentální (na toto navazuje pak filosofie jazyka), neboť odděluje řeč od myšlení a omezuje ho schopností lidí.

Touto představou se Gadamer snaží ilustrovat lidskou zkušenost jako řečovou, čili upozornit na to, že zkušenost se světem je výsledkem prožívání světa na základě řeči. Věčnost je dosažitelná, ale jen v procesu rozhovoru mezi lidmi, tedy ve výkonu dorozumívání. Dorozumívání (*Verständigung*) není jednání s určitým cílem, ale je životným procesem, který je utvářen lidským společenstvím, a takto řečová komunita v procesu dorozumívání vytváří řeč, čím přicházejí ke shodě. Mluvením se věci stávají součástí lidského světa.³⁸ Proto je Gadamer kritický vůči umělým jazykům (jako je např. esperanto), neboť nejsou součástí žádné řečové komunity a živého společenství.³⁹ Gadamer uvádí příběh, že někdo hermeticky uzavřel dítě, aby vyrůstalo bez jakýchkoli vnějších vlivů a aby tak dospělo k prajazyku (*Ursprache*).⁴⁰ Jenomže takový pokus o pozastavení světa jazyka samozřejmě není možný, nelze se od řeči distancovat a pozorováním proniknout do jejího středu.

Život v dialogu

Zásadním příspěvkem hermeneutiky do teologické antropologie je zdůraznění dialogičnosti: rozhovor bytostně patří k člověku a je jeho univerzálním rysem.

Dialogický charakter řeči pomáhá porozumět i tradici či podání, která podle Gadamera „není jednoduše dění, které poznáváme zkušeností a učíme se je ovládnout, nýbrž je to řeč, tj. mluví sama od sebe jako Druhý.“⁴¹ Říct, že tradice se vyjadřuje jako Druhý, neznamená rozumět jí jako mínění někoho jiného, např. někoho z minulosti, ale znamená to prostě, že tradice „je skutečným partnerem komunikace, k němuž patříme právě tak jako Já k Ty.“⁴² Pomocí Buberova rozlišování (mezi vztahem Já-Ono a Já-Ty) Gadamer zdůrazňuje, že naše zapojení do tradice má dialogicko-participační charakter, vztah charakterizovaný přímostí, vzájemností a otevřeností, kde tradice (Ty) není předmětem, ale je ve vztahu s námi (Já). Podobně je i zkušenost s textem nebo uměleckým dílem především pochopením jinakosti, hlasu druhého, který mluví k nám. Právě toto napětí mezi důvěrnou známostí a cizostí je základem dialogu, mezipostavení (*Zwischen*), kte-

³⁸ Viz také „Řeči mají svou skutečnost všude tam, kde se jimi mluví, tj. kde se lidé dokážou navzájem dorozumívat.“ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 68.

³⁹ Ke kritice umělých řečí viz např. GADAMER, *Gesammelte Werke*, VIII, s. 342; GADAMER, *Gesammelte Werke*, VIII, s. 420.

⁴⁰ Viz popis např. ve: GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 129.

⁴¹ GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 310.

⁴² Tamtéž.

ré je prostorem, kde se vyskytuje a vzniká porozumění.⁴³ V dialogu je vytvořen společný jazyk, který oba partneři dialogu sdílí. V křesťanství se živé společenství setkává kolem Pánova stolu, kolem liturgie, a vytváří si tak společnou sdílenou řeč, jinými slovy, vytváří si určitou perspektivu života, výklad světa a úlohy člověka v něm, vytváří si představu o tom, kdo a co je Bůh.

Opravdu autentický dialog (který Gadamer nazývá hermeneutický, *hermeneutisches Gespräch*) se nezabývá záměrem mluvčího, ale věnuje se tomu, o čem se mluví; žádný z účastníků se nedomnívá, že vlastní celou pravdu.⁴⁴ Gadamer říká, že když začne rozhovor, partneři v dialogu nevědí, co se stane do jeho konce.⁴⁵ Mohli by mít zamýšlený směr, ale dialog může mít vlastní vůli a vést je cestami, jež nemůžou předvídat. Hlavní vlastností takého dialogu je otevřenost,⁴⁶ a připouští se možnost, že i ten druhý může mít pravdu (*Ein Gespräch setzt voraus, dass der andere Recht haben könnte*), jak Gadamer formuloval v rozhovoru pro časopis *Spiegel* několik let před svou smrtí.⁴⁷ Úspěšnost dialogu není měřena podle toho, co jsme se v něm naučili, rozhovor neprosazuje mínění jednoho proti mínění druhého, nýbrž při něm dochází k pozměňování všech zúčastněných.⁴⁸

Existují však řečové útvary, které se jako rozhovor tváří, ale tento základní předpoklad nesplňují;⁴⁹ jsou to pedagogický rozhovor, jednací rozhovor a terapeutický rozhovor. Dialog mezi učitelem a žákem jistě patří k prapůvodním formám dialogů, stačí si vzpomenout na Ježíše nebo Sokrata, že měli okruh svých žáků. Ale může mít i svou ne-autentickou obdobu. Pro učitele, který si myslí, že když učí, znamená to, že musí a smí také hodně mluvit, je to jistá obtíž. To je nedostatek akademické filosofie (*Katherphilosophie*) a dodejme, že i teologie. I takzvané

⁴³ „V tomto mezipostavení je právě místo hermeneutiky.“ Gadamer, *Pravda a metoda*, I, s. 260.

⁴⁴ Viz GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 310–314. Viz také: „Rozhovor, jak známo, není možný, když se jeden z partnerů domnívá, že ve srovnání s ostatními zaujímá nějaké nadřazené stanovisko, třeba tak, že tvrdí, že vlastní nějaké předchozí vědění o předsudcích, jimiž je zaujat ten druhý. Uzavírá se tím do svých vlastních předsudků. Dialogické dorozumění je v zásadě nemožné, když se jeden z partnerů dialogu skutečně neuvolní pro rozhovor.“ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 101–104.

⁴⁵ Viz GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 331.

⁴⁶ „Zásadním způsobem otevřený je spíše ten, kdo si vůbec chce nechat něco říci. Bez takové otevřenosti jednoho pro druhého není žádné ryzí lidské pouto. Sounáležitost vždy zároveň znamená umět si navzájem naslouchat. (...) Otevřenost pro Druhého tedy zahrnuje uznání toho, že v sobě musím ponechat v platnosti něco proti sobě, i kdyby nebylo nikoho druhého, kdo by se toho proti mně domáhal.“ GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 313.

⁴⁷ Thomas STURM, „Rituale sind wichtig: Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie,“ *Der Spiegel*, č. 8 (2000), s. 305, online zde <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-15737880.html>, cit. 25. 09. 2022.

⁴⁸ „Rozhovor oba proměňuje.“ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 188. „Rozhovor má proměňující sílu.“ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 178.

⁴⁹ Viz o nich v článku *Neschopnost k rozhovoru* (GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 175–181).

pódiové diskuse jsou podle Gadamera jen polomrtvou konverzací. Podobně je tomu i ve vyjednávacím rozhovoru (*Verhandlungsgespräch*), kde v autentické podobě existuje vzájemnost, v níž se partneři přibližují jeden druhému a setkáním s druhým překonávají svou vlastní omezenost, kterou je vlastní zájem. Opačně je tomu ve vyjednávání mezi obchodními partnery nebo v politických jednáních, protože ta jsou vedena zájmy partnerů dialogu.

Jak vidět, jistě existuje něco, co Gadamer nazývá *neschopností* k rozhovoru. U sebe tuto ‚abnormalitu‘ nevidíme, ale nacházíme ji většinou u druhých, když například řekneme, že s někým nedokážeme mluvit. Tato neschopnost, ať už ji chápeme subjektivně jako neschopnost naslouchat, nebo objektivně jako neschopnost vytvořit společnou řeč, je však v obou případech záležitostí obou partnerů v dialogu.

Příklady měl Gadamer z vlastního života. Například u Heideggera, o kterém píše jako o člověku, který byl vynikajícím posluchačem, ale „v rozhovoru se mnou žádný takový mistr.“⁵⁰ Gadamer vzpomíná na jednu ze svých posledních návštěv Freiburgu, kam ho Heidegger osobně pozval k rozhovoru – zřejmě se na něj připravoval. A Heidegger začal rozhovor: „Takže jazyk je konverzace, říkáte.“ Gadamer mu odpověděl: „Ano.“ A to bylo asi tak všechno, k čemu se dopracovali. Gadamer tento Heideggerův rys vysvětluje jeho sugestivitou a přisností při sledování otázky, že nenechává prostor pro připojení se k dotazu. To je pravděpodobně důvod, proč Heidegger a Gadamer jen zřídka vedli úspěšné rozhovory. Podobně to bylo i s Edmundem Husserlem, na kterého Gadamer vzpomíná, že taktéž nebyl žádným mistrem konverzace. Jednou přišel na seminář, dostal krátkou otázku a celé dvě hodiny na ni monologicky odpovídal. Když skončil, poznamenal: „Dnes jsme opět vedli na semináři vzrušující diskusi, co říkáte?“⁵¹

Univerzalita a její hranice

Gadamer nám tímto svým přístupem umožňuje vymanit se z řeči jako uzavřené oblasti vyslovitelného. Podle Gadamera řeč zahrnuje všechno. To je ale nutné vysvětlit. Je to univerzalita *Sagenwollens*, to, z čeho to vyslovené vychází. Vyslovené nikdy nemá význam a pravdu v sobě samém, ale odkazuje na to nevyslovené, na to, co je na cestě za vyslovením. V této souvislosti se Gadamer kriticky vyjadřuje o ‚výroku‘ (*Aussage, Ausdruck*) z klasické logiky úsudku, který nikdy nevyjadřuje vše, co by měl vyjádřit. Gadamerovy oblíbené příklady k tomu

⁵⁰ GADAMER, *Gesammelte Werke*, X, s. 274.

⁵¹ Gadamer na tuto událost vzpomíná v knize GADAMER, *Philosophische Lehrjahre*, s. 31.

jsou, když někdo cituje bez vnímání kontextu⁵² nebo výslech svědka u soudu. Abychom u výslechu pochopili otázku, kterou nám někdo položí, musíme znát motivaci otázky, a tak odpověď na jakoukoliv otázku by měla znít: „Proč se ptáš?“ Otázce lze totiž porozumět až tehdy, když porozumíme tomu nevy-slovenému, co ji předchází, „Na otázku, již nerozumíme jako motivované, nelze ani nalézt odpověď.“⁵³ Tento příklad poukazuje na to, že v písemných zápisech svědectví u soudu vždy dostává posunutý význam, protože původní okolnosti mluveného svědectví jsou ignorovány – zápisy z jednání budou vždy nesprávné, protože zprávy o tom, co se skutečně stalo, nemohou zachytit kontext toho, co bylo řečeno a jak to bylo řečeno.⁵⁴ Limity jazykového prožitku jsou základem hermeneutického pojetí řeči: „řeč se zajisté jeví jako málo schopná k vyjádření toho, co cítíme.“⁵⁵

Dalším příkladem je překládání nebo tlumočení z cizích jazyků. Pokud překlad zůstane pouze na úrovni, kde slova a věty napodobují originál a kde chceme zachytit význam přiřazováním větných členů jednoho jazyka k větným členům druhého jazyka, překlad nikdy nebude úspěšný. Chybí totiž třetí rozměr, z něhož byl originál vyřčen. Tento třetí rozměr, který Gadamer nazývá vnitřní nekonečností,⁵⁶ je totiž právě ten univerzální aspekt hermeneutiky. Výrok totiž je vždy motivovaný výrok a smysl otázky nelze pochopit bez znalosti jejího motivačního pozadí.

Ve snad neznámějším Gadamerově výroku: „Bytím, jemuž může být rozuměno, je řeč,“⁵⁷ je tudíž důraz položen na vedlejší větu: ne jakékoliv bytí je řečí, ale právě to bytí, jemuž může být rozuměno, je řečí. Zájmeno ‚jemuž‘ (*das*) se vztahuje na subjekt (bytí) a jeho význam určuje a omezuje. Pokud tedy v našem případě budeme číst vedlejší větu jako zužující, tak jde jen o to bytí, kterému může být rozuměno. Existují dva důsledky tohoto tvrzení, které z něj můžeme vyvodit: (i) existuje tedy i bytí, které není řečí a jemuž nemůže být rozuměno, (ii) a ukazuje se řečový charakter našeho rozumění. A to jsou i dva možné způsoby výkladu: s důrazem na bytí nebo s důrazem na porozumění. Gadamer svým slavným výrokiem nemyslel panovačnost rozumějícího nad věcí, ale právě opačně, že „bytí není zakoušeno tam, kde něco může být zhotoveno a potud pojmově uchopeno,

⁵² Viz GADAMER: *Gesammelte Werke*, VIII, s. 359; GADAMER: *Gesammelte Werke*, X, s. 351; GADAMER: *Gesammelte Werke*, VIII, s. 248.

⁵³ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 132.

⁵⁴ Zmiňuje např. zde GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 165; GADAMER, *Gesammelte Werke*, IV, s. 14; GADAMER: *Gesammelte Werke*, VIII, s. 41.

⁵⁵ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 345.

⁵⁶ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 133.

⁵⁷ GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 403. Důraz na řeč v poslední části *Pravdy a metody* naznačuje i její motto od F. D. E. Schleiermachers „Hermeneutika předpokládá pouze řeč.“ (GADAMER, *Pravda a metoda*, I, s. 330).

ale tam, kde tomu, co se děje, lze toliko rozumět.⁵⁸ Gadamer používá k označení řeči slovní obrat „srozumitelné bytí“⁵⁹ a má zde na mysli samo-prezentaci bytí v jazyce. Bytí, jemuž nelze porozumět, není pro nás řečí, neboť rozumíme jen tomu bytí, které jsme schopni vyslovit.

S tím souvisí tzv. spekulativní charakter řeči, který si vysvětlíme na příkladu zrcadlení hradu v rybníku (ze slova *speculum*, -i, n pro *zrcadlo*). Obraz, k němuž dochází zrcadlením, není pro sebe, ale není ani pouhým odrazem – je zásadně spojen se hradem, který odráží. Zrcadlení zdůrazňuje skutečnost, že obraz v rybníku nemá vlastní bytí; zrcadlení je zdvojením bez skutečného dvojníka. Zdvojení je vždy existencí jednoho, a právě tuto dvojí jednotu je třeba zachytit v analogii s dějem řeči.⁶⁰

V kontextu řeči ovšem nejde o prosté zrcadlení. Gadamer rozlišuje mezi nekonečným nevysloveným (*Ungesagte*) a konečným vysloveným (*Gesagte*). Vše vyřčené se vztahuje k vnitřnímu slovu, k nevyslovenému, a metafora zrcadla pěkně vystihuje toto zrcadlení konečného ohraničeného výroku v nekonečnosti toho, co se snaží být vyjádřeno (*Sagenwollens*). Každý výrok tak směřuje k nekonečnosti a je úspěšný pouze tehdy, když se mu podaří zachytit (tj. nechat promluvit) nekonečno.⁶¹ Spekulativní charakter řeči vypovídá o konečnosti: řeč zůstává konečná, ale nabízí nám nekonečnost významů. Ne vše, co chceme říci, říkáme, ale vše, co říkáme, otevírá možnost nevyřčeného. Každé slovo v sobě nese nevyřčené. Každý projev znamená mnohem víc, než vyslovuje. Každý konečný výrok tak zůstává spojen s nekonečností nevyřčeného.

Spekulativní charakter řeči je klíčem k tajemné jednotě slova a věci (*Wort und Sache*), tj. fonického prvku a významu. Veškerá řeč, vlastně vše, čemu rozumíme, vyjadřuje rozpor mezi tím, co je, a tím, co znamená. Význam slova není totožný s jeho formou, ale nemůžeme je od sebe oddělit. Řeč neexistuje sama o sobě, ale pouze ve vztahu k tomu, co se v ní stává slovem, a ve vztahu k interpretaci. Slovo je nejvíc slovem, když je pochopeno, když v sobě zahrnuje něco jiného než sebe sama a když se ztrácí v tom, co znamená, ve svém výkladu. Totéž platí pro umělecké dílo. Umělecké dílo nemá bytí samo o sobě a zobrazení díla se k němu nepřidává dodatečně, ale existuje pouze jako interpretované divákem, neoddělitelně spjaté s interpretací pozorovatelů.

⁵⁸ GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 374.

⁵⁹ Tak John Wrae STANLEY, *Die gebrochene Tradition*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, s. 317.

⁶⁰ Pojem spekulativní struktury odkazuje na dialektický způsob myšlení a navazuje na Hegela a jeho pojem spekulativnosti. Viz GADAMER, *Gesammelte Werke*, III, s. 3–28.

⁶¹ „To, co je vyřčeno, nikdy není vše. Teprve nevyřčené činí z vyřčeného takové slovo, jež nás může zasáhnout.“ Gadamer, *Pravda a metoda*, II, s. 243.

Kritika ideologie

Někteří vykladači namítali, že Gadamer zastává jazykový idealismus, kde je všecko faktické a konečné zrušeno (*aufgehoben*) v nekonečném.⁶² Gadamerův nejvýznamnější kritik je Jürgen Habermas (1929), který na jedné straně navazuje na hermeneutickou tradici, ale na druhé straně chce překonat tradicionalistické a konzervativní rysy Gadamerovy hermeneutiky.⁶³ Otázky, které Habermas kladl Gadamerovi, se týkaly také politických důsledků Gadamerových myšlenek, ale hlavní rozdíl mezi Habermasem a Gadamerem spočívá v jejich odlišném vztahu k sociálním složkám porozumění (autorita, tradice, předsudky). Podle Habermase Gadamer absolutizoval jazyk, a proto nepochopil význam dalších momentů společenského života, které společně tvoří kontext společnosti. „Objektivní kontext, z něhož lze uchopit všechny společenské činy,“ píše Habermas, „se skládá z řeči, práce a zejména nadvlády.“⁶⁴ Zdůrazňování řeči tak opomíjí další společenské formy a procesy, které do řeči vstoupily: jsou to nadvláda a práce. Touto trojicí chce Habermas překonat hermeneutickou idealizaci řeči a omezit tak nárok hermeneutiky na univerzalitu, mluví proto o systematicky narušené komunikaci (*systematisch verzerrte Kommunikation*). To nás přivádí o krok dále.

Podle Habermase se Gadamer dopouští lehkověrného optimismu a naivity: Gadamer omezuje pravdu na arbitrární konsensus, který je výsledkem dialogu mezi tradicemi. Dialog je však dle Habermase jen utopickým snem a namísto slepého přijímání tradice mluví Habermas o síle reflexe. Gadamerův útok na objektivismus sice hodnotí kladně, ale stále je jeho návrh neúplný, neboť Gadamer ignoruje konfliktní povahu diskursu. Gadamerův optimismus ignoruje skutečnost, že samotný rozhovor může být zkažený a falešný, že struktura dialogu může být zvrácená a že získaná pravda nemusí být vůbec pravdou, ale skrytou nadvládou a pokusem o manipulaci. Musíme se smířit s nepříjemnou možností, že řeč, půda, po níž kráčíme a v níž žijeme, může být zkažená. Habermas obviňuje tradiční

⁶² Dobrou definici hermeneutického idealismu podal Hans Albert. Hermeneutický idealismus se podle něj vyznačuje (i) důrazem na jazykové zaměření, a tedy na problém jazyka, (ii) ústupem od zkoumání ontologické struktury ve prospěch apriorismu jazyka, a (iii) metodologickou autonomií humanitních věd [Geisteswissenschaften]. Hans ALBERT, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München: R. Piper & Co., 1975, s. 110. Viz také šestou kapitolu knihy: Hans ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Siebeck), 1980.

⁶³ Výměna názorů mezi nimi vyústila v konfrontaci, která nespočívala jen ve vzájemné korespondenci a replikách, ale jejich články vyvolaly i celou řadu souběžných. Celá debata je publikována ve sborníku *Hermeneutika a kritika ideologie*, kde jsou zveřejněny příspěvky všech protagonistů dialogu. Jürgen HABERMAS, et al. (eds.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. Viz též: Paul RICOEUR, „Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue,“ *Philosophy Today* 17/2 (1973), s. 153–165. <https://doi.org/10.5840/philtoday197317235>

⁶⁴ HABERMAS, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, s. 54.

hermeneutiku, že nedokáže kritizovat význam nebo pravdu, protože pravda se podle tradiční hermeneutiky vztahuje k předchozí ontologické řečové struktuře.

Oprávněnost námitek

Jsou Habermasovy kritické poznámky oprávněné? Gadamerovy myšlenky ze závěru knihy *Pravda a metoda* skutečně budí dojem, jako by jeho hermeneutika byla neo-hegelianismem, a použití platónské metafyziky světla k takovému závěru jen přispívá. Nechceme Gadamera za každou cenu hájit, ale jeho důraz na tradici vůbec neznamená její nekritické přijímání. Přesto několik otázek zůstává otevřených: Jaká jsou měřítká a zásady kritického přístupu k tradici? Jak rozlišovat mezi falešnými a pravdivými předsudky?

Gadamerovi jistě chybí prostředky k odhalování a kritice společensky ovlivněných zkreslení v komunikaci. Ale to ani není jeho cílem. Na ozvěnu hlasů kritiků⁶⁵, že Gadamerova univerzalita řeči vede k neudržitelnému metafyzickému důsledku, že vše je řeč a řečová událost, Gadamer odpovídá již v roce 1965 (v úvodu k druhému vydání knihy *Pravda a metoda*). Znovu tam zdůrazňuje to, čeho si nikdo nevšiml: odkazy na dialog a dialogickou interpretaci, na konečnost a na dějiny; svědčí to o tom, že ontologický obrat hermeneutiky na základě řeči nevede k jazykové metafyzice v idealistickém smyslu.⁶⁶

Kdyby si Habermas všiml celé šíře Gadamerova myšlení, mám zde na mysli vyváženost literárního a metafyzického, jak ji vidíme v četných Gadamerových příkladech (jako je spekulativní struktura řeči), jen velmi obtížné by v Gadamerově myšlení našel panlingvistické prvky. Stejný soud platí i pro pokusy o spojení Gadamera a Habermase. To, o čem Gadamer mluví, není žádný lingvistický idealismus. Jedním z pokusů o sblížení Habermase a Gadamera je například snaha Jeana Grondina odstranit některé momenty hermeneutické metody, zejména její závislost na řeči. Přichází s tezí o obratu v Gadamerově myšlení. V knize *Pravda a metoda* Gadamer podle něj prosazoval názor o neomezenosti jazykového univerza, že vše lze vyjádřit řečí. V 70. a 80. letech Gadamer jako by dospěl k názoru, který je v přímém rozporu s předchozím, a začíná hovořit o hranicích jazyka. Zdá se, že tento pozdní důraz na limity jazyka se stal i novým principem Gadamerovy filosofie: „Nejvyšší princip filosofické hermeneutiky, jak ho chápu já (...), je, že

⁶⁵ Obsáhlý seznam svých kritiků z let 1960–1965 uvádí Gadamer zde: GADAMER, *Pravda a metoda*, II, s. 366.

⁶⁶ Richard Rorty o hegelianismu a Gadamerovi správně řekl, že Gadamer si z hegelianismu vzal to nejcennější a zbavil se metafyzických zbytků. Idealismus se dostal do nemilosti právě tím, že opustil rozlišování mezi zdáním a skutečností, ale Gadamer se touto cestou nevydal. RORTY, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, s. 39n.

nikdy nemůžeme říci úplně všechno, co chceme říci.“⁶⁷ Sám Gadamer se nicméně ohrazuje proti jakémukoli obratu ve svém myšlení a zdůrazňuje, že vymezení jazyka není nic nového, že bylo přítomno již v *Pravdě a metodě*.⁶⁸ Totalita, o níž Gadamer mluví, není někde venku, oddělená a nevyčerpatelná. Celek nevysloveného je světem před řečí, světem na cestě k vyslovení.

Závěrem

Skromný cíl tohoto příspěvku je ukázat na hermeneutické založení teologické antropologie a pouze zpovzdálí poukázat na možné teologicko-antropologické promýšlení, bližší rozvedení bude úkolem pro další studie. Nelze ale nezmínit římskokatolického fundamentálního teologa Davida Tracyho (*1959), který se zde nabízí. Jak Tracy zdůrazňuje ve své knize *Plurality and Ambiguity* (1987), každá zkušenost je interpretační a jako lidské bytosti existujeme ve světě jenom tak, že nepřestajně vykládáme.⁶⁹ Tracy nabízí hermeneutický přístup. Pro něj tradice z pohledu hermeneutiky zahrnuje nezrušitelné napětí mezi věrností tomu, co se osvědčilo a co získalo normativní statut klasiky – v případě teologie klasiky⁷⁰, která pojednává o Božím zjevení, jímž je prodchnuta – a věrností kritickému impulsu zkoumání, logiky argumentů, ale i vzhledů pocházejících z nových zkušeností. V tomto napětí, někdy i konfliktu interpretací se objevuje jeho otázka po náboženské pravdě. Tato otázka není a nemůže být abstraktní. Hermeneutický přístup předpokládá, že naše zkušenosti a porozumění se rodí v podmínkách konkrétní řeči, a jelikož tato řeč neslouží jenom k pojmenovávání objektů, ale vždy interpretuje věci ve světle předchozího porozumění, nemůžeme v teologii nikdy zcela uniknout vlivu předcházejících porozumění zakotvených v řeči.⁷¹ Rozumět křesťanské tradici tak znamená být uprostřed interakce mezi textem (příběhem, událostí, symbolem, rituálem) na jedné straně a vykladačem (křesťan, Církev, teologický směr) na straně druhé. Nelze přitom opomenout zdvižený prst Habermase, že řeč a vše, co jí obklopuje, může být ideologicky ovlivněné a zkreslené (*verzerrt*) a že se výklad může stát projekcí vlastních potřeb. Můžeme se k Bohu

⁶⁷ GADAMER, *Gesammelte Werke*, X, 274

⁶⁸ Viz Jean GRONDIN, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, s. 100–105.

⁶⁹ Viz David TRACY, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987, s. 8–9. „Pochopit cokoli znamená interpretovat. Chovat se dobře znamená interpretovat situaci vyžadující určitou činnost a interpretovat správně strategii pro tuto činnost.“ TRACY, *Plurality and Ambiguity*, s. 9.

⁷⁰ Viz k tomu David TRACY, *Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1981, s. 231–338.

⁷¹ Bližší rozvedení vztahu jak Tracyho a hermeneutiky, tak Tracyho a Gadamera, viz: Zdenko ŠIRKA, „Hermeneutika Davida Tracyho: via media mezi Gadamerem a Ricoeurem,“ *Studia Theologica* 21, č. 2, (2019), s. 153–175. <https://doi.org/10.5507/sth.2018.043>

vztahovat modlářsky, když se naše představy transformují do objektivní skutečnosti o tom, jaký Bůh je a co po nás chce, naši řeč o skutečnosti povýšíme na samotnou skutečnost.⁷² Právě proto Tracy⁷³ klade důraz na dialog jako modelu teologického promýšlení, kde se vytváří společná řeč, kterou „partnery“ rozhovoru sdílejí a vzniká zkušenost v rámci společenství, která je proměňuje, jak o tom píše Gadamer.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Hans, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München: R. Piper & Co., 1975.
- ALBERT, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Siebeck), 1980.
- EBERHARD, Philippe, „Gadamer and Theology“, *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007), s. 283–300. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2006.00243.x>
- GADAMER, Hans-Georg, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt: Klostermann, 1977.
- GADAMER, Hans-Georg, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, I–X, Tübingen: Mohr Siebeck, 1985–1995.
- GADAMER, Hans-Georg, „Filosofie mezi vědou a přirozeným světem,“ in *Fenomen jako filosofický problém*, ed. Ivan Chvátik, Praha: Oikúmené, 2001, s. 250–269.
- GADAMER, Hans-Georg, *Pravda a metoda*, I, Praha: Triáda, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg, *Pravda a metoda*, II, Praha: Triáda, 2011.
- GRONDIN, Jean, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikúmené, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené, 2008.

⁷² S odkazem na Paula Ricoeura tak píše Ivana NOBLE, *Po Božích stopách*, Brno: CDK, 2019, s. 85.

⁷³ Ale i jiný, viz např.: Kevin VANHOOZER, „Discourse on Matter: Hermeneutics and the Miracle of Understanding,“ *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005), s. 5–37 <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00149.x>; Jens ZIMMERMAN, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation*, Grand Rapids: Baker, 2004.

- HEIDEGGER, Martin, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, Praha: Oikúmené, 2008.
- LACHOUT, Martin, „K filozofické dimenzi jazykové kompetence“, *ACC Journal* 21 (2013), s. 160–167. <https://doi.org/10.15240/tul/004/2015-3-016>
- MOKREJŠ, Antonín, *Hermeneutické pojetí zkušenosti*, Praha: Filosofia, 1998.
- NOBLE, Ivana, *Po Božích stopách: teologie jako interpretace zkušenosti*, Brno: CDK, 2019.
- PATOČKA, Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikúmené, 1995.
- RICOEUR, Paul, „Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue“, *Philosophy Today* 17/2 (1973), s. 153–165. <https://doi.org/10.5840/philtoday197317235>
- RORTY, Richard: „Sein das verstanden werden kann, ist Sprache“, in: *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, s. 30–49.
- SAUSSURE de, Ferdinand: *Kurs obecné lingvistiky*, Praha: Academia 2007.
- STANLEY, John Wrae, *Die gebrochene Tradition*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- ŠIRKA, Zdenko, „Člověk a řeč“, in: Ivana Noble, Zdenko Širka (eds.), *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, s. 58–70.
- ŠIRKA, Zdenko, *Transcendence and Understanding: Gadamer and Modern Orthodox Hermeneutics in Dialogue*, Eugene, OR: Pickwick, 2020.
- ŠIRKA, Zdenko, „Hermeneutika Davida Tracyho: via media mezi Gadamerem a Ricoeurem“, *Studia Theologica* 21, č. 2, (2019), s. 153–175. <https://doi.org/10.5507/sth.2018.043>
- TRACY, David, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper & Row, 1987.
- TRACY, David, *Analogical Imagination*, New York: Crossroad, 1981.
- VANHOOZER, Kevin, „Discourse on Matter: Hermeneutics and the Miracle of Understanding“, *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005), s. 5–37. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00149.x>
- VAŇKOVÁ, Irena, *Nádobá plná řeči*, Praha: Karolinum 2007.

ZIMMERMANN, Jens, „Ignoramus: Gadamer’s religion Turn“, *Symposium: Journal for Hermeneutics and Postmodern Thought* 6 (2006), s. 204–217. <https://doi.org/10.5840/symposium20026219>

ZIMMERMANN Jens, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation*, Grand Rapids: Baker, 2004.

Mgr. Zdenko Širka, Ph.D.

Ekumenický institut

Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Černá 646/9

110 00 Praha 1

zdenko.sirka@gmail.com

<https://web.etf.cuni.cz/ETFN-927.html>

<https://orcid.org/0000-0002-1573-3800>

<https://cuni.academia.edu/ZdenkoSirka>



Neurovedy, sloboda a determinizmus

Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými vedami o človeku*

Neuroscience, Freedom and Determinism:

Thomas Aquinas in Dialogue with Contemporary Human Sciences

PETER SAMUEL LOVÁS

Cyrlometodějská teologická fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Abstract

Is human freedom only an illusion and we are determined by all kinds of facts that exclude our freedom? According to some thinkers, the results of Benjamin Libet's experiments seem to prove this. More effectively than any arguments of science, the existence of free human actions can be questioned by philosophical theses, above all by various doctrines of determinism. In an interdisciplinary dialogue, we will try to answer some postulates of the natural and human sciences with the arguments of Thomas Aquinas, according to which human will is ordered to the general good, which is what determines it. However, every particular good is limited and not good from some point of view. That is why our choice of a specific good is not determined. Reason frees our will from the necessity of always following some individual good, and keeps it open to the complete and universal good.

Keywords: Freedom, Fully voluntary act, Necessity, Individual good, Thomas Aquinas

Úvod

Keď sa Martin Luther rozišiel s Katolíckou cirkvou a začal protestantskú reformáciu, povedal svoje slávne: „Tu stojím a nemôžem inak.“ Predpokladajme, že, keď toto Luther vyhlásil, mal úplnú pravdu a vzhľadom na svoj charakter a zmýšľanie nemohol urobiť inak. Znamená to, že bol vtedy neslobodný, absolútne determinovaný, a tak nezodpovedal za svoje konanie? Daniel Dennett píše, že Luther sa týmto výrokom nezriekal zodpovednosti za svoj čin, ale naopak, prevzal plnú zodpovednosť za konanie z vlastnej vôle.¹ Otázka, či sme skutočne slobodní alebo nie, je večným skúmaním človeka. V dialógu so Židmi Ježiš Kristus nástojil, že ich urobí slobodnými pravda pochádzajúca z jeho slova.² V tomto článku budú našimi východiskami v bádani na rozsiahlom poli ľudskej slobody poznatky prírodných vied, najmä biológie a neurovied spolu so závermi psychológie, filozofickej antropológie a teológie (predovšetkým učenie sv. Tomáša Akvinského). Od čias popularizácie učenia Pierra Teilharda de Chardina (ale samozrejme aj predtým) vyšlo množstvo literatúry, ktorá sa snažila prepájať teológiu s prírodnými či humanitnými vedami.

K prepájaniu myslenia Tomáša Akvinského s inými vednými odbormi prichádza dnes však skôr zriedka, a to aj napriek tomu, že vedecký záber *doctora communis* už v stredoveku zďaleka prekračoval hranice teológie. Podľa našich poznatkov sa o prepájanie Tomáša a iných vied v posledných rokoch snažila Magda Arnold,³ Nicholas Lombardo,⁴ Daniel De Haan,⁵ Saša Horvat,⁶ Ezra Sullivan⁷ či Peter Vo-

¹ *Publikovanie tohto článku bolo podporené študentským grantom DSGC-2021-0127 „O dobrých úmysloch, zlých skutkoch a šťastnom živote“ financovanom prostredníctvom projektu OP VVV „Skvalitnenie schém Doktorandskej študentskej grantovej súťaže a ich pilotná implementácia“. Autor je vďačný za túto veľkorysú podporu.

Porov. Daniel C. DENNETT, „I Could not have Done Otherwise—So What?“ *The Journal of Philosophy* 81, č. 10 (1984): 555-562. <https://doi.org/10.5840/jphil1984811022>

² Porov. Jn 8, 31-32.

³ Magda ARNOLD, „Psychology and the Image of Man,“ *Religious Education* 54 (1959): 30-36; *Emotion and Personality I: Psychological Aspects*, New York: Columbia University Press, 1960.

⁴ Nicholas E. LOMBARDO, *The Logic of Desire: Aquinas on the Passions*, Washington: Catholic University of America Press, 2011.

⁵ Daniel D. DE HAAN, „Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: The Case of Addiction,“ *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 85 (2012): 99-120; „Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience,“ *Scientia et Fides* 5 (2017): 9-38. <https://doi.org/10.12775/SetF.2017.025>

⁶ Saša HORVAT, „Neuroscientific Findings in the Light of Aquinas’s Understanding of the Human Being,“ *Scientia et Fides* 5, č. 2 (2017): 127-153. <https://doi.org/10.12775/SetF.2017.021>

⁷ Ezra SULLIVAN, *Habits and Holiness: Ethics, Theology, and Biopsychology*, Washington: Catholic University of America Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1khdqsn>

lek v slovenskom prostredí.⁸ Ide pritom najmä o prepájanie s psychológiou, nie náhodou predovšetkým v oblasti vášní a emócií, keďže otázky o vášňach zaberajú takmer jednu štvrtinu Tomášovej *Summa theologiae I-II* a svojím rozsahom tak prevyšujú state o šťastí, ľudských činoch, čnostiach alebo tých, ktoré sa týkajú zákona a milosti. Tento náš článok chce teda aspirovať na doplnenie chýbajúceho rozsiahlejšieho dialógu sv. Tomáša a súčasných vedeckých disciplín. Interdisciplinárny prístup prinesie možnosť obojstranného vzájomného obohatenia.

Slobodní alebo determinovaní? A ak sme slobodní (či determinovaní), tak v akej miere? V odpovediach na tieto otázky nám budú nápomocní súčasní vedci ako Albert Bandura, Jonathan Cohen, Joshua Greene, Benjamin Libet a Alfred Mele. Podľa Tomáša Akvinského je ľudská vôľa zameraná a hýbaná smerom k všeobecnému dobru, ktoré je cieľom a naplnením našej prirodzenosti. Týmto spôsobom je naša vôľa ako taká determinovaná. Na základe Tomášovho učenia, proti záverom niektorých neurovedeckých experimentov a pozícií tvrdých deterministov, budeme argumentovať, že náš výber konkrétneho jednotlivého dobra však determinovaný nie je.⁹ Základnou tézou tohto článku je, že akékoľvek konkrétne dobro si vôľa môže zvoliť alebo ho odmietnuť. Od nutnosti *vždy* nasledovať nejaké jednotlivé dobro oslobodzuje vôľu človeka rozum, ktorý ju udržiava otvorenú pre všeobecné a úplné dobro.¹⁰

Tento článok vysvetľuje pomer sv. Tomáša k determinizmu a aplikuje ho na súčasné deterministické teórie. Najskôr sa pozrieme na experimenty amerického neurovedca Benjamina Libeta a jeho kolegov z 80. rokov 20. storočia, ktoré sa pre viacerých vedcov a mysliteľov stali dôkazom, že slobodná vôľa človeka je len ilúziou.¹¹ Na závery týchto experimentov následne formulujeme hypotetické odpovede Tomáša Akvinského. V druhej časti článku predstavíme argumenty filozofického determinizmu proti existencii slobodných ľudských skutkov a budeme s nimi viesť dialóg z perspektívy tomizmu. Primárnym cieľom článku je argumentácia v prospech slobodnej voľby človeka, sekundárnym je preukázanie prepojitelnosti a možností vzájomného obohatenia súčasných vied o človeku a učenia sv. Tomáša Akvinského.

⁸ Jeho publikácia *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*, Ružomberok: Verbum, 2015 a článok „Free Will and Neuroscience,” *European Journal of Science and Theology* 11, č. 3 (2015): 1-11 dokonca z iného uhla pohľadu skúmajú tému tohto nášho článku.

⁹ Porov. Tomáš AKVINSKÝ, *Summa theologiae. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 4-12, Rím: Typographia polyglotta, 1888-1906 (ďalej len „ST”), I-II, q. 13, a. 6: „homo non ex necessitate, sed libere eligit.” Viac k tomu pozri Imrich DEGRO, *Problém ľudskej slobody podľa sv. Tomáša Akvinského*, Prešov: Réma, 2008.

¹⁰ Povedané jazykom sv. Tomáša ide o pohyb vôle ako *inclinatio sequens formam intellectam*, porov. Tomáš AKVINSKÝ, *Questiones de quodlibetales*, Turín; Rím: Marietti, 1948, VI, q. 2, a. 1.

¹¹ Porov. Neil MESSER, *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*, Londýn: Bloomsbury T&T Clark, 2017, s. 78-81.

1. Záhľadné procesy v ľudskom mozgu

Hoci od vykonania Libetových pokusov ubehlo už viac ako 35 rokov, ostávajú stále predmetom vedeckého záujmu.¹² Zdá sa, že sa stali jedným z *ground zero* neurovied. Niektorí autori¹³ na ich základe vyvodzujú, že ľudské konanie nie je spôsobené vôľou človeka ani úmyslom vykonať nejaký skutok. Čo ich vedie k týmto záverom? Libetovu výskumnú schému by sme mohli zjednodušené charakterizovať nasledujúcou otázkou: Čo ak sa niekde hlboko v našom mozgu odohrávajú záhadné udalosti, ktoré fungujú nezávisle od nášho vedomia, vôle či bežných fyzikálnych zákonov a zásadne ovplyvňujú naše správanie aj celkové prežívanie? Cieľom týchto experimentov bolo určiť, či a ako slobodný ľudský skutok vzniká v súvislosti s fungovaním nášho mozgu. Za *slobodný* pritom Libet pokladal čin, ktorý spĺňa tieto tri charakteristiky:

1. Podnet k jeho vykonaniu pochádza zvnútra človeka, nie z vonkajšieho stimulu.
2. Nie je ovplyvnený „externe uloženými obmedzeniami alebo tlakmi, ktoré priamo alebo bezprostredne ovládajú začiatok a vykonanie skutku“.¹⁴
3. Najdôležitejšou podmienkou bolo, aby testovaní dobrovoľníci vnímali, že „svoj skutok vykonávajú z vlastnej iniciatívy a majú slobodu začať alebo nezačať konať tak, ako chcú“.¹⁵

So zámerom skúmať takto definovanú slobodu konania Libet a jeho kolegovia požiadali dobrovoľníkov, napojených na elektroencefalograf (EEG), aby vykonali jednoduchý a rýchly ohyb zápästia alebo prstov „kedykoľvek, keď pocítia *nutkanie* alebo túžbu urobiť ho“.¹⁶ Pritom mali dbať na to, aby ich pohyb bol spontánny, ničím nevynútený a bez vedomého premyslenia. Počas experimentu testovaní sledovali svetelný bod, ktorý krúžil na ciferníku hodín. Pre každý pohyb zápästia alebo prsta mali nahlásiť presné miesto svetelného bodu na ciferníku vo chvíli, keď si uvedomili, že chcú vykonať pohyb.

¹² Porov. napríklad Marcel BRASS, Ariel FURSTENBERG a Alfred R. MELE, „Why neuroscience does not disprove free will,“ *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (2019): 251-263, <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.04.024>, či Karim FIFEL, „Readiness Potential and Neuronal Determinism: New Insights on Libet Experiment,“ *Journal of Neuroscience* 38 [4] (2018): 784-786. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.3136-17.2017>

¹³ Porov. Daniel M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press, 2002 <https://doi.org/10.7551/mitpress/3650.001.0001>; Mario DE CARO a Andrea LAVAZZA, „Free Will as an Illusion: Ethical and Epistemological Consequences of an Alleged Revolutionary Truth,“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, č. 12 (2014): 40-50.

¹⁴ Benjamin W. LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,“ *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985): 529. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>

¹⁵ Tamtiež, s. 529-530.

¹⁶ Tamtiež, s. 530.

Výsledky pokusu boli pre mnohých ohromujúce. Meraním mozgovej činnosti prostredníctvom EEG Libet zistil, že *potenciál pripravenosti* (t. j. elektrický mozgový potenciál, ktorý predchádza vôľovému svalovému pohybu¹⁷) testovaných dobrovoľníkov sa aktivoval približne 330 milisekúnd predtým, ako si uvedomili, že chcú vykonať pohyb a takmer 550 milisekúnd predtým, ako k pohybu došlo.¹⁸ To znamená, že mozog bol, čo sa týka tohto pohybu, aktívny už pomerne dlhý čas predtým, ako si testovaný uvedomil, že chce urobiť pohyb. Pritom všetci dobrovoľníci uvádzali, že pohyby vykonali z vlastnej iniciatívy a boli presvedčení, že sa mohli rozhodnúť, či budú alebo nebudú konať. Tiež si neboli vedomí nijakých vonkajších ani vnútorných (psychických) tlakov, ktoré by ovplyvnili ich rozhodnutie pohnúť rukou.¹⁹

Dôležitosť tohto experimentu dokazuje skutočnosť, že priniesol celý rad rôznych analýz a vysvetlení.²⁰ S akými závermi? Ak by bola vôľa konajúceho bezprostrednou príčinou jeho skutkov, dalo by sa predpokladať, že táto vôľa bude tiež príčinou mozgovej činnosti, ktorá dá impulz na uskutočnenie skutku. Takže nervová aktivita by mala nastať po alebo prinajmenšom súčasne s rozhodnutím konať, ale rozhodne nie skôr. Pretože však pri experimente mozgová činnosť, vyjadrená potenciálom pripravenosti, predchádzala túžbu vykonať pohyb, zdá sa, že vôľa testovaných nemohla iniciovať pohyb ich zápästia či prstov. Namiesto toho, ako tvrdí harvardský psychológ Daniel Wegner, Libetove experimenty naznačujú, že „slobodný skutok je duševná udalosť spôsobená predchádzajúcimi udalosťami“.²¹ Preto sú slobodná činnosť a „vedomá vôľa“ podľa Wegnera len ilúziou.²²

Samotný Libet dospel k záveru, že výsledky výskumu spochybňujú tézu, že slobodná a vedomá vôľa je príčinou ľudského konania. Tvrdil však, že táto vôľa môže zohrávať určitú rolu, pretože takmer 150-milisekundová doba medzi uvedomenou túžbou konať a aktiváciou svalu poskytujú čas na vedomé zastavenie nevedome iniciovanej činnosti. Úlohou slobodnej vôle by v tom prípade bolo „nie iniciovať slobodný skutok, ale skôr riadiť, či k skutku dôjde“.²³ Inými slovami

¹⁷ Porov. Gary R. VANDENBOS, *APA Dictionary of Psychology*, Washington: American Psychological Association, 2015, s. 884. <https://doi.org/10.1037/14646-000>

¹⁸ Porov. MESSER, *Theological Neuroethics*, s. 75.

¹⁹ LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative,“ s. 530. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>

²⁰ Prezentáciu rôznych pozícií predstavuje Walter SINNOTT-ARMSTRONG a Lynn NADEL, *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.001.0001>

²¹ WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, s. 55. <https://doi.org/10.7551/mitpress/3650.001.0001>

²² Porov. Daniel M. WEGNER, „Précis of The illusion of conscious will,“ *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004): 1-46. <https://doi.org/10.1017/s0140525x04000159>

²³ Benjamin W. LIBET, „Do We Have Free Will?“ *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8-9 (1999): 54. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.003.0002>

teda človek možno nemá slobodnú vôľu, ale má slobodnú „ne-vôľu“.²⁴ Tento Libetov „ústupok“ je však podľa viacerých len biednou „cenou útechy“.²⁵ S niečo viac ako desatinou sekundy, v ktorej môžeme zabrániť skutku započatému mimo našej vôle, by sme mali len veľmi obmedzené možnosti ovplyvniť naše konanie. Istí autori sa preto snažili preukázať, že Libetove pokusy sú nesprávne interpretované „popieračmi“ slobodnej vôle a dokonca aj samotným Benjaminom Libetom.²⁶

Avšak aspoň dve Libetove interpretácie jeho experimentov nám v oblasti morálnej teológie poskytujú cenné podnety:

1. Libet poukazuje na to, že aj židovsko-kresťanská morálka sa zameriava na sebaovládanie a eliminovanie hriechnych podnetov, keďže aj väčšina príkazov Desatora je formulovaná zákazmi „nebudeš (konať to alebo ono)“. Tieto zákazy korešpondujú s jeho interpretáciou experimentálnych výsledkov, podľa ktorej úloha slobodnej vôle spočíva v zabraňovaní realizácie niektorých fyziologických podnetov.
2. Existencia fyziologicky-defektných nutkaní, ktoré ľudia pociťujú, môže byť podľa Libeta tiež nepriamym dôkazom dedičného hriechu.²⁷

²⁴ Niektorí myslitelia tu využívajú slovnú hračku v angličtine: nie „free will“, ale ľudia majú „free won't“. Porov. Daniel C. DENNETT, „The Self as a Responding—and Responsible—Artifact,“ *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 41. <https://doi.org/10.1196/annals.1279.003>

²⁵ Porov. Azim SHARIFF a Jordan PETERSON, „Anticipatory consciousness, Libet's veto and a close-enough theory of free will,“ in *Consciousness & Emotion: Agency, conscious choice and selective perception*, ed. Ralph D. Ellis a Natika Newton, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005, s. 197-214; <https://doi.org/10.1075/ceb.1.12sha> Susan POCKETT a Suzanne C. PURDY, „Are Voluntary Movements Initiated Preconsciously? The Relationships between Readiness Potentials, Urges, and Decisions,“ in *Conscious Will and Responsibility*, ed. Sinnott-Armstrong a Nadel, s. 34-46. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.001.0001>

²⁶ Porov. Adina L. ROSKIES, „Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will,“ in *Conscious Will and Responsibility*, ed. Sinnott-Armstrong a Nadel, s. 11-22 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.001.0001>; Przemysław STRZYŻYŃSKI, „Benjamin Libet's experiment and its critique between 2000-2012,“ *Filozofia Chrześcijańska* 10 (2015): 83-102. as witnessed by the articles published between 2000 and 2012. As a result of his experiments, Libet concluded that conscious intentions of making a movement are preceded by brain activity registered as the readiness potentials (RP <https://doi.org/10.14746/fc.2013.10.06>; Marcel SAROT, „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,“ in *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, ed. Peter Jonkers a Marcel Sarot, Utrecht: Ars Disputandi, 2013, s. 105-119.

²⁷ Porov. LIBET, „Do We Have Free Will?“ s. 54-55. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.003.0002>

2. Tomáš Akvinský v dialógu so súčasnými neurovedami

Z tomistickej perspektívy môžeme na Libetove zistenia reagovať niekoľkými komentármi. Libet sa určite nemýli v tom, že v niektorých (možno dokonca vo väčšine) prípadoch neuvedomené podnety iniciujú naše rozhodnutie vykonať nejaký skutok. Niekedy človeka pobáda pud sebazáchovy, aby si na tanier naložil množstvo nadbytočného jedla. Sexuálny pud zase podvedome vedie mladého muža k snahe zapôsobiť na neznámu krásku v autobuse. Inokedy hlboko zakorenená trauma z detstva spôsobí, že sa čerstvý absolvent vysokej školy vo svojom prvom zamestnaní „proti všetkej logike“ vzbúri proti nadriadeným. Podnety k nášmu konaniu naozaj môžu ľahko vzniknúť mimo našej vôle – z mimovoľných, podvedomých alebo len čiastočne vedomých a dobrovoľných popudov či návykov, ktoré vychádzajú z našej povahy, genetickej výbavy, osobitných životných skúseností alebo z nášho sociálno-kultúrneho prostredia. Všetky tieto skutočnosti však naše konanie nedeterminujú úplne, ako to nakoniec tvrdí aj Benjamin Libet.²⁸ Zdá sa však, že jeho pokusy o našej slobodnej vôli hovoria oveľa menej, ako si sám pripúšťa. Otázka slobody ľudského konania je oveľa zložitejšia.

V nasledujúcich bodoch uvedieme niekoľko interakcií učenia sv. Tomáša a Libetových zistení:

1. Zdá sa, že pri vyhodnocovaní svojich pokusov Libet nezohľadňoval vedomé a dobrovoľné skutky, ktoré predchádzali experimentom. Testovaní sa totiž sami rozhodli zúčastniť sa na pokuse, počas ktorého slobodne plánovali v určitej (hoci nie presne stanovenej) chvíli ohnúť prst alebo zápästie. Podľa sv. Tomáša sa „vôľa hýbe dvomi spôsobmi: po prvé, pokiaľ ide o vykonanie skutku; po druhé, pokiaľ ide o špecifikáciu skutku, ktorá je odvodená od (jeho) predmetu“.²⁹ V tomto zmysle Tomáš rozlišuje úmysel, ktorý smeruje k cieľu skutku, a voľbu, ktorá je zameraná na prostriedky na jeho dosiahnutie.³⁰ Hoci z perspektívy predmetu konania, ktorá je objektivizovateľná vonkajším pozorovaním, je prvým to, čím skutok začína, úmysel zameraný na cieľ konania existuje v našej mysli ešte pred výberom konkrétnych prostriedkov na jeho uskutočnenie.³¹

²⁸ Porov. tamtiež, s. 55-56.

²⁹ *ST*, I-II, q. 10, a. 2.

³⁰ Porov. *ST*, I-II, q. 13, a. 4: „sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem.“

³¹ Porov. *ST*, III, q. 6, a. 5: „Ex parte quidem agentis, est simpliciter primum id quod primo cadit in eius intentione, sed secundum quid est primum illud a quo incipit eius operatio, et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiae, est prius illud quod prius existit in transmutatione materiae.“

Aj kanadský psychológ Albert Bandura rozlišuje *skutky druhého stupňa*, ktoré sú podmienené *udalosťou prvého stupňa*.³² Zohnutie prsta či zápastia v Libetových experimentoch je skutok druhého stupňa. Udalosťou prvého stupňa je rozhodnutie zúčastniť sa experimentu, zahrňajúceho vykonanie tohto pohybu. Podobne americký filozof Alfred Mele odlišuje všeobecný úmysel účastníkov, ktorým je vykonanie pohybov podľa inštrukcií experimentu, od blízkeho úmyslu, ktorý predstavuje konkrétny pohyb ruky.³³ Skoršia mozgová aktivita zachytená EEG pri experimente teda môže byť výsledkom predchádzajúceho aktu vôle. Môže byť tiež znakom toho, že predstavivosť ponúkala vóli rôzne možnosti konania. Vóľa však mohla konkrétnu možnosť prijať alebo odmietnuť. Uvedomovanie si, ktoré je potrebné pre slobodnú voľbu, teda nemusí byť časovo totožné s vykonaním fyzického skutku nato, aby bol tento skutok slobodný.

2. Ďalej sa zdá, že Libet nesprávne vyhodnotil, aký druh konania jeho experimenty analyzovali. Jeho výskumným cieľom bolo nájsť fyzické znaky slobodného skutku. Ale východiská a postup, ktorý pri experimente použil, hodnotu jeho zistení znižujú. Čo tým myslíme? Svojimi pokusmi totiž Libet testoval skutky, pri ktorých dobrovoľníci nemali premýšľať, čo idú robiť, a mali „hlásiť, keď prvýkrát pocítili túžbu či nutkanie“.³⁴ Pritom vychádzal z predpokladu, že skutok je slobodný, keď pochádza zo *spontánneho* impulzu. Experimentálny skutok však bol slobodný len v tom zmysle, že nebol vynútený. Lenže dopredu nepremyslený čin, ktorý je vyjadrením istého vnútorného fyziologického impulzu človeka a nasledovaním *neúmyselných nutkaní a nevedomých túžob*,³⁵ je celkom odlišný od nevyhnutného skutku, ktorý pochádza z procesu plánovania, výberu a vykonania. Bandura takýto proces definuje ako *proaktívnu kognitívnu reguláciu*,³⁶ Mele ako *vedomé rozhodovanie*.³⁷

Sv. Tomáš podobne zahŕňa premýšľanie a rozhodovanie do deja, ktorý môžeme nazvať *racionálnym procesom ľudského skutku*.³⁸ Od takéhoto skutku, pre ktorý sa človek premyslene a dobrovoľne rozhodol (v Tomášovej terminológii *actus huma-*

³² Porov. Albert BANDURA, „Reconstruction of ‘Free Will’ from the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory,” in *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer, James C. Kaufman a Roy F. Baumeister, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 108. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189636.003.0006>

³³ Porov. Alfred R. MELE, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 20-25. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199371624.001.0001>

³⁴ LIBET, „Unconscious Cerebral Initiative,” s. 530. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>

³⁵ Porov. MELE, *Free*, s. 15-16.

³⁶ BANDURA, „Reconstruction of ‘Free Will’,” s. 115. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189636.003.0006>

³⁷ MELE, *Free*, s. 24.

³⁸ Pre jednotlivé etapy procesu pozri Eleonore STUMP, *Aquinas*, Londýn: Routledge, 2003, s. 287-290; Servais T. PINCKAERS, „Renseignements techniques,” in Saint Thomas d’Aquin,

ni), treba odlíšiť neúmyselný čin, ktorý nemá základ v bezprostrednej racionálnej túžbe človeka. Takýto skutok (*actus hominis*) možno nájsť v človeku, ale nemožno ho pripísať človeku podľa jeho *druhovej prirodzenosti*,³⁹ ktorá je definovaná rozumom a vôľou.⁴⁰ Sú to deje ako trávenie, dýchanie alebo rast. Tie môžeme skôr volať *naturálne* ako ľudské.

EEG teda pri experimente zaregistroval fyzickú prípravu testovaných na konanie. Nasledoval však skutok bez plánovania a uváženia. Absencia dôvodu konania podľa Akvinského znamená vykonanie mimovoľného skutku, ako keď si niekto mimovoľne poškriabe bradu. Slobodné rozhodnutie človeka musí byť aj podľa Libeta spojené s uvedomovaním. Ale zdá sa, že vo svojich záveroch dostatočne nerozlišuje medzi rôznymi druhmi vedomia a dobrovoľnosti, spojenými s rôznymi druhmi skutkov.⁴¹ Vnemy, pochádzajúce zo zmyslov, môžu slúžiť inštinktívnym činom, ktoré vykonávajú aj zvieratá, keď sa premiestňujú z miesta na miesto. Sloboda, zodpovedajúca týmto skutkom, je však iného druhu ako morálna sloboda, ktorá predpokladá premyslené uvedomovanie či abstraktné myslenie. Pri experimente šlo teda o skutok, ktorý vykazoval znaky *actus humani*, keďže si ho testovaní plne uvedomovali, ale aj *actus hominis* – kvôli experimentom požadovanej spontánnej mimovoľnosti.

3. Pokiaľ ide o prejav vôle, sv. Tomáš tvrdí, že „človek môže ukázať, že niečo chce (...) buď tým, že niečo urobí,“ alebo „tým, že nebráni uskutočňovaniu diela“.⁴² Tento druhý prejav vôle, ktorý Tomáš nazýva *dopustenie*,⁴³ sa zhoduje s Libetovým predpokladom, že vôľu testovaného dobrovoľníka možno zistiť vďaka slobodnému hýbaniu prstom, aj keby bol impulzom k pohybu mimovoľný mozgový proces. Aby však bolo konanie plne dobrovoľné, musíme vedieť, že dávame dovolenie. Inak bude skutok iba čiastočne dobrovoľný alebo nedobrovoľný. Lenže v experimentálnom kontexte, aký navrhol Libet, keď je testovaný napojený na dva rôzne elektrografické prístroje, má sa pozeráť na rýchlo sa otáčajúci svetelný bod a bez rozptyľovania opakovane vykonávať bezúčelový izolovaný pohyb ru-

Somme théologique, Les actes humains: Tome 1, Paríž: Cerf, 1997, s. 422-437, príp. tiež Miroslav KURIC, O ľudskej slobode podľa Tomáša Akvinského, Bratislava: Lúč, 2005.

³⁹ Sv. Tomáš rozlišuje medzi *druhovou* a *individuálnou* prirodzenosťou. Druhá prirodzenosť zahŕňa to, čo majú ľudia spoločné ako jeden druh, kým individuálna prirodzenosť individualizuje konkrétnu osobu, porov. *ST, I-II, q. 51, a. 1.*

⁴⁰ Porov. *ST, I-II, q. 1, a. 1:* „Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo.“

⁴¹ Porov. SAROT, „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,“ s. 117.

⁴² *ST, I, q. 19, a. 12.*

⁴³ Tamtiež: „*permissio*.“

kou – pričom navyše vie, že je starostlivo sledovaný – v takomto kontexte je pre človeka veľmi náročné s vedeckou presnosťou určiť, kedy v ňom vzniklo nejaké nutkanie, resp. kedy sa jeho vôľa zhodovala s hnutím, ktoré sa v ňom začalo podvedome.

Aj Albert Bandura pokladá nejednoznačnosť sledovaných činov, ich „načasovanie, niekoľko protichodných požiadaviek na pozornosť a nejasnosť presného začiatku uvedomovania si“⁴⁴ za faktory, ktoré zásadne znižujú interpretovateľnosť časového sledu experimentálnych udalostí. Niektoré štúdie⁴⁵ tiež preukazujú, že naše vnímanie času sa prispôsobuje rôznym podmienkam, v ktorých sa nachádzame: keď sa nudíme, udalosti sa nám zdajú od seba veľmi vzdialené, hoci v skutočnosti nasledujú krátko po sebe. Keď však očakávame okamžité reakcie, časovo oddelené udalosti nám môžu pripadať súbežné. Časové údaje, ktoré Libetovi dobrovoľníci hlásili, stoja tak na vratkých základoch, čo podľa nás vyvoláva vážne pochybnosti o koncepcii celého experimentu.

Po komplexnom zvážení sa nám javí, že tieto Libetove pokusy nepreukazujú ani nepopierajú existenciu slobodnej vôle. Niektorí teoretici kognitívnych vied v tejto súvislosti tvrdia, že skutočnou výzvou pre vedu je „prísť na to, ako presne naša slobodná vôľa funguje a nie množiť hlúpe argumenty, ktoré popierajú nepopierateľné“.⁴⁶ Zdá sa, že aj podľa autorov ako Joshua Greene a Jonathan Cohen je zrejmé, že máme (nejakú) slobodnú vôľu: „Mohla by veda hodnoverne poprieť zjavný fakt, že môžem slobodne zdvihnúť ruku, kedy chcem? Pre mnohých ľudí robí takéto jednoduché pozorovanie skutočnosť slobodnej vôle neotrasiteľnou.“⁴⁷ Napriek všetkému však Libetove experimenty vyvolávajú užitočné otázky týkajúce sa povahy ľudskej vôle, nášho vedomia a konania, a tak sú rozhodne cenným príspevkom do diskusie o tejto tajomnej schopnosti človeka.

⁴⁴ BANDURA, „Reconstrual of ‘Free Will,’” s. 115. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189636.003.0006>

⁴⁵ Porov. David J. CHALMERS, „The problem of consciousness,” *Discusiones Filosóficas* 12, č. 19 (2011): 29-59; Filippo TEMPIA, „Free Will, Perceived Time, and Neural Correlates of Conscious Human Decisions,” in *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach*, ed. Juan José Sanguinetti, Ariberto Acerbi a José Angel Lombo, Rím: IF Press, 2011, s. 168-181.

⁴⁶ Joshua GREENE a Jonathan COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,” *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences* 359 [1451] (2004): 1777. <https://doi.org/10.1098/rstb.2004.1546>. Pozri k tomu tiež Daniel C. DENNETT, *Freedom evolves*, New York: Viking Adult, 2003.

⁴⁷ GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,” s. 1778.

3. Deterministické argumenty proti slobode človeka

Účinnnejšie ako akékoľvek vedecké experimenty dokážu existenciu slobodnej vôle spochybníť filozofické argumenty. K najsilnejším filozofickým pozíciám proti plne dobrovoľnému (slobodnému) konaniu človeka patrí determinizmus.⁴⁸ Kolízia so slobodnou vôľou človeka nastáva, keď ľudia dospievajú k odôvodneným záverom, že ich konanie je vynútené faktormi, ktoré im nie sú známe, alebo sú mimo ich kontroly. Keď sa deterministické doktríny objavujú, podľa amerického filozofa Roberta Kana to paradoxne znamená, že vo svojom uvažovaní „ľudia dosiahli vyšší stupeň sebauvedomenia, v ktorom sa začínajú zaujímať o zdroje svojho správania a o svoje miesto ako aktérov vo svete“.⁴⁹ Základnú tézu, spájajúcu všetky doktríny determinizmu, definuje Kane nasledovne:

Udalosť (ako je voľba alebo konanie) je determinovaná vtedy, keď sú isté podmienky (ako sú rozhodnutia osudu, predurčujúce Božie činy alebo predchádzajúce príčiny plus zákony prírody) skôr dosiahnuté a ktorých objavenie sa je dostatočnou podmienkou pre výskyt danej udalosti. Inými slovami, musí to byť tak, že ak nastanú tieto skoršie určujúce podmienky, potom dôjde k determinovanej udalosti.⁵⁰

Determinovaná udalosť nemusí nastať bez ohľadu na to, čo sa deje. Nie je teda absolútne nevyhnutná. Musí sa však objaviť, keď nastanú rozhodujúce podmienky. V Kanovom chápaní je teda determinizmus *podmienenou nutnosťou*. Každá udalosť, rozhodnutie, či skutok človeka sú v tomto zmysle determinované istými určujúcimi podmienkami. Tri základné formy determinizmu pritom sú kauzálny a prediktívny determinizmus, ktoré spolu niekedy splývajú a vzájomne sa prelínajú. Treťou formou je determinizmus založený na potrestaní, napomenutí či rade.⁵¹ Čo ich charakterizuje?

Kauzálny determinizmus tvrdí, že rovnaká príčina má za nezmenených podmienok vždy tie isté účinky.⁵² Táto forma determinizmu je podmienená samotnou vecou.

⁴⁸ Determinizmus samozrejme nie je striktne filozofickou pozíciou. Stretávame sa s ním aj v teológii, v humanitných vedách (napr. psychológii, sociológii), kultúre, ako aj v prírodných vedách (ako biológia, fyzika či geografia). Z pohľadu našej témy je najrelevantnejší filozofický determinizmus, ktorý však vychádza z poznatkov prírodných vied.

⁴⁹ Robert KANE, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005, s. 5.

⁵⁰ Tamtiež, s. 5-6.

⁵¹ Porov. Steven J. JENSEN, *The Human Person: A Beginner's Thomistic Psychology*, Washington: Catholic University of America Press, 2018, s. 203.

⁵² Pozri definíciu kauzálneho determinizmu z Walter GLANNON, *Brain, Body and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 44, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199734092.001.0001>: „a complete description of the state of

Môžeme ju vyjadriť výrokom: keď nastane x , následkom bude y . Vzťah medzi príčinou a účinkom sa vyskytuje sám osebe a udeje sa bez ohľadu na to, či si je pozorovateľ vedomý udalosti x , jej príčin alebo účinkov y . *Prediktívny determinizmus* naopak tvrdí, že keby ideálny ľudský znalec poznal všetky relevantné faktory, vedel by *vždy* predpovedať, že konkrétny účinok vznikne z nejakej známej príčiny. Teda y nastane, keď dôjde k x . Ideálnym znalcom v tomto prípade je pozorovateľ s dostatočnými znalosťami o materiálnych a pôsobiacich príčinách udalosti, o ktorej sa robí predpoveď. Prediktívny determinizmus sa zaujíma o prognózy, ktoré by s pravdepodobnosťou rovnajúcou sa takmer istote vedeli predpovedať (a tak v istom zmysle determinovať) budúcnosť. V súvislosti s treťou formou determinizmu americký morálny filozof a teológ Steven Jensen tvrdí, že *potrestaním, napomenutím, radou* a im podobným konaním sa tiež snažíme spôsobiť, aby druhí ľudia konali istým (determinovaným) spôsobom.⁵³ Túto formu determinizmu, ktorá je spôsobená medziľudským vplyvom, necháme nateraz bokom.

Hlbšie skúmanie prvých dvoch uvedených foriem determinizmu vedie k dvom základným otázkam: 1. Majú nejaké príčiny nemenné účinky, t. j. existuje teda kauzálny determinizmus? 2. Mohli by sme vo všeobecnosti poznať relevantné faktory, ktoré by nám umožnili presne predpovedať všetky budúce udalosti – to znamená, je teda možný prediktívny determinizmus? Na zodpovedanie oboch otázok treba preskúmať konkrétne deterministické pozície, ktorých je mnoho. My sa tu však obmedzíme na predstavenie a následné odpovede na dominantnú verziu kauzálneho a prediktívneho determinizmu, ktorá je postavená na téze, že *všetky príčiny sú fyzikálne a všetky fyzikálne príčiny majú zrozumiteľné, determinované a fyzické účinky*. Inými slovami, ako píše americký fyzik a filozof Robert Bishop: „všetky fyzické účinky sú úplne určené všeobecnými fyzikálnymi zákonmi“.⁵⁴ Budúcnosť je v tomto prípade determinovaná kombináciou fyzikálnych zákonov a minulého stavu sveta.⁵⁵ Výber nášho povolania, životného partnera, rovnako ako naše denné aktivity – to všetko je mimo našej kontroly, určené svojimi vlastnými príčinami.⁵⁶ Keď zdvihnem ruku, tejto činnosti predchádza stiahnutie

the world at a particular time, in conjunction with a complete formulation of the natural laws, entails the truth about the physical state of the world at later times.“

⁵³ JENSEN, *The Human Person*, s. 204-205.

⁵⁴ Robert C. BISHOP, „The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism,“ *Analysis* 66, č. 289 (2005): 44. <https://doi.org/10.1093/analys/66.1.44>

⁵⁵ Porov. Peter VAN INWAGEN, „The Incompatibility of Free Will and Determinism,“ *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 27, č. 3 (1975): 185-186. <https://doi.org/10.1007/BF01624156>

⁵⁶ Porov. Ted HONDERICH, „Determinism as True, Both Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem,“ in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 461-462. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780195399691.001.0001>

mojich svalových vlákien, ktorému predchádza vystreľovanie motorických neurónov. Tieto deje spôsobili udalosti v mojom mozgu a tým predchádzalo mnoho rôznych časopriestorových procesov, ktoré by sa dali trasovať teoreticky až ku vzniku sveta.

Prvým a zároveň najradikálnejším dôsledkom tejto tézy je, že ľudia nie sú zodpovední za svoje skutky. Ako kameň, ktorý padá dolu svahom, nie je zodpovedný za svoj pohyb, pretože ho vyvolali vonkajšie sily, tak aj ľudské skutky sú spôsobené výlučne vonkajšími fyzikálnymi silami. Keď ide Júlia nakupovať do supermarketu, myslí si, že *tento* obchod je jej slobodnou voľbou. Fyzikálny determinizmus však hovorí, že Júlia v skutočnosti nemá na výber. Jej vrodené sklony, výchova a okolnosti, v ktorých sa nachádza, určujú túto jej voľbu presne tak, ako určujú všetky ostatné Júliine činnosti. Môže mať pritom zdanie slobodného výberu, ale jej skutok v skutočnosti pochádza z iných zdrojov, ako je jej vlastná voľba. Takže za svoje konanie Júlia nemôže niesť zodpovednosť. Samozrejme, takáto realita by mala nielen pre morálnu teológiu značné dôsledky.

Fyzikálny determinizmus postuluje, že fyzické podmienky a okolnosti ľudského skutku v zásade postačujú na jeho vysvetlenie. Ide teda o kauzálne vysvetlenie fyzikálneho determinizmu.⁵⁷ Fyzikálny determinizmus predpokladá svoju kauzálnu formu. Keďže fyzikálne príčiny aj ich následky sú zrozumiteľné, v princípe ich môžeme popísať. Prediktívny fyzikálny determinizmus tak je možný. Podľa fyzikálneho determinizmu je slobodná voľba človeka len ilúziou. Skutočnou príčinou nášho konania sú fyzické okolnosti, v ktorých sa skutok odohráva. Všetky naše osobné voľby a skúsenosti sú tak redukovateľné na fyzikálne vysvetlenia sprostredkované genetikou, biológiou, fyzikou, psychológiou, sociológiou a pod. Pozrime sa, ako by na takto formulovaný determinizmus reagoval Tomáš Akvinský.

4. Akvinského odpovede na fyzikálny determinizmus

Tomáš uznáva, že v prírode existujú určité nemenné a nevyhnutné príčiny. Nie všetky príčiny sú však nevyhnutné, rovnako ako nie sú nutné ani ich účinky. Pre správny poriadok vesmíru však „Boh chce, aby sa niektoré veci stávali ne-

⁵⁷ Viac k tomu pozri: Robert C. BISHOP a Harald ATMANSPACHER, „The Causal Closure of Physics and Free Will,“ in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, New York: Oxford University Press, 2011, s. 101-113. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780195399691.001.0001> Mentálne a fyzikálne príčinné vysvetlenia viac analyzuje Timothy O'CONNOR a Hong Yu WONG, „The Metaphysics of Emergence,“ *Noûs* 39, č. 4 (2005): 658-678. <https://doi.org/10.1111/j.0029-4624.2005.00543.x>

vyhnutne a iné náhodne“.⁵⁸ Teda „k niektorým účinkom pripojil nutné príčiny, ktoré nemôžu zlyhať. Z tých pochádzajú účinky z nutnosti; ale k iným (účinkom pripojil) náhodné príčiny, ktoré môžu pochybiť. Z tých účinky pochádzajú náhodne.“⁵⁹

Účinnok nerozumových vecí je *per se* ten istý. Napríklad nejaký horúci predmet nevyhnutne ohrieva veci chladnejšie od seba. Lúče slnka *per se* zohrievajú zem. Ide o účinnok vychádzajúci z ich podstaty. Ale akcidentálne môžu niektoré veci aj ochladzovať trebárs tak, že otvoria póry pokožky, cez ktoré uniká teplo, ako o tom písal sv. Tomáš.⁶⁰ Ide o vedľajší a nepriamy účinnok, vyvolaný reakciou prirodzenosti príjemcu. Akcidentálny účinnok (napr. spomínané ochladzovanie, tvrdenie alebo roztopenie vplyvom tepla) má pôvod v *per se* účinnku. Tomáš preto hovorí o „prirodzenej nevyhnutnosti“⁶¹ a zdá sa, že by pripustil mäkkú formu kauzálneho determinizmu. Zároveň by však Akvinský odmietol absolútnu verziu prediktívneho determinizmu, a to minimálne z nasledujúcich dôvodov:

1. Ani v prípade ohrievania si nemôžeme byť celkom istí, že sa jeho účinnok *vždy* prejaví. Nečakaná prekážka vo forme teplo-nepriepustnej látky môže trebárs náhle vstúpiť medzi naše predmety. Budúcnosť ako taká ešte neexistuje. Ak by už *teraz* existovala, nebola by budúcnosťou. Iba to, čo je prítomné, je určené (determinované). Aktuálny stav bytia je určený a poznateľný pre tento okamih. Pokiaľ je daná vec potenciálna, je neurčená, pretože sa ešte nestala tým, čím by mohla byť.⁶² Z časovej perspektívy teda budúcnosť existuje len ako potenciál, nie ako nutnosť.⁶³ A ako potenciálna, budúcnosť nemôže byť známa ľuďom, ktorých existencia je

⁵⁸ ST, I, q. 19, a. 8. Tomášove „contingenter“ (a súvisiace prídavné mená) budeme tu prekladať slovom „náhodne“ so zodpovedajúcimi formami prívlastkov, vo význame „nie nutné“. Osvetľujúci exkurz o náhode a nutnosti napísal Petr DVORSKÝ, „Prozřetelnost – prozíravý projekt péče,“ in Tomáš Akvinský, *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP, 2018, s. 32-46.

⁵⁹ ST, I, q. 19, a. 8.

⁶⁰ Porov. Tomáš AKVINSKÝ, *Sententia libri Metaphysicae* (ďalej len „*In metaph.*“), IX, lec. 2, n. 4: „Sicut calidum solis calefacit per se, etsi per accidens possit esse causa frigiditatis, in quantum aperiendo poros exhalare facit interius calidum.“

⁶¹ Napríklad oheň z „prirodzenej nevyhnutnosti“ zahrieva, porov. ST, III, q. 14, a. 2: „Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere.“

⁶² Porov. ST, I, q. 14, a. 3: „Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu.“

⁶³ Porov. ST, I-II, q. 13, a. 6: „quod possibile est non esse, non necesse est esse.“

obmedzená časom.⁶⁴ V tomto zmysle teda nie je možný absolútny prediktívny determinizmus.

Namiesto toho sa dá budúcnosť viac či menej presne predpovedať. Niektorým súčasným vedcom sa budúcnosť môže zdať (prediktívne) determinovaná najmä preto, že moderná veda neustále zvyšuje presnosť určitých druhov predpovedí. Presnosť predpovede však priamo závisí od znalosti skutočných príčin vecí. Čím menej človek o týchto príčinách vie alebo nejaké príčiny (napr. formálne a účelové)⁶⁵ zo svojho vysvetlenia vylúči, tým menšiu presnosť (najmä pokiaľ ide o zložité javy) budú jeho predpovede mať.

2. Ešte zásadnejším argumentom, prečo je absolútny prediktívny, ale aj kauzálny determinizmus nemožný, je skutočnosť, že prirodzené príčiny, aj keď môžu byť nevyhnutné v poriadku stvorenia, nie sú absolútne nevyhnutné. Absolútna nutnosť podľa Tomáša patrí k veci z dôvodu, že je s ňou niečo intímne a blízko spojené.⁶⁶ Holandský filozof Jan Aertsen k tomu dopĺňa, že nutné nie je to, čo nemôže nebyť, ale to, „čo nemôže byť inak, ako to je“.⁶⁷ Prirodzené príčiny sú však len podmiennečne a relatívne nevyhnutné.⁶⁸ Iba Boh je absolútne nevyhnutný, pretože len on existuje v sebe samom absolútne, teda bez akejkoľvek nevyhnutnosti vzťahovania sa na iné bytie.⁶⁹ On je príčinou všetkého a všetky veci existujú účasťou na jeho bytí.⁷⁰ Pretože Boh nemusel nič stvoriť, stvorenia nie sú zo svojej podstaty nutné. Nemuseli by existovať a potrebujú Boha, aby *zostali v existencii*, pretože Božia vôľa je príčinou vecí.⁷¹ Za určitých podmienok však môžu mať stvorenia *relatívnu nevyhnutnosť*.⁷² Čo to znamená?

Pre tvory, ktoré sú zložené, je „náhodnosť z hmoty, pretože náhodné je to, čo môže a nemusí byť a potencia sa vzťahuje na hmotu. Ale nutnosť vyplýva z formy“.⁷³

⁶⁴ Iba Boh pozná všetky bytia také, aké v skutočnosti sú, pretože existuje mimo času. Budúcnosť pozná s úplnou istotou, ale nie ako budúcnosť, pretože všetko mu je prítomné v jeho večnom poznaní, ktoré súčasne zahŕňa všetky časy. Zároveň podľa Akvinského Boh pozná aj to, čo by sa mohlo stať (hoci sa to nikdy nestane), pretože pozná aj potenciálne veci. Porov. *ST*, I, q. 14, a. 9: „omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint.“

⁶⁵ Viac k štyrom príčinám bytia pozri ARISTOTELES, *Metafyzika*, V, 2; *Fyzika*, II, 3.

⁶⁶ Porov. *In V metaph.*, lec. 6, n. 7: „necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei.“

⁶⁷ Jan AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden; New York: Brill, 1988, s. 237. <https://doi.org/10.1163/9789004451711>

⁶⁸ Porov. *ST*, I, q. 19, a. 3: „necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione.“

⁶⁹ Porov. *ST*, I, q. 4, a. 2: „ipsum esse per se subsistens.“

⁷⁰ Porov. *ST*, I, q. 44, a. 1: „Omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.“

⁷¹ Porov. *ST*, I, q. 19, a. 4: „voluntatem Dei esse causam rerum.“

⁷² Porov. *ST*, I, q. 19, a. 3: „Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.“

⁷³ *ST*, I, q. 86, a. 3.

Ako už Aristoteles tvrdil, všetky veci sa hýbu podľa svojich prirodzených foriem: „Kameň, ktorý sa zo svojej prirodzenosti hýbe nadol, nemôže *získať návyk* pohybu nahor, ani keby sa ho to niekto snažil natrénovať tým, že ho bude vyhadzovať nahor tisíckrát.“⁷⁴ Akvinský ďalej nástojí, že pohyb vecí je vždy zameraný na nejaký konkrétny cieľ, ktorým je dobro vo všeobecnosti: „Všetky veci sa usilujú o dobro. Nielen tie, ktoré majú poznanie, ale aj tie, ktoré poznanie nemajú.“⁷⁵

Keď sa teda hýbe kameň alebo kvapka vody, ich vlastná forma ich „núti“ hýbať sa *smerom k* dobru, ktoré je im vlastné, t. j. spočinúť v ťažisku svojej gravitácie. Relatívna nevyhnutnosť stvorených vecí tak znamená, že veci sa nutne správajú podľa formy, ktorá im je vlastná. Kameň nikdy nezatancuje valčík, nech by sa akokoľvek snažil, rovnako ako koza alebo človek nebudú bez pomoci špeciálnych prístrojov nikdy lietať tak, ako to dokáže orol. Ale mladé kozľa, podobne ako ľudské batoľa, bude nutne smerovať k naplneniu svojho potenciálu v podobe dosiahnutia dospelého vývinového štádia podľa svojho druhu, pretože, ako uzatvára anglický teológ Thomas Gilby: „Základom každej aktivity, základný princíp každého pohybu, je snaha niečoho nedokonalého o svoje dokončenie.“⁷⁶

3. Fyzikálny determinizmus tiež nedokáže adekvátne vysvetliť podstatu istých psychologických procesov, ako sú zložité spomienky a emócie, pretože zohľadňuje iba materiálne a pôsobiace príčiny, pričom ignoruje účelové a formálne príčiny. Napríklad čisto empirický popis „strachu“ nám môže odhaliť, že sídlom strachu je predovšetkým amygdala a spôsobujú ho rôzne udalosti alebo predmety, skutočné či zdanlivé, ktoré ovplyvňujú kognitívne a emocionálne schopnosti človeka.⁷⁷ Tento popis však neposkytuje potrebnú definíciu strachu, pomocou ktorej by sa dal odlíšiť od iných príbuzných emócií, ako sú úzkosť alebo obava. Tiež nám nič nehovorí o tom, aký účel strach plní v ľudskom živote. Ak však fyzikálny determinizmus nedokáže adekvátne vysvetliť podstatu a príčiny takýchto psychologických javov, potom nedokáže vysvetliť ani to, ako sú oni príčinou iných procesov. Ide napríklad o seba-izoláciu, obsedantno-kompulzívne rituály či medziľudskú agresivitu, ktoré strach môže spôsobovať.⁷⁸

Na empirickom (fyzikálnom) vysvetlení ľudských procesov nie je samo osebe nič nesprávne. Všetky ľudské skutky tu na zemi si v istej miere vyžadujú telo a určitú

⁷⁴ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937, II. 1, s. 26. Konzultované s prekladom *The Nicomachean Ethics: Oxford World's Classics*, preložili David Ross a Lesley BROWN, Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁷⁵ Tomáš AKVINSKÝ, *Questiones disputatae de veritate*, Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m., zv. 22, Rím: Typographia polyglotta, 1970-1976 (ďalej len „*De veritate*“), q. 22, a. 1.

⁷⁶ Thomas GILBY, *Poetic experience*, New York: Sheed and Ward, 1934, s. 31.

⁷⁷ Porov. Milan NAKONEČNÝ, *Ľudské emoce*, Praha: Academia, 2000, s. 255-258.

⁷⁸ Porov. Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 246-251. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511576560>

interakciu s fyzickým svetom. Ale bolo by mylné zamieňať si časť s celkom. Presne to totiž znamená predpokladať, že fyzické aspekty ľudského konania tvoria celý ľudský skutok a že okrem nich v našej aktivite nie je prítomné nič iné. Bez toho, aby sme podkopávali dôležitosť fyzických okolností skutku, až pochopenie úmyslu a cieľov našich činností nám zjavuje totalitu ľudského konania. Fyzikálne zákony so svojimi vysvetleniami a popismi, postavenými najmä na materiálnych a pôsobiacich príčinách, izolované od ďalších relevantných popisov a vysvetlení (formálnej a finálnej kauzality), sú podľa nás nedostatočné na dôkladnú analýzu fenoménu slobodnej vôle.

Ak teda pripustíme, že niektoré fyzikálne príčiny sú nutné a nemenné, neznamená to hneď, že všetky ľudské skutky sú nutné a nemenné. Ľudské konanie má vždy istú mieru nepredvídateľnosti a náhodnosti (teda *ne-neyvymnutosti*). Naše skutky zvyčajne korešpondujú so sklonmi našej prirodzenosti a prírodnými zákonmi, ale môžeme sa tiež rozhodnúť konať v rozpore s nimi, dokonca aj s našimi najsilnejšími inštinktami (ako je pud sebazáchovy). Z týchto dôvodov by podľa nás Tomáš Akvinský odmietol absolútny prediktívny aj kauzálny determinizmus.

Záver: Od slobody indiferentnosti k slobode pre dokonalosť

Niektorí vedci tvrdia, že slobodná voľba spočíva v jednom alebo v oboch nasledujúcich prvkoch: 1. subjekt má na výber aj inú alternatívu, 2. subjekt je schopný vykonať skutok.⁷⁹ Takáto koncepcia je však neúplná. Pokiaľ totiž má človek dôvod, ktorý ho k niečomu vedie, má vždy aj alternatívu: môže napriek tomu skutok nevykonať, alebo môže aspoň nesúhlasiť s tým, čo sa deje. Vôľa teda zahŕňa istý druh aktivity, aj keď sa táto nemusí prejavíť navonok. Presnejšie je teda podstatou slobodnej voľby schopnosť chcieť alebo nechcieť vnímané dobro z nejakého dôvodu a predpokladom tejto slobody je rozum, ako to tvrdil Tomáš Akvinský.⁸⁰ Keďže náš rozum môže uvažovať o jednotlivých dobrách z rôznych hľadísk, má človek, na rozdiel od zvierat, slobodu konať aj v rozpore so svojimi pudmi, dokonca aj s pudom sebazáchovy. Keď sa stretne s vlkom, na rozdiel od ovce, ktorá je svojimi pudmi úplne determinovaná, má na výber: môže utekať, zvoliť konfrontáciu s dravcom alebo sa môže nechať zožrať. To je dôvod, prečo sv. Tomáš tvrdí, že „ľudia majú nevyhnutne slobodnú voľbu zo samotnej skutočnosti, že sú racionálni“.⁸¹

⁷⁹ Porov. GREENE a COHEN, „For the law, neuroscience changes nothing and everything,“ s. 1777.

⁸⁰ Porov. ST, I-II, q. 13, a. 6: „Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur.“ Pozri tiež ST, I, q. 59, a. 3.

⁸¹ ST, I, q. 83, a. 1.

Ako sme sa v našom článku snažili ukázať, hoci nás ľudí v konaní ovplyvňuje množstvo faktorov, slobodu nám žiadny z nich nedokáže úplne vziať. Mohli by sme povedať, že podľa Akvinského je ľudská vôľa determinovaná na všeobecné dobro. Keďže sa však človek nikdy v živote nestretne so všeobecným dobrom, uchováva si jeho vôľa dobrovoľnosť vo vzťahu k výberu jednotlivého dobra.⁸² Vôľa teda nesmeruje nutne k nejakému konkrétnemu dobru, pretože iné konkrétne dobro by v tom prípade mohlo chýbať.⁸³ Napríklad je dobré vstať ráno z postele. Ale je zlé vstávať, keď je človek unavený. Je dobré čítať významné dielo svetovej literatúry. Ale je zlé, že to namáha oči.

Každé konečné dobro je svojou povahou obmedzené a z nejakého hľadiska nie dobré, pretože žiadne stvorené dobro nie je existujúcim univerzálnym dobrom. Dokonca však ani Boh, ktorý je úplné a objektívne dobro, pokiaľ sme tu na zemi, nepriťahuje našu vôľu absolútne a nevyhnutne jednoducho preto, že náš rozum nie je schopný vnímať Božiu dobrotu v jej úplnosti. Až v stave oblažujúceho videnia, keď budeme intelektom nazerať Božiu podstatu, bude naša vôľa absolútne a nutne fixovaná na Boha. Na druhej strane však Tomáš tiež tvrdí, že „nič nie je natoľko zlé, aby to nemohlo mať nejaký druh dobra“,⁸⁴ a práve tento aspekt dobra konkrétnej veci k nej človeka priťahuje.⁸⁵ Ďalšou perspektívou rozvoja témy tohto článku by podľa nás mohla byť reakcia zástancov vedeckých deterministických teórií na tu prezentované Akvinského odpovede.

V článku sme pracovali s konceptom slobody, ktorý sa v neuroetike zvykne charakterizovať ako „schopnosť osôb rozhodovať sa a konať v súlade s vôľou, ktorá nie je hatená“.⁸⁶ Vďaka pochopeniu finálnej kauzality sa však Akvinský pri

⁸² Porov. *ST*, I, q. 82, a. 2, ad 1: „bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.“

⁸³ Porov. *ST*, I-II, q. 10, a. 2: „particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.“

⁸⁴ *De veritate*, q. 22, a. 6, ad 6: „nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.“

Z metafyzického hľadiska je absolútne zlo nemožné, keďže zlo existuje len ako nedostatok dobra, ktoré vyžaduje prirodzenosť konkrétnej veci. Na prepracovanú analýzu kauzality a existencie zla pozri Charles JOURNET, *Le Mal*, 3e éd., Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1988, s. 45-50.

⁸⁵ Porov. Tomáš AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m.*, zv. 13-15, Rím: Typographia polyglotta, 1918-1930, III, 16, č. 4: „voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni.“

Ak si človek volí zlo, je to z dôvodu nejakého (minimálne zdanlivého) dobra.

⁸⁶ Porov. Bernard BAERTSCHI a Alexandre MAURON, „Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism *Tout Court*,“ in *The Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. Judy Illes a Barbara J. Sahakian, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 155. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199570706.013.0047>

vlastnom definovaní slobody neuspokojuje len s takto negatívne vymedzenou koncepciou slobody, ale ide až tak ďaleko, že často opakuje Aristotelov výrok, že človek „je skutočne slobodný vtedy, ak nie je spôsobený iným, ale je príčinou seba samého“.⁸⁷ Neznamená to, že si spôsobuje svoje vlastné bytie – to nie je možné. Človek však môže byť príčinou formovania svojho charakteru, čím sa pri zachovaní primárneho a zvrchovaného Božieho pôsobenia⁸⁸ v istej miere stáva „pánom svojho osudu“. Takáto sloboda, podobne ako keď sa niekto učí hrať na klavíri, vyžaduje „dlhý proces cvičenia a zameriavania tela a mysle na veľmi konkrétne dobro“.⁸⁹ V konečnom dôsledku ide o najvyššie dobro, ktorého výberom vôľa maximálne naplní svoj potenciál, pretože robí to, k čomu je zameraná. V tomto zmysle píše Réginald Garrigou-Lagrange, že „skutočná sloboda je schopnosťou vyberať si prostriedky, ktoré nás vedú k nášmu pravému poslednému cieľu“.⁹⁰ Výber konkrétneho jednotlivého dobra je tak prostriedkom k realizovaniu cieľa našej vôle (t. j. túžbe po univerzálnom poslednom dobre, ktorým je podľa sv. Tomáša blaženosť⁹¹), alebo naopak vzdialením sa od neho.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia. Starý a Nový zákon*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2018.
- AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden; New York: Brill, 1988. <https://doi.org/10.1163/9789004451711>
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O prozřetelnosti a předurčení*, Praha: Krystal OP, 2018.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Questiones de quodlibetales*, Turín; Rím: Marietti, 1948.

⁸⁷ Napríklad *In I metaph.*, lec. 3, n. 7.

⁸⁸ Porov. *ST*, I, q. 105, a. 5.

⁸⁹ Robert BARRON, *Obnovme si nádej: Podnety pre novú evanjelizáciu*, Trnava: Dobrá kniha, 2021, s. 123.

⁹⁰ Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Philosophizing in Faith: Essays on the Beginning and End of Wisdom*, Providence: Cluny Media, 2019, s. 232.

⁹¹ Presnejšie povedané, na rozdiel od Aristotela, ktorý tvrdí, že našim posledným cieľom je dobrý život v šťastí, sv. Tomáš rozlišuje medzi posledným cieľom a jeho dosiahnutím. Týmto stavom dosiahnutia je podľa neho blaženosť. Posledným cieľom v pravom zmysle slova je však Boh, porov. *ST*, I-II, q. 3, a. 1: „Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi.“

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Questiones disputatae de veritate. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m., zv. 22*, Rím: Typographia polyglotta, 1970-1976.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa contra gentiles. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m., zv. 13-15*, Rím: Typographia polyglotta, 1918-1930.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae. Opera omnia iussa edita leonis xiii p. m., zv. 4-12*, Rím: Typographia polyglotta, 1888-1906.
- ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937.
- ARISTOTELES. *The Complete Works of Aristotle, 2 zv.*, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARISTOTELES. *The Nicomachean Ethics: Oxford World's Classics*, preložili David Ross a Lesley Brown, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BAERTSCHI, Bernard a Alexandre MAURON. „Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism Tout Court,“ in *The Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. Judy Illes a Barbara J. Sahakian, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 151-160. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199570706.013.0047>
- BANDURA, Albert. „Reconstrual of ‘Free Will’ from the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory,“ in *Are We Free? Psychology and Free Will*, ed. John Baer, James C. Kaufman a Roy F. Baumeister, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 86-127. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195189636.003.0006>
- BARRON, Robert. *Obnoeme si nádej: Podnety pre novú evanjelizáciu*, Trnava: Dobrá kniha, 2021.
- BISHOP, Robert C. „The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism,“ *Analysis* 66, č. 289 (2005): 44-52. <https://doi.org/10.1093/analys/66.1.44>
- BRASS, Marcel, Ariel FURSTENBERG a Alfred R. MELE. „Why neuroscience does not disprove free will,“ *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (2019): 251-263. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2019.04.024>
- CHALMERS, David J. „The problem of consciousness,“ *Discusiones Filosóficas* 12, č. 19 (2011): 29-59.
- DE CARO, Mario a Andrea LAVAZZA. „Free Will as an Illusion: Ethical and Epistemological Consequences of an Alleged Revolutionary Truth,“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, č. 12 (2014): 40-50.
- DEGRO, Imrich. *Problém ľudskej slobody podľa sv. Tomáša Akvinského*, Prešov: Réma, 2008.

- DE HAAN, Daniel D. „Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience,” *Scientia et Fides* 5 (2017): 9-38. <https://doi.org/10.12775/SetF.2017.025>
- DENNETT, Daniel C. *Freedom evolves*, New York: Viking Adult, 2003.
- DENNETT, Daniel C. „I Could not have Done Otherwise—So What?” *The Journal of Philosophy* 81, č. 10 (1984): 553-565. <https://doi.org/10.5840/jphil1984811022>
- DENNETT, Daniel C. „The Self as a Responding—and Responsible—Artifact,” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 39-50. <https://doi.org/10.1196/annals.1279.003>
- FIFEL, Karim. „Readiness Potential and Neuronal Determinism: New Insights on Libet Experiment,” *Journal of Neuroscience* 38 [4] (2018): 784-786. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.3136-17.2017>
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Philosophizing in Faith: Essays on the Beginning and End of Wisdom*, Providence: Cluny Media, 2019.
- GILBY, Thomas. *Poetic experience*, New York: Sheed and Ward, 1934.
- GLANNON, Walter. *Brain, Body and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199734092.001.0001>
- GREENE, Joshua a Jonathan COHEN. „For the law, neuroscience changes nothing and everything,” *Philosophical Transactions of The Royal Society B: Biological Sciences* 359 [1451] (2004): 1775-1785. <https://doi.org/10.1098/rstb.2004.1546>
- HORVAT, Saša. „Neuroscientific Findings in the Light of Aquinas’s Understanding of the Human Being,” *Scientia et Fides* 5, č. 2 (2017): 127-153. <https://doi.org/10.12775/SetF.2017.021>
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1896.
- JENSEN, Steven J. *The Human Person: A Beginner’s Thomistic Psychology*, Washington: Catholic University of America Press, 2018.
- JOURNET, Charles. *Le Mal*, 3e éd., Saint-Maurice: Saint-Augustin, 1988.
- KANE, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005.
- KANE, Robert. *The Oxford Handbook of Free Will*, New York: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195399691.001.0001>
- KURIC, Miroslav. *O ľudskej slobode podľa Tomáša Akvinského*, Bratislava: Lúč, 2005.

- LIBET, Benjamin W. „Do We Have Free Will?“ *Journal of Consciousness Studies* 6, č. 8-9 (1999): 47-57. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.003.0002>
- LIBET, Benjamin W. „Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action,“ *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985): 529-539. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>
- MELE, Alfred R. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/bl/9780199371624.001.0001>
- MESSER, Neil. *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*. Londýn: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- MINER, Robert. *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511576560>
- NAKONEČNÝ, Milan. *Lidské emoce*, Praha: Academia, 2000.
- O'CONNOR, Timothy a Hong Yu WONG. „The Metaphysics of Emergence,“ *Noûs* 39, č. 4 (2005): 658-678. <https://doi.org/10.1111/j.0029-4624.2005.00543.x>
- PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*, Praha: Krystal OP, 2018.
- PINCKAERS, Servais. *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, ed. John Berkman a Craig Steven Titus, Washington: Catholic University America Press, 2005.
- SAROT, Marcel. „Christian Faith, Free Will and Neuroscience,“ in *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, ed. Peter Jonkers a Marcel Sarot, Utrecht: Ars Disputandi, 2013, s. 105-120.
- SHARIFF, Azim a Jordan PETERSON. „Anticipatory consciousness, Libet's veto and a close-enough theory of free will,“ in *Consciousness & Emotion: Agency, conscious choice and selective perception*, ed. Ralph D. Ellis a Natika Newton, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005, s. 197-214. <https://doi.org/10.1075/ceb.1.12sha>
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter a Lynn NADEL, *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381641.001.0001>
- STRZYŻYŃSKI, Przemysław. „Benjamin Libet's experiment and its critique between 2000-2012,“ *Filozofia Chrześcijańska* 10 (2015): 83-102. as witnessed by the articles published between 2000 and 2012. As a result of his experiments, Libet concluded that conscious intentions of making a movement

- are preceded by brain activity registered as the readiness potentials (RP) <https://doi.org/10.14746/fc.2013.10.06>
- STUMP, Eleonore. *Aquinas*, London: Routledge, 2003.
- SULLIVAN, Ezra. *Habits and Holiness: Ethics, Theology, and Biopsychology*, Washington: Catholic University of America Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1khdqsn>
- TEMPIA, Filippo. „Free Will, Perceived Time, and Neural Correlates of Conscious Human Decisions,“ in *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach*, ed. Juan José Sanguinetti, Ariberto Acerbi a José Angel Lombo, Rome: IF Press, 2011, s. 168-181.
- VANDENBOS, Gary R. *APA Dictionary of Psychology*, Washington: American Psychological Association, 2015. <https://doi.org/10.1037/14646-000>
- VAN INWAGEN, Peter. „The Incompatibility of Free Will and Determinism,“ *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 27, č. 3 (1975): 185-199. <https://doi.org/10.1007/BF01624156>
- VOLEK, Peter. *Človek, slobodná vôľa a neurovedy*, Ružomberok: Verbum, 2015.
- VOLEK, Peter. „Free Will and Neuroscience,“ *European Journal of Science and Theology* 11, č. 3 (2015): 1-11.
- WEGNER, Daniel M. „Précis of The illusion of conscious will,“ *Behavioral and Brain Sciences* 27 (2004): 1-46. <https://doi.org/10.1017/s0140525x04000159>
- WEGNER, Daniel M. *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press, 2002. <https://doi.org/10.7551/mitpress/3650.001.0001>

JUDr. Ing. Peter Samuel Lovás, OP., STL.

Katedra systematické teologie
 Cyrilometodějská teologická fakulta
 Univerzita Palackého v Olomouci
 Univerzitní 22
 CZ 779 00 Olomouc
petersamuel.lovas@upol.cz



**Náboženská skúsenosť a viera v živote človeka
podľa Romana Guardiniho**

Religious Experience and Faith according to Romano Guardini

OLGA GAVENDOVÁ

Univerzita Komenského v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

Abstract

The study examines the role of religious experience and faith in human life. It draws primarily upon the thought of Romano Guardini. The aim is to find the reason why, despite the secularization efforts in recent decades, we observe a return to spirituality and to religious experience. The starting point is the human being and its constitutive openness to something transcendent, to the *sacrum*, which enables him to live a religious experience. Then the study pays attention to the sources, subject and object of religious experience. The last section deals with the status and importance of revelation and faith for human life.

Keywords: human, religion, revelation, faith, religious experience

Charakterizovať súčasnú spoločnosť a určiť, aké miesto v nej má náboženstvo, akú úlohu zohráva v živote človeka, nie je jednoduché. Sme svedkami prudkého vedeckého i technického pokroku a to je spojené aj s postupným vytlačaním náboženstva zo života ľudí i spoločnosti. Šírenie vedy a techniky však nemá len pozitívny rozmer, pretože pozorujeme aj negatívne účinky: dostavila sa kríza

hodnôt, kríza človeka¹ a zmyslu jeho existencie, chudoba, absolutizácia ľudskej slobody, ľudských práv, nesprávne používanie moci. Vnútorne prepojenie medzi modernizáciou spoločnosti a sekularizáciou však podľa J. Habermasa medzi sociológmi nachádza čoraz menej zástancov.² Namiesto vymiznutia náboženstva v posledných rokoch naopak pozorujeme návrat k náboženstvám, rozvoj rôznych nových náboženských hnutí, siekt alebo denominácií, ktoré hľadajú zmysel a naplnenie života cez vzťah s posvätnom, s absolútnom. Čoraz viac sa hovorí o post-sekularizme alebo o de-sekularizácii spoločnosti. Zisťuje sa, že laická i náboženská sféra dokážu pokojne a nekonfliktne spolunažívať.³ Rastie záujem najmä o východné náboženstvá, hľadá sa niečo, čo by umožnilo prežiť náboženskú skúsenosť a otvoriť cestu duchovnému naplneniu.

Treba si položiť otázku, čím to je, že človek hľadá duchovné naplnenie? Čo to preňho znamená, ak prežije náboženskú skúsenosť? Danou problematikou sa zaoberal aj Romano Guardini, ktorý sa nachádzal v mnohých aspektoch v podobnej situácii ako my dnes. Reagoval na Nietzscheho nihilizmus, na ateizmus L. Feuerbacha, na psychoanalýzu S. Freuda či na existencializmus M. Heideggera. Spoločným menovateľom týchto filozofických prúdov bolo diskreditovať hodnotu náboženstva. Boh bol považovaný za projekciu človeka, náboženstvo obmedzené len na antropologickú dimenziu, pozbavené transcencie.⁴ V súčasnosti je zástancom takéhoto sekularizovaného náboženstva G. Vattimo. Postoj Romana Guardiniho je v mnohom podnetný, lebo ako dobrý pozorovateľ dokázal vystihnúť charakteristiky i problémy doby a ako teológ videl jednak akú úlohu zohráva Zjavenie a náboženská skúsenosť v živote človeka, ale najmä videl, že v porovnaní s náboženstvami zastáva Zjavenie výnimočné a kľúčové postavenie, lebo až ono umožní človekovi nájsť plnú pravdu o sebe samom a dostať sa tak z krízy. Do vzťahu sa dostáva náboženstvo a Zjavenie: prvý termín Guardini chápe ako „všeobecný ľudský fenomén vzťahu s božským“ a skúmajú ho duchovné vedy; druhý termín chápe ako „zjavenie sa Boha, o ktorom hovoria Sväté písma Starého a Nového zákona a odpoveď, ktorú dáva ten, kto počúva.“⁵ Náboženstvo v podstate korení vo vnímaní posvätného charakteru sveta človekom, pričom nevychádza mimo svet. V Zjavení Boh sám slobodne hovorí o sebe. Náboženstvo a Zjavenie

1 Rastislav NEMEC, O kríze a jej príčinách v kontexte európskej spoločnosti podľa Jána Patočku, in *Slavica Slovaca*, 56 (2021) č. 3, s. 313-314. <https://doi.org/10.31577/Slav-Slov.2021.3.1>

2 Jürgen HABERMAS, Perchè siamo post-secolari? in *Reset*, n. 108, 2008.

3 Kamil KARDIS, *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny*, Prešov: Vydavateľstvo PU, 2013, s. 184.

4 Porov. Carlo GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, Milano: Edizioni San Paolo, 2004, s.107-134.

5 Romano GUARDINI, *Religione e rivelazione*, Milano: Vita e Pensiero, 2001, s. 9.

sú akoby dve odlišné dynamiky, jedna zo strany úsilia človeka smerom nahor a druhá zo strany zjavenia sa Boha smerom nadol. Aj preto sa nedá brať Zjavenie ako výsledok nejakej evolúcie z primitívnych foriem náboženstva k dokonalejšej forme. Zjavenie má svoje špecifiká. Pritom ale platí, že tak náboženstvo, ako i Zjavenie Guardini vidí v neustálom vzťahu, lebo prirodzené náboženské fenomény sa nedajú pochopiť len samy osebe; sú akoby len adventom a očakávajú naplnenie a to môže dať iba Zjavenie.⁶ Daný postoj je typický pre teóriu protikladnosti pólov, ktorú Guardini rozvinul. Podľa tejto teórie každý prejav konkrétneho je výsledkom neustále oscilujúcej rovnováhy dvoch pólov; póly sú protikladné ale nie protichodné. Všetko konkrétne obsahuje v sebe svoju základnú charakteristiku a súčasne minimálnu prítomnosť svojho protikladu. Ten umožňuje spoznať seba porovnaním s tým, čo nie je: jedinečnosť existencie možno chápať len ako súčasť celku, imanentné má svoj význam vo vzťahu k transcendentnému, človek vo vzťahu s Bohom. Ide teda o zvláštny vzťah dvoch pólov, v ktorých sa dva momenty nevyklúčujú, ale naopak, vzájomne sa predpokladajú. Skúmanie začneme človekom a tým, čo konštitutívne umožňuje, aby bol schopný prežiť náboženskú skúsenosť. Potom sa sústreďíme na pramene náboženskej skúsenosti i na samotnú náboženskú skúsenosť. Nakoniec sa zastavíme pri niektorých prvkoch, charakteristických pre Zjavenie, ktoré umožňuje vieru.

Antropologické východisko

Mottom pre Guardiniho kresťanskú antropológiu sa stal Pascalov výrok: „Človek nekonečne presahuje človeka“.⁷ Nachádza sa uprostred rôznych foriem súcna, je iný než ony, je schopný prežiť náboženskú skúsenosť a otvoriť sa transcencii. Z hľadiska existencie človek môže povedať „ja som“, pričom sloveso „byť“ nie je abstraktným tvrdením o skutočnosti, ale konkrétnym aktom uskutočnenia existencie, čo sa deje na rôznych úrovniach.“⁸ Na prvom mieste je úroveň fyzická, hmotná. „Ja som“ prostredníctvom tela. Telo je však živé, preto človek môže povedať „ja žijem“ a vďaka tomu vstupuje do vzťahu s okolím. Ďalšou úrovňou je duch: „ja som“ znamená, že človek existuje ako duchovná skutočnosť, ako bytosť, ktorá poznáva, smeruje k pravde a k spravodlivosti, je tvorivá; je bytosť vytvárajúca hodnoty a kultúru, realizujúca zmysel. Vďaka duchovnej rovine je slobodnou

⁶ Porov. Silvano ZUCAL, Romano Guardini e il paradigma della „fede nuda“, in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, (2019) č. 11, s. 82-84; Alex YEUNG, Religione, rivelazione e atteggiamento epistemologico. Guardini e Ratzinger a confronto, in *Alpha Omega*, XXII (2019) č. 1, s. 205-228.

⁷ Blaise PASCAL, *Myšlienky*, Bratislava: Chronos, 1995, č. 343.

⁸ Romano GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Brescia: Morcelliana, 2018, s. 183.

bytosťou, čím sa otvára pre rovinu morálnu a náboženskú. Na poslednej rovine povedať „ja som“ znamená „ja som posvätný“; tu sa človek otvára tajomstvu.⁹ „Akt bytia predstavujú všetky tieto úrovne. Drsná energia hmoty, životnosť bio-fyzickej sféry, hodnota duchovno-kultúrnych výtvorov, riziko spojené s osudom, dôstojnosť a morálna sloboda a nakoniec tajomstvo posvätna: všetky tieto determinácie sú vrstvy aktu (bytia), miesta, kde sa realizuje to, čo „ja som“.“¹⁰

Z hľadiska esencie sa dá povedať len to, že „človek je človek; človek je pôvodný fenomén.“¹¹ Výraz „pôvodný“ vyjadruje polárnu jednotu medzi dušou, ktorá je sférou interiority, a telom, ktoré je sférou exteriority. Telo nie je teleso, a to práve vďaka prítomnosti duše; ide o živé telo. Telo a duša majú pod sebou i nad sebou ďalšie dve sféry fyzické teleso a ducha; tieto sú hraničnými oblasťami: „Autenticky ľudským prostredím je spojenie telo-duša: toto prostredie je ohraničené dvomi hraničnými skutočnosťami, ktoré zodpovedajú dvom pre človeka vysoko nebezpečným oblastiam: čistý duch a čistá hmota.“¹² Duch bez života pre človeka predstavuje skazu, zánik, chlad. Rovnako to platí aj o hmote bez života, lebo podstatou človeka nie je ani čistý duch, ani čistá hmota, ale jednota tela a duše. Nejde o súčet dvoch entít, duch nie je prítomný v tele, ale je v ňom zakorenený, z tela robí živé telo, subjektívnu prítomnosť. „Termín ‚duša‘ znamená ‚človek‘ so zvláštnym zdôraznením duchovného prvku, pričom sa vzťahuje na matériu. Termín ‚telo‘ tiež znamená ‚človek‘ so zvláštnym zdôraznením materiálneho prvku, pričom sa vzťahuje na ducha.“¹³

Ďalšou dimenziou človeka je, že je osobnou bytosťou. Tému osobnej dimenzie najucelenejšie rozoberá v diele *Svet a osoba*, kde východiskom je konkrétny človek, ktorý existuje osobne.¹⁴ Problematika osoby pomáha odpovedať na otázku: „Kto je toto?“ Odpoveď na ňu znie: „Ja“ alebo vo forme správy: „On“. Osoba je „bytosť, ktorá má tvar, je vnútorná, duchovná a schopná tvoriť, pokiaľ je schopná byť sama sebou a sama o sebe rozhodovať. ‚Osoba‘ znamená, že vo svojej vlastnej existencii nemôžem byť vlastnený nijakou inou inštanciou, ale že patrí sám sebe.“¹⁵ Osoba zostáva zvláštne neuchopiteľná, obsahuje telo, dušu, rozum, vôľu,

⁹ Porov. GUARDINI, Tamtiež, s. 184-187.

¹⁰ GUARDINI, Tamtiež, s. 187. Podľa M. Borghesiho Guardiniho chápanie ľudskej existencie predpokladá ontológiu a metafyziku, ktorá umožňuje chápať bytie ako pohyb uskutočnenia podľa ontologického rozvoja úrovni-hodnôt. Takúto ontológiu a metafyziku však Guardini nikdy nerozpracoval. Porov. Massimo BORGHESI, *Introduzione alla edizione GUARDINI, L'uomo*, s. 49.

¹¹ GUARDINI, Tamtiež, s. 280.

¹² GUARDINI, Tamtiež, s. 283.

¹³ GUARDINI, Tamtiež, s. 285.

¹⁴ Romano GUARDINI, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas, 2005, s. 92.

¹⁵ GUARDINI, Tamtiež, s. 101.

slobodu, ducha a to všetko vo forme svojbytnosti. Všetky tieto jednotlivé vrstvy, ktoré ju tvoria, neexistujú oddelene, ale sú prepojené jedna s druhou, každá je vždy zahrnutá do vyššieho zmyslu: tvar je chápaný ako živý tvar, individuum je oduševnené konkrétnym duchom. Všetko je to nezrušiteľne charakterizované tým, že ako celok sa nachádza vo svojej svojbytnosti a personalite.¹⁶

Pre Guardiniho osoba vždy vyvoláva existenciálny úžas. Je niečím najsamozrejmejším a zároveň je hádankou a tajomstvom, nikto ju nemôže zo seba vyhnať ani nahradiť niekým iným. „Ja“ je vždy „ja“. „Ja“ je pritom vždy spojené s „ty“, cez ktoré sa realizuje. „Aby bol človekom, človek potrebuje viac než seba.“¹⁷ Zdá sa to banálne, ale vyjadruje veľkú hĺbku, lebo skutočné osobné stretnutie „ja“ s „ty“ sa uskutočňuje vtedy, keď každý pristupuje k tomu druhému s tým, čo každý z nich je. Vzťah medzi „ja“ a „ty“ musí byť vzájomný, inak nejde o vzťah. A rizikom je, že táto vzájomnosť nie je autentická: druhý mi môže nedovoliť, aby som sa stal jeho „ty“. Guardini si uvedomil, že tieto vymedzenia by mohli viesť k tomu, že ľudská osoba závisí na druhej osobe a je ňou podmienená, že tento vzťah vlastne konštituuje ľudské osobné ja. Na druhej strane, aby ľudská osoba bola schopná osobných vzťahov, musí už osobou byť. Zo začarovaného kruhu sa Guardini dostáva tým, že „rozhodujúcim a osvieteným spôsobom rozlišuje uskutočňujúci vzťah v zmysle ontologicko-konštitutívnom. Stretnutie-spoločenstvo, uskutočňujúce ľudskú osobu, predpokladá, že táto ľudská osoba už radikálne a skutočne existuje [...], predpokladá ontologický vzťah ja-ty s božskou osobou.“¹⁸ Najskôr sa teda Boh stal pre človeka „Ty“ a z ľudskej osoby urobil „ty“ vzhľadom na seba. Božské „Ty“ je prameňom ľudskej dôstojnosti. „Boh je pre človeka absolútnym ‚Ty‘. Týmto faktom je daná stvorená personalita. [...] Človek je človekom do takej miery, do akej v poznaní a poslušnosti tento vzťah k Bohu uskutočňuje. Pokiaľ tak nerobí, neprestáva byť osobou, lebo svojím bytím, ktoré nemá vo svojej moci, je odpoveďou na Stvoriteľovo oslovenie; svojou vôľou sa však stavia do rozporu so svojou vlastnou podstatou.“¹⁹

Tým, že človek je duchovno-telesným, osobným bytím, má možnosť prežiť náboženskú skúsenosť. Nielen to. Náboženská skúsenosť je len predpoklad pre Zjavenie a až Zjavenie umožňuje človekovi nájsť odpoveď na zmysel vlastnej existencie, až Zjavenie naplňuje ľudskú túžbu po nekonečne a umožňuje autenticky žiť ako človek a plne sa realizovať.

¹⁶ Porov. GUARDINI, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas, 2005, s. 106-108.

¹⁷ GUARDINI, *L'uomo*, s. 291.

¹⁸ Karel VRÁNA, Konstitutivum lidské osoby podle Romana Guardiniho, in *Teologické texty* (2015), č. 1, s. 2-6.

¹⁹ GUARDINI, *Svět a osoba*, s. 121.

Pramene náboženskej skúsenosti

Ak chceme popísať akúkoľvek skúsenosť, vždy to predpokladá existenciu subjektu a objektu skúsenosti: človeka, ktorý má schopnosti umožňujúce mať skúsenosť a niečo, s čím má skúsenosť. Jednotlivé zmysly sa špecificky sústreďujú na to, čo môžu zachytiť, napr. sluch zvuky, zrak farby a tvary atď. Ale ak hovoríme o skúsenosti človeka, je v nej zahrnuté zmyslové vnímanie, racionálne poznávanie pravdy vo veci, túžba (vôľa) po spoznanej hodnote alebo dobre. Subjektom skúsenosti je celý človek. Objektom je niečo, čo sa dáva poznať, na čo jednotlivé schopnosti reagujú, každá svojím spôsobom. V istom type skúseností človek zachytáva aj niečo, čo nedokáže pojmovovo uchopiť, niečo Iné a tým sa otvára priestor pre náboženskú skúsenosť.²⁰

Prvým prameňom a základom pre náboženskú skúsenosť je podľa Guardiniho vnímanie posvätna cez rôzne formy existencie, lebo popri existencii vecí, živých tvorov, osôb vníma aj inú formu existencie, ktorá „nepochádza z fyzickej reality, ale odinakiaľ a povoláva k inému smerovaniu: povoláva k tomu, odkiaľ pochádza. Ide o náboženskú kvalitu. Popisuje sa ako niečo tajomné, úžasné, numinózne, posvätné, heterogénne, ne-pozemské, nad-pozemské, neznáme.“²¹ Okamih, keď existencia zrazu dostáva inú podobu než zvyčajne, keď odkazuje na „Iného“, je vlastným prameňom náboženskej skúsenosti. Ak človek posvätno vníma, je na mieste si položiť otázku, ako je to možné? Existuje nejaká schopnosť alebo orgán, ktorý umožní prežiť takýto druh skúsenosti? Niektorí autori ho popisovali rôzne: náboženský pocit, animus, duša, srdce, (morálne) svedomie, R. Otto napríklad hovorí o pocitoch.²² Guardini popiera, že by existoval nejaký orgán schopný vnímať posvätno. Podľa neho náboženskú skúsenosť prežíva celý človek, vo všetkých svojich dimenziách, ktoré ho tvoria. Vnímanie posvätna je totiž niečo viac ako nejaké chvenie. Predstavuje sa skôr ako určité tiahnutie života ako celku, nie nejaký jednotlivý akt, ako keď napr. niekto niečo počuje. Rovnako sa vnímanie posvätna nedá chápať ako niečo čisto duchovné, lebo okrem duchovných schopností sú v náboženskej skúsenosti zahrnuté aj emócie a telesnosť. Náboženskú skúsenosť teda prežíva celý človek. Pritom numinózny sa môže prejaviť buď v jednotlivom okamihu, alebo v totalite sveta a ľudskej existencie.²³

Druhým prameňom pre náboženskú skúsenosť je „úsilie existencie“. Guardini pod ním rozumie „všetku námahu myslenia a predstavivosti, skúsenosti hodnoty a rozhodnutia vôle, prácu, ktorá usporadúva a tvorí, ktorá smeruje k objavovaniu a aktualizácii zmyslu existencie. Čistá a jednoduchá náboženská skúsenosť

²⁰ Porov. GUARDINI, *L'uomo*, s. 112.

²¹ Romano GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, Brescia: Morcelliana, 1995, s. 54-55.

²² Porov. Rudolf OTTO, *Posvätno*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 23.

²³ Porov. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 56.

zostane nemá, beztvárna a neplodná, môže dokonca ťažiť a ničiť, ak nevstúpi do spojenia s rôznymi dôležitými prostrediami života a s prácou, ktorá sa usiluje ich prežiarť.“²⁴ Podčiarkuje tým praktický rozmer náboženskej skúsenosti, lebo ju vždy prežíva konkrétny človek v konkrétnej situácii. Človek sa snaží pochopiť to, čo prežil, čo zakúsil. Dôležitým prvkom je teda intelekt, ktorý sa usiluje usporiadať a objasniť náboženskú skúsenosť.²⁵ Na rozdiel od prvého prameňa, kde sa podčiarkovala hierafanickosť numinozného, spôsoby, akými sa numinózne sprítomňuje v ľudskom vedomí, a to, ako ho vedomie vníma, Guardini teraz upriamuje pozornosť na človeka, ktorý sa neustále pýta na veci, na svet, na zmysel vlastnej existencie. Náboženská skúsenosť sa rodí v neustálom pýtaní sa človeka na zmysel existencie, na druhej strane sa náboženská skúsenosť stáva aj odpoveďou na otázky človeka.²⁶

Náboženská skúsenosť je úzko spojená s poznaním, s túžbou poznať pravdu. Ak na otázky človeka dokáže odpovedať veda, nejde o náboženskú skúsenosť a nejde ani o vnímanie tajomstva, ide len o problém. Veda totiž nikdy nedokáže odpovedať na tajomstvo, naň dokáže odpovedať náboženská skúsenosť. Je tu hrozba, že racionálnosť tajomstvo potlačí a náboženská skúsenosť sa tak zničí.²⁷ Platí to aj pri hľadaní slobody, morálneho rozvoja, túžby po šťastí, po osobnej plnosti, po ktorej človek túži. Bez náboženskej skúsenosti toto všetko zostáva prázdne, človek je nespokojný. Až náboženská skúsenosť dá uspokojujúce naplnenie. No podľa Guardiniho pre náboženskú skúsenosť je potrebný vzťah so svetom, lebo bez kultúry, presnejšie bez intelektuálneho a axiologického úsilia, bez praktického a kreatívneho úsilia náboženská skúsenosť môže byť nebezpečná, môže ničiť.²⁸ Náboženská skúsenosť teda človekovi poskytuje uspokojivé odpovede na otázky o zmysle bytia, o zmysle existencie. Bez nej odpovede nenájde a zostáva mu nepokoj.

Subjekt náboženskej skúsenosti

Na začiatku sme vychádzali z človeka a teraz sa k nemu vraciame, ale už nie k jeho konštitutívnym schopnostiam, vďaka ktorým je schopný prežiť náboženskú skúsenosť. Sústreďujeme sa viac na rôzne východiská, ktoré ho môžu pri-

²⁴ GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 58.

²⁵ Porov. ZUCAL, *Romano Guardini e il paradigma della „fede nuda“*, s. 83.

²⁶ Porov. Salvatore DE SIMONE, *Fenomenologia e credibilità dell'esperienza religiosa e della rivelazione nel pensiero di Romano Guardini*, in *Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica*, XXV (2019) č. 2, s. 25.

²⁷ Porov. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 61. Uvedené je aj istou kritikou pozitivismu, lebo nie je možné na všetky otázky človeka odpovedať vedecky.

²⁸ Porov. GUARDINI, *Tamtiež*, s. 62.

viesť k stretnutiu s posvätnom. Uvedená problematika je predmetom prvej časti Guardiniho diela *Náboženstvo a Zjavenie* a poslúži, ak si ju nakrátko priblížime.

Východiskom môže byť „symbolický charakter vecí“. Za zmyslovým svetom môže človek vnímať duchovný svet, posvätno. Veci odkazujú na večnú realitu, ktorá ich udržuje v bytí a cez ne presvitá. Ďalším východiskom môže byť „prvotnosť vecí“, čo znamená, že veci nadobúdajú svoju plnú hodnotu a pravý význam, až keď vystupujú z tajomstva posvätna.

Tretím východiskom pre náboženskú skúsenosť sa podľa Guardiniho môžu stať „procesy plodenia a ich zákonitosti“, keďže neraz práve erotický a sexuálny rozmer ľudského bytia prispieva k vytváraniu náboženských kultov, božstiev, mýtov, symbolov a spája ich s úrodnosťou a plodnosťou. K tomu pripája aj sociálny rozmer náboženstva, to znamená spôsob, akým sa kedysi organizoval sociálny život národa (napr. postava „kráľa“ a chápanie božského pôvodu zvrchovanosti).²⁹ V protiklade so sociálnou formou náboženskej skúsenosti je individuálna forma; pochádza z uvažovania človeka nad vlastnou existenciou, nad zmyslom života a smrti. Je súčasťou skúsenosti nedefinovateľnej vnútornej hĺbky, ktorú človek vníma po celý svoj život. Prežíva sa v hlase svedomia, ktoré stanovuje limity voči požiadavkám okolia i voči vlastným inštinktom, ale aj v procesoch duchovnej aktivity či umeleckej inšpirácie. Ale môže k nej prispieť aj skúsenosť celej existencie, to znamená, že všeobecná existencia (kozmicá, prirodzená, historické udalosti) v protiklade s individuálnou existenciou môžu vzbudiť základnú náboženskú skúsenosť.

Štvrté východisko pre náboženskú skúsenosť vyplýva z toho, že svet sa nedá pochopiť sám zo seba. Guardini spresňuje, že toto východisko môže mať tri základné podoby. Prvou je neistota existencie, lebo naozaj existenciu stále ohrozujú rôzne nebezpečenstvá, vonkajšie i vnútorné prostredie, čo človeka vedie, aby uvažoval nad hypotézou prvotného šťastného života bez neporiadku a bolesti, ktorý prvým hriechom stratil. Zároveň očakáva príchod spasiteľa, záchrancu, ktorý ho z tohto zlého položenia zachráni, takže žije v očakávaní budúceho posmrtného života, kde bude môcť večne žiť šťastne.³⁰ Druhou podobou je, že človek nepozná seba ani veci okolo seba. Existencia sama o sebe je nepochopiteľná a neznáma. Ak sa človek otvorí tajomstvu, jednak sa otvára pre náboženskú skúsenosť, ale zároveň aj získava svetlo, aby mohol pochopiť svet. Tajomstvo sa identifikuje s absolútnom, s iným, ktorý pozná svet, a umožňuje ho pochopiť aj človekovi. Tento iný vložil do vecí vnútornú schopnosť dať sa pochopiť. „Osvietenie“, ktoré umožňuje pochopenie vecí nie je prvotne dané myslením, ale vecami, ktoré od začiatku sú

²⁹ Porov. Romano GUARDINI, *Religione e rivelazione*, s. 31-32.

³⁰ Porov. GUARDINI, *Tamtiež*, s. 36-44.

„vo svetle“ a umožňujú mysleniu, aby ich pochopilo. Existencia teda znamená, že niekto „vie“.³¹ Treťou podobou tohto východiska je, že „existencia nie je nevyhnutná“, existencia je kontingentná. Spája sa s predchádzajúcou podobou, lebo to, čo Iný „vie“, aj „chce“, existencia je preto, lebo niekto ju „chce“.

Piatym a posledným možným východiskom pre náboženskú skúsenosť je skúsenosť „konečnosti“. Ľudská skúsenosť s konečnosťou sveta a ľudskej existencie sa stáva základom pre skúsenosť nekonečna.³² Vedomie neistoty vlastnej existencie sa stáva základom neustáleho kladenia si otázok o pôvode sveta, o zmysle vecí, o zmysle vlastnej existencie. Odpoveďou je Nekonečno.

Uvedené oblasti sú východiskami a zodpovedanie na otázky, ktoré vyvolávajú, závisí od miery skúsenosti človeka s posvätnom. Posvätno sa človekovi dáva spoznať aj cez uvedené východiská.

Objekt náboženskej skúsenosti

Objekt náboženskej skúsenosti je transcendentný, nie je možné skúmať ho bezprostredne. Vďaka fenomenológii je však možné skúmať ho na základe toho, ako sa prejavuje. Túto metódu využíva aj Guardini³³ a umožňuje mu hovoriť o „posvätné“ alebo o „numinózne“. „Pod termínom ‚posvätné‘ rozumieme to, čo vedie dobrého človeka, aby sa sklonil – čo by nikdy nemohol urobiť pred niečím čisto pozemským. Je to niečo tajomné, a predsa dané, vonkajšie, a predsa hlboko intímne. Prejavuje ho svetlo hviezd a nesmiernosť oblohy, a predsa je iným, než nebeské telesá a priestor; objavuje sa vo svete, ale pochádza odinakiaľ. So zvláštnym dôrazom sa preto nazýva aj ‚Iné‘ než všetko, čo je poznané, alebo ‚ne-pozemské‘ a ‚numinózne‘, ‚božské‘.“³⁴

V tejto oblasti sa inšpiruje najmä dielami R. Otta, ale aj L. Lévy-Bruhla, D. Van Der Leeuwa.³⁵ Podľa Guardiniho má náboženstvo pôvod vo viere v silu a v moc, teda

³¹ Porov. De SIMONE, *Fenomenologia e credibilità*, s. 31, GUARDINI, *Religione e rivelazione*, s. 44-51.

³² Človek je konečným bytím, pričom ak sa vyberie do svojho vnútra, zostupuje do vnútra svojho srdca, alebo či vystupuje do vonkajšieho sveta, naráža na hranicu ničoty, ale podľa P. Frývaldského ničota, ktorú Boh postavil medzi seba a stvorenie, nie je absolútnou priepasťou, ale práve „bránou“ k Nekonečnu. V oboch smeroch je možné prekročenie smerom k Bohu. Porov. Pavel FRÝVALDSKÝ, *Překročení konečnosti*. Bernhard Welte a Romano Guardini k hraničnému fenoménu nicoty, in *Communio* 96 (2020) č. 3, s. 297.

³³ Porov. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, s. 13

³⁴ GUARDINI, *Tamtiež*, s. 15-16.

³⁵ Porov. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 53. Postoj R. Otta nepreberá celkom. S jeho myslením má spoločné nasledujúce prvky: pomenovanie náboženského fenoménu kategóriou posvätna a numinózneho; odlíšenie náboženského fenoménu od prvkov poznania, etiky a estetiky; podčiarknutie antropologického rozmeru náboženskej

v manu, ktorá je typická pre primitívne spoločnosti: sila sa prejavuje cez všetko, cez jasnejšie žiariace hviezdy, cez úspešnosť lovca a pod. Ďalej je to animizmus, viera v dušu. Môže sa prejaviť napr. v podobe stromu, zvierat alebo čohokoľvek iného živého. „Duša“ je mocný, tajomný a numinózný prvok. Všetko má dušu: veci, udalosti, živé bytosti. Primitívny človek takýmto spôsobom všetko vysvetľuje. Animizmus je predchádzajúce štádium viery v bohov. Dejiny náboženstiev ponúkajú prechod od pôvodnej viery postupne k viere vo viaceré božstvá. Svet týchto božstiev sa vníma ako určitá totalita, usporiadanosť, poriadok, až sa nakoniec prejavuje ako najvyššie a jediné bytie, najvyššia hodnota a intelekt. V takomto vnímaní Boha sa už silno odráža racionálny element filozoficko-kritického uvažovania.³⁶ V rôznom chápaní náboženského prvku sa odráža aj subjektívny faktor: postupne sa mení citlivosť pre náboženstvo, hĺbka, šírka, intenzívnosť náboženských skutkov, formácia i seba-formácia.³⁷

Postupný vývoj v chápaní posvätna neznamena prechod od menej dokonalých foriem náboženstva k dokonalejším. Neraz primitívne formy nábožnosti majú väčší účinok a dokážu sa viac uplatniť než neskoršie formy nábožnosti. V primitívnych formách sa ťažko dá odlíšiť, čo patrí do oblasti etiky alebo kultúry a čo do oblasti náboženstva, keďže tvoria určitý celok. Naopak, rozvinuté formy „monoteistickej“ nábožnosti sa k najvyššiemu bytiu dostali len vďaka logickej štandardizácii, sile predstavivosti, pojmovému aparátu neskorších kultúrnych období. Guardini však upozorňuje, že s rozvinutejšou presnejšou predstavou o božstve sa znižuje intenzívnosť priamej skúsenosti: „Jasne vystupuje Božská jednota, súčasne sa svet vyprázdňuje od náboženského obsahu. Čím presnejšia je predstava o Bohu, tým je svet profánnejší,“³⁸ tým viac sa od sveta vzdáľuje. Preto je v súčasnosti oveľa ťažšie prežiť náboženskú skúsenosť než napr. v primitívnych náboženstvách.

Rozvoj náboženstiev nie je nezvratný, čo v súčasnosti dokazuje obnovená viera v rôzne božstvá, energie alebo zbožštenie sveta či moci, hľadanie iných moderných spasiteľov, čo podľa S. Zucala v podstate znamená „zrodenie nového polyteizmu v post-kresťanskej dobe“.³⁹ Skutočnosť, že vývoj náboženstiev nie je jednoznačný, že vysoko intelektuálne zobrazenia sa v nich prekrývajú s predsta-

skúsenosti. Odlišné je chápanie náboženskej skúsenosti ako nerozumnej skúsenosti, ako výlučne emotívnej skúsenosti, ktorú nie je možné poznať a obsiahnuť ju ako pravdu; Otto ďalej identifikuje kategóriu posvätna nielen s „numinóznym“, ale aj s tzv. *apriori religiosus*, čím riskuje, že náboženstvo sa zmení len na určitý antropologický rozmer; Otto nerozlišuje medzi autentickými či neautentickými formami náboženskej skúsenosti. Porov. De SIMONE, *Fenomenologia e credibilità*, s. 29.

³⁶ Porov. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 62-69.

³⁷ Porov. GUARDINI, *Tamtiež*, s. 44.

³⁸ GUARDINI, *Tamtiež*, s. 72.

³⁹ ZUCAL, *Romano Guardini e il paradigma della „fede nuda“*, s. 83.

vami nižšieho rázu, je podľa Guardiniho dôsledkom toho, že vývoj týchto náboženstiev stále zostáva na úrovni bezprostrednej alebo prirodzenej náboženskej skúsenosti. Preto najvyššie náboženské predstavy, týkajúce sa najvyššieho bytia, nie sú výsledkom zjavenia Iného, lebo sa stále nachádzajú vo vnútri prirodzenej existencie sveta. Koreň náboženskej skúsenosti spočíva vo vnímaní posvätnosti svetskej existencie, pričom ale sa nedostáva mimo ňu. Iný, na ktorého odkazuje náboženská skúsenosť, len iluzórne transcenduje svet, keďže v skutočnosti sa nachádza v dimenzii tohto sveta.⁴⁰ Rovnaký názor má aj J. Poláková, ktorá takúto transcenciu nazýva „relatívnou“. Človek sa však vydáva hľadať aj absolútnu transcenciu, opäť však platí, že k čomukoľvek človek dospeje vlastným úsilím, vždy pôjde len o relatívnu transcenciu, lebo absolútna transcencia nie je nejakým dovŕšením relatívnej transcencie, nejakou poslednou hranicou, ale otvorením niečoho Iného. Základnou charakteristikou absolútnej transcencie je jej sloboda, lebo „vzťah absolútnej transcencie k nám je v zásade nezávislý na našom vzťahu s ňou.“⁴¹ Posvätné a profánne sú dva póly tej istej skutočnosti, skutočnosti sveta, ktoré stoja proti sebe, ale zároveň sa navzájom potrebujú. A čo je pre Guardiniho postoj kľúčové, v rámci náboženskej skúsenosti nie je možná viera v starozákonnom a novo-zákonnom zmysle, lebo ona je možná len vo vzťahu k Zjaveniu.⁴²

Od náboženskej skúsenosti k viere

Dostávame sa k Zjaveniu, ktoré má vo vzťahu k náboženstvám špecifické postavenie. V prvom rade treba vidieť, čo je podľa Guardiniho Zjavenie: „Nie je len stupňom v sérii prirodzených dedukcií o existencii, ale čisto božská iniciatíva. Nie je ani nutným seba-komunikovaním najvyššieho bytia, ale slobodným konaním osobného Boha.“⁴³ Zjavenie akoby prechádzalo naprieč všetkými náboženskými skúsenosťami. Je to trochu mäťúce. Aj v náboženskej skúsenosti sa prejavuje posvätno ako tajomné bytie, ako numinózne bytie, ktoré nespadá do tohto sveta, ale je nad-pozemské, nad-prirodzené. Avšak aj táto nad-pozemskosť stále patrí k tomuto svetu. Aj v tomto prípade má charakter daru, lebo človek si ju sám nevyvíja a nenaprogramuje. Z tohto pohľadu posvätný alebo numinózny sú „prirodzeným seba-svedectvom Boha vo svojom zjavení, presvitanií [...] vibráciou stvoriteľského aktu, ktorá sa uplatňuje v realite vecí.“⁴⁴ Numinózny tak na jednej strane ukazuje na Boha, ale paradoxne na druhej strane môže Boha nahradiť:

⁴⁰ YEUNG, *Religione, rivelazione e atteggiamento epistemologico*, s. 208.

⁴¹ Jolana POLÁKOVÁ, *Perspektiva naděje*, Praha: Vyšehrad, 1995, s. 62n.

⁴² Porov. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 76

⁴³ GUARDINI, *Tamtiež*, s. 169.

⁴⁴ GUARDINI, *Tamtiež*, s. 93

„Na skutočnosti, že svet má numinózný charakter, kvalitu ‚Iného‘, sa v konečnom dôsledku zakladá pokus urobiť svet i seba autonómny a vystačiť si sám.“⁴⁵ Božská posvätnosť sa sústreďuje nie v reálne transcendentnom Bohu, ale v „bohu“, ktorý je v konečnom dôsledku imanentný vo svete.⁴⁶ Iste, Boh sa dá spoznať aj cez svet, cez stvorenie, veď on je jeho autorom a v stvorení zanechal svoje stopy, ktoré k nemu vedú. Ale Zjavenie v starozákonnom a novozákonnom zmysle nepatrí k svetu. K podstate Zjavenia patrí, že nemôže pochádzať zo sveta, ale nevyhnutne musí vychádzať zo seba.⁴⁷ Zjavuje sa ako „Iný“, ale nie v zmysle, že by bol dokonalejší oproti predchádzajúcim formám, vnímaný o stupeň vyššie, ale ako „živý“ Boh. Zásadný rozdiel medzi absolútnym bytím a živým Bohom vidíme v skúsenosti, ktorú prežili Augustín, Dante, Pascal a ďalší. Zjavuje sa osobný Boh a zjavuje sa slobodne: „zjavenie je výzva, ktorou sa svätý Boh obracia na človeka a tým mu zjavuje, kto je Boh a kto je pred Bohom človek.“⁴⁸

Viera je odpoveď, poslušnosť na túto výzvu a podstatne sa odlišuje od akejkoľvek náboženskej skúsenosti. Guardini zdôrazňuje, že ak sa chce o kresťanskej viere hovoriť vážne, jej podstatu „netvorí“ pojmy. Viera neprichádza na záver ako dôsledok racionálnej argumentácie, nie je záverečným „preto“, ale je na začiatku novej existencie, je poslušnosťou. Je odpoveďou, lebo človeka oslovila Osoba. „Iným“ v zjavení je živý Boh, Božie Slovo, Kristus.⁴⁹ Viera je novým reálnym začiatkom. Preto nie je jednou z vedomostí, nie je nejakým morálnym spojivom, ale špecifickou odpoveďou na Zjavenie.

Do popredia vystupuje Zjavenie, ktoré podľa Guardiniho vedie ľudskú existenciu k naplneniu, k plnosti bytia, k naplneniu zmyslu ľudskej existencie, ku ktorým ostatné náboženstvá len smerujú. Napriek tomu, že náboženstvá sa predstavujú ako skúsenosť naplnenia zmyslu ľudského života, k plnosti nemôžu skutočne priviesť. Dôvodom je, že sa zakladajú výlučne na človekovi, na jeho konštitutívnej seba-transcendencii, na jeho túžbe po Absolútne, na jeho neustálom pýtaní sa na príčinu bytia sveta i seba, na čo odpovedá posvätno, ktoré sa prejavuje, ktoré sa dáva poznať, ale posvätno podľa Guardiniho nie je osobným bytím.⁵⁰ Čo sku-

⁴⁵ GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 94.

⁴⁶ „Keď náboženské nie je podložené skúsenosťou slobodného zjavenia sa Boha, ale stojí len na prirodzenom zjavení, môže nás vzdialiť od skutočného Boha tým, že zostane imanentný vo svete.“ YEUNG, *Religione, rivelazione e atteggiamento epistemologico*, s. 217.

⁴⁷ Porov. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 169.

⁴⁸ GUARDINI, *Tamtiež*, s. 81.

⁴⁹ Porov. GUARDINI, *Tamtiež*, s. 85-86.

⁵⁰ Čo sa týka osobného rozmeru posvätna, sú autori, ktorí tento rozmer popierajú, napr. Spinoza, Schleiermacher, A. E. Biedermann či E. von Hartmann, ale aj autori, ktorí ho zastávajú, napr. G. Van der Leeuw, F. Heiler, U. Bianchi. Porov. Adriano ALESSI, *Filosofia della religione*, Roma: LAS, 1991, s. 166-177.

točne je človek, sa jasne ukazuje len vo svetle Zjavenia. Z pohľadu kresťanského vedomia k človekovi konštitučne patrí vzťah s Bohom, ktorý sa zjavuje. Jeho bytie je od začiatku vnútorne preniknuté zjavením božskej reality. Vzťah však zničil prvý hriech a ničí ho každý individuálny hriech. Preto takzvaný prirodzený človek je v skutočnosti človek, ktorý spadol pod svoju úroveň.⁵¹ Tým aj prirodzený obraz Boha je zničený a ponechaný na interpretáciu padnutého človeka. A keďže nepozná Boha, nepozná ani seba: „Človek sa už nedokáže pochopiť vychádzajúc sám zo seba, lebo jeho sebazpoznanie prechádza cez Boha.“⁵² Preto Zjavenie umožňuje znovu-ustanovenie vzťahu človeka s Bohom, čo otvára cestu, aby spoznal, čo znamená byť človekom.⁵³ Boh Zjavenia sa predstavuje ako „osoba“, ktorá sa zjavuje historicky prostredníctvom slova danému národu a potom prostredníctvom Krista celému ľudstvu. Človek môže na pozvanie Boha, ktorý ho pozýva do spoločenstva, odpovedať, lebo je toho štrukturálne schopný. Viera sa stáva osobnou odpoveďou na pozvanie. Ide o vzťah nie medzi „Absolútnym bytím“ a „človekom“, ale medzi Bohom a mnou: medzi ním, ktorý je „Živý, a mnou, ktorý existujem ako ‚ja‘.“⁵⁴

Záver

Otázka existencie človeka, jej zmyslu, vzťahu človeka a náboženstva, vzťahu človeka a Boha, problémy a krízy človeka ako jednotlivca i spoločnosti, sa nachádzajú v celom Guardiniho myslení. Sú to problémy, ku ktorým sa neustále vracal, vždy k nim pristupoval z iného pohľadu a postupe tak formoval svoje stanovisko. Z jeho myslenia sme uviedli len niekoľko postrehov. Otvorenosť človeka pre transcenciu, ktorá je pre neho prirodzená, potrebuje byť realizovaná, naplnená. Ak si chce naplnenie „zariadiť“ sám, zostáva v imanencii a kríza zmyslu, kríza existencie zostáva. Z tohto dôvodu všetky sekularizované podoby náboženstiev nie sú riešením.

Boh sa človekovi dáva poznať aj cez stvorenie a cez bytostnú otvorenosť, čo umožňuje existenciu všetkých náboženstiev, ale dá sa to považovať len za bránu, otvárajúcu cestu pre Zjavenie. Boh sa zjavuje nie ako nejaká kozmická sila, ale ako Osoba. Zjavenie je dôležité napriek tomu, že už na počiatku pri stvorení človeka sa Boh preňho stal absolútnym Ty a tým ho ustanovil ako osobu. Akonáhle by

⁵¹ Tento paradox prirodzenosti človeka a zároveň jeho nasmerovania na Boha, ako jeho posledný cieľ sa podobne snažili uchopiť aj integralisti deLubac a K. Rahner. Porov. Mária SPIŠIAKOVÁ, Ku vzťahu prirodzenosti a milosti: extrincizmus vs. integralizmus, in *Studia Aloisiana*, 12 (2021) č. 4, s. 33-55.

⁵² Porov. GUARDINI, *L'uomo*. s. 138.

⁵³ Porov. GUARDINI, *Tamtiež*. s. 140.

⁵⁴ GUARDINI, *Fede, religione, esperienza*, s. 119.

človek z tohto vzťahu vypadol, prestal by byť osobu. Ontologický vzťah musí však existenciálne a historicky naplniť sám vo svojej slobode a vo svojom vedomí. K sebanaplneniu dochádza natoľko, nakoľko sa v poznaní a v rozhodnutí tento vzťah uskutočňuje. Aby tak mohol urobiť, Boh ho oslovuje druhý raz cez Zjavenie. Opäť je to stretnutie Osoby s osobu, aby človek vôľou potvrdil to, čo je bytostne od počiatku. Až vtedy sa pochopí, až vtedy môže dochádzať k sebanaplneniu.

Hoci Guardiniho úmyslom je odôvodniť výnimočnosť postavenia kresťanstva, založenom na Zjavení, poukazuje aj na pozitívne aspekty iných náboženstiev, na ich hodnotu, na ich spoločné prvky s kresťanstvom.⁵⁵ V celej tejto tematike je vidieť, že Guardini nevypracováva filozofickú, ale kresťanskú antropológiu. Ak by zostal na úrovni filozofickej antropológie, na jej základe, teda na konštitutívnej otvorenosti človeka pre niečo vyššie, než je sám, dopracoval by sa k náboženskej skúsenosti a k nejakej forme náboženstva, ktoré je prirodzenou odpoveďou na vlastnú otvorenosť pre transcendenciu. Postupovalo by sa zdola nahor a náboženstvo by sa nachádzalo na konci hľadania. To by umožňovalo postupné zavŕšenie človeka. Guardini však kresťanstvo nespája s apriórnyimi štruktúrnymi podmienkami ľudského ducha. Jeho postoj je opačný, preto vypracoval kresťanskú antropológiu s opačnou dynamikou: postupuje zhora nadol, lebo čo človek „má byť, sa autenticky realizuje, len ak stretne Boha.“⁵⁶ Ľudská prirodzenosť v tomto kontexte sa prejavuje ako „nové stvorenie“, ktoré je výsledkom milosti: „Podstata človeka z kresťanského hľadiska má svoje korene v *Logos*, ktorý človeka stvoril: len ak ‚vezme na seba‘ *Logos*, ktorý ‚prišiel na svet‘, stretne svoje autentické bytie. [...] Len keď človek je ‚v Kristovi‘ a Kristus je ‚v ňom‘, človek sa stane autenticky sebou.“⁵⁷ Človek je stvorený na Boží obraz, ako sme videli na začiatku, Boh je pre človeka absolútnym „Ty“, aby sa človek mohol stať „ja“. Preto je človek konštitučne schopný žiť vo vzťahu sním. Byť osobou predstavuje možnosť vstúpiť do vzťahu s Bohom. Až vtedy, ak tak urobí, je naplno sebou.

BIBLIOGRAFIA

ALESSI Adriano, *Filosofia della religione*, Roma: LAS, 1991.

DE SIMONE Salvatore, Fenomenologia e credibilità dell'esperienza religiosa e della rivelazione nel pensiero di Romano Guardini, in *Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica*, XXV (2019) č. 2, s.17-67.

FRÝVALDSKÝ Pavel, Překročení konečnosti. Bernhard Welte a Romano Guardini k hraničnímu fenoménu nicoty, in *Communio* 96 (2020) č. 3, s. 286-302.

⁵⁵ Porov. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, s. 10.

⁵⁶ GUARDINI, *L'uomo*. s. 319.

⁵⁷ GUARDINI, *Tamtiež*. s. 321.

- GRECO Carlo, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, Milano: Edizioni San Paolo, 2004.
- GUARDINI Romano, *Fede, religione, esperienza*, Brescia: Morcelliana, 1995.
- GUARDINI Romano, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Brescia: Morcelliana, 2018.
- GUARDINI Romano, *Religione e rivelazione*, Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, Svitavy: Trinitas, 2005.
- HABERMAS Jürgen, Perchè siamo post-secolari? in *Reset*, n. 108, 2008.
- KARDIS Kamil, *Náboženstvo v kontexte paradigmy sociálnej zmeny*, Prešov: Vydavateľstvo PU, 2013.
- NEMEC Rastislav, O kríze a jej príčinách v kontexte európskej spoločnosti podľa Jána Patočku, in *Slavica Slovaca*, 56 (2021) č. 3, s. 313-314. <https://doi.org/10.31577/SlavSlov.2021.3.1>
- OTTO Rudolf, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- POLÁKOVÁ Jolana, *Perspektiva naděje*, Praha: Vyšehrad, 1995.
- SPIŠIAKOVÁ Mária, Ku vzťahu prirodzenosti a milosti: extrincizmus vs. integralizmus, in *Studia Aloisiana*, 12 (2021) č. 4, s. 33-55.
- VRÁNA Karel, Konstitutivum lidské osoby podle Romana Guardiniho, in *Teologické texty*, (2015) č. 1, s. 2-6.
- YEUNG Alex, Religione, rivelazione e atteggiamento epistemologico. Guardini e Ratzinger a confronto, in *Alpha Omega*, XXII (2019) č. 1, s. 205-228.
- ZUCAL Silvano, Romano Guardini e il paradigma della „fede nuda“, in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, (2019) č. 11, s. 82-93.

doc. PhDr. Oľga Gavendová, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

Kapitulská 26, 814 58 Bratislava

gavendova@frcth.uniba.sk

RECENZIE

NELSON, Matthew (ed.). *The New Apologetics: Defending the Faith in a Post-Christian Era*. Park Ridge, IL: Word on Fire Catholic Ministries, 2022, 266 s. ISBN 978-1-68578-004-3.

Osloviť človeka vierou je čím ďalej, tým náročnejšie. Presvedčiť niekoho, kto žije v predsudkoch o viere, je ale ešte náročnejšie. No misiou Cirkvi vždy bolo a je ohlasovať evanjelium, ako aj vydávať svedectvo nádeji, ktorá je v kresťanoch (1 Pt 3, 15).

Po pastoračnej návšteve pápeža Benedikta XVI. v Spojených Štátoch zarezonovala medzi katolíckymi evanjelizátormi túžba realizovať jeho slová, aby sa nová apologetika stala súčasťou života Cirkvi na každom stupni (16.4.2008). Odpoveď na to, čo presne znamená táto „nová apologetika“ a ako by mala vyzeráť, ponúka kniha spoločenstva Word on Fire Institute združeného okolo biskupa Roberta Barrona z diecézy Winona-Rochester *The New Apologetics. Defending the Faith in a Post-Christian Era*.

Jej editor Matthew Nelson dokázal do tejto takmer tristo stranovej publikácie zapojiť významné a zaujímavé osobnosti z radov profesionálnych apológétov, ktorí pôsobia v médiách, vyučujú na univerzitách, alebo popularizujú kresťanstvo na rôznych fórach a pred rôznymi skupinami ľudí. Pretože ich je viac než štyridsať, spomenieme aspoň prezidenta Chestertonovej spoločnosti Dalea Ahlquista, mediálne známych apológétov Jimmyho Akina a Trenta Horna, profesora filozofie Petra Kreefta či mladého profesora teológie a sociológie Stephena Bullivanta, ktorý zaujal svojou publikáciou *Mass Exodus: Catholic Disaffiliation in Britain and America since Vatican II*. Obzvlášť vypichneme autora v posledných rokoch častejšie prichádzajúceho na Slovensko: dominikána Gregoryho Pinea.

Už v úvode Nelson jasne špecifikuje, o čo knihe ide, keď sa spomenie „nová apologetika“. Ide o rekalibráciu, nové premyslenie a upravenie argumentov pre túto dobu. Táto apologetika má byť imaginatívna, nesmie sa dotýkať len rozumu, ale aj srdca. Následne Nelson udá tón publikácie: „Táto kniha má za cieľ urobiť z novej apologetiky zjavnú realitu.“ Má byť „intelektuálnou a taktickou mapou“ pre tých apológétov, ktorí chcú byť vypočutí v dnešnom svete (xv).

Kniha je rozdelená do štyroch častí, ktoré pokrývajú vytýčenú líniu novej apologetiky: „Nové audítórium“, „Nové prístupy“, „Nové modely“, „Nové témy“. Štyridsať článkov ponúka pestrosť sociologických, filozofických, teologických, psychologických či kultúrnych tém, nezabúda na zaujímavé osobnosti apologetiky

(Blaise Pascal, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, Flannery O'Connor, Joseph Ratzinger či ďalší) a v závere odkazuje na dôležitú odporúčanú literatúru.

Prvá časť prejavuje úprimnú snahu spoznať ľudí dneška a viesť s nimi dialóg. Nevyhýba sa problému mladých ľudí nezaradených do žiadnej kresťanskej denominácie ani problému terapeutického kresťanstva, ktoré nijako nezaväzuje. Vedeckému materializmu, takému častému symptómu dnešnej spoločnosti, odvažne odkazuje, že pracuje s nesprávnou históriou, filozoficky falošnými protikladmi a dokonca aj s vedeckým pohľadom na svet, ktorý je starší ako sto rokov (35). Táto kniha tak upozorňuje moderné auditórium, že predtým, než sa pustíme do dialógu, si musíme vyjasniť, akými faktami argumentujeme a či to často nie sú len predsudky.

Druhá časť o moderných prístupoch nevynecháva digitálny svet s veľkým potenciálom sociálnych sietí, na ktorých sa vedú diskusie aj o viere. Ako klasické „médiu“ pre ohlasovanie evanjelia je spomenuté umenie či beletria. Andrew Petiprin upozorňuje, aby sa kresťanskí apologeti nevracali neustále v čase len dozadu, ale aby boli na pulze toho, o čom sa diskutuje dnes: „Nevzdávame sa našich obľúbencov, ale musíme čítať, pozeráť a počúvať a rovnako aj oceňovať a predstavovať viac umelcov a diel, tak starých, ako aj nových.“ (53) Dokonca odporúča brať vážne aj to, ako sa identifikujú skupiny súčasných ľudí – a to aj v prípade, že nejde o správne definície či o chabý obsah. Táto časť nezabúda okrem obsahu ani na formu apologetického uvažovania, na používanie imaginatívneho uchopenia pojmov, ktoré je tou najlepšou cestou, ako sa priblížiť k súčasnému človekovi.

Tretia časť, zameraná na moderné modely, predstavuje postavy hľadajúce pravdu a ich vlastný spôsob jej komunikácie (Sokrates, Augustín, Tomáš Akvinský, Blaise Pascal, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, Flannery O'Connor, René Girard, Joseph Ratzinger). Tieto osobnosti a ich štýly majú byť pomôckou, ako sa zorientovať v historických postupoch obhajoby kresťanstva, ako aj pedagogickou pomôckou pre hľadanie vlastného modelu. Ako píše o Chestertonovi Dale Ahlquist: „Cieľom nie je iba dostať dovnútra toho, kto stojí vonku, ale pomôcť aj tomu, kto je vnútri, aby videl reálne to, čo je vnútri, a to možno po prvýkrát.“

Medzi nové témy, ktorými sa musí nová apologetika zaoberať, radí štvrtá časť publikácie o.i. vedecké objavy z neurovied či pokrok v umelej inteligencii; psychologické otázky týkajúce sa zmyslu života a šťastia; dialóg medzi filozofiou a teológiou o večnosti duše či vzkriesení; ako aj spoločensko-kultúrne témy ateizmu, Božej skrytosti a fenoménu „wokeness“. Táto časť knihy ponúka stručný náhľad na aktuálnu situáciu v daných témach, ako aj ich vzťah ku kresťanstvu. Spomedzi kapitol v tejto časti vyčnieva (a prekvapuje) kapitola Nicanora Pier Giorgia Austriaca, OP, ktorá sa pokúša o potvrdenie historickej reality Adama

a Evy ako prvého ľudského páru zoči-voči evolučnému názoru o minimálnom počte asi 10000 jedincov druhu *Homo sapiens* (122-127).

Publikácia predstavuje reálne použiteľnú pomôcku pre dialóg kresťana so súčasným svetom. Nejde o lacnú a zjednodušujúcu knihu návodov na upokojenie svedomia, ale o provokatívnu a náročnú publikáciu, ktorá kladie čitateľovi otázku: „Ako môžem byť ešte stále katolíkom?“ Po jednoduchších či azda zrozumiteľnejších pasážach je posledná časť vskutku náročným pokrmom na premyslenie viery a jej komunikácie. Kniha neuteká pred ťažkými výzvami a sama sa nebojí vyzvať ani toho najostrieľanejšieho kritika kresťanskej viery.

Pozitívom je, že kniha je zbierkou kratších esejí o mnohých témach, ktoré nie sú bežnému kresťanovi známe. Čítanie tak nepôsobí unavujúco ani zaťažujúco, ale objavne a sviežo. Je ale rovnako pravdou, že stručné zaoberanie sa niektorými témami v poslednej časti vnesie do čitateľovej mysle skôr viac nejasnosti ako svetla. Preto by sa mohli niektoré témy radšej vypustiť a iným by sa malo venovať viac priestoru. Napríklad v krátkej kapitole o „Pochybnosti a istote“ (195-199) by určite čitateľovi prospelo viac predstaviť Alvina Plantingu, o ktorého epistemológiu sa tu autor opiera iba na necelých dvoch stranách.

Biskup Robert Barron v záverečnom slove vyjadruje nádej, že táto kniha predstavuje „odvážny prvý krok smerom k obnovennej vízii apologetiky“ a že „pomôže otvoriť novú éru intelektuálnej sily Cirkvi“ (245). Súhlasne môžeme potvrdiť, že ide o odvážny prvý krok, ktorý otvára potenciál pre nové rozprávanie o viere. Ale musíme jedným dychom dodať, že na tento prvý krok treba nadviazať hlbším a ešte zrozumiteľnejším druhým krokom, aby sa dialóg s kresťanstvom neuzavrel opäť raz len do akademických priestorov, alebo – a čo by bolo ešte horšie –, aby sa nestal zbraňou pre kresťanov, ktorí radi používajú veľké a silné odborné výrazy a ktorí sa radi odvolávajú na authority, no nerozumejú komplexnosti svojej viery, a tak v konečnom dôsledku neponúkajú hĺbku, šírku ani výšku evanjelia, ale len jeho nevydarený plagiat.

*Dr. Pavol Hrabovecký S.T.D
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta, Košice
pavol.hrabovecky@ku.sk*

LAPKO, Róbert a kol. Jánovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – VEDA vydavateľstvo SAV, 2019. 179 s. ISBN 978-80-224-1795-2.

Publikácia „*Jánovo evanjelium. Nový preklad a krátky komentár*“ z roku 2019 je prvým výstupom prekladateľského tímu, ktorý spolupracuje už od roku 2013 a okrem Jánovho evanjelia sa mu podarilo zrealizovať aj preklad Lukášovho evanjelia (2021) a v tomto roku je ohlásený preklad Listu Rimanom.

Publikácia na 179 stranách ponúka obsah s predslovom a 21 kapitol korešpondujúcich s delením Jánovho evanjelia a označených evanjelistovým menom a číslom kapitoly. V rámci každej kapitoly nájde čitateľ tri časti. Prvou je slovenský preklad jednotlivej evanjeliovej kapitoly s očíslovanými veršami a označením malými písmenami v hornom indexe. Tie nahrádzajú marginálie s intertextuálnymi odkazmi uvedenými v tretej časti. Druhou časťou sú poznámky s funkciou stručného komentára rozdeleného do viacerých menších blokov. V nich sú najprv súhrne predstavené a okomentované najvýznamnejšie výrazy a stručne zdôvodnené voľby prekladateľského tímu. V tretej časti kapitoly sa nachádza zoznam intertextuálnych prepojení označených v texte prekladu. Abecedne zoradený zoznam uvádza v hranatých zátvorkách príslušnú kapitolu a verš textu Jánovho evanjelia, a pod ním zoznam citátov, parafráz z iných biblických textov a alúzií na biblické motívy. Možno by prospel stručný úvod k Jánovmu evanjeliu s uvedením štruktúry, ktorá je čitateľná v rozdelení poznámok do menších blokov.

Preklad vychádza z gréckej rekonštruovanej pôvodiny 28. vydania Nestle-Aland a rešpektuje slovenský jazyk v jeho aktuálnej spisovnej podobe.

Hneď v prvej kapitole prekladateľský tím ponúka nový preklad viacerých veršov. Verš 1,5 prekladá: *tma sa ho nezmocnila* a odkazuje na 12,35, kde prekladá: *aby sa vás nezmocnila tma*. Doterajšie preklady z gréčtiny uvádzajú pri 1,5 *nepohltila* (SEB, Botek), *nezadržala* (Roháček) a pri 12,35 *nezastihla* (SEB, Botek), *nezachvátila* (Roháček).

Verš 1,16 na rozdiel od doteraz zaužívaného prekladu *v lone Otca* prekladá *pri Otcovej hrudi*, čo má svoju paralelu v 13,23. V rámci rovnakého verša je ešte jedna novinka: *exégésato* je preložené ako *predstavil* namiesto zaužívaného *zjavil*. Samotný prekladateľ priznáva neľahkú úlohu pri prekladaní tohto výrazu. Svoju voľbu vysvetľuje poznámkou, v ktorej používa sloveso *zjavil*: „Ježišova intímna blízkosť k Otcovi, vyjadrená obrazom prebývania pri Otcovej hrudi, ho kvalifikuje na to, aby bol jedinečnou osobou, ktorá Otca autenticky zjavila.“ (s.15).

Ďalšou novinkou je preklad odkazu na Jakubov rebrík (Gn 28,12) v slovách o zostupovaní a vystupovaní Božích anjelov v 1,51, kde predložku *epi* prekladá *po* (*Synovi človeka*) namiesto zaužívaného *na* (*Syna človeka*). V dejinách výkladu tohto verša existuje niekoľko vysvetlení a stotožnenie Ježiša s rebríkom je len jedno z nich. (Brown, R. E., *The Gospel according to John (I–XII): Introduction, translation, and notes*, Vol. 29, Yale University Press, New Haven, London 2008, s. 91). Možno by bolo lepšie ponechať zaužívaný preklad a v poznámkach vysvetliť problém.

Novým a podnetným je preklad pochvaly o zachovaní dobrého vína (2,10) *až na túto chvíľu* namiesto zaužívaného *až doteraz*. Prekladatelia tiež k tomuto prekladu publikovali štúdiu (FENÍK, J. - LAPKO, R.: *Víno zachované až na túto chvíľu: Analýza a návrh prekladu Jn 2,10*. *Slavica Slovaca*, 54, 2019, č.2, s. 142-148).

Pre moderného čitateľa sa môže javiť ako trochu mätúci preklad: *Kto v neho neverí, neodsudzuje seba samého. No kto neverí, už sa odsúdil, ...*(3,18), ktorý na prvý pohľad môže vyznieť psychologizujúco, hoci kontext neobsahuje tento introspektívny subjektívny rozmer. Možno by bolo lepšie ponechať pasívny tvar (*nie je súdený resp. už je odsúdený*), ktorý na jednej strane zohľadní rozhodujúcu úlohu aktu viery a na druhej strane zachová objektívny rozmer následku tohto aktu.

Treba oceniť konzekventnosť prekladania adverbia *pothen*, ktoré sa prekladá *odkiaľ* v 2,9, ako aj 4,11 a najmä novátorsky v 6,5 so stručnou vysvetlivkou v poznámke. Pozorný čitateľ si tak môže všimnúť dôležitú niť jánovskej teológie.

Rovnako treba oceniť, že dielo nezanedbáva emfatickú hypernegáciu *ou mé*, ktorú prekladá výrazom *iste* vo veršoch 6,35.37: *iste nevyhľadne (...), iste nikdy nebude smädný (...), iste neodoženiem*. Podobne aj v 10,5: *iste nebudú nasledovať*. Možno by sa hodil silnejší slovenský ekvivalent, ale vzhľadom na text pôvodiny je to veľmi cenné.

Záver verša 10,5 sa prekladá: *lebo nepoznajú hlas cudzích pastierov* a pravdepodobne v snahe zachovať dynamiku slovenského textu je vložená vysvetlivka *pastierov*, ktorá nie je v pôvodine. V kontexte kapitoly sa však ako alternatíva dobrého pastiera nespomínajú iní pastieri, ale len zlodeji, zbojníci a nádenníci.

Zaujímavé je nahradenie zaužívaného *odvaliť kameň* výrazom *odstrániť kameň* (11,38; 20,1), čo rešpektuje pôvodinu a tiež reflektuje aj možnosť, že kameň na hrobe nemusel byť okrúhleho (valivého) tvaru a otvorenie hrobu nebola až taká jednoduchá záležitosť.

Neľahkým je preklad slovesa *tarassó*, ktorým sa opisuje Ježišova reakcia pri Lazárovom hrobe v 11,33: *bol hlboko pohnutý a znepokojený* a potom pri ohlásení Judášovej zrady v 13,21: *znepokojil sa v duchu*. Prekladateľský tím sa drží tejto voľ-

by systematicky a prekladá rovnako aj Ježišove povzbudzujúce slová učeníkom v 14,1 a v 14,27 *Nech sa vám srdce neznepokojuje*. Treba oceniť, že prekladatelia takto priznali v slovenskom texte výkladovú náročnosť 11,33 a 13,21.

Rovnako treba oceniť, že do slovenského jazyka sú preložené aj geografické názvy: v 19,13 Kamenná dlažba a 19,17 Miesto lebky.

Hoci sú slovesá *fileó* a *agapaó* v poslednej kapitole pravdepodobne synonymne použité, predsa len by bolo obohacujúce zachovať túto rôznorodosť aj v slovenskom preklade, čo sa deje v 16-21,15, avšak vo verši 21,17 sa to už stráca.

Autorský tím treba pochváliť a poďakovať mu za kvalitnú prácu a skutočne veľmi podnetný a inovujúci preklad Jánovho evanjelia so zaujímavými riešeniami, ktoré posúvajú dopredu nielen výklad štvrtého evanjelia a jeho teologickú reflexiu, ale prispievajú aj k rozvoju slovenského jazyka a kultúry.

*ThDr. Štefan Novotný, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta, Košice
stefan.novotny@ku.sk*

HORŇANOVÁ, Sidonia. Megilat Ester. Bratislava: Univerzita Komenského, 202, 180 s. ISBN 978-80-223-5523-0.

Biblické vedy na Slovensku zaznamenávajú ďalší významný posun: docentka Sidónia Horňanová z Evanjelickej bohosloveckej fakulty v Bratislave pripravila kvalitný komentár k starozákonnej Knihe Ester. Dielo je výstupom z projektu grantovej agentúry VEGA, ktorý riešila v rokoch 2020 – 2022. Pripravila tak veľmi kvalitné dielo, ktoré predstavuje kompletný prehľad o textových verziách, histórii a teológii tejto pozoruhodnej knihy v našom biblickom dedičstve.

Vedecká monografia doc. Sidonie Horňanovej je napísaná originálnym a zaujímavým štýlom. Obsah podáva v troch kapitolách: prvá prináša základné vstupné informácie o Knihe Ester, v druhej kapitole nájde čitateľ komentár k celej knihe a v tretej kapitole sú uvedené informácie k židovskému sviatku Purím, totiž jeho ustanovenie, pôvod, priebeh slávenia a zvyky s ním spojené.

Hlavnou časťou monografie je, prirodzene, druhá kapitola, ktorá má zaujímavú štruktúru. Autorka totiž komentuje Knihu Ester tak, že jej obsah člení na správy hovoriace o hostinách. Najskôr sú to hostiny kráľa Ahasvéra (1,1 – 2,18), potom hostiny kráľovnej Ester (2,19 – 7,10) a napokon Purímové hostiny (8,1 – 10,3). Ta-

kéto členenie obsahu, resp. štruktúra obsahu aj štruktúra textu umožňuje dobre sa oboznámiť s obsahom textu a vytvoriť si aj obraz o celkovom zámere svätopisca, ktorý v celej knihe, v jej hebrejskom texte, ani raz nespomenul Božie meno, a predsa – možnože práve týmto spôsobom ešte výrečnejšie – podčiarkol Boží zástoj v udalostiach a v celkovom údele vyvoleného Božieho ľudu Starého zákona. Teda: Boh na nich pamätal a svojím tajomným spôsobom si viedol a vychovával svoj ľud podľa svojich zámerov.

Náročnou úlohou v komentári bola otázka skĺbenia a zohľadnenia viacerých textových verzií: masorétskeho textu, Septuaginty, ako aj tzv. Alfa-textu do jedného súvislého komentára. Aj keď sa dnes v terminológii (deuterokanonické, resp. apokryfné; dodatky, resp. doplnky) a uznávaní kanonicity rozdielných častí líšime, autorka pekne vyriešila problematiku textových verzií tým, že ich na príslušných miestach spomínala a kompetentne vysvetlila formou osobitných častí označených ako dodatky A – F. Tým dokázala tieto deuterokanonické časti aj odlíšiť – zo svojho pohľadu – , od protokanonického textu, aj sa im v komentároch venovať a zohľadniť ich obsah.

Možno by bolo užitočné prediskutovať niektoré formálne odlišnosti, ako napr. Megillah * Megilah; ortografiu písania názvov biblických kníh: Kniha Ester * kniha Ester; otázku skratiek jednoslabičných slov pred Kr. * pr. Kr.; otázku písania názvov hebrejských konjugácií qal * Qal, nifal * Nifal..., ale to sú príliš drobné detaily, ktoré sú niekedy aj otázkou dohody.

Kniha Ester je svojím poslanstvom zameraná na opis údelu Božieho ľudu v cudzej krajine, a to na príklade jednej generácie, či len niekoľkých osôb, ktoré ho reprezentujú. Nie je ľahké sformulovať teológiu tohto diela, najmä vtedy, keď sa Boh ako taký v diele nespomína alebo sa spomína len v častiach, ktoré nie sú primárnym objektom komentára. Autorka to napriek týmto ťažkostiam originálne dokázala tým, že detaily deja kladie do súvislosti s dávnymi spormi a krivdami Hebrejov s Amalekitmi či – na druhej strane – , s dnešnými prejavmi antisemitizmu, holokaustom a pod.

Publikácia doc. Sidonie Horňanovej prináša súvislý komentár k ďalšej biblickej knihe, čím veľmi obohacuje slovenské biblické vedy. Iste to bude na úžitok pre ďalšie vedecké bádanie, ako aj pre duchovnú formáciu čitateľov.

*Mons. prof. Anton Tyrol
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta, Košice
TI Spišská Kapitula
anton.tyrol@ku.sk
tyrol@kapitula.sk*

KRÁL Igor: Transformačná sila utrpenia. Teológia kríža v živote a diele Arnolda Janssena. Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2022, 326s. ISBN 978-80-89688-37-1

Rok 2023 je veľmi významným rokom pre rehoľu Spoločnosti Božieho Slova (lat. *Societas Verbi Divini*, skr. SVD) na Slovensku a v Čechách. Slovenská provincia verbistov, pokrývajúca územie týchto dvoch štátov, oslavuje v tomto roku 100. výročie jej príchodu na naše územie, s čím sú spojené mnohé prezentácie, historické či iné hodnotenia ich činnosti a pôsobenia. Moju pozornosť okrem toho upútala skutočnosť, že sa v rámci príprav jubilea SVD objavili na knižnom trhu viaceré teologické publikácie. Za výnimočný skvost medzi týmito teologickými dielami považujem aj predkladanú monografiu Igora Kráľa, SVD o teológii kríža, ktorá vychádza z reflexie života a diela zakladateľa Arnolda Janssena. Napriek tomu, že sa zaoberá vážnou teologickou témou, je napísaná prístupným štýlom, ktorý vie veľké a hlboké pravdy vyjadriť jednoducho a zrozumiteľne. Odporúčam však knihu čítať sústredene a najlepšie bude vracieť sa k nej viackrát, situačne, alebo si znova prejsť a reflektovať obsah jednotlivých kapitol postupne.

Kniha verbistu Igora Kráľa o transformačnej sile utrpenia z pohľadu života svätého Arnolda ma z hľadiska náročnosti zvolenej témy nesklamala. Tému spracoval autor s patričnou teologickou hĺbkou, prameniaca v spiritualite zakladateľa – predovšetkým v jeho reflexii biblických textov, spisov cirkevných otcov a Magistéria.

Metodológia napísanej knihy je veľmi zaujímavá zvolená a logicky premyslená v celom jej rozsahu. Ide tu o preferovaný postup, ako si autor tému našťudoval z veľkého množstva autentických prameňov (v nemeckom, anglickom a talianskom jazyku), podrobil ich analýze a istému systematickému usporiadaniu. Monografia je napísaná stylisticky naozaj jasne a veľmi zrozumiteľne napriek náročnosti na presnosť, ktorú si teologická téma vyžaduje. Autor koncipoval obsah monografie do troch nosných kapitol.

Prvá kapitola predstavuje kontextuálny profil osoby Arnolda Janssena. Autor sa v nej vracia k zhrnutiu dôležitých momentov v životopise a vo formácii spirituality zakladateľa SVD, ktoré mali najvýraznejší vplyv na jeho stretnutie s utrpením, s prijatím kríža ako daru lásky Ježiša a zapojením tejto moci z kríža do realizácie misijného poslania.

V druhej kapitole sa oboznámime s duchovným profilom svätého Arnolda, s jeho spiritualitou vystavanou na živote teologálnych čností. Ďalšími fundamentmi verbistickej spirituality sú trojičná spiritualita, najmä úcta k Duchu Svätému, úcta k Božiemu Slovu a k Božskému Srdcu. Na týchto pilieroch duchovnosti sa bu-

duje aj duch spoločenstva, rehoľného života a nasledovanie Krista podľa evanjeliových rád.

Obzvlášť pozoruhodná je metodológia spracovania tretej kapitoly monografie, ktorá sa venuje „evanjeliu kríža“ v korešpondencii Arnolda Janssen. Vychádzal v nej z analýzy asi 8 000 listov napísaných svätým Arnoldom, v ktorých sa odhaľovali jeho postoje viery viažuce sa na prežívanie tajomstva kríža. Pochopil hĺbku tajomstva utrpenia a premieňajúcu moc kríža. Z kríža prúdi sila z dôvery v spásanosnú a transformačnú moc utrpenia v živote človeka. Na tomto základe vyprosených milostí z kríža Arnold podporoval a budoval aj svoje misijné diela. Získanou duchovnou skúsenosťou vo svojich listoch povzbudzoval všetkých misionárov k vytrvalosti pri znášaní ťažkostí, pri vernosti rehoľnému a misijnému povolaniu. Transformačná moc kríža ovplyvňuje myšlienkový svet človeka, ktorý v ňom formuje obraz o Bohu, o svete, v ktorom nachádza svoje miesto, ale aj spoznáva svoje poslanie, zvlášť to misijné. Autor to podčiarkuje slovami: „Obetný druh lásky je zrelý postoj lásky, ktorý je predpokladom misionárskeho povolania, základom rehoľného zasvätenia a nábožného prežívania kresťanského života“ (s. 7). Utrpenie a kríž sú predstavené ako osobná cesta nasledovania Krista a ako misijný nástroj v službe druhým. Igor Král poukazuje osobitne na prenikavú skúsenosť zakladateľa s tajomstvom kríža: „Arnold Janssen síce netvoril teológiu kríža, jeho spiritualita je však implikáciou osobnej skúsenosti veľkonočného rána. Obdobia skúšok a skúsenosť utrpenia sú príležitosťou presvedčiť sa o Božej vernosti a pomoci s možnosťou získať vlastnú skúsenosť veľkonočného víťazstva, ktoré sa má stať, ako to bolo v jeho prípade, nástrojom v službe druhým“ (s. 223). Obetný druh lásky je ten pravý zrelý postoj, ktorý je predpokladom misionárskeho povolania, základom rehoľného zasvätenia a nábožného prežívania kresťanského života. Autor opäť zdôrazňuje: „Arnold bol predstavený ako muž viery, ktorý sa nebál objasť kríž. Hľadel na okolnosti života a situácie s dôverou v Božie prozreteľnostné vedenie. Uprostred ťažkostí sa prezentoval ako muž, ktorý bol ochotný nielen nasledovať Krista v neúnavnej práci pri budovaní Božieho kráľovstva, ale aj svoje utrpenie spájať a obetovať s Kristovým utrpením. Na náročné životné situácie života odporúčal hľadieť z perspektívy Kristovho zmŕtvychvstania a víťazstva. Evanjeliová logika sa prejavila v dôvere, že tak ako cez Kristov kríž vstúpilo do sveta požehnanie, sú aj trápenia misionárov predzvesťou Božieho požehnanía“ (s. 240).

Všetky kapitoly obsahujú bohatý poznámkový aparát a množstvo priamych vložených citácií vo forme poznámok pod čiaru z pramenných cudzojazyčných zdrojov (prevažne nemeckých, ale i anglických, talianskych), ktoré sú v texte autorom excelentne preložené. Táto obsahová bohatosť vôbec neruší korpus textu, je to logicky usporiadané a k dispozícii pre komparáciu s originálom citácie.

Svedčí to o precíznej a dôslednej, takpovediac mravčej práci autora hlavne s použitou východiskovou pramennou literatúrou, ale i s rozširujúcou, dopĺňujúcou literatúrou.

Predložená monografia je prednostne koncentrovaná iba na verbistickú spiritualitu aj jej teologický pohľad. V práci mierne chýba podkapitola, ktorá by teológiu kríža, resp. „evanjelium kríža“ Arnolda Janssena porovnávala s inými východiskami k tejto téme, napr. v tradícii františkánskej, karmelitánskej či saleziánskej.

Na záver je však potrebné zdôrazniť, že najcennejší prínos na vedeckej práci verbistu Igora Kráľa je bohatý výsledok jeho teologického a spirituálneho bádania. Jeho štúdiá je inšpirujúca pre teológov v hlbšom poznaní rôznych ciest spirituality. Tajomstvom prítomnosti kríža v živote je možné formovať aj ostatné čnosti a mravný život človeka, preto je kniha použiteľná aj v bežnej pastoračnej práci s veriacimi.

*Prof. PhDr. Mária Potočárová, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Pedagogická fakulta
Katedra pedagogiky
Moskovská 3
811 08 Bratislava
maria.potocarova@uniba.sk*

JUDÁK, Viliam – KRUPA, Jozef – ŠURÁB, Marián.

**Archbishop ThDr. Eduard Nécsey (1892-1968). Shepherd – Teacher – Preacher.
Dublin: International Scientific Board of Catholic Researchers and Teachers
2022, 297 s. ISBN 978-1-9989986-8-5.**

Počas stáročných dejín Nitrianskeho biskupstva sa na jeho čele vystriedalo niekoľko desiatok biskupov. Tí sa vždy snažili viesť im zverených veriacich správnu cestou. Každá doba so sebou prináša výzvy a možnosti, na ktoré môžeme reagovať rôzne. Až neskorší čas, možno až generácie po nás uvidia význam a správnosť našich rozhodnutí. Zástupcami našej generácie hľadajúcej do bohatej minulosti je aj trojica autorov, vysokoškolských profesorov, katolíckeho biskupa a dvoch katolíckych kňazov, zároveň troch renomovaných vysokoškolských profesorov, prof. ThDr. Viliama Judáka, PhD., prof. ThDr. Jozefa Krupu, PhD. a prof. ThDr. Mariana Šurába, PhD.

Tým opätovným pohliadnutím do minulosti je publikácia Archbishop ThDr. Eduard Nécsey (1892-1968). Shepherd – Teacher – Preacher predstavujúca osobu nitrianskeho biskupa Eduarda Nécseya ako pastiera, učiteľa a kazateľa.

Výber tém, ktorým sa pri osobe tohto biskupa pôsobiaceho na čele Nitrianskej diecézy v ťažkých časoch komunizmu rozhodli predstaviť, nie je náhodný. Každý z autorov sa zameril na svoju vlastnú oblasť vedeckého výskumu: dejiny, systematická teológia a pastorálna teológia – homiletika. Preto tieto témy tvoria aj rozdelenie monografie na tri veľké kapitoly:

Prof. Judák venujúci sa oblasti cirkevných dejín a zároveň hľadiaci na osobu arcibiskupa Nécseya ako na svojho predchodcu v úrade biskupa Nitry. Pri veľkých osobnostiach dejín niekedy zažívame pokušenie pozeráť na nich cez optiku akej-si nereálnosti, ba až predstavivosti. S tým môžu byť spojené neblahé dôsledky, keď (správne: keď) stratíme zo zreteľa tieto osobnosti ako ľudí narodených do svojich rodín, do svojho okolia, spoločnosti či cirkevnej komunity. Práve tento problém nám pomáha prekonať prof. Judák pri svojom pohľade na osobu arcibiskupa Eduarda Nécseya. Predstavuje ho ako syna slovenskej rodnej hrudy snažiaceho sa od svojich mladých rokov o kresťansky žitú dokonalosť vo vernosti svojmu poslaniu kňaza a neskôr biskupa. Nemožno popritom zabúdať na fakt, že celý život tohto pastiera bol poznačený ťažkými a problematickými udalosťami tých čias. Kňazskú vysviacku prijal v čase Prvej svetovej vojny (1915), biskupskú vysviacku zas počas hrôz Druhej svetovej vojny (1943). Stal sa pomocným nitrianskym biskupom v čase vojnovnej kataklizmy a nitrianskym sídelným biskupom v čase začínajúceho komunistického besnenia. Napriek tomu je predstavený ako človek hlbokej viery a rozhodnosti spojenej s odvahou čeliť výzvam doby a prostredia, v ktorom sa nachádzal. Túto výzvu vďaka svojej nezlomnej viere dokázal obhájiť až do konca svojho života, v roku 1968.

Prof. Krupa sa zameril na osobu ThDr. Eduarda Nécseya ako na učiteľa viery. Všíma si jeho pôsobenie vo farnosti, neskoršie pôsobenie ako špirituála a profesora v Kňazskom seminári v Nitre a nakoniec ako učiteľa a strážcu apoštolského pokladu viery prostredníctvom jeho úlohy biskupa. Každú z týchto etáp jeho teologického profilu dopĺňa prof. Krupa konkrétnymi úvahami nad jeho autentickými dielami, kázňami, duchovnými povzbudeniami či prednáškami. Za teologicky veľmi prínosný možno považovať pohľad na jeho príhovor na Druhom vatikánskom koncile, kde sa venoval otázke ekumenizmu a schéme *De Ecclesia*.

Príspevok prof. Šurába v monografii predstavujúcej osobu ThDr. Eduarda Nécseya sa zameriava na otázku jeho kazateľskej činnosti. V tejto časti monografie autor pozýva pochopiť v prvom rade kazateľský background, v ktorom sa osoba kazateľa Nécseya rodila, a to poukázaním na dobové materiály z tejto oblasti te-

ologickej vedy. Následne je predstavených niekoľko desiatok homílií, postupne rozpracovaných podľa jednotlivých teologických traktátov (Ježiš Kristus, vykúpenie, liturgia,...). V tejto časti čitateľ dostane ucelený obraz, pretože sa mu prihovára Eduard Nécsey, človek, kňaz a biskup. Na jeho pohrebe sa takto vyjadril v kázni biskup Josef Hlouch: „Srdce bolo vyčerpané láskou, telo bolo vyčerpané bolesťou, oči boli vyčerpané bezsennými nocami. Dal Bohu všetko, preto mal všetko.“

Nad jednou z brán do Nitrianskeho hradu je vyobrazený reliéf gréckeho boha menom Jánus. Ten zobrazuje mytologickú postavu ako osobu majúcu dve hlavy, dva pohľady. Jeden hľadá do minulosti, druhý do budúcnosti. Touto bránou mnohokrát prechádzal aj arcibiskup ThDr. Eduard Nécsey. Aj napriek tomu, že jeho čas riadenia diecézy sa dávno skončil, jeho osobnosť je stále živá a pre budúcnosť aktuálna. Práve tento aspekt jeho života: bohatosť a hĺbka, ktoré majú čo povedať aj po desaťročiach, je silným spoločným prvkom, tiahnucim sa v tejto publikácii.

Autori jasne a vedecky vhodnou mierou prispeli každý svojím zameraním ku kritickému pohľadu na osobu arcibiskupa Nécseya. Pre súčasného čitateľa teologickej literatúry je publikácia vhodným pohľadom do osobnosti, myslenia a viery tohto veľkého muža viery.

Možnou otázkou na zváženie by bola príprava slovenskej jazykovej mutácie pre široké slovenské publikum. Táto publikácia vydaná v renomovanom vydavateľstve v Írsku však vďaka svojej anglickej jazykovej verzii ponúka možnosť osloviť široké publikum, ktoré chce spoznať, akých pastierov, učiteľov a kazateľov zrodila slovenská cirkev.

*ThLic. Anton Ďatelinka, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta UK
Kapitulská 26, 1. poschodie
814 58 Bratislava
anton.datelinka@uniba.sk*

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

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