

## OBSAH

<b>EDITORIÁL</b> .....	5
<b>ŠTÚDIE</b>	
<b>Umělá inteligence a její spirituálně-teologická reflexe</b> <i>Michal ČERNÝ</i> .....	7
<b>Koncepcia „nekonečného“ ako možného východiska z krízy identity „ľudského“ u Emmanuela Lévinasa</b> <i>Ján MIČKO</i> .....	27
<b>Pojem Boha a Boží stvoriteľský akt vo filozofii G. W. Leibniza</b> <i>Silvia CAISOVÁ</i> .....	47
<b>The Anthropomorphic God of James Sterba</b> <i>Patrik HRMO</i> .....	60
<b>Ako kvietizmus ukončil zlatú éru mystiky</b> <i>Lukáš VANÍK</i> .....	69
<b>RECENZIE</b>	
<b>NOCETI, Serena. Reforming the Church: A Synodal Way of Preceeding. New York: Paulist Press, 2023, s. 209, ISBN 978-0-8091-5659-7.</b> <i>Martin Maďar</i> .....	83
<b>SEEWALD, Michael. Reform – Dieselbe Kirche anders denken. Freiburg- Basel-Wien: Herder 2019, s. 174, ISBN 978-3-451-38349-6.</b> <i>Vladimír Juhás</i> .....	85
<b>PRÍHODOVÁ, Edita, CJ. Štyri tucty (<i>netuctových</i>) duchovných cvičení s biblicko-poetickými podnetmi. Bratislava: Slovenská provincia Congregatio Jesu, 2023. s. 147. ISBN 978-80-570-5103-9.</b> <i>Jozef Palaščák</i> .....	87

**ORDWAY, Holly. Tolkien's Faith: A Spiritual Biography. Elk Grove Village, IL: Word on Fire Academic, 2023. 544 pp. ISBN 978-1-68578-991-6.**

*Martina Juričková*..... 90

## CONTENTS

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

### STUDIES

<b>Artificial Intelligence and its Spiritual-Theological Reflection</b> <i>Michal ČERNÝ</i> .....	7
--	---

<b>Emmanuel Lévinas's conception of the „infinite“ as a possible way out of the identity crisis of the „human“</b> <i>Ján MIČKO</i> .....	27
--	----

<b>The concept of God and God's creation in the philosophy of G.W. Leibniz</b> <i>Silvia CAISOVÁ</i> .....	47
---	----

<b>The Anthropomorphic God of James Sterba</b> <i>Patrik HRMO (Volek)</i> .....	60
--	----

<b>How Quentinism ended the golden age of mysticism</b> <i>Lukáš VANÍK</i> .....	69
---	----

### REVIEWS

<b>NOCETI, Serena. Reforming the Church: A Synodal Way of Preceding. New York: Paulist Press, 2023, s. 209, ISBN 978-0-8091-5659-7.</b> <i>Martin Maďar</i> .....	83
--	----

<b>SEEWALD, Michael. Reform – Dieselbe Kirche anders denken. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2019, s. 174, ISBN 978-3-451-38349-6.</b> <i>Vladimír Juhás</i> .....	85
---	----

<b>PRÍHODOVÁ, Edita, CJ. Štyri tucty (<i>netuctových</i>) duchovných cvičení s biblicko-poetickými podnetmi. Bratislava: Slovenská provincia Congregatio Jesu, 2023. s. 147. ISBN 978-80-570-5103-9.</b> <i>Jozef Palaščák</i> .....	87
---	----

**ORDWAY, Holly. Tolkien's Faith: A Spiritual Biography. Elk Grove Village, IL: Word on Fire Academic, 2023. 544 pp. ISBN 978-1-68578-991-6.**

*Martina Juričková*..... 90

Teologický časopis *Verba Theologica* aj v tomto čísle ponúka svojim čitateľom obsahovú pestrosť. Keďže Slovensko je malou krajinou s malým počtom odborníkov na určené témy, je náročné pripraviť monotematické číslo. Preto vo väčšine prípadov volíme formu tematicky vlastných príspevkov, ktoré si pre odbornú profiláciu autorov zachovávajú svoju vedeckú úroveň a našim čitateľom tak ponúknu dobrý zážitok z čítania.

Michal Černý sa vo svojej štúdiu venuje pomerne novej a neprebádanej téme umelej inteligencie. Tento fenomén vstupuje rýchlo do všetkých sfér našej každodennosti. Nebolo by správne na akúkoľvek novosť reagovať hystericky a s nedôverou. Naopak, nepoznané treba skúmať a spoznávať. Iba takto sa môžeme zbavovať strachu a pestovať vzťah k novým veciam. Príkladom je aj pápež František, ktorý vydáva v tejto súvislosti dokument *Intelligenza artificiale e pace*, čím povzbudzuje nové generácie k odvahe i rozumnosti v používaní rodiacich sa konceptov vedy.

Ján Mičko venuje vo svojej štúdiu pozornosť židovskému mysliteľovi, významnému predstaviteľovi fenomenológie a dialogickej filozofie vo Francúzsku, Emanuelovi Lévinasovi. Tento filozof bol však predovšetkým poukazovateľom na „tvár druhého“. Mierou a normou konania človeka má byť podľa neho vždy druhý a jeho tvár. Svojimi postojmi výrazne vplýval nielen na filozofiu, ale aj na etiku v európskej spoločnosti. Práve v čase konfrontácií kultúr, náboženstiev, pohybov migrujúcich skupín národov vo svete sa otázka „tváre druhého“ stáva dnes silno aktuálna.

Gottfried Wilhelm Leibniz a pojem Boha je témou Silvie Caisovej. Leibniz bol predstaviteľ novovekého racionalizmu, jeden z posledných polyhistorov, diplomat a iniciátor ekumenických snáh. Svoj diplomatický inštinkt použil pre spriatelenie medzi teológiou a empirizmom. Správne predpokladal, že teológia nemôže byť iracionálne banálna, ale zároveň ani empirické vedy by nemali ignorovať to, čo ich presahuje. Preto je Leibniz dnes inšpiráciou nielen pre svoju intuíciu pri hľadaní zmierovania protikladov, ale aj svojim pozitívnym postojom k dnešnému svetu, ktorý chápal ako najlepší možný.

Patrik Hrmo sa vo svojej štúdiu venuje naliehavej otázke, ktorú si kládli a budú klásť zrejme všetky epochy ľudských dejín, všetky kultúry i jednotlivé generácie. Autor sa pokúša už o svoju druhú a presnejšiu odpoveď na argumentáciu amerického filozofa Jamesa Sterbu, ktorý sa ako akademik venuje etike a filozofii

náboženstva. Podľa Sterba, ak by existoval dobrý Boh, zabránil by všetkým tragédiám v dejinách ľudstva. Hrmo v niektorých bodoch vylepšuje svoj prvý pokus o súčasnú interpretáciu Tomáša Akvinského a tým reaguje na Sterbove námietky. Text ponúka zaujímavú akademickú konfrontáciu.

Lukáš Vaník vo svojej štúdií predstavuje tému mystiky a v nej predovšetkým rozlišovanie jej pravej podoby. Mystika je však vo svojej podstate taký slobodný postoj ducha, že je veľmi ťažké uchopiť ju a systematicky hodnotiť podľa určených noratív. Napriek tomu autor chce ukázať, že jestvujú črty, ktoré charakterizujú kristovskú mystiku. Tá musí niesť v sebe pravé človečenstvo a pôsobiť spásne.

Verím, že si aj toto číslo nájde záujem čitateľa a pozve vstúpiť do svojich riadkov. Prajem príjemnú lektúru a zmysluplné obohatenie všedných i sviatočných letných večerov.

*Vladimír Juhás*



**Umělá inteligence a její spirituálně-teologická reflexe**  
**Artificial Intelligence and its Spiritual-Theological Reflection**

MICHAL ČERNÝ

Masarykova univerzita v Brně  
Filozofická fakulta  
Katedra informačních studií a knihovnictví

**Abstract:**

This study offers a view of the development of generative systems with artificial intelligence based on large language models and its analysis in the context of spiritual-theological reflection. It will focus on the current theological reflection of Pope Francis in the document *Intelligenza artificiale e pace*, but also on the works of contemporary theologians analyzing selected perspectives of this phenomenon. The essay will discuss phenomena such as spiritual accompaniment with artificial intelligence, new forms of individualized Christianity or the relationship to the limits of humanity, inquiry and the understanding of mystery. The study seeks a basic conceptualisation of the topic as a spiritual phenomenon that must be adequately reflected theologically.

**Keywords:** Spirituality, Technology, Artificial intelligence, Pope Francis, Spiritual accompaniment, Information revolution, ChatGPT.

## Úvod

Rozvoj generativní umělé inteligence, založené na velkých jazykových modelech,<sup>1</sup> od roku 2022 způsobil změny v mnoha oblastech lidské činnosti.<sup>2</sup> Tyto velké jazykové modely umožňují provádět textovou komunikaci v přirozeném jazyce a strukturovat odpovědi natolik přesně, že v některých situacích nemusí být zřejmé, zda uživatel komunikuje se strojem nebo s druhým člověkem. Naším cílem v této studii nebude diskutovat o tom, zda jde o systémy s inteligencí nebo pouze se zdánlivou inteligencí,<sup>3</sup> ale spíše se zaměřit na dopady těchto technologií na sociální, kulturní a sekundárně také spirituální aspekty.

Velké jazykové modely, jako je například GPT-4,<sup>4</sup> na kterém jsou postavené aplikace ChatGPT<sup>5</sup> jsou technicky realizované jako velké umělé neuronové sítě, které jsou dopředu trénované na velkých datových sadách. Kvalita odpovědí je pak vždy těsně provázána s tím, s jakými tréninkovými daty daná síť pracuje. Tyto sítě jsou relativně silně citlivé na kontext, takže mohou udržovat i poměrně komplikovanou nebo náročnou diskusi a ve formě dříve obtížně představitelné pracovat s pocitem porozumění obsahu. Generují odpovědi, které jsou v daný okamžik nejvíce pravděpodobné. Právě pravděpodobnostní teorie jim umožňuje provádět relativně robustní řečové hry s uživateli, ale současně může vést k halucinacím, tedy situacím, ve kterých systémy generují odpovědi, které jsou zcela

---

<sup>1</sup> ABDULLAH, Malak, Alia MADAIN a Yaser JARARWEH, „ChatGPT: Fundamentals, Applications and Social Impacts“ In *International Conference on Social Networks Analysis, Management and Security (SNAMS)*, IEEE: Milan, 2022, <https://doi.org/10.1109/SNAMS58071.2022.10062688>, FUI-HOON NAH, Fiona et al, „Generative AI and ChatGPT: Applications, challenges, and AI-human collaboration“, *Journal of Information Technology Case and Application Research* 25, č. 3 (2023), s. 277–304 <https://doi.org/10.1080/15228053.2023.2233814>., COBB, Peter J., „Large Language Models and Generative AI, Oh My!: Archaeology in the Time of ChatGPT, Midjourney, and Beyond“, *Advances in Archaeological Practice* 11, č. 3 (2023), s. 363–369. <https://doi.org/10.1017/aap.2023.20>.

<sup>2</sup> FAUZI, Fauzi et al., „Analysing the Role of ChatGPT in Improving Student Productivity in Higher Education“, *Journal on Education* 5, č. 4 (2023), s. 14886–14891, <https://doi.org/10.31004/joe.v5i4.2563>. MEJIA, S. a D. NIKOLAIDIS, „Through New Eyes: Artificial Intelligence, Technological Unemployment, and Transhumanism in Kazuo Ishiguro’s *Klara and the Sun*“, *Journal of Business Ethics* 178, č. 1 (2022), s. 303–306. <https://doi.org/10.1007/s10551-022-05062-9>.

<sup>3</sup> FLORIDI, Luciano, „AI as agency without intelligence: on ChatGPT, large language models, and other generative models“, *Philosophy & Technology* 36, č. 1 (2023), ch. 15. <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00621-y>

<sup>4</sup> Ve studii rozlišujeme GPT jako obecný nebo nespécifikovaný jazykový model generativní umělé inteligence, GPT-4 jako jeho poslední verzi v době psaní textu (kvalitně zásadně jinou oproti předchozí méně robustním verzím 2; 3; 3,5) a ChatGPT jako aplikaci, která využívá tento jazykový model a je provozována firmou OpenAI.

<sup>5</sup> BAIDOO-ANU, David a Keticia OWUSU ANSAH, „Education in the era of generative artificial intelligence (AI): Understanding the potential benefits of ChatGPT in promoting teaching and learning“, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4337484](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4337484) [zveřejněno 13. 4. 2023, cit. 14. 5. 2024], ABDULLAH, Malak, Alia MADAIN a Yaser JARARWEH, „ChatGPT: Fundamentals, Applications and Social Impacts“ In *International Conference on Social Networks Analysis, Management and Security (SNAMS)*, IEEE: Milan, 2022, <https://doi.org/10.1109/SNAMS58071.2022.10062688>.



nepravdivé.<sup>6</sup> To znamená, že uživatel musí neustále zvažovat, zda dostává pravdivou odpověď. Mimo toto základní nastavení vývojáři těchto nástrojů pracují s eticky senzitivním designem, jehož cílem je explicitně popsat vybrané možné eticky citlivé otázky a systému dát dopředu nachystané scénáře odpovědí – takto se například vyhýbá rasistickým odpovědím (jde o porušení pravidel užívání, na které je typicky tazatel upozorněn), což byl dříve jeden z problémů podobných systémů.<sup>7</sup> Ani tato část designu není ale zcela dokonalá a pro uživatele nemusí být náročné přivést systém k interakcím, které není možné hodnotit jako eticky neproblematické.<sup>8</sup>

Rozvoj nástrojů s umělou inteligencí nepředstavuje hodnotově neutrální fenomén,<sup>9</sup> nýbrž zásadní zásah do celého prostředí, ve kterém se nacházíme a žijeme.<sup>10</sup> Pokud Heidegger tvrdil, že žijeme ve vleku techniky,<sup>11</sup> tak mu můžeme dát v mnoha ohledech jednoznačně za pravdu. Ještě Patočka si mohl dovolit hovořit o diferenci mezi technickým (vědeckým) světem a světem přirozeným,<sup>12</sup> v dnešním světě nedokážeme efektivně rozlišovat mezi online a offline,<sup>13</sup> přirozený svět a svět techniky tvoří jedno kontinuum, které musíme společně reflektovat a analyzovat. Jejich odlišení není reálně možné již ani v analytickém nahlédnutí, ani v žité praxi, podle Floridiho informačními interakcemi provázaný celek.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> ALKAISSI, Hassan a Samy MCFARLANE, „Artificial hallucinations in ChatGPT: implications in scientific writing“, *Cureus* 7, č. 2 (2023), ELIAS, Hanna a Levic ALIJA, „Comparative Analysis of Language Models: hallucinations in ChatGPT: Prompt Study“ <https://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1764165&dswid=-6630> [zveřejněno 2023, citováno 15. 5. 2024]. <https://doi.org/10.7759/cureus.35179>

<sup>7</sup> VINCENT, James, „Twitter taught Microsoft’s AI chatbot to be a racist asshole in less than a day – The Verge“, *The Verge*, <http://www.theverge.com/2016/3/24/11297050/tay-microsoft-chatbot-racist>, [zveřejněno 24. 3. 2016, cit. 06. 03. 2024].

<sup>8</sup> ROBERTSON, Adi, „Google apologizes for “missing the mark” after Gemini generated racially diverse Nazis“, *The Verge*, <https://www.theverge.com/2024/2/21/24079371/google-ai-gemini-generative-inaccurate-historical>, [zveřejněno 21. 2. 2024, cit. 6. 3. 2024]., ROTH, Emma, „Google explains Gemini’s “embarrassing” AI pictures of diverse Nazis“, *The Verge*, <https://www.theverge.com/2024/2/23/24081309/google-gemini-embarrassing-ai-pictures-diverse-nazi>. 23. 2. 2024 [zveřejněno 23. 2. 2024, cit. 6. 3. 2024].

<sup>9</sup> ARZROOMCHILAR, Ehsan a Daniel D NOVOTNÝ, „Verbeek on the Moral Agency of Artifacts“, *Organon F* 25, č. 4 (2018): 517–538.

<sup>10</sup> BRIDLE, James, *New dark age: Technology and the end of the future*, New York: Verso Books, 2018. <https://doi.org/10.17104/9783406741784>

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin, *O humanismu*, Praha: Ježek, 2000., HEIDEGGER, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: Oikoyomenh, 2004.

<sup>12</sup> PATOČKA, Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Český spisovatel, 1992.

<sup>13</sup> FLORIDI, Luciano, „The Construction of Personal Identities Online“, *Minds And Machines* 21, č. 4 (2011), s. 477–479, <https://doi.org/10.1007/s11023-011-9254-y>., FLORIDI, Luciano, *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

<sup>14</sup> To samo o sobě neznamená, že by nebylo možné odlišit reálný zážitek (sklenice vody na stole) od virtuálního (digitální reprezentace sklenice), ale že: 1) velká část fenoménů je provázána skrze virtualitu a realitu – například kyberšikana, politický marketing nebo podstatná část komunikace a 2) ve vybraných situacích nemusí být rozlišení reálného a virtuálního snadné ani

Jestliže budeme vycházet z myšlenky, že spiritualita je vždy ovlivněna dobou, ve které je realizována a zakoušena,<sup>15</sup> můžeme říci, že informační revoluce, která je s rozvojem generativní umělé inteligence spojená, nás staví do podobné sociálně-ekonomické změny, jaké byla spiritualita vystavena v průmyslové revoluci,<sup>16</sup> během které vznikly zcela nově chápání i organizované řády a kongregace, jako Kongregace bratří Nejsvětější Svátosti, Kongregace kněží Nejsvětější Svátosti, Salesiáni Dona Boska a řada dalších. Proměna společnosti, způsobu organizace práce, společenského života i vzdělání jsou vždy nutným impulsem pro hledání nových forem spirituality i organizace náboženského života. Pokud navážeme na metodu kairologie, tak jak o ní uvažuje Halík,<sup>17</sup> můžeme říci, že potřebuje novým způsobem číst znamení času tak, aby se víra stala nejen uvěřitelnou a věřitelnou, ale lidsky a kulturně funkční. Jde o téma, které v určitém ohledu můžeme vidět i v krásné literatuře (například Michel Houellebecq). Jinými slovy reflektujeme potřebu spirituality,<sup>18</sup> která je v prostředí moderního technizovaného<sup>19</sup> „tekutého“ světa<sup>20</sup> transformována a vyžaduje nové uchopení.<sup>21</sup> Jestliže v této studii analyzujeme spiritualitu, máme na mysli především spiritualitu křesťanskou (čemuž odpovídá výběr zdrojů), jakkoli lze říci, že také řada dalších světových náboženství bude – ve vztahu ke spirituální a sociálně-etické reflexi – hájit podobná stanoviska a řešit podobné problémy.<sup>22</sup>

Abychom mohli – s ohledem na výše řečené – fenomén analyzovat ve spirituálně-teologické reflexi, je nezbytné částečně popsat některé změny, které s sebou

---

na rovině percepce (například při hlasové interakci nedokážeme vždy odlišit, zda hovoříme se strojem nebo s člověkem, alespoň pokud neprovádíme nějaký záměrný test).

<sup>15</sup> HALÍK, Tomáš, „*Tohle nejsou uhelné prázdňiny. Připravme se na hlubší změny, varuje kněz Tomáš Halík*“, <https://video.aktualne.cz/zavrene-kostely-jsou-vyzvou-ke-zmene-hledejme-spirituálni-hl/r> [zveřejněno 14. 4. 2020, cit. 20. 5. 2020]., HALÍK, Tomáš, *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*, Praha: Lidové noviny, 2021.

<sup>16</sup> FLORIDI, *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*.

<sup>17</sup> HALÍK, Tomáš. *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*.

<sup>18</sup> LUCKMANN, Thomas, *The invisible religion*, London: Macmillan, 1967.

<sup>19</sup> Technizace představuje pro Baumana jen jeden z více fenoménů, které přispívají k tekutosti světa. Za zásadní ve své práci považuje především změny související s konzumním způsobem života a globalizací, které jsou ale do značné míry technologiemi podmíněny.

<sup>20</sup> BAUMAN, Zygmunt, *Liquid modernity*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2013.

<sup>21</sup> GROOT, Kees De, „Rethinking Church In Liquid Modernity“, in: *Religion inside and outside Traditional Institutions*. Leiden: Brill, 2007, s. 175-192. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004157927.i-322.49>, GROOT, Kees De, „The church in liquid modernity: A sociological and theological exploration of a liquid church“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, č. 1 (2006), s. 91-103. <https://doi.org/10.1080/14742250500484469>.

<sup>22</sup> HONGLADAROM, Soraj a Daniel D. NOVOTNÝ, „Autonomous Vehicles in Drivers' School: A Non-Western Perspective“, in: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*, Oxford: Oxford university Press, 2022, 99-C6.P63, <https://philpapers.org/rec/honavi>. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197639191.003.0006>, BIANA, Hazel T., „Feminist Re-Engineering of Religion-Based AI Chatbots“, *Philosophies* 9, č. 1 (2024), <https://doi.org/10.3390/philosophies9010020>

nástup generativní umělé inteligence přináší, alespoň v eklekticky vybraných prvcích společnosti.

V oblasti psychologie náboženství je možné říci, že existují první výzkumy, které se vztahují k proměně modelů duchovního vůdcovství. Podle Karataše a Cutrighta lidé, kteří jsou důvěřiví vůči lidem, jsou současně důvěřiví vůči umělé inteligenci.<sup>23</sup> Podle těchto autorů může docházet k oslabení klasické transcendentální složky spirituality ve prospěch techniky, tedy i k proměně konceptu náboženského vůdcovství. Na tomto místě zdůrazněme, že systémy využívající umělou inteligenci nedisponují odpovědností. Do extrému dovedeným příkladem technizovaného náboženského vůdce je BibleGPTs<sup>24</sup>, která nabízí koncept náboženského vůdcovství postaveného na GPT modelu spolu s Biblií. Bhattacharyya se domnívá, že jazykové modely mohou sehrát roli psychologických poradců,<sup>25</sup> což se pravděpodobně děje, byť bez konceptu odpovědnosti a profesní etiky jde o přístup problematický. Některé výzkumy však naznačují, že především nové modely (GPT-4) mohou být v určitých charakteristikách podobně spolehlivé jako lidské terapeuti,<sup>26</sup> což ale nevylučuje skutečnost, že v jiných situacích a charakteristikách může jít o řešení více než problematické, především tam, kde bychom očekávali její plnou samostatnost.<sup>27</sup>

Druhou oblastí, která je pro naše téma zásadní, je proměna práce a pracovních pozic.<sup>28</sup> Shaji a kol. ve své analýze zdůrazňují nutnost ochoty lidí měnit pracovní pozice a zvyšovat si kvalifikace. Ukazujete se, že s nástupem umělé inteligence budou některé skupiny, především méně kvalifikovaných zaměstnanců, ohrožené více a že lze očekávat velké proměny pracovního trhu jako celku.<sup>29</sup> Oschinski upozorňuje na různé motivace v implementaci umělé technologie do ekonomiky s tím, že je možné, že povede k významné redukci pracovních míst, pokud jejím

<sup>23</sup> KARATAŞ, Mustafa a Keisha M. CUTRIGHT, „Thinking about God increases acceptance of artificial intelligence in decision-making“, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 120, č. 30 (2023), <https://doi.org/10.1073/pnas.2218961120>.

<sup>24</sup> Bible GPT – Ask Anything From Our AI Bible GPT, <https://biblegpt-la.com/>, [cit. 15. 5. 2024].

<sup>25</sup> BHATTACHARYYA, Kamal, „Artificial intelligence and spirituality: The four domains of concern“, *The Times of India*, <https://timesofindia.indiatimes.com/readersblog/herbinger/artificial-intelligence-and-spirituality-the-four-domains-of-concern-39318/> [zveřejněno 1. 12. 2021 cit. 6. 3. 2024].

<sup>26</sup> LEVKOVICH, Inbar a Zohar ELYOSEPH, „Suicide Risk Assessments Through the Eyes of ChatGPT-3.5 Versus ChatGPT-4: Vignette Study“, *JMIR Mental Health* 10, č. 1 (2023), s. e51232, <https://doi.org/10.2196/51232>.

<sup>27</sup> HASSEL, Kristin, „AI Gone Wrong – Hilarious & Horrifying Artificial Intelligence Fails“, <https://www.privateinternetaccess.com/blog/ai-gone-wrong/> [zveřejněno 23. 8. 2023, cit. 14. 05. 2024].

<sup>28</sup> CETINDAMAR, Dilek et al, „Explicating AI Literacy of Employees at Digital Workplaces“, *IEEE Transactions on Engineering Management*, 2022, s. 1-14. <https://doi.org/10.1109/TEM.2021.3138503>.

<sup>29</sup> SHAJI, George, George HOVAN a Martin GABRIO, „ChatGPT and the Future of Work: A Comprehensive Analysis of AI's Impact on Jobs and Employment“, *Partners Universal International Innovation Journal* 1, č. 3 (2023), s. 154-186. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8076921>.

cílem bude pouze optimalizace nákladů.<sup>30</sup> Motivace mohou být ale širší, jako je vyšší spolehlivost, přesnost, důvěryhodnost, ochrana výrobních postupů atp. Naopak studie Hui a kol. ukazují, že by tyto technologie mohly mít dopad na snížení (alespoň krátkodobě) rozdílů v odměňování u různých pracovních pozic s tím, že ohroženy jsou pozice informačních specialistů.<sup>31</sup> Zdá se, že se bude zásadním způsobem zvyšovat potřeba rozvíjet spolupráci nejen mezi lidmi, ale také mezi lidmi a umělou inteligencí v sociotechnických systémech.<sup>32</sup> Například v oblasti programování nástroje jako GitHub Copilot umožňují výrazné snížení rutinní programátorské práce, pokud dostávají přesná a kvalitní zadání. V současné době je vytvořený kód dále verifikován a případně upravován, avšak se zdokonalováním těchto postupů se část lidské práce v této oblasti významně omezí.

Vzdělávání představuje další oblast významných změn. Hovoří se o potřebě rozvíjet nový typ gramotnosti – AI literacy, jako dovednost práce s novými technologiemi, ale také jako jejich kritickou reflexi v oblasti etiky, sociálních dopadů a technologických limitů.<sup>33</sup> Změnami v kompetenčních profilech, ale i obsazích vzdělávání musí procházet učitelé i žáci, což klade důraz na zásadní proměnu celého vzdělávacího prostředí. Suafert a kol. navrhuje zásadní proměnu konceptualizace školního vzdělávání, aby nebylo neseno myšlenkovým schematismem průmyslové revoluce,<sup>34</sup> čemuž odpovídají také názory spojené s finským školstvím<sup>35</sup>

<sup>30</sup> OSCHINSKI, Matthias, „Assessing the Impact of Artificial Intelligence on Germany’s Labor Market: Insights from a ChatGPT Analysis“, in: *Munich Personal RePEc Archive*, <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/118300/>, [zveřejněno 31. 8. 2023, cit. 07. 03. 2024].

<sup>31</sup> HUI, Xiang, Oren RESHEF a Luofeng ZHOU, „The Short-Term Effects of Generative Artificial Intelligence on Employment: Evidence from an Online Labor Market“, 2023, <https://doi.org/10.2139/ssrn.4527336>.

<sup>32</sup> WALKER, Guy H. et al, „A review of sociotechnical systems theory: a classic concept for new command and control paradigms“, *Theoretical Issues in Ergonomics Science* 9, č. 6 (2008), s. 479–499, <https://doi.org/10.1080/14639220701635470>., FUI-HOON NAH, Fiona et al, „Generative AI and ChatGPT: Applications, challenges, and AI-human collaboration“, *Journal of Information Technology Case and Application Research* 25, č. 3 (2023), s. 277–304, <https://doi.org/10.1080/15228053.2023.2233814>., KIM, Jinhee a Sang-Soog LEE, „Are Two Heads Better Than One?: The Effect of Student-AI Collaboration on Students’ Learning Task Performance“, *TechTrends* 67, č. 2 (2023), s. 365–375, <https://doi.org/10.1007/s11528-022-00788-9>.

<sup>33</sup> LONG, Duri a Brian MAGERKO, *What is AI Literacy? Competencies and Design Considerations*, Honolulu: ACM, 2020, <https://doi.org/10.1145/3313831.3376727>, NG, Davy Tsz Kit et al, „Conceptualizing AI literacy: An exploratory review“, *Computers and Education: Artificial Intelligence* 2, (2021), <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2021.100041>, NG, Davy Tsz Kit et al, „Teachers’ AI digital competencies and twenty-first century skills in the post-pandemic world“, *Educational technology research and development* 71, č. 1, s. 137–161, <https://doi.org/10.1007/s11423-023-10203-6>.

<sup>34</sup> SEUFERT, Sabine, Josef GUGGEMOS a Eric TARANTINI, „Digitale Transformation in Schulen – Kompetenzanforderungen an Lehrpersonen“, *Beiträge zur Lehrerinnen- und Lehrerbildung: Zeitschrift zu Theorie und Praxis der Aus- und Weiterbildung von Lehrerinnen und Lehrern Pedocs* 36, č. 2 (2018), s. 175–193.

<sup>35</sup> TIAINEN, Kati a Michaela ENDRŠTOVÁ, „Finské děti jsou ve škole méně a excelují. Třída už tady není kostel, říká učitelka“, *Aktuálně.cz*, <https://zpravy.aktualne.cz/domaci/finska-ucitelka-tridy-byly-navrzeny-jako-kostel-u-nas-uci-dv/r-b19bc8083e8b11e9b9980cc47ab5f122/> [zveřejněno 9. 3. 2019, cit. 15. 5. 2024].

nebo Paloušova kritika současné školy.<sup>36</sup> Proměna školy bude – pravděpodobně – probíhat v rovině institucionální transformace, kurikulárních obsahů i didaktických metod. Již dnes využíváme umělé inteligence pro personalizované či diferencované učení. Stojíme v situaci, kdy vnější sociální, ekonomické a kulturní změny povedou nutně k potřebě transformovat školství jako celek, čímž dojde k zásadnímu otřesu pevných struktur a hodnot, společné zkušenosti, která je pro společné vědomí (common sense i kolektivní paměť) do značné míry určující.<sup>37</sup>

Zdá se, jak zdůrazňuje Latour, že prvky, které tvořily strukturu sociální jistoty a trvalosti, jsou natolik rozrušeny, že potřebujeme hledat fundamentálně jinak strukturovanou perspektivu nahlížení na svět, politiku i společnost. V opačném případě se budeme podobat rodičům Řehoře Samsy (z Kafkovy Proměny), kteří zavírají oči před proměnou natolik, že se izolují a umřou raději, než aby se změnili.<sup>38</sup>

### Intelligenza artificiale e pace

Důležitost tématu a jeho radikální novost a potřebu nové reflexe zdůrazňuje papež František opakovaně – pravděpodobně nejsystematičtěji a nejhluběji – v dokumentu *Intelligenza artificiale e pace* (IAeP), který byl vydán 1. ledna 2024 (podepsán je 8. prosince 2023) jako poselství ke Světovému dni míru.<sup>39</sup> Dokument zřetelně navazuje na encykliky *Fratelli tutti* a *Laudato si'* a to jak stylem a obsahem, tak také poznámkovým aparátem – z 16 poznámek je jim věnováno 8. Dokument je rozdělený do osmi kapitol. Není v možnostech našeho textu je pečlivě analyzovat všechny, ale rádi bychom upozornili alespoň na některé důležité body, které dokument ve vztahu ke spiritualitě a její proměně v kontextu umělé inteligence zmiňuje.

Papež poměrně velký prostor věnuje tématu míru a svobody. Upozorňuje, že některé formy implementace umělé inteligence mohou vést k omezování svobody (§1), kdy upozorňuje na určitou ambivalenci technologie v tom slova smyslu, že může vést k mnoha pozitivním efektům, ale současně může omezovat prostor svobody, jak vidíme v případě social score v prostředí Číny. Ambivalence je patrná také v §6, který nese nadpis *Trasformeremo le spade in vomeri?* Zdůrazňuje potřebu člověka a spolčenosti hledat takové cesty, které povedou k pozitivnímu rozvoji společnosti, nikoli k tomu, že se z umělé inteligence stane příslovečný

<sup>36</sup> PALOUSH, Radim, *Heretická škola: O filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*, Praha: Oikoymenh, 2008.

<sup>37</sup> ŠÍP, Radim, *Proč školství a jeho aktéři selhávají*, Brno: Masarykova univerzita, 2019. <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9378-2019>.

<sup>38</sup> LATOUR, Bruno, *After lockdown: a metamorphosis*, Cambridge: Polity Press, 2021.

<sup>39</sup> FRANTIŠEK. „Giornata Mondiale della Pace 2024 – Intelligenza artificiale e pace.“ In: *La santa sede*, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html> [zveřejněno 1. 1. 2024, cit. 07. 03. 2024].

meč. Dokument je v kontextu dřívějších papežových výroků vůči technice méně skeptický, ale možná o to naléhavější v otázkách etiky (§2,3 a 5) a práva (§8).

Zásadním tématem dokumentu je ale otázka lidskosti a lidství, a to ve dvou důležitých rovinách – antropologické a sociální. V kontextu sociální papež upozorňuje na proměnu trhu práce, na nutnost chápat člověka nikoli jako výrobní prostředek, ale jako součást společnosti. Dlouhodobý život bez práce není – především pro mladé – sociálně rozvíjející, jde o zraňující a ohrožující proces, ve kterém je třeba postupovat s vysokou mírou opatrnosti a koncepčnosti. Absence regulativního rámce může mít jak vážné etické dopady, tak také dopady na život jednotlivých osob nebo celých společenství. Tématu zaměstnanosti se věnují paragrafy 2, 5 a 6. Doslova uvádí:

*„Respektování důstojnosti pracovníků a významu zaměstnání pro ekonomický blahobyt jednotlivců, rodin a společností, pro jistotu zaměstnání a spravedlivou mzdu by mělo být pro mezinárodní společenství vysokou prioritou, protože tyto formy technologie pronikají stále hlouběji na naše pracoviště.“* (§5)

Podle IAeP není možné klíčové problémy spojené s využíváním umělé inteligence řešit na úrovni jedinců, ale třeba usilovat o řešení založených na širších mocenských strukturách, které jsou podle papeže spojené s mezinárodním společenstvím. Tím se liší například od postojů Bělohorského, který zdůrazňuje, že moc v tomto prostředí nemají národní státy ani jejich společenství, nýbrž korporace.<sup>40</sup> Papež se v dokumentu zřetelně vztahuje k delší tradici sociálních encyklik, které rozměr práce a její jistoty a důstojnosti systematicky akcentují. Řešení podle něj nespočívá v tom, že by se člověk transformoval do stroje, se kterým bude soutěžit (§6), nýbrž v akcentaci lidskosti a rozvoji lidské společnosti.

Tím se dostáváme ke dvěma důležitým bodům antropologie dokumentu IAeP. Papež zdůrazňuje význam limitů v životě člověka. Omezení jsou podle IAeP antropologický fenomén. Člověk je člověkem tím, že je schopný smrti jako smrti, jak tvrdí Heidegger.<sup>41</sup> Je nezbytné přijmout limity lidství jako stvořených tvorů, jako daru, co je neodmyslitelnou podmínkou pro možnost chápání boží milosti (§4; J 8,7;1J 1,7-10). Člověk je bytost mající limity, nikoli bytost určená k neustálému růstu ekonomické produktivity, výkonu a měření pomocí výkonu a peněz.

Tento rozměr považujeme za zásadní vklad do teologických úvah ohledně umělé inteligence – vztah limitů, života a pocitu vděčnosti za dar. Tento rozměr ale nemá vést k pasivitě, nýbrž k potřebě měnit edukační prostředí (§7). Dokument IAeP hovoří o nutnosti disponovat kritickým myšlením, pracovat s informacemi,

---

<sup>40</sup> BĚLOHRADSKÝ, Václav, *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadá z koně*, Praha: Nakladatelství 65. pole, 2021.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin, *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikoymenh, 2006.

odolávat fake news. Pro papeže je podstatné, aby technologie nebyly bariérou, ale zdrojem porozumění mezi lidmi a národy (srov. *Laudato si'* čl. 143-144; *Fratelli tutti* čl. 27, 29, 31, 33). Upozorňuje však na skutečnost, že technologie většinou směřují k tvorbě filtračních bublin budujících bariéry a rozdělenou společnost.<sup>42</sup>

IAeP současně explicitně akcentuje nutnost měnit edukační procesy a postupy tak, aby byly odpovídající současnému proměnlivému světu s technologiemi. Přes všechny limity technologií a rizika, se kterými jsou spojené, je třeba hledat nové formy sociálních vazeb a spirituality, která nebude postavena proti technologiím, ale povede k jejich hlubšímu využití správným způsobem (§2 a 6). Otázka je, jak v takovém prostředí rozvíjet spiritualitu postavenou na pilířích načrtnutých tímto dokumentem – svobodě, akceptaci hranic, etice v sociálním kontextu, vzdělávání, rozpoznávání pravdy, aktivitě, proměně práce a vděčnosti.

### Reflexe vybrané teologické literatury

Na tomto místě se pokusíme – byť eklekticky – upozornit na vybrané teologické studie a přístupy, které se s tématem vztahu umělé inteligence a spirituality vypořádávají nebo ji určitým způsobem reflektují. Právě kritická reflexe je, dle našeho soudu zcela nezbytná, především s ohledem na to, jaké nástroje mohou přebírat role náboženských vůdců či poradců (viz zmíněný nástroj BibleGPT). Je zcela zřejmé, že tyto technologie vstoupily do prostoru každodennosti, vzdělávání a práce natolik silně, že jejich spirituálně teologická reflexe je zcela nezbytná.

Biana ve své studii uvádí, že existuje poměrně velké množství specializovaných konverzačních robotů s generativní umělou inteligencí, kteří slouží nábožensky praktikujícím jako poradci, často na ně věřící přenášejí pocit božské moci a očekávají, že dostanou nábožensky relevantní rady. Současně upozorňuje, že odpovědi, které tyto nástroje poskytují, mohou být nepřesné, zavádějící, často doslovné nebo příliš kotvené pouze v jednom možném výkladu náboženství. Sama se ve své studii soustředí na otázky interpretací ženy a role žen v náboženstvích, ale problém s výběrem tréninkových textů i změny praktik náboženského chování mají podstatně širší rozměr.<sup>43</sup>

Smith říká, že textová komunikace s nástroji, jako je ChatGPT, je spojená s budováním silného pocitu důvěry, ale že systémy nedokáží rozlišit, kdy mluví pravdu a kdy halucinují. To může vést k zásadním problémům tehdy, když věřící vnímají ChatGPT jako svého náboženského mentora nebo průvodce. Benefity, které tento

<sup>42</sup> SPOHR, Dominic, „Fake news and ideological polarization: Filter bubbles and selective exposure on social media“, *Business Information Review* 34, č. 3 (2017), s. 150–160. <https://doi.org/10.1177/0266382117722446>.

<sup>43</sup> BIANA, Hazel T., „Feminist Re-Engineering of Religion-Based AI Chatbots“. <https://doi.org/10.3390/philosophies9010020>

model přináší, jsou podle něj spojené s nezanedbatelnými riziky, na které je nezbytné systematicky upozorňovat.<sup>44</sup>

Ze studie Reeda si dovolíme upozornit na dva důležité prvky. Předně systémy s generativní umělou inteligencí pracují s prvkem náhody, každá konverzace je tak nesena neustále nově generovanými prvky, které dohromady vytváří novou formu vztahu. Člověk nábožensky komunikující s ChatGPT ve skutečnosti nekomunikuje s jednou entitou, ale s celým souborem entit,<sup>45</sup> každou začíná konverzaci znovu s „něčím jiným“. To činí náboženské doprovázení nejen nejistým a nezodpovědným, ale také nahodile fluktuujícím.<sup>46</sup> Druhý důležitý aspekt, na který upozorňuje, je, že fenomenologický aspekt určitého jevu a podstata nějaké činnosti mohou být dvě odlišné skutečnosti. Zdůrazňuje, že jakkoli GPT model dokáže vytvořit přijatelné kázání (pravděpodobně po mnoha stránkách lepší než průměrný kazatel), vlastní teologie homiletiky nespočívá pouze v biblistické analýze, ale musí být nesena vztahovostí a individuální spiritualitou.<sup>47</sup> To znamená, že nahrazování určitých teologických struktur „výkonnějšími a lepšími prvky“ může vést k erozi skutečné spirituality a k náboženskému formalismu. Jak opakovaně zdůrazňoval Ježíš, náboženství není možné převést do formalistických optimalizovaných struktur (Mt 5,20; Mt 9,11; Mt 23,26-29; Lk 11,42).

Condrey v souladu (byť s časovým předstihem) s IAeP (§8) tvrdí, že je potřeba reflektovat specificky roli učitele křesťana jako člověka, který bude studentům a žákům nabízet hodnotovou orientaci a schopnost kritické reflexe generativní umělé inteligence. Současně upozorňuje na skutečnost, že tyto nástroje mohou pomoci zásadním způsobem měnit vzdělávání z pamětného na kreativně-kritické, které povede k hlubšímu porozumění fenoménům i člověku samotnému.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> SMITH, Gregory, „Christianity and Libraries: A “Conversation” with ChatGPT“, *Faculty Publications and Presentations*, [https://digitalcommons.liberty.edu/lib\\_fac\\_pubs/214](https://digitalcommons.liberty.edu/lib_fac_pubs/214) [zveřejněno 3. 8. 2023, cit. 15. 5. 2024].

<sup>45</sup> Na tomto místě je třeba upřesnění – nové instance komunikace nemají k dispozici kontext předchozí komunikace, což představuje jednu část „multientitnosti“, druhá je spojená s přítomností náhodnosti, jakkoli platí, že na stejnou otázku poskytne systém většinou podobnou odpověď, není možné zajistit jednoduše konzistenci v širších diskusních souborech. Drobná odchylka na začátku hovoru může mít velký efekt na jeho konci. Současně je třeba říci, že ani komunikace s druhým člověkem není nikdy dokonale konzistentní, druhý zapomíná, interpretuje, mění postoje, získává zkušenosti. Tuto část kritiky u Reeda považujeme za adekvátní vzhledem k tomu, že pracuje s modelem GPT-2, ale již méně funkční v kontextu podstatně robustnějších modelů, jako je GPT-4.

<sup>46</sup> REED, Randall, „The theology of GPT-2: Religion and artificial intelligence“, *Religion Compass* 15, č. 11 (2021), <https://doi.org/10.1111/rec3.12422>.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> CONDREY, B. J., „The Christian educator as prophet, priest, and king: Nurturing moral formation in a ChatGPT era.“ *International Journal of Christianity & Education*, online first (2023), <https://doi.org/10.1177/20569971231196809>.



Latzer hovoří o proměně implicitního každodenního náboženství, které se vlivem technizace zásadním způsobem proměňuje a podle něj dochází k proměně vztahu člověka k technice – z nástroje se z ní stává nová forma náboženství, technika participuje na procesu evoluce, která má jiný charakter, než jaký byl spojován s běžnými náboženstvími. Podle Latzera je samotný vývoj techniky spojen s náboženskou představou, jde o novodobou formu budování babylonské věže (Gn 11,4), cestou k určitému spirituálnímu transhumanismu.<sup>49</sup>

Burdett ve své studii upozorňuje<sup>50</sup>, že můžeme etické dopady umělé inteligence reflektovat ve dvou rovinách – blízké a vzdálené. Je zřejmé, že současná diskuze se dominantně soustředí na ty blízké efekty, které souvisejí s bezprostředním dopadem na pracovní trh, bezpečnost nebo formování společnosti dohledu, vůči které se jednotliví autoři samozřejmě vymezují.<sup>51</sup> Burdett však zdůrazňuje, že musíme sledovat také aspekt vzdálené etiky (ultimate concerns), kterou budou souviset s chápáním umělé inteligence v delší časové škále – pokud umělá inteligence omezí množství práce, kterou je třeba vykonávat, znamená to, že budou mít lidé více volného času? Co to pro ně bude znamenat? Jakým způsobem bychom se vztahovaly k entitám majícím vlastní moralitu a sebeuvědomění? Bude umělá inteligence bránit vztahu člověka s Bohem, nebo ho naopak bude podporovat?<sup>52</sup>

### Proměna spirituality

Tyto otázky jsou zajímavé tím, že mají do jisté míry sociální rozměr a mělo by se na ně metodologicky dopovídat spíše empiricky než spekulativně-filosoficky, avšak současně do značné míry vstupují do oblasti budoucnosti, nemáme s nimi zkušenost a pravděpodobně nedokážeme dostatečně dobře a přesně odpovídat, protože okolnosti jsou příliš nejasné v příliš komplexním systému. Přesto se domníváme, že na základně uvedených studií lze formulovat některé možné teze, které se budou vztahovat k výzvám transformující se spirituality. Lze totiž souhlasit s Burdettem přinejmenším v tom, že k proměně spirituality bude

<sup>49</sup> LATZER, Michael, „The Digital Trinity – Controllable Human Evolution – Implicit Everyday Religion: Characteristics of the Socio-Technical Transformation of Digitalization“, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 74, č. S1 (2022), s. 331–354, <https://doi.org/10.1007/s11577-022-00841-8>.

<sup>50</sup> BURDETT, Michael Stephen, „Proximate and Ultimate Concerns in Christian Ethical Responses to Artificial Intelligence“, *Studies in Christian Ethics* 36, č. 3. (2023), s. 620–641, <https://doi.org/10.1177/09539468231180135>

<sup>51</sup> CALUYA, Gilbert, „The post-panoptic society? Reassessing Foucault in surveillance studies“, *Social Identities* 16, č. 5 (2010), s. 621–633. <https://doi.org/10.1080/13504630.2010.509565>. BOZDAG, Ayse Asli, „Almsosis and the pas de deux of human-AI interaction: Exploring the communicative dance between society and artificial intelligence“, *Online Journal of Communication and Media Technologies* 13, č. 4 (2023), e202340, <https://doi.org/10.30935/ojcm/13414>.

<sup>52</sup> BURDETT, Michael Stephen, „Proximate and Ultimate Concerns in Christian Ethical Responses to Artificial Intelligence“, *Studies in Christian Ethics* 36, č. 3. (2023), s. 620–641, <https://doi.org/10.1177/09539468231180135>.

docházet.<sup>53</sup> Například Judt upozorňuje, že tekutost světa<sup>54</sup> se bude projevovat zásadním nárůstem konzervativismu,<sup>55</sup> což můžeme vidět také na kněžských seminářích napříč Evropou. Záměrně ponecháme nyní stranou otázku transhumanismu spojeného se všeobecnou umělou inteligencí, která je typická pro Burdetta<sup>56</sup> i Latzera<sup>57</sup> (v širším kontextu lze zmínit studie Bostroma<sup>58</sup>) a budeme se soustředit spíše na střednědobé dopady.

Jeden z aspektů se týká fenoménu duchovního doprovázení – umělá inteligence je na jedné straně v tomto ohledu spojená se zásadními riziky, na straně druhé přináší benefity, jako je dostupnost, vysoká časová kapacita „digitálních doprovázejících“ nebo pocit anonymity. Zdá se být nevyhnutelné uvažovat o tom, jakým způsobem edukovat věřící, aby se systémy uměli pracovat skutečně smysluplně a dobře, aby užívali kritické myšlení a odstup. Současně je zřejmé, že se stávají součástí duchovní praxe a je otázkou, zda zásadní pastorální nutností nebude vývoj lepších modelů, než které v současné době máme dispozici. Duchovní doprovázení bude zažívat pravděpodobně zásadní rozvoj, jenž se může projevit například i na proměně svátostné praxe nebo náboženského života.

Důležitým momentem vyvstávajícím z analyzovaných studií je určité odmítnutí „výkonnostního křesťanství“, které zdůrazňuje spásu za zásluhy či skrze skutky (doslovná interpretace Jak 2,14-25). Úvaha nad tím, čím je člověk lepší než umělá inteligence, nebo co dokáže lépe, není adekvátní. Je třeba se spíše ptát, v čem spočívá unikátnost člověka, specifikum kvality jeho lidství. Dokument IAeP (§4) hovoří o limitech lidství jako o něčem, co je třeba přijmout a integrovat hlouběji do žité antropologie. Omezení člověka, jeho nedokonalost není důvodem zavržení, nýbrž klíčovým momentem spásy (J 8,7 a Lk 5,32) – hřích, smrt nebo slabost člověka jsou tím, co ho utváří, co musí být aktivní součástí antropologického chápání spirituality.

Za zásadní výzvu považujeme kritické promyšlení konceptu neviditelného náboženství.<sup>59</sup> To nás vede k hledání nových cest spirituality, která nemusí být (a nebu-

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Liquid modernity*.

<sup>55</sup> JUDT, Tony, *Ill fares the land*, New York: Penguin Press, 2010.

<sup>56</sup> BURDETT, Michael Stephen, „Proximate and Ultimate Concerns in Christian Ethical Responses to Artificial Intelligence“, *Studies in Christian Ethics* 36, č. 3. (2023), s. 620-641, <https://doi.org/10.1177/09539468231180135>

<sup>57</sup> LATZER, Michael, „The Digital Trinity – Controllable Human Evolution – Implicit Everyday Religion: Characteristics of the Socio-Technical Transformation of Digitalization“, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 74, č. S1 (2022), s. 331-354, <https://doi.org/10.1007/s11577-022-00841-8>.

<sup>58</sup> BOSTROM, Nick, *Superintelligence: paths, dangers, strategies*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

<sup>59</sup> LUCKMANN, Thomas, *The invisible religion*.

de) pracovat s institucionálním přihlášením se k církvi a identifikací s ní,<sup>60</sup> nýbrž musíme hledat takové formy spirituality, které umožní spirituálně žít také tzv. nábožensky vlažným způsobem. Tematizace fenoménu spirituální gramotnosti<sup>61</sup> se jeví v kontextu rozvoje umělé inteligence jako zásadní téma. Umělá inteligence může vést k určité individualizaci a formám semi-společenství, které budou očekávat v určitých mementech dostatečnou připravenost církví nabízet vhodné formy spirituality. Spirituální gramotnost má potenciál stát se žádaným a vyhledávaným obsahem edukace.

Dochází k akcentaci tématu banality nebo průměrnosti jako jednomu z ústředních spirituálních bodů. Jak upozorňuje Reed,<sup>62</sup> umělá inteligence může být v přípravě textů na kázání lepší než kněz; Halík<sup>63</sup> říká, že část věřících chodí do kostela navzdory kázáním. Lze očekávat zvyšující se nároky věřících na kvalitu homiletiky, která nemůže končit ve všeobecných klišé, běžných výkladech nebo moralizování. Kázání budou muset být náročnější, více prorocká, hlubší (Mk 1,27). Současně lze očekávat, že bude růst množství lidí, jejichž spiritualita bude formována nástroji, jako je ChatGPT, což může vést k určité průměrnosti či banalitě jejich spirituality, se kterou bude nutné také pastorálně počítat. Na druhé straně je využívání takových nástrojů manifestací zájmu o spiritualitu, aktivity duchovního života. Tyto systémy mohou – pokud budou vhodným způsobem využívány – přispět k duchovnímu růstu a spirituální formaci svých uživatelů, můžou současně poskytovat znalosti a informace, které mohou být pro praktický náboženský život a jeho reflexi cenné.

Zcela zřetelně můžeme také vidět důraz na rostoucí individualizaci – část spirituality bude uskutečňována ještě více privátně než doposud, protože určitý díl rozhovorů, úvah a otázek nemusí člověk směřovat k druhému, ale k systému s umělou inteligencí. Pokud k tomuto trendu připočítáme rostoucí nedůvěru k institucím a jejich opakované krizi spojené s mocí (klerikalismus, zneužívání aj.), můžeme říci, že stojíme v prostoru zcela nového spirituálního pole. Na jedné straně vysoce individualizovaného, na druhé možná specifickým způsobem očekávající určité společenství a jistotu.<sup>64</sup> Křesťanská společenství budou muset

<sup>60</sup> HALÍK, Tomáš, *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*, Praha: Lidové noviny, 2021.

<sup>61</sup> MARYAM, hosaini et al, „A Review Study on Spiritual Intelligence, Adolescence and Spiritual Intelligence, Factors that May Contribute to Individual Differences in Spiritual Intelligence, and the Related Theories“, *International Journal of Psychological Studies* 6, (2010), <https://doi.org/10.5539/ijps.v2n2p179>, RONEL, Natti, „The Experience Of Spiritual Intelligence“, *The Journal of Transpersonal Psychology* 40, č. 1 (2008), s. 100–119.

<sup>62</sup> REED, Randall, „The theology of GPT-2: Religion and artificial intelligence“. <https://doi.org/10.1111/rec3.12422>.

<sup>63</sup> HALÍK, Tomáš, *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*.

<sup>64</sup> BAUMAN, Zygmunt, *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004., BAUMAN, Zygmunt. *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2010.

být mnohem otevřenější a spojená s menšími bariérami než doposud, možná více pracovat s nepravidelností a individuálností jednotlivých příchozích.

Poslední prvek, který bychom rádi zmínili, vychází z formy interakce mezi člověkem a ChatGPT. Ukazuje se, že podstatně důležitější než znalost odpovědí je schopnost formulovat otázku, reagovat na odpověď dalším kritickým rozlišováním a ptaním se. Tato procesualita myšlení, do jisté míry nový způsob práce, může vést k transformaci spirituality ve dvou důležitých ohledech. Předně je nezbytné opustit představu náboženského vztahu jako zdroje odpovědí, rad do života nebo direktivních zásahů do reality. Bůh není automatem a spiritualita není kompetencí, která by umožňovala ho ovládat. Podstatou spirituality je vždy určitá znervózňující neúplnost a prozatímnost,<sup>65</sup> tajemství. Tajemství není něčím, co je třeba zaplnit, ale vlastním jádrem spirituality<sup>66</sup> (Job 38,4). Druhým důsledkem tohoto fenoménu bude rostoucí zájem po schopnosti duchovního rozlišování,<sup>67</sup> tedy schopnosti klást otázky, žít v procesu ustavičného tazání se.

### **Závěr**

Cílem studie bylo analyzovat teologickou reflexi fenoménu spirituality a umělé inteligence a spojit ji s vlastním návrhem některých možných aplikací. Lze souhlasit s Floridim,<sup>68</sup> že se nacházíme v době vrcholící informační revoluce, která bude mít dopady na lidské chápání poznání, času, identity i prostoru. Je přirozené, že v takto proměnném poli vzniká potřeba nové spirituální reflexe.<sup>69</sup>

Námi provedená analýza ukázala, jakým způsobem se vybraní teologové k fenoménu staví a že jejich pohled je do značné míry podobný, jaký prezentuje papež František v IAeP. Právě posun tohoto dokumentu od dominantní skepse (přítomné v diskursu dosavadním pontifikátu) k více vyváženému poměru mezi krátkodobými a dlouhodobými dopady, stejně jako mezi pozitivy a negativy, ukazuje určitý teologický obrat v tématu, který je nezbytné systematictěji analyzovat a reflektovat.

Studie ukazuje, že umělá inteligence zásadním způsobem mění společnost v jejich podstatných oblastech, jako je vzdělávání, ekonomika, psychologické klima a potřeby. Proměna, na kterou upozorňuje Floridi, spočívá – mimo jiné – v tom, že se stírají hranice mezi člověkem a technikou, všichni dohromady informačně interagují v jednom informačním prostředí. Technologická proměna světa

---

<sup>65</sup> HEIDEGGER, Martin, *Úvahy II-VI : černé sešity 1931-1938*, Praha: Academia Praha, 2023., HEIDEGGER, Martin, *Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit*, Praha: Oikoyomenh, 2013.

<sup>66</sup> RAHNER, Karl, *Slova do mlčení*, Svitavy: Trinitas Svitavy, 2004., RAHNER, Karl, *Základy křesťanské víry uvedení do pojmu křesťanství*, Svitavy: Trinitas Svitavy, 2004.

<sup>67</sup> IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*. Velehrad, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, Centrum Aletti Velehrad-Roma Velehrad, Olomouc, 2002.

<sup>68</sup> FLORIDI, Luciano, *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*.

<sup>69</sup> TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990.

v určitém ohledu otevírá nové možnosti a perspektivy spirituality, která může být chápána jako cesta za hledáním nového uchopení lidství na úrovni sociologicko-antropologické i individuální. Nacházíme se v prostoru, ve kterém nástroje (např. ChatGPT či Gemini) mohou převzít roli části náboženských profesionálů, což může přinášet ambivalentní dopady na celé náboženské – v širším slova smyslu chápáné – prožívání; od dostupné konzultace a duchovního vedení (se všemi výše popsanými riziky), přes důraz na individualizaci spirituality nebo alespoň její části, až po zásadně problematické aspekty, jako je fundamentalizace či banalizace náboženskosti.

Skutečnost, že papežské dokumenty mající charakter sociálního učení církve jsou navázány na aktuální problémy, nenesou v sobě zpoždění velkých encyklik, jako nesly *Rerum novarum* nebo *Laudato si'*, které měly vyjít o desetiletí dříve, ukazuje na naléhavost celé problematiky. Námi provedená studie nejen analyzuje základní diskurs papežského dokumentu IAeP, ale celého Františkova uvažování o této problematice. Analýza diskursů teologických studií pak odkrývá typické „ano, ale“. Studie akcentuje, že kritické studium fenoménu je potřebné a nezbytné, ale musí být postupně doplňováno určitým pozitivním programem (via positiva) spirituality, která nebude umělou inteligenci pouze ohraničovat a vymezovat, ale která ji integruje do náboženského života a současně nabídne novou zřetelnou spirituálně-informačně gramotnostní perspektivu. V tomto bodě je možné vidět zásadní výzvu pro pastorální i spirituální teologii.

K takto vytyčenému úkolu se přihlásila také tato studie, byť při vědomí toho, že většinu otázek nechala otevřenou, představuje v česko-slovenském prostředí jeden z prvních textů systematicky se věnujících tomuto fenoménu v akademickém diskursu.

## LITERATURA

- ABDULLAH, Malak, Alia MADAIN a Yaser JARARWEH, „ChatGPT: Fundamentals, Applications and Social Impacts“ In *International Conference on Social Networks Analysis, Management and Security (SNAMS)*, IEEE: Milan, 2022, <https://doi.org/10.1109/SNAMS58071.2022.10062688>.
- ALKAISSI, Hassan a Samy MCFARLANE, „Artificial hallucinations in ChatGPT: implications in scientific writing“, *Cureus* 7, č. 2 (2023). <https://doi.org/10.7759/cureus.35179>
- ARZROOMCHILAR, Ehsan a Daniel D NOVOTNÝ, „Verbeek on the Moral Agency of Artifacts“, *Organon F* 25, č. 4 (2018): 517–538.
- BAIDOO-ANU, David a Keticia OWUSU ANSAH, „Education in the era of generative artificial intelligence (AI): Understanding the potential benefits of ChatGPT in

- promoting teaching and learning", [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4337484](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4337484) [zveřejněno 13. 4. 2023, cit. 14. 5. 2024].
- BAUMAN, Zygmunt, *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt, *Liquid modernity*, Hoboken: John Wiley & Sons, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2010.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav, *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*, Praha: Nakladatelství 65. pole, 2021.
- BHATTACHARYYA, Kamal, „Artificial intelligence and spirituality: The four domains of concern“, *The Times of India*, <https://timesofindia.indiatimes.com/readersblog/herbinger/artificial-intelligence-and-spirituality-the-four-domains-of-concern-39318/> [zveřejněno 1. 12. 2021 cit. 6. 3. 2024].
- BIANA, Hazel T., „Feminist Re-Engineering of Religion-Based AI Chatbots“, *Philosophies* 9, č. 1 (2024), <https://doi.org/10.3390/philosophies9010020>.
- BOSTROM, Nick, *Superintelligence: paths, dangers, strategies*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BOZDAG, Ayse Asli, „AIsmosis and the pas de deux of human-AI interaction: Exploring the communicative dance between society and artificial intelligence“, *Online Journal of Communication and Media Technologies* 13, č. 4 (2023), e202340. <https://doi.org/10.30935/ojcm/13414>
- BRIDLE, James, *New dark age: Technology and the end of the future*, New York: Verso Books, 2018. <https://doi.org/10.17104/9783406741784>
- BURDETT, Michael Stephen, „Proximate and Ultimate Concerns in Christian Ethical Responses to Artificial Intelligence“, *Studies in Christian Ethics* 36, č. 3. (2023), s. 620-641, <https://doi.org/10.1177/09539468231180135>.
- CALUYA, Gilbert, „The post-panoptic society? Reassessing Foucault in surveillance studies“, *Social Identities* 16, č. 5 (2010), s. 621-633. <https://doi.org/10.1080/13504630.2010.509565>.
- CETINDAMAR, Dilek et al, „Explicating AI Literacy of Employees at Digital Workplaces“, *IEEE Transactions on Engineering Management*, 2022, s. 1-14. <https://doi.org/10.1109/TEM.2021.3138503>.
- COBB, Peter J., „Large Language Models and Generative AI, Oh My!: Archaeology in the Time of ChatGPT, Midjourney, and Beyond“, *Advances in Archaeological Practice* 11, č.3 (2023), s. 363-369. <https://doi.org/10.1017/aap.2023.20>.
- CONDREY, B. J., „The Christian educator as prophet, priest, and king: Nurturing moral formation in a ChatGPT era.“ *International Journal of Christianity & Education*, online first (2023), <https://doi.org/10.1177/20569971231196809>.
- ELIAS, Hanna a Levic ALIJA, „Comparative Analysis of Language Models: hallucinations in ChatGPT: Prompt Study“ <https://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1764165&dsvid=-6630> [zveřejněno 2023, citováno 15. 5. 2024].

- FAUZI, Fauzi et al., „Analysing the Role of ChatGPT in Improving Student Productivity in Higher Education“, *Journal on Education* 5, č.4 (2023), s. 14886–14891, <https://doi.org/10.31004/joe.v5i4.2563>.
- FLORIDI, Luciano, „AI as agency without intelligence: on ChatGPT, large language models, and other generative models“, *Philosophy & Technology* 36, č 1 (2023), ch. 15. <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00621-y>
- FLORIDI, Luciano, „The Construction of Personal Identities Online“, *Minds And Machines* 21, č. 4 (2011), s. 477–479, <https://doi.org/10.1007/s11023-011-9254-y>.
- FLORIDI, Luciano, „*The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*“, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- FRANTIŠEK. „Giornata Mondiale della Pace 2024 – Intelligenza artificiale e pace.“ In: *La santa sede*, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html> [zveřejněno 1. 1. 2024, cit. 07. 03. 2024].
- FUI-HOON NAH, Fiona et al, „Generative AI and ChatGPT: Applications, challenges, and AI-human collaboration“, *Journal of Information Technology Case and Application Research* 25, č. 3 (2023), s. 277–304, <https://doi.org/10.1080/15228053.2023.2233814>.
- GROOT, Kees De, „Rethinking Church In Liquid Modernity“, in: *Religion inside and outside Traditional Institutions*. Leiden: Brill, 2007, s. 175–192. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004157927.i-322.49>
- GROOT, Kees De, „The church in liquid modernity: A sociological and theological exploration of a liquid church“, *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, č. 1 (2006), s. 91–103. <https://doi.org/10.1080/14742250500484469>.
- HALÍK, Tomáš, *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*, Praha: Lidové noviny, 2021.
- HALÍK, Tomáš, „*Tohle nejsou uhelné prázdniny. Připravme se na hlubší změny, varuje kněz Tomáš Halík*“, <https://video.aktualne.cz/zavrene-kostely-jsou-vyzvou-ke-zmene-hledejme-spiritualni-hl/r> [zveřejněno 14. 4. 2020, cit. 20. 5. 2020].
- HASSEL, Kristin, „*AI Gone Wrong – Hilarious & Horrifying Artificial Intelligence Fails*“, <https://www.privateinternetaccess.com/blog/ai-gone-wrong/> [zveřejněno 23. 8. 2023, cit. 14. 05. 2024].
- HEIDEGGER, Martin, *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikoymenh, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *O humanismu*, Praha: Ježek, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit*, Praha: Oikoymenh, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: Oikoymenh, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, *Úvahy II-VI : černé sešity 1931-1938*, Praha: Academia Praha, 2023.
- HONGLADAROM, Soraj a Daniel D. NOVOTNÝ, „Autonomous Vehicles in Drivers’ School: A Non-Western Perspective“, in: *Autonomous Vehicle*

*Ethics: The Trolley Problem and Beyond*, Oxford: Oxford university Press, 2022, 99-C6.P63, <https://philpapers.org/rec/honavi>. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197639191.003.0006>

HUI, Xiang, Oren RESHEF a Luofeng ZHOU, „*The Short-Term Effects of Generative Artificial Intelligence on Employment: Evidence from an Online Labor Market*“, 2023, <https://doi.org/10.2139/ssrn.4527336>.

IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní cvičení*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2002.

JUDT, Tony, *Ill fares the land*, New York: Penguin Press, 2010.

KARATAŞ, Mustafa a Keisha M. CUTRIGHT, „Thinking about God increases acceptance of artificial intelligence in decision-making“, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 120, č. 30 (2023), <https://doi.org/10.1073/pnas.2218961120>.

KIM, Jinhee a Sang-Soog LEE, „Are Two Heads Better Than One?: The Effect of Student-AI Collaboration on Students' Learning Task Performance“, *TechTrends* 67, č. 2 (2023), s. 365–375, <https://doi.org/10.1007/s11528-022-00788-9>.

LATOURE, Bruno, *After lockdown: a metamorphosis*, Cambridge: Polity Press, 2021.

LATZER, Michael, „The Digital Trinity – Controllable Human Evolution – Implicit Everyday Religion: Characteristics of the Socio-Technical Transformation of Digitalization“, *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 74, č. S1 (2022), s. 331–354, <https://doi.org/10.1007/s11577-022-00841-8>.

LEVKOVICH, Inbar a Zohar ELYOSEPH, „Suicide Risk Assessments Through the Eyes of ChatGPT-3.5 Versus ChatGPT-4: Vignette Study“, *JMIR Mental Health* 10, č. 1 (2023), s. e51232, <https://doi.org/10.2196/51232>.

LONG, Duri a Brian MAGERKO, *What is AI Literacy? Competencies and Design Considerations*, Honolulu: ACM, 2020, <https://doi.org/10.1145/3313831.3376727>.

LUCKMANN, Thomas, *The invisible religion*, London: Macmillan, 1967.

MARYAM, hosaini et al, „A Review Study on Spiritual Intelligence, Adolescence and Spiritual Intelligence, Factors that May Contribute to Individual Differences in Spiritual Intelligence, and the Related Theories“, *International Journal of Psychological Studies* 6, (2010), <https://doi.org/10.5539/ijps.v2n2p179>.

MEJIA, S. a D. NIKOLAIDIS, „Through New Eyes: Artificial Intelligence, Technological Unemployment, and Transhumanism in Kazuo Ishiguro's *Klara and the Sun*“, *Journal of Business Ethics* 178, č. 1 (2022), s. 303–306. <https://doi.org/10.1007/s10551-022-05062-9>.

NG, Davy Tsz Kit et al, „Conceptualizing AI literacy: An exploratory review“, *Computers and Education: Artificial Intelligence* 2, (2021), <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2021.100041>.

NG, Davy Tsz Kit et al, „Teachers' AI digital competencies and twenty-first century skills in the post-pandemic world“, *Educational technology research and development* 71, č. 1, s. 137–161, <https://doi.org/10.1007/s11423-023-10203-6>.

OSCHINSKI, Matthias, „Assessing the Impact of Artificial Intelligence on Germany's Labor Market: Insights from a ChatGPT Analysis“, in: *Munich Personal RePEc*



- Archive, <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/118300/>, [zveřejněno 31. 8. 2023, cit. 07. 03. 2024].
- PALOUŠ, Radim, *Heretická škola: O filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*, Praha: Oikoymenh, 2008.
- PATOČKA, Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Český spisovatel, 1992.
- RAHNER, Karl, *Slova do mlčení*, Svitavy: Trinitas Svitavy, 2004.
- RAHNER, Karl, *Základy křesťanské víry uvedení do pojmu křesťanství*, Svitavy: Trinitas Svitavy, 2004.
- REED, Randall, „The theology of GPT-2: Religion and artificial intelligence“, *Religion Compass* 15, č. 11 (2021), <https://doi.org/10.1111/rec3.12422>.
- ROBERTSON, Adi, „Google apologizes for “missing the mark” after Gemini generated racially diverse Nazis“, *The Verge*, <https://www.theverge.com/2024/2/21/24079371/google-ai-gemini-generative-inaccurate-historical>, [zveřejněno 21. 2. 2024, cit. 6. 3. 2024].
- RONEL, Natti, „The Experience Of Spiritual Intelligence“, *The Journal of Transpersonal Psychology* 40, č. 1 (2008), s. 100–119.
- ROTH, Emma, „Google explains Gemini’s “embarrassing” AI pictures of diverse Nazis“, *The Verge*, <https://www.theverge.com/2024/2/23/24081309/google-gemini-embarrassing-ai-pictures-diverse-nazi>. 23. 2. 2024 [zveřejněno 23. 2. 2024, cit. 6. 3. 2024].
- SEUFERT, Sabine, Josef GUGGEMOS a Eric TARANTINI, „Digitale Transformation in Schulen – Kompetenzanforderungen an Lehrpersonen“, *Beiträge zur Lehrerinnen- und Lehrerbildung : Zeitschrift zu Theorie und Praxis der Aus- und Weiterbildung von Lehrerinnen und Lehrern Pedocs* 36, č. 2 (2018), s. 175–193.
- SHAJI, George, George HOVAN a Martin GABRIO, „ChatGPT and the Future of Work: A Comprehensive Analysis of AI’s Impact on Jobs and Employment“, *Partners Universal International Innovation Journal* 1, č. 3 (2023), s. 154–186. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8076921>.
- SMITH, Gregory, „Christianity and Libraries: A “Conversation” with ChatGPT“, *Faculty Publications and Presentations*, [https://digitalcommons.liberty.edu/lib\\_fac\\_pubs/214](https://digitalcommons.liberty.edu/lib_fac_pubs/214) [zveřejněno 3. 8. 2023, cit. 15. 5. 2024].
- SPOHR, Dominic, „Fake news and ideological polarization: Filter bubbles and selective exposure on social media“, *Business Information Review* 34, č. 3 (2017), s. 150–160. <https://doi.org/10.1177/0266382117722446>.
- ŠÍP, Radim, *Proč školství a jeho aktéři selhávají*, Brno: Masarykova univerzita, 2019. <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9378-2019>.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990.
- TIAINEN, Kati a Michaela ENDRŠTOVÁ. „Finské děti jsou ve škole méně a excelují. Třída už tady není kostel, říká učitelka“, *Aktuálně.cz*, <https://zpravy.aktuálně.cz>.

aktualne.cz/domaci/finska-ucitelka-tridy-byly-navrzeny-jako-kostel-u-na-s-uci-dv/r~b19bc8083e8b11e9b9980cc47ab5f122/ [zveřejněno 9. 3. 2019, cit. 15. 5. 2024].

VINCENT, James, „Twitter taught Microsoft’s AI chatbot to be a racist asshole in less than a day - The Verge“, *The Verge*, <http://www.theverge.com/2016/3/24/11297050/tay-microsoft-chatbot-racist>, [zveřejněno 24. 3. 2016, cit. 06. 03. 2024].

WALKER, Guy H. et al, „A review of sociotechnical systems theory: a classic concept for new command and control paradigms“, *Theoretical Issues in Ergonomics Science* 9, č. 6 (2008), s. 479–499, <https://doi.org/10.1080/14639220701635470>.

WEBSTER, Frank, *Theories of the information society*, London: Routledge, 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315867854>

Bible GPT - Ask Anything From Our AI Bible GPT, <https://biblegpt-la.com/>, [cit. 15. 5. 2024].

**RNDr. Michal Černý, Ph.D.**

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity v Brně

Arne Nováka 1

602 00 Brno

*mcerny@phil.muni.cz*



**Koncepcia „nekonečného“ ako možného východiska z krízy  
identity „ľudského“ u Emmanuela Lévinasa**

**Emmanuel Lévinas's conception of the „infinite“ as a possible  
way out of the identity crisis of the „human“**

JÁN MIČKO

Trnavská univerzita v Trnave  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie

**Abstract:**

This study focuses on Emanuel Lévinas, a representative of the 20th century dialogical philosophy and Jewish theology, who, in breaking down previously familiar philosophical and anthropological constructs, offers in his ethics the possibility of both accepting and understanding the other (of reaching the Other). Although Lévinas drew directly on Martin Buber's ideas for his dialogical principle, there are moments in which their conceptions differ significantly from each other (the Other, the Face). The aim of the study is not only to acquaint the reader with Lévinas's conception of philosophy and theology, but also with his life and the religious, philosophical, and literary influences that contributed greatly to the development of Lévinas's personality and can offer the reflective subject of today a way out of the identity crisis of values and culture caused by the instability of the present.

**Keywords:** Other, Lévinas, Human, Infinity, Totality.

## Úvod

Emmanuel Lévinas patrí medzi univerzálnych židovských filozofov, ktorý má už niekoľko desaťročí výrazný vplyv na filozofické a etické myslenie. V tejto štúdii sa oboznámime s náboženskými, filozofickými i literárnymi vplyvmi, výrazne sa podieľajúcimi na rozvoji Lévinasovej osobnosti. Jeho dôležitosť spočíva v koncepcnej nadväznosti na budúceho mysliteľa Jozefa Solovejčika. Obe osobnosti spájala koncept litovského židovského prostredia ovplyvnený racionálnou interpretáciou Tóry, ale aj priestor pre iracionálne (ne-racionálne), ktoré sa v tvorbe, myslení, ale najmä v prežívanom živote prejavovalo a obaja mu prisudzovali vo svojich filozofických koncepciách dôležité miesto. Predstavíme si typ židovskej spirituality, ktorou bol filozof ovplyvnený a zostal jej verný v priebehu celého svojho dlhého života. Jadro tejto časti predstavuje hľadanie zdrojov, konceptov a následne poskladanie celistvého obrazu Boha rôznych mien a označení, objavujúcich sa v „zákutiach a turniketoch“ – ako hovorí Suchárek – Lévinasovej filozofie.<sup>1</sup>

### 1. Filozofická osobnosť Emmanuela Lévinasa

Lévinas je nepochybne jednou z najvýraznejších postáv filozofie 20. storočia; storočia, storočia poznamenaného okrem iného aj „filozofickou vášňou pre jazyk“.<sup>2</sup> Na originalite jeho filozofického myslenia sa nemalou mierou podpísal aj pomerne dlhý a zaujímavý život, ktorý sa vinul takmer celým storočím.

Kto sa osobne zúčastnil alebo si vypočul dochované nahrávky rozhovorov s Emmanuelom Lévinasom a nepoznal pritom jeho pôvod, istotne by nezapochyboval o tom, že hlas, ktorý počuje, patrí Francúzovi. Naše zmysly nás však môžu oklamať, keďže sa Lévinas narodil 25. decembra 1905 v Kaunase, druhom najväčšom meste Litvy.<sup>3</sup> Podľa vyjadrenia *Bouretza* sa narodil v kultúrnom univerze, ktoré bolo vzdialené iba niekoľko sto kilometrov od Kráľovca a Jeny, teda pomerne blízko od dôležitých centier filozofického života v Nemecku, ale na strane druhej sa táto oblasť držala bokom od hlavných prúdov modernej filozofie, avšak ešte bola situovaná na hraniciach západného sveta.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Pavol SUCHÁREK, Turniketom Levinasovho času. In: *Filozofia* 61 (8), 2006, s. 642 – 658.

<sup>2</sup> Louis Althusser a jeho symptomatické prednášky, Freudova práca o jazyku pred Heideggerom, práce Husserla a Heideggera, Wittgensteinov *Tractatus logico-philosophicus*, Foucaultova *Archeológia vedenia* atď. (Porov. Bernard H. LÉVY, *Sartrovo stololetí*. (Filozofické zkoumaní), Brno: Host, 2003, 22 – 23.)

<sup>3</sup> V niektorých zdrojoch sa uvádza 12. január 1906 a to v závislosti od toho, či sa pridrižujeme gregoriánskeho, alebo juliánskeho kalendára používaného v cárskom Rusku. (Porov. Emmanuel LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, Praha: OIKOYMENH, 2009, 8; Emerich CORETH, Peter EHLEN, Gerd HAFFNER, Friedo RICKEN, *Filozofie 20. stololetí*, Olomouc, 2006, s. 58; Ladislav TKÁČIK, Človek Emmanuel Levinas, In: *Ostium* 9 (3), 2013 [online] URL: <https://ostium.sk/language/sk/clovek-emmanuel-levinas/>.

<sup>4</sup> Porov. Pierre BOURETZ, *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 268.

Už od detského veku sa podrobne oboznamoval s Tánachom, textami Talmudu, midrašmi, rabínskymi komentármi, halachou a prežívanou židovskou tradíciou, pretože vyrastal v ortodoxnej židovskej rodine.<sup>5</sup> Táto formácia mala veľký vplyv na jeho neskorší filozofický a teologický vývoj.

V období detstva na neho vplývala aj ruská literatúra, čítanie ruských klasikov, predovšetkým Puškina, Tolstého, Dostojevského či Vasilija Grossmana.<sup>6</sup> Najmä predposledný menovaný bude mať v neskoršom období jeho života nepopierateľný vplyv na vývoj a formovanie fundamentálnych ideí jeho personalistickej filozofie. Na príkaz ruskej vlády bola celá stotisícová židovská komunita v máji 1915 vyhnaná z mesta.<sup>7</sup> Lévinasova rodina sa tak v roku 1916 presťahovala do ukrajinského mesta Charkov, kde ich v roku 1917 zastihla aj VOSR. Pri svojich návratoch do detstva sa Lévinas, ako to sám nazýval, pokúšal o náročnú rekonštrukciu strateného sveta „litovského judaizmu“, umiestneného medzi Puškinom a Tórou uprostred Ruska, ktoré Židov tolerovalo iba v okrajových provinciách.<sup>8</sup>

V roku 1923 odišiel zo sovietskeho Ruska do Francúzska, kde začal študovať na univerzite v Štrasburgu latinčinu, francúzštinu a nemčinu. Tu sa spriatelil s Mauriceom Blanchotom, ktorý silne ovplyvnil aj tvorbu Jacquesa Derridu a Michaela Foucaulta. V Štrasburgu na neho vplývajú aj profesori Charles Blondel, Maurice Holbwachs, Henri Carteron, ale predovšetkým Maurice Pradines, ilustrujúci dôležitosť primátu etiky nad politikou použitím Dreyfusovej aféry.<sup>9</sup> A samozrejme záhadný Monsieur Mordechaj Chouchani, zvláštna postava, ktorá sa jedného dňa vynorí, akoby odnikiaľ, zasväti Lévinasa, (ktorý ho medzi rokmi 1947–1950 pravidelne navštevuje), do tajomných komentárov Babylonského talmudu, a rovnako tajuplne zmizne potom, keď sa jeho „drahocenná“ výuka skončí.<sup>10</sup>

V rokoch 1928 – 1929 študoval fenomenológiu vo Freiburgu, kde sa filozoficky formoval pod vplyvom Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Postupne však začal na oboch filozofoch kriticky reagovať. Po ročnom pobyte vo Freiburgu sa vrátil do Paríža, kde sa pod vedením Jeana Wahla venoval koncipovaniu dizertačnej práce. Vo svojej dizertačnej práci *Teória názoru v Husserlovej fenomenológii* vystupuje spolu s Heideggerom proti Husserlovmu výkladu vedomia založeného na teoretickom vzťahu.<sup>11</sup> Husserl a Heidegger predstavujú ďalšie významné osobnosti, ktoré vo výraznej miere ovplyvnili Lévinasov filozofický život.

<sup>5</sup> Porov. CORETH, EHLEN, HAEFFNER, RICKEN, *Filosofie 20. stoločí*, s. 58.

<sup>6</sup> Porov. BOURETZ, *Svedkovú budúcnú času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 270.

<sup>7</sup> Porov. TKÁČIK, *Človek Emmanuel Levinas*, c. d.

<sup>8</sup> Porov. BOURETZ, *Svedkovú budúcnú času III.*, s. 273.

<sup>9</sup> Porov. Simon CRITCHLEY (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 32; TKÁČIK, *Človek Emmanuel Levinas*, c. d.

<sup>10</sup> Porov. BOURETZ, P.: *Svedkovú budúcnú času III.*, s. 271.

<sup>11</sup> Porov. CORETH, EHLEN, HAEFFNER, RICKEN, *Filosofie 20. stoločí*, s. 58.

V roku 1930 sa Lévinas oženil s Ráchel Lévy,<sup>12</sup> priateľkou z detstva, získal francúzske občianstvo a pokračoval v štúdiu v Paríži pod patronátom Jeana Wahla ale aj personalistu a kresťanského existencialistu Gabriela Marcela, ktorý ovplyvnil jeho neskoršiu personalistickú koncepciu pôvodne židovskej dyadickej relácie (Ja – Ty).<sup>13</sup>

V Paríži ho zastihla Druhá svetová vojna. Je mobilizovaný a ako poddôstojníka vo funkcii tlmočníka ho pridelia na veliteľstvo 10. armády v Rennes.<sup>14</sup> V prvých fázach obliehania Francúzska pri útoku na Dankerk v júni 1940 padol do zajatia, a tak ho koniec vojny zastihol vo vojenskom zajateckom tábore – čo ho paradoxne ochránilo pred transportom do koncentračného tábora a na rozdiel od jeho rodiny mu zachránilo život<sup>15</sup> –, kde pracoval ako drevorubač. Keďže sám Lévinas považuje túto skúsenosť i z nej prameniace filozofické myšlienky za veľmi dôležitú a podnetnú pre jeho neskorší život a smerovanie jeho myslenia najmä v oblasti personálneho dialógu, vzniká potreba sprístupniť si niektoré dôležité spomienky na zajatecký tábor, ktoré o niekoľko rokov po skončení svetového konfliktu rezovali v jeho tvorbe:

*„Bolo nás sedemdesiat a tvorili sme drevorubačské komando pre izraelských zajatcov v nacistickom Nemecku. Zvláštnou zhodou náhod mal tábor číslo 1492, čo je podľa kresťanského kalendára dátum vyhnania Židov zo Španielska za Ferdinanda V. Katolíckeho. Francúzska uniforma nás chránila i proti hitlerovskému násiliu. Ostatní ľudia, s ktorými sme prichádzali do styku alebo nám dávali prácu,... z nás sfahovali ľudskú kožu“.*<sup>16</sup>

Na základe týchto skutočností patrí práve reflexia hrôz, ktoré so sebou priniesol holokaust, k ďalším významným skutočnostiam ovplyvňujúcim Lévinasovu filozofiu. Od roku 1947 prednášal na Collège philosophique. Zaoberal sa štúdiom Talmudu a od roku 1957 prednášal o problémoch obsiahnutých v Talmude na Kolokviu frankofónnych židovských intelektuálov.<sup>17</sup> Na začiatku šesťdesiatych rokov minulého storočia pôsobí ako profesor na univerzite v Poitiers, v rokoch 1962 – 1973 v Paris – Nanterre a od roku 1973 do 1976 na Sorbone. V poslednej tretine života zastával post riaditeľa v L'École Normale Israélite Orientale. Jeho život najlepšie charakterizuje téza, ktorú predniesol na parížskej prednáške o Talmude s názvom *Judaizmus a revolúcia: „Úlohou človeka je budovať svet, a svet*

<sup>12</sup> V roku 1936 sa im narodí dcéra Simonne, ktorá sa stane lekárkou a v roku 1948 syn Michael, budúci hudobný skladateľ. (Porov. TKÁČIK, Človek Emmanuel Levinas, c. d.).

<sup>13</sup> Porov. The European Graduate School: *Emmanuel Lévinas – Bibliography* [online] URL: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/bibliography/>; Človek Emmanuel Levinas, c. d.

<sup>14</sup> Porov. BOURETZ, *Svědkové budoucího času III.*, s. 281.

<sup>15</sup> Všetci členovia jeho rodiny predovšetkým z Litvy, s výnimkou manželky, dcéry a svokra sa stali obeťami Šoa.

<sup>16</sup> Porov. Emmanuel LÉVINAS, *Defficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1963, s. 215.

<sup>17</sup> Porov. BOURETZ, P.: *Svědkové budoucího času III.*, s. 271.

*budujeme pracou a štúdiom. Všetko ostatné rozptyľuje. Rozptýlenie je zlo*“.<sup>18</sup> Zomrel 25. decembra 1995 v Paríži, v čase kresťanských Vianoc.<sup>19</sup>

### 1.1 Vplyvy formujúce Lévinasovu filozofickú osobnosť

V priebehu predchádzajúcej životopisnej črty sa nám podarilo v základných rysoch vymedziť zásadné vplyvy, ktoré formovali filozofickú osobnosť Emmanuela Lévinasa: židovské prostredie tradičného judaizmu a jeho vplyvy (rabínsky judaizmus), ďalej Edmund Husserl a napokon Martin Heidegger.

Rovnako ako celá plejáda filozofov druhej polovice minulého storočia, boli aj Buber s Lévinasom konfrontovaní a následne do určitej miery fascinovaní a zároveň ovplyvnení filozofickým myslením Martina Heideggera. Jeho myslenie vtedy totiž pre mnohých predstavovalo dovŕšenie fenomenologického programu. Heideggerovo *Bytie a čas* vytvára práve svojou ontologickou štruktúrou protiklad, kontrastné opozitum voči *sacrum*, ktoré sa snažia pomenovať a na ktoré vo väčšine svojich prác poukazujú obaja myslitelia. Heideggerovo „bytie“ nevychádza z Boha, predstaviteľa najvyššej entity, ale z *pobytu* – človeka, ktorý je bez ohľadu na jeho vôľu *vrhnutý* do záležitostí sveta. Boh, vrchol transcencie, táto entita charakterizovaná „inakosťou“ – taká dôležitá pre Lévinasa i Buberu predovšetkým v otázkach relácií – už nedominuje v centre pozornosti raného Heideggerovho myslenia. Neproblematickuje ju. Spomínaná skutočnosť priviedla oboch filozofov dialógu k opätovnému prehodnoteniu skúmaného pojmu, k jeho následnému filozofickému redefinovaniu a opätovnému významovému priblíženiu. Sekundárnym dôsledkom tohto kroku bol vznik vzájomnej diferencie medzi Lévinasom a Buberom, ktorú podnietilo ideové prehodnotenie *Bytia a času*.

V rozhovore s Bernhardom Casperom sa Lévinas priznáva a zároveň poukazuje na skutočnosť, že po Husserlovi a pred Rosenzweigom bol práve Heidegger „tým rozhodujúcim momentom v jeho filozofickom živote a najrozhodujúcejším momentom vo filozofii vôbec“.<sup>20</sup> Dokonca zachádza až tak ďaleko, že jeho *Bytie a čas* prirovnáva k Platónovmu dialógu *Faidros*, Kantovej *Kritike čistého rozumu* či Hegelovej *Fenomenológii ducha*.<sup>21</sup> Po Heideggerovi ho výrazne ovplyvnili aj Franz Rosenzweig, Herrmann Cohen a už spomínaný Gabriel Marcel.

S Gabrielom Marcelom sa Lévinas stretáva na Parížskej univerzite. Marcel ako predstaviteľ filozofie existencie „náboženského smeru“<sup>22</sup> tvoriaci kontrast k exis-

<sup>18</sup> Tamtiež, s. 271.

<sup>19</sup> Porov. Andrius VALEVIČIUS, Levinas, Some basics facts. In: *Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences* [online] URL: [http://www.lituanus.org/1987/87\\_1\\_02.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_1_02.htm).

<sup>20</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 21.

<sup>21</sup> Tamtiež, s. 21.

<sup>22</sup> Porov. Eva FORMÁNKOVÁ, Gabriel Marcel (1889) – Doslov. In: MARCEL, G: *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 133.

tencialistickej filozofii Jeana Paula Sartra, ktorá mala ateistický charakter, očaril aj mladého Lévinasa. Marcelovo filozofické myslenie sa nepochybne podpísalo pod koncepciu dyadickej relácie *Ja a Ty* prezentovanú Lévinasom v neskoršom období. Marcel si uvedomoval oddelenosť ega a iného (Druhého, Boha – Transcendencie). V referáte prednesenom v novembri 1933 na pôde Lyonskej filozofickej spoločnosti Marcel okrem iných závažných tvrdení vyslovil aj nasledujúce tvrdenie: „Dobre vieme, že rovina, v ktorej je ja samo a to iné, môže byť transcendovaná; transcendovaná v láske, v milosrdenstve. Láska gravituje okolo určitej pozície, ktorá nie je ani pozícia „ja“, ani pozícia iného ako iného; je to to, čo som nazval ty.“<sup>23</sup>

Práve toto rozdelenie subjektov vedúcich dialóg na ja – ego (v pozitívnom slova zmysle) a iného ako iného (ty – Ty) v transcencii lásky a milosrdenstva mohlo mať pre Lévinasovu koncepciu vzťahu dôležitý význam. Ďalšiu paralelu Marcelovho vplyvu či vzájomného zhodného „filozofického postrehu“ možno vidieť v prípade používania vhodného vyjadrovacieho jazyka. Bernard – Henri Lévy poukazuje pri Lévinasovi na náročnosť vyjadrenia duchovných tém výrazmi hovoriacimi o odpore, ktorý slová kladú duchu.<sup>24</sup> V podobných intenciách uvažuje aj Marcel, keď v spomínanom referáte na margo termínu „ty“ poznamenal: „Azda by bolo vhodnejšie, pokiaľ by to bolo možné, lenže podľa mojej mienky tu abstraktný jazyk naopak zasa skrýva nebezpečie, že nás oklame, že nás nechá klesnúť späť do (zabehaného) poriadku, v ktorom je iný, to znamená „on“ (už nie „ty“, ale existencia neosobného vzťahu)“.

V krátkosti sme tu predstavili Lévinasov život i vplyvy, ktoré sa výrazne podieľali na jeho filozofickej formácii i neskoršej tvorbe. Avšak zodpovedali sme otázky položené v úvode tejto kapitoly? Kto je Emmanuel Lévinas, kam ho možno na základe jeho filozofického kontextu zaradiť? Aká je Lévinasova koncepcia židovského Boha? Je vôbec možné o nejakej koncepcii hovoriť?

## **2. Pokus o vyjadrenie „termínu Boh“ u Emmanuel Lévinasa v systéme židovských koncepcií**

Existuje veľké množstvo podobných, ale aj vzájomne sa odlišujúcich definícií, ktoré sa snažia na rôznych odborných i jazykových úrovniach a pomocou rozličných optík definovať, fundamentálne vymedziť alebo aspoň laicky priblížiť a prezentovať to, čo vlastne fenomén židovstva predstavuje. Najťažšou voľbou je vždy práve voľba vhodnej optiky. Cez akú prizmu hodnotiť? Načo sa pri definícii judaizmu apriórne zamerať? Dávať sa na židovstvo cez jeho sviatky? História

---

<sup>23</sup> Gabriel MARCEL, *Nástin fenomenologie formy „mítí“*. In: Gabriel MARCEL, *K filozofii naděje*, s. 44.

<sup>24</sup> LÉVY, *Sartrovo století. (Filozofické zkoumaní)*, s. 23.



Kultúru? Výnimočnú etnicitu? Náboženstvo? Vyvolenosť národa? Erec Jisroel?<sup>25</sup> Antisemitizmus? Diaspory? Holokaust? Odpoveď určite nie je a ani nebude jednoduchá, keďže všetky spomínané komponenty sú bazálnymi artefaktmi judaizmu, ktoré sa nedajú oddeliť. Svojou súdržnosťou vytvárajú jednotu a tak napomáhajú fenomén židovstva obsahovo obsiahnuť z rôznych interpretačných uhlov a celostne ho pochopiť.

Cieľom nášho hľadania nebude vyčerpávajúca odpoveď na túto dôležitú otázku, ale iba určité upriamenie našej pozornosti na to nevyhnutné, čo spôsobuje istú originalitu a jedinečnosť judaizmu ako takého.

Ak vychádzame zo židovského obrazu sveta, u Lévinasa takého neprehliadnuteľného, nemôžeme nepostrehnúť, že v človeku čoby Božom stvorení je od prirodzenosti zakorenená túžba po Stvoriteľovi, túžba po Nekonečne. Ten, ktorý je Nekonečný, môže byť podľa Lévinasa obsiahnutý aj v našej skúsenosti, najvýraznejšie zjavenej vo forme stopy odtlačenej v bezbrannom a prosebnom pohľade Druhého.<sup>26</sup> Tento pohľad je totiž neprehliadnuteľný. Táto povinnosť solidarity k Druhým vyplýva podľa Chalierovej zo židovskej vyvolenosti.<sup>27</sup>

Na druhej strane bol Lévinas – rovnako ako pred ním Rosenzweig –, veľmi opatrný, pretože nechcel z Boha vytvoriť filozofickú tému, netúžil ho vtiahnúť do filozofického diskurzu na spôsob jeho subjektu, aby ho týmto tematizovaním neumŕtvil.<sup>28</sup>

Faktom však zostáva, že spytovanie sa po Bohu nepredstavuje u spomínaného filozofa jednu z jeho nosných tém a toto môže byť za určitých okolností značne problematické. Podľa Tatranského už samotná jazyková interpretácia tohto pojmu prináša Lévinasovi mnoho ťažkostí. Samotná tematizácia skúmaného fenoménu naráža vo svojej podstate práve na existujúci problém pojmovej (ne)ustálenosti.<sup>29</sup> Lévinas sa vyhýba označeniu Boh a namiesto neho ho označuje výrazmi

<sup>25</sup> אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל; hebrejský výraz pre izraelskú zem.

<sup>26</sup> Porov. CORETH, EHLEN, HAEFFNER, RICKEN, *Filosofie 20. stoločí*, s. 58.

<sup>27</sup> Človek nemôže byť ľahostajný voči svojim blízkym, nesmie odmietnuť ich útrapy na úkor svojich osobných záujmov, pretože ak odmietne podať pomocnú ruku, ak sa nepokúsi odvrátiť blížneho od zlých skutkov, bude hnaný k zodpovednosti tak hriešnik, ako aj človek, ktorý bol k jeho skutkom ľahostajný. (Porov. Catherine CHALIEROVÁ, *O filozofii Emmanuela Lévinasa*, Praha: Ježek, 1993, 20).

<sup>28</sup> Porov. OPPENHEIM, M.: *Speaking/Writing of God. Jewish Philosophical Reflections on the Life with Others*, In. Ladislav TKÁČIK, *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*, Kraków/Trnava: Towarzystwo Slowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013, s. 98)

<sup>29</sup> Porov. Tomáš TATRANSKÝ, *Lévinas a metafyzika*, Svitavy/Roma: Trinitas/Academia Christiana, 2004, s. 43.

*Ne – viditeľný, Iný, Nekonečno*<sup>30</sup>, *Nekonečnosť absolútne iného*<sup>31</sup> či dokonca ho vníma ako *Otca*.<sup>32</sup> O vzťahu k Inému, Nekonečnu, Transcendentnu hovorí pomocou rôznych „figúr sociálnosti“ (erotizmus, otcovstvo, zodpovednosť voči blížnemu), ktoré sa objavujú v situácii „tvárou v tvár“ k druhému človeku.<sup>33</sup>

Pre Lévinasa predstavuje Nekonečno všetko to, čo presahuje bytie.<sup>34</sup> Pri rozbití doposiaľ známych obsahov filozofických schém a konštruktov zmienených pojmov (bytia a nekonečna), ho – Nekonečno – Lévinas finálne charakterizuje ako *nekonečnosť bytia, ktoré presahuje totalitu bytia*.<sup>35</sup>

Neodmysliteľnou súčasťou jeho filozofického myslenia je termín *Totalita*<sup>36</sup>, ktorý je pre neho dôležitý. Nepredstavuje hegelovskú súhrnnosť, jeho optika je iná, presahuje vyššie načrtnutú konceptuálnu strohosť. Odráža sa v ňom (a následne transformuje) aj politický rozmer skúmaného pojmu. Lévinas je však opatrný, pretože pri vyjadrovaní obsahu totality nekráča v prísnej hegelovskej línii a nie je dôsledný ani v dodržiavaní striktnej politickej dimenzie tohto výrazu. Lévinasova originálna optika subsumuje v tomto pojme opak transcendentného. Totalita väzní, zväzuje, zbavuje slobody.

V tomto zmysle *byť znamená izolovať sa existovaním*.<sup>37</sup> Práve preto sa terminologicky opiera o Leibnizovu monadológiu, kde práve existenciou, nie iba nejakým obsahom, ktorý by bol vo mne (subjekte) nevyjadriteľným, *som bez dverí a okien*. Monádou som poiaľ, pokiaľ som.<sup>38</sup> *Expressis verbis*, nekonečno nie je a ani zo svojej podstaty nemôže byť nositeľom negatívneho náboja. Aj keď sa odráža vo vnútri totality i histórie – mieste, kde sa môže adekvátne realizovať – je „ono úplne iné“.<sup>39</sup> S touto kvalitatívnou inakosťou nie je možné skúmajúcemu, otvorenému subjektu vstúpiť do vzájomného vzťahu, ktorý sa vyznačuje rozmanitosťou. Podľa interpretácie Chalierovej to platí aj reverzne, tzn. to ono absolútne iné nevstúpi do identického systému s „druhým“, kvalitatívne odlišným subjektom (človekom, so mnou.) Ak na základe kvalitatívnej inakosti nie je možné vstúpiť skúmajúcemu subjektu do vzájomného vzťahu s Nekonečnom, možno skúmať

<sup>30</sup> Samotné označenie *Autre* použije Lévinas 296-krát v šiestich spisoch. Porov. Cristian CIOCAN, Georges HANSEL, *Levinas Concordance*. Dordrecht: Springer, 2005, 79 – 82.

<sup>31</sup> Emmanuel LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*, Praha – Liberec: Dauphin, 1997, s. 13.

<sup>32</sup> Porov. LÉVINAS, E.: Rozhovor s Bernhardom Casperom. In: LÉVINAS, E.: *Být pro druhého*, c. d., s. 9.

<sup>33</sup> Tamtiež, s. 11.

<sup>34</sup> Porov. CHALIEROVÁ, C.: *O filosofii Emmanuela Lévinase*, s. 9.

<sup>35</sup> Tamtiež, s. 9.

<sup>36</sup> Vo filozofii je to zvyčajne označenie pre celkovosť, súhrnný celok (z lat. *totus*). Porov. Jan SOKOL, *Malá filosofie člověka*, s. 344.

<sup>37</sup> LÉVINAS, *Čas a jiné*, s. 35.

<sup>38</sup> Tamtiež, s. 35.

<sup>39</sup> Porov. CHALIEROVÁ, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, s. 9.

aspoň jeho ideu.<sup>40</sup> Ako je možné následne vyjadriť, príp. artikulovať ideu nekonečna? Lévinas o nej tvrdí nasledovné:

„Idea nekonečna, to nie je pojem, ktorý si subjekt príležitostne vytvára pri reflexii nejakého súcna, pričom nenaráža na nič, čo by ho zvonku obmedzilo, keď prekračuje všetky medze, a tým je nekonečné. Dianie nekonečného súcna sa nedá oddeliť od idey nekonečna, pretože toto prekračovanie medzí sa deje práve v nepomere medzi ideou nekonečna a nekonečnom, ktorého je ideou. Nekonečno tu nie je skôr, aby sa zjavilo až potom. Jeho nekonečnosť sa deje ako zjavenie. Ako vloženie jeho idey do mňa“.<sup>41</sup> Idea Nekonečna je ideou dokonalého. Myšlienka Nekonečna vyznačuje výšku a vznešenosť, transcendentiu.<sup>42</sup>

Cesta k Nekonečnu vedie (výlučne) cez Druhého<sup>43</sup>, ktorý je *exterioritou par excellence*.<sup>44</sup> Chalierovej exegéza zachádza ešte ďalej a tento výrok rozširuje a významovo krajne obohacuje. Koncipuje vyjadrenie, podľa ktorého ak chcem dosiahnuť Druhého, musím prejsť cez Nekonečno.<sup>45</sup> Skutočná veľkosť interpersonálneho vzťahu (medzi ja a ty) nespočíva podľa Lévinasa v konštituovaní dyády, ale vo vzťahu dvoch personálnych jednotiek, samých osebe úplne postačujúcich. Takýto vzťah je podľa Letza možný len vďaka účasti *Nekonečna*, ktoré pôsobí za každým bytím človeka a kozmu, a v ktorom je každý človek postavený mimo akéhokoľvek ontologického systému. Na rozdiel od Heideggera kladie Lévinas existenciu nad bytie.<sup>46</sup>

Druhý nie je iba *alter ego*, ale predovšetkým tým, kým ja nie som.<sup>47</sup> Aby sa ochránila transcendencia druhého človeka, musí sa tvrdo ochrániť transcendencia Boha nad svetom a nad vlastným Ja.<sup>48</sup> V týchto aklamáciách sa naplno objavuje komplementárne zavŕšenie, významová kompatibilita algebraického charakteru, kde sa podobne ako pri štruktúre rovníc v konečnej fáze riešenia matematickej operácie ľavá strana rovná pravej.

<sup>40</sup> Catherine CHALIEROVÁ, *Židovská jedinečnosť a filosofie*. Praha: Ježek, 1992, s. 24.

<sup>41</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 14.

<sup>42</sup> Tamtiež, s. 27.

<sup>43</sup> Pozri tiež: Kristína BOSÁKOVÁ, Ich und Du ist Gott: The Impact of Ludwig Feuerbach's Philosophy of Dialogical Communication on Modern Intersubjectivity and Recognition Theory. In: *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy*. Boston – Leiden: Brill 2023, s. 79 – 106. [https://doi.org/10.1163/9789004689459\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004689459_006).

<sup>44</sup> Porov. Dita RUKRIGLOVÁ, Druhý – základný pojem filosofie Emmanuela Lévinase. In: *Filozofia* 51 (3), 1996, s. 176.

<sup>45</sup> Porov. CHALIEROVÁ, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, s. 9.

<sup>46</sup> Ján LETZ, *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*. Bratislava: Edícia Filozofickej sekcie ÚSKI a SKA, 1993, s. 156 – 157.

<sup>47</sup> Porov. CHALIEROVÁ, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, s. 10.

<sup>48</sup> Porov. CORETH, EHLEN, HAEFFNER, RICKEN, *Filosofie 20. století*, s. 60.

Zjednodušene, k nekonečnu prichádzam cez otvorenosť druhému a k druhému cez akceptáciu (otvorenosť) dimenziám Nekonečna. Táto otvorenosť sa naplno prejavuje v otvorení a nasledovnom prijatí tváre – (nahoty) druhého. Ten, ktorý je Nekonečný, môže byť obsiahnutý v mojej skúsenosti: môže byť obsiahnutý „v stope“, ktorá sa odtlačí v bezbrannom prosebnom pohľade Druhého – a jedine tam.<sup>49</sup> Presah tejto koncepcie pôsobenia transcendentna na človeka sa azda najmarkantnejšie prejavila pri filozofickej koncepcii Jozefa Solovejčika, kde dochádza jednak k prijatiu Druhého, (iného, tak odlišného), ako aj k presahom transcendencie (požehnanie spôsobené dodržiavaním predpisov halachy), či k vytvoreniu harmonického človeka, vyváženého v oblasti aktivity (činnosť, aktivita v prírodných vedách) a „pasivity“ (rozvaha, meditácia, pôsobenie dôsledkov z aktívnej činnosti).

A práve Jozef Dov Ber Solovejčik o tridsať rokov neskôr vyvolal podobné otrasy na opačnom konci sveta, v prostredí Spojených štátov amerických. Tento „biológ talmudu“<sup>50</sup> prostredníctvom halachy a intenzívnej participácie jedinca na vedeckých výdobytkoch moderného sveta, nekonfliktným sklbením viery a vedy ukázal jednu z ciest či konkrétne východisko z krízy konzumizmu, liberalizmu, formálnej a bezduchej aplikácie náboženských predpisov a židovskej religiozity v najširšom slova zmysle. Lévinasov bezbranný pohľad druhého otvára cestu k akceptácii druhého prostredníctvom sklbenia halachy a prírodných vied. Inakosť druhého (etnický Žid, nedodržiavajúci náboženské predpisy, ktorého epicentrom skúmania je niektorý z prírodovedných odborov vychádzajúci zo striktnej racionality) sa tak prostredníctvom znovuobjavenej halachy môže stretnúť s konzervatívnym židom, a tak vzniká možnosť obohatiť tohto človeka o poznatky získané z vedeckého skúmania. A posunúť jeho optiku inam. Solovejčik načrtáva aj iné rozhranie, čím akoby rozvíjal alebo dopĺňal staršiu Lévinasovskú koncepciu prijatia Druhého a zároveň poskytoval mladým Američanom východisko z možnej existenciálnej krízy. V *Halachickom človeku*<sup>51</sup> prináša v kompilácii aktívneho *Adama I a Adama II*, muža viery a kontemplácie, možnú náboženskú a filozofickú perspektívu pre mladú židovskú generáciu Američanov nielen šiestej a siedmej dekády minulého storočia, vychádzajúcu z kritiky tradícií, racionalizmu, formovaných prírodnými a technickými vedami, v područí utilitarizmu a liberalizmu, so silným alternatívnym odkazom, ktorý sa tiahne až do súčasnosti.<sup>52</sup> Jeho alternatíva prináša mladej židovskej generácii nádej. Nádej je podľa Zvaríka

---

<sup>49</sup> Tamtiež, s. 60.

<sup>50</sup> Solovejčik bol biológom a zároveň stál na čele ješivy. Došlo tu ku kombinácii teologického a prírodovedného vzdelania.

<sup>51</sup> Josef SOLOVĚJČIK, *Halachický člověk*, Praha: Academia, 2012, s. 66 – 67.

<sup>52</sup> Milan LYČKA, *Filosofie náboženství Josefa Solovjevčika*, Praha: Academia, 2010, s. 122.

význačnou emóciou v tom, že zjavuje človeka v jeho personálnej a interpersonálnej štruktúre.<sup>53</sup>

Vzťah k Bohu má vždy charakter rozhovoru s druhým, ktorý Boha manifestuje a tým o ňom vydáva svedectvo.<sup>54</sup> Idea Nekonečna sa deje v opozícii rozhovoru, v socialite.<sup>55</sup> Podľa Tkáčika opozíciou je tu mienený Druhý ako opozitum.<sup>56</sup> Druhý je potom vnímaný ako druhý nie je iba mojím *alter ego*; je tým, kým nie som ja.<sup>57</sup> Ide o Exterioritu iného.

Primárne sa teda odvíja vzťah medzi Ja a Ty. Prebieha však v úplne inej rovine, pretože Ty je bezbranné. Stávame sa teda rukojemníkmi Ty.<sup>58</sup> V tomto bode sa naplno prejavuje vertikálna vzťahu medzi Ja a Ty na rozdiel od Bubera, ktorý tento vzťah vníma a následne prezentuje ako symetrický, kde Ja je horizontálne rovnocenné Ty.

Pre Lévinasa je podľa Letza najvlastnejšou bytostnou potrebou človeka nie komplementarita s iným príbuzným bytím, ale potreba bytia, ktoré je radikálne iné. Teda mojím najvlastnejším bytím je ten, kto je pre mňa absolútne iný, t. j. *Boh*.<sup>59</sup>

Isté je, že Boh pôsobí. Realizuje sa na konkrétnom mieste, v určitom čase, prostredníctvom subjektu. Konkrétne sa Lévinas dotýka otázky Božieho pôsobenia v rámci rozhovoru s Christopherom von Wolzogenom, ktorý sa uskutočnil 20. decembra 1985 v Paríži, keď sa v súvislosti s poznateľnosťou Boha Wolzogen vyjadruje, že „nie je v ľudských silách poznanie Boha, ale iba miesta, kde Boh pôsobí, kde Boh žije. Takže akási imanentná transcendencia.“ Božské nekonečno zasahuje každú celistvosť a systém, je transsystémové a transtotalitné obklopujúco i toho najväčšieho možného systému.<sup>60</sup>

V rozhovore s Bernhardom Casperom sa Lévinas dostáva ešte ďalej. Nepostačuje mu striktná lokalizácia *miesta* Božieho pôsobenia, nutne musí tento priestor prekročiť, aby sa vzápätí opätovne vrátil do oblasti vzťahov umožňujúcich definovať Boha adjektívom *Otec*,<sup>61</sup> ktorého primárne potrebuje každý *syn*.<sup>62</sup>

<sup>53</sup> Michal ZVARÍK, Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka. In: *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. Trnava: Filozofická fakulta TU, 2020, s. 11.

<sup>54</sup> TATRANSKÝ, *Lévinas a metafyzika*, s. 46.

<sup>55</sup> LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 173.

<sup>56</sup> Porov. TKÁČIK, L, *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*, s. 86.

<sup>57</sup> LÉVINAS, *Čas a jiné*, s. 139.

<sup>58</sup> LÉVINAS, *Rozhovor s Bernhardom Casperom*, s. 20.

<sup>59</sup> LETZ.: *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*, s. 157.

<sup>60</sup> LÉVINAS, E.: *Rozhovor s Christopherom von Wolzogenom z 20. 12. 1985*. In: LÉVINAS, E.: *Být pro druhého*, s. 49.

<sup>61</sup> Tamtiež, 49.

<sup>62</sup> Pozri Anton VYDRA, A.: Pojem synovstva u Lévinasa a v Henryho filozofii kresťanstva. In: KARUL, R. (et al.): *Michel Henry: Život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 155 – 175.

Poslednou zjavenou „tvárou“, ktorá môže charakterizovať Lévinasovu i Buberovu interpretáciu zjavovaného Boha, je oblasť utrpenia vyvoleného ľudu. Prečo vyvolený národ trpí? Kde Bol Boh v Auschwitzi? Prečo mlčal? Odpoveď nie je jednoduchá. Lévinas vidí Boha za každou bezbrannou tvárou prechádzajúcou týmto utrpením. Auschwitz ako symbol sa po všetkých náčrtoch „zrkadlení Božej tváre“ v „ľuďmi obývanom“ priestore a čase javí byť vysoko aktuálnym. Vypovedané evokuje otázku: „Kde bol Stvoriteľ sveta, stojaci pri zrode každého vzťahu, (ba za určitých okolností samotný „vzťah“) počas genocídy vyvoleného ľudu? Prečo mlčal? Mlčal vôbec? Hľadanie odpovede nebude jednoduché a bude súvisieť s otázkou vyvolenosti židovského národa.<sup>63</sup>

Skutočnosť holokaustu mala za následok nielen vznik štátu Izrael ako predstaviteľa celosvetovej židovskej domoviny v roku 1948,<sup>64</sup> ale zároveň, vzhľadom na udalosti, ktoré sa udiali v Auschwitzi, podnietila v radoch predstaviteľov ortodoxného židovstva opätovnú diskusiu o vyvolenosti židovského národa. V spojitosti s touto otázkou automaticky a nevyhnutne vyvstali úvahy o pozícii Boha (Ha-Šem) v živote veriaceho Žida. V tejto súvislosti sa otvára priestor pre nasledujúce otázky: Ako je možné, že došlo k takým tragickým udalostiam? Prečo Jahve nezachránil svoj ľud, tak ako prisahal vo svojej zmluve? Z akého hľadiska túto skutočnosť posudzovať? Ako ju interpretovať?

Ako je možné, že Boh v Auschwitzi nekonal? Vari zabudol na svoju Svätú zmluvu, ktorú uzavrel s Abrahámom? Veď predsa státisíce východných chasidov „bedlivo dbalo na prikázania, nariadenia a práva“, ktoré Ha-Šem prikázal zachovávať v Deuteronomiu.<sup>65</sup> Vari ich Boh opustil? Ako je to možné? Veď Mu nedokázal uniknúť ani prorok Jonáš. Alebo tento stav zapríčinili sekulárni, väčšinou asimilovaní, sionisticky orientovaní synovia národa zo západnej Európy?<sup>66</sup>

Neľahké odpovede na ešte ťažšie otázky sa pokúsime hľadať v dialógu s filozofom Hansom Jonasom, a tak sa nám možno podarí pochopiť (ne)konanie Boha. Výstižným spôsobom pôsobí vyjadrenie Hansa Jonasa, keď hovorí: „Boh sa presunul na miesto svojho vyvoleného ľudu“<sup>67</sup> a trpel spolu s ním. V transportoch, v táboroch, v osviečimských peciach.

V tejto časti sme sa na základe „úlomkov etických konceptov“ z Lévinasovej filozofickej tvorby snažili poskladať *Tvár Boha*, ktorého sa Lévinas prostredníctvom

<sup>63</sup> Porov. Ján MIČKO, Vyvolenosť. Požehnanie, či záhuba? In: *Ostium 7* (1), 2011 [online]. URL: <https://ostium.sk/language/sk/vyvolenost-pozehnanie-ci-zahuba-uvahy-o-vyvolenosti-dobre-a-zle-po-druhej-svetovej-vojne/>.

<sup>64</sup> Porov. Paul JOHNSON, *Dějiny židovského národa*. Praha: Rozmluvy, MozArt, 2007, s. 196.

<sup>65</sup> konkrétne (Dt 7, 7 - 11); Chasid (zbožný, milostivý), označenie stúpenca mystického rabína Baš Šem Tova (1698 - 1760) žijúceho prevažne na pomedzí Poľska a Ukrajiny.

<sup>66</sup> Porov. MIČKO, Vyvolenosť. Požehnanie, či záhuba? In: *Ostium 7* (1), 2011.

<sup>67</sup> Porov. BOURETZ, *Svědčkové budoucího času III.*, s. 241.

svojich teologických a filozofických textov dotýkal. Keďže vyššie zmienená otázka (ne)patrí k ťažiskovým témam jeho tvorby, museli sme siahnúť po existujúcich útržkoch, zmienkach.

Boh, tak ako je vykreslený v Lévinasovom myslení, je nespochybniteľne z väčšej časti Bohom hebrejskej racionalistickej tradície. Úcta samotného filozofa k tejto tradícii je nesporná a prejavuje sa tak, že samotný Lévinas nepoužíva na vymedzenie Boha jednotný pojem. Osciluje medzi viacerými označeniami. Ide predovšetkým o výrazy *Nekonečno*, *nekonečná idea*, *Ty*, *Cudzinec*, *transcendencia*, a až v konečnej fáze jeho prác sa objavuje označenie *Boh*. Pre všetky označenia Boha je typická ich „nemateriálna“ povaha, pretože *myslieť Nekonečno neznamená myslieť predmet*.<sup>68</sup>

Naproti tomu existujú aj odlišnosti oproti hebrejskému konceptu Boha, na ktoré upozorňuje izraelský filozof Ze'ev Levy vo svojom texte. Podľa Lévinasovej filozofie vo svete nachádzame len *stopy Boha*, tie sú však vďaka svojej povahe mnohoznačné a pre moderného človeka nemôžu byť presvedčivým dôkazom existencie Boha.<sup>69</sup> Čo je však najdôležitejšie: hoci Boh je podľa Lévinasa transcendentný a nepoznatel'ný, vyvodzuje zo stretnutia s Božími (domnelými) stopami humanistický dôsledok: nemáme iba pasívne kráčať v týchto stopách, ale sami máme byť pripravení slúžiť iným ľuďom.<sup>70</sup>

### *Otázka ničoty*

Okrem vyššie zmienených je tu ešte jedna otázka, ktorou sa treba zaoberať v kontexte vzniku osobnej krízy veriaceho človeka, a tou je otázka ničoty.<sup>71</sup> Otázka ničoty sa bezprostredne odvíja od pojmu negácie. Ak by neexistovala negácia, nemohli by sme si položiť žiadnu otázku. V našom prípade by bolo nemožné spytovať sa po bytí. Po jeho (ne)existencii. O fenoméne ničoty sa Lévinas vo svojich prácach výslovne nezmieňuje. Poukazuje na ňu už zmienený personalistický filozof Martin Buber najmä v chasidsky zameraných prácach.

Buber sprístupňuje ničotu dvoma spôsobmi (aj keď ju priamo takto nenazýva, ale vyplýva to zo skúmaného textu). Prvýkrát ju charakterizuje výrazom *Ájin*. Tento

<sup>68</sup> LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 34.

<sup>69</sup> Ze'ev Levy je súčasný izraelský filozof, ktorý študoval filozofiu na univerzitách v Tel-Avive a Jeruzaleme. Pôsobil na univerzite v Haife, kde prednášal o súčasnom židovskom myslení. Ako hosťujúci profesor prednášal na univerzite Bar-Ilan v Izraeli, na univerzitách v USA a opakovane na univerzite v Heidelbergu. Je autorom trinástich monografií o štrukturalizme, hermeneutike a etike, o Baruchovi Spinozovi, Rosenzweigovi a Lévinasovi, o vzťahoch medzi židovskou a všeobecnou filozofiou. (Porov. Ze'ev LEVY, *Emmanuel Lévinas ako židovský mysliteľ*. In: *Filozofia* 54 (5), 1999, 340 – 348).

<sup>70</sup> LEVY, *Emmanuel Lévinas ako židovský mysliteľ*, s. 348.

<sup>71</sup> K tematizovaniu prítomnosti nihilizmu u Lévinasa pozri Róbert KARUL, *O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2012, s. 43 – 47.

pojmem sa vyskytuje v *Chasidských rozprávaniach* a predstavuje Božie meno, prisúdené Bohu, ktorého obsahovú stránku je veľmi ťažké vyjadriť – je neopísateľný. Najvýstižnejšie obsahové vyjadrenie by mohlo pochádzať od Majstra Eckharta a vyjadril by som ho pojmom „Nič.“

Je to však kvalitatívne diametrálne odlišný pojem ako ten, ktorý Buber používa na označenie stavu „*Keď si Boh zakryl oči*“, <sup>72</sup> Lévinas tento stav nazýva ateizmus. Opakom je podľa Lévinasa nepretržitá Epifánia, pri ktorej človek nemôže zaspať, je to nespavosť v dôsledku zodpovednosti za druhého, pričom nespavosť narúša ontologický pokoj bytia.<sup>73</sup>

Ostatné práce upravujú najmä vzťahy súvisiace s Tórou, vyvoleným národom a Bohom sú obsiahnuté v *Čítaniach z Talmudu*,<sup>74</sup> kde im samotný Lévinas venuje väčšiu pozornosť. Aj keď ťažisko Lévinasovej myšlienkovej tvorby spadá do oblasti etiky a vzájomných vzťahov, predsa len sa okrajovo dotýka aj fenoménu, ktorý možno ani nemal v úmysle tematizovať. Dotýka sa témy ničoty vykreslenej ako pôvodne neosobnej udalosti.<sup>75</sup> Ničota je dôsledkom. Dôsledkom neexistencie vzťahov a substantívom noci, temnotou. Lévinasovi to však nepostačuje. Pri vymedzení sa dostáva ešte hlbšie, keď o nej hovorí ako o *ono je*.<sup>76</sup> Dokonca používa obrazy: „*Je to ako hustota prázdnoty, ako šumenie ticha*“.<sup>77</sup> Aj tento fenomén ničoty nám môže dopomôcť k dotvoreniu obrazu židovského Boha tak, ako ho vo svojich prácach komplexne „nasvietil“ Lévinas.

Predkladaná štúdia nám v prvom rade umožňuje skúmať a nahliadať či spytovať sa po Bohu, tak ako nám ho sprostredkujú hebrejské filozofické a teologické tradície. K fenoménu nihilizmu sa nám nepodarilo objaviť žiadnu zmienku. Pri hľadaní sme sa v závere okrajovo museli dotknúť aj prác Martina Bubera, pri ktorom sme za východiskové práce považovali tie, čo reprezentujú jeho chasidskú tvorbu. Po analýze skúmaných textov sme sa dopracovali k faktu, že Buber venuje vo svojich prácach (aspoň v tých, ktoré sa mi podarilo do tejto chvíle preskúmať) väčší priestor Božiemu pôsobeniu ako Emmanuel Lévinas. Čo sa týka problému ničoty, Buber sa jej venuje iba v dvoch chasidských príbehoch.<sup>78</sup> Buberove texty nám tak poslúžili k doplneniu, ale aj k poukazu na možnú protiváhu k Lévinasovmu konceptu Božieho pôsobenia vo svete.

<sup>72</sup> Je to stav zdanlivého oddelenia, keď si človek vystačí sám, Epifánia sa preruší. Porov. Andrej ROZEMBERG, *Privilegovaný pohľad*. In: *Filozofia* 61 (8), 2006, s. 637.

<sup>73</sup> Tamtiež, s. 637.

<sup>74</sup> Porov. Emmanuel LÉVINAS, *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*. London: Continuum, 1994, s. 13 – 85.

<sup>75</sup> LÉVINAS, *Existence a ten, kto existuje*, s. 53.

<sup>76</sup> Tamtiež, s. 53.

<sup>77</sup> Tamtiež, s. 53.

<sup>78</sup> Martin BUBER, *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 2002, s. 78 a 164.



Celý obsah pojmov podieľajúcich sa na označovaní, či pomenovávaní Boha korešponduje s chasidskou spirituálnou cestou.<sup>79</sup> Tieto pojmy, pramene, z ktorých Buber čerpá, i samotná jeho tvorba venovaná židovstvu vychádza z prameňov chasidizmu a nesie ich pečať. Touto relevantnou skutočnosťou sa dá jasne dokázať, že Buberovi bola chasidská cesta veľmi blízka.<sup>80</sup>

Na druhej strane sa Lévinas opiera o komentáre Babylonského talmudu<sup>81</sup> a využíva striktnie racionálnu rabínsku formuláciu. Neopiera sa o žiadne mystické experiencie, ale striktnie dáva priestor literám Tóry. Referenčný rámec jeho skúmania je vymedzený výlučne Tórou a partikulárnymi rámcami Tóry. Najviac sa o fenoméne Boha môžeme dozvedieť v čítaniach z Talmudu,<sup>82</sup> kde sa však tento filozofický génius prezentuje ako rabín a jeho výpovede majú viac teologickú ako filozofickú povahu. Predsa však aj v týchto komentároch traktátov Talmudu sa mi podarilo objaviť filozofické stopy. Šlo predovšetkým o tematizovanie týchto častí: traktát Menachot 99b a 100a, Mišna a Gemara.

Z uvedeného vyplýva jednoznačné vylúčenie dominantného vplyvu chasidskej spirituálnej cesty na osobnosť Lévinasova. V jeho prácach sa podarilo objaviť iba jeden text, v ktorom hovorí o chasidskej duchovnej ceste, text nesie názov *Kto je rabi Voložiner?*<sup>83</sup> – a autor tam veľmi pozitívne prezentuje spirituálnu cestu tohto chasidského cadika.<sup>84</sup>

Tematika Boha sa však nachádza na samom okraji filozofického záujmu Emmanuela Lévinasa. Aj keď sme o tejto skutočnosti vedeli pred začatím písania tohto textu, predsa len sme chceli detailne zmapovať skúmanú problematiku a vylúčiť, alebo potvrdiť prítomnosť chasidského ideového elementu pri tematizovaní Boha v jeho tvorbe. A práve v tejto skutočnosti vidíme tiež určitú novosť tejto štúdie, pretože ako je zrejmé, výlučne výskumom tohto faktu sa doposiaľ nikto priamo nezaoberal.

Z uvedeného však vyplýva, že aj Martinovi Buberovi, Jozefovi Solovejčikovi či Emmanuelovi Lévinasovi nebola otázka Boha ľahostajná a v určitej miere sa

<sup>79</sup> Buber využíva predovšetkým hebrejský pojem jasný, svetlo, Ein Sof, či ide ďalej keď používa pojem Ajin. Na druhej strane sa v jeho tvorbe vyskytuje pojem *Ha-Shem* (Meno s veľkým M), čím sa zhoduje s racionálnou rabínskou tradíciou.

<sup>80</sup> Nemôžeme s istotou tvrdiť ku akému „dvoru chasidov“ sa priradľoval, pretože oficiálne nepatrí nikam, no zo skúmaných spisov možno usúdiť, že mu bola najbližšia cesta rabiho Nachmana z Braslavi o ktorom vydal aj samostatný spis. Iný názor má však izraelský historik a znalec mystiky Gerschom Scholem, ktorý pochybuje o správnosti Buberových interpretácií chasidských pojmov a tento hybrid chasidskej pôvodiny a nemeckých pojmov nazýva „buberovským chasidizmom.“

<sup>81</sup> napr. traktáty Joma a Kidušin.

<sup>82</sup> Porov. LEVINAS, *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, s. 115 – 148.

<sup>83</sup> Tamtiež, s. 148 – 164.

<sup>84</sup> cadik – spravodlivý (hebr.).

ňou zaoberali. A aj keď všetci kráčali rozličnými duchovnými cestami, Buber cestou židovskej mystiky a Lévinas so Solovejčikom cestou racionálnej kritiky, predsa sa len dopracovali k identickým záverom o vyjavovaní sa Boha človeku. Aj keď tieto závery vymedzili rozličnými pojmami, predsa len ich obsah je rovnaký, čo ani inak nemohlo byť, ak základným referenčným rámcom skúmania bola pre oboch Tóra, najdôležitejší súbor spisov judaizmu. Výsledky týchto hľadání majú nezanedbateľný presah pre budúce generácie.

### Záver

Predkladaná štúdia je venovaná predstaviteľovi dialogickej filozofie a židovskej teológie 20. storočia Emanuelovi Lévinasovi, ktorý pri rozbití dovtedy známych filozofických a antropologických konštruktov ponúka vo svojej etike možnosť prijatia a zároveň pochopenia iného človeka (dosiahnutia Druhého). Lévinas pri svojom dialogickom princípe síce vychádzal priamo z myšlienok Martina Bubera,<sup>85</sup> no nájdú sa aj momenty, ktoré ich koncepcie výrazne od seba odlišujú (Druhý, Tvár). Cieľom štúdie nie je len oboznámenie čitateľa s koncepciou Lévinasovej filozofie a teológie, ale najmä s jeho životom, s náboženskými, filozofickými i literárnymi vplyvmi, ktoré sa výrazne podieľali na rozvoji Lévinasovej osobnosti a môžu ponúknuť reflektujúcemu subjektu súčasnosti východisko z hodnotovej i kultúrnej krízy spôsobenej nestabilitou súčasnosti, cestou „bezpodmienečného“ prijatia inakosti druhého.

Emmanuel Lévinas patrí medzi univerzálnych židovských filozofov, ktorý má už niekoľko desaťročí výrazný vplyv na filozofické a etické myslenie. Filozof ponúka svojou filozofiou, ktorá je vlastne etikou, perspektívu univerzálnych princípov vzájomného spolunažívania a akceptácie druhého, kde práve táto optika by mohla byť tým najuniverzálnejším východiskom či príležitosťou, ako sa dostať z každej vzniknutej morálnej či spirituálnej krízy. Predstavili sme si typ židovskej spirituality, ktorou bol filozof ovplyvnený a ktorej zostal verný v priebehu celého svojho dlhého života. Jadro tejto časti predstavuje hľadanie zdrojov, konceptov a následne poskladanie celistvého obrazu Boha rôznych mien, označení a šifier ako východiska ku stabilite a pevnej ukotvenosti človeka. Dôležitú úlohu hrá jazyk.<sup>86</sup>

O tridsať rokov neskôr na neho nadviaže biológ talmudu Jozef Dov Ber Solovejčik, ktorý prostredníctvom halachy a intenzívnej participácie jedinca na vedeckých

---

<sup>85</sup> Norbert M. SAMUELSON, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. New York: State University, 1989, s. 143, <https://doi.org/10.1353/book10757>.

<sup>86</sup> Porov. Friedrich WEINREB, *Symbolika biblického jazyka – Úvod do štruktúry hebrejštiny*. Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 78. Voľba F. Weinreba nebola náhodná. Narodil sa v roku 1910 vo Lvove a od narodenia patrilo do chasidského spoločenstva. Jeho prvotný dotyk so židovstvom mal chasidský podtón, rovnako ako u Bubera, ktorý sa s bohatstvom tohto odkazu oboznámil cez svojho starého otca.

výdobytkoch moderného sveta, nekonfliktným skĺbením viery a vedy ukázal jednu z ciest či konkrétne východisko z krízy konzumizmu, liberalizmu, formálnej a bezduchej aplikácie náboženských predpisov a židovskej religiozity v najširšom slova zmysle. V Halachickom človeku prináša v kompilácii aktívneho a pasívneho princípu možnú náboženskú a filozofickú perspektívu pre súčasnú mladú židovskú generáciu Američanov vychádzajúcu z kritiky tradícií, racionalizmu, formovanú prírodnými a technickými vedami, v područí utilitarizmu, liberalizmu a konzumizmu.

Štúdia však ponúka aj hlbší presah. Prezентuje Lévinasa, ktorý poukazuje na Nekonečno presahujúce každé bytie. K pojmu bytia sa viažu aj krízy a s nimi aj uvedomovanie si svojho vlastného bytia reflektujúcim subjektom. S jeho uvedomovaním sa u človeka hlási ohraničovanie konkrétnej, ale najmä uvedomovanie si vlastnej identity. Konfrontácia s touto témou je zvlášť citlivá pre židov. Jej citlivosť spočíva v ukotvení ich identity nielen na náboženskom, ale aj národnom princípe. V Lévinasovom filozofickom koncepte je ale radikálne ohraničenie čohokoľvek neprijateľné, pretože vymedzenie smeruje k totalite. Pre neho je „ucelená“ filozofia akejkolvek identity vystavená kritike. Netúži byť identický s ničím a nikým, kľúčovou sa stáva alterita. Filozofia je etikou.<sup>87</sup> S čím sa identifikovať?

Nemali by sme sa azda posunúť od pojmu krízy k problému utvárania nových identít? Alebo by sme mali pojem identity definitívne opustiť a hovoriť o niečom celkom inom? Skrátka, je ešte identita témou súčasného aj religiózneho človeka? Nevyčerpala sa táto problematika práve heterogénnosťou prístupov vo filozofiách identity 20. storočia, ktorých dôsledky boli také divergentné, že niekedy medzi nimi ani nebolo možné nájsť určujúce prieniky?

Odhliadnuc od vypovedaného je zjavné, že do popredia vystupuje dvojité scenár filozofie identity. Pri pesimistickom, negatívne pôsobiacom type sú filozofie identity na ústupe a ich predmet sa už „definitívne“ vyčerpá. Na druhej strane, optimistický a pozitívny scenár odkrýva priestor, v ktorom filozofie identity majú za úlohu nanovo premyslieť, opätovne redefinovať, prípadne spresniť definíciu svojho predmetu skúmania (t. j., identity, a to aj tej religióznej) vzhľadom na súčasný stav poznania, kultúrne a spoločenské zmeny, nové prežívanie religiozity a podobne. (Do tejto schémy zapadá Solovejčik s ponukou koncepcie halachického človeka).

Za určitých okolností môžu filozofie identity upadnúť aj do regresívneho modu. Regresívny typ spôsobuje trochu nešťastný návrat k „zakonzervovanému“ stavu pojmu identity, ktorý uviazol v skúsenosti 20. storočia. Z iného pohľadu však

<sup>87</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

teóriu návratu fakticky vylučuje hermeneutické hľadisko prístupu k dejinám, v ktorom nikdy nie je možné vrátiť sa k dejinám bez toho, aby k nim poznávajúce subjekty nepristupovali už aj so svojimi súčasnými aktualizovanými skúsenosťami a poznatkami.

## LITERATÚRA

- BOSÁKOVÁ, Kristína, *Ich und Du ist Gott: The Impact of Ludwig Feuerbach's Philosophy of Dialogical Communication on Modern Intersubjectivity and Recognition Theory*. In: *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy*. Boston – Leiden: Brill 2023, s. 79-106. [https://doi.org/10.1163/9789004689459\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004689459_006).
- BOURETZ, Pierre, *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- BUBER, Martin, *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 2002.
- CIOCAN, Cristian, HANSEL, Georges, *Lévinas Concordance*. Dordrecht: Springer, 2005.
- CORETH, Emerich, EHLEN, Peter, HAEFFNER, Gerd, RICKEN, Friedo, *Filosofie 20. století*. Olomouc, 2006.
- CRITCHLEY, Simon (ed.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FORMÁNKOVÁ, Eva, Gabriel Marcel (1889) – Doslov. In: MARCEL, Gabriel: *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 133 – 136.
- CHALIEROVÁ, Catherine, *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993.
- CHALIEROVÁ, Catherine, *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha: Ježek, 1992.
- JOHNSON, Paul, *Dějiny židovského národa*. Praha: Rozmluvy, MozArt, 2007.
- KARUL, Róbert, *O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2012.
- LETZ, Ján, *Metafyzika a ontológia. Príspevok k tvorbe kreačno-evolučnej ontológie*. Bratislava: Edícia Filozofickej sekcie ÚSKI a SKA, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Defficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1963.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Beyond the Verse*. London: Continuum, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Čas a jiné*, Praha – Liberec: Dauphin, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel.: *Rozhovor s Bernhardom Casperom*. In: LÉVINAS, Emmanuel, *Být pro druhého*, c. d., s. 1 – 33.

- LÉVINAS, Emmanuel, Rozhovor s Christopherom von Wolzogenom z 20. 12. 1985. In: LÉVINAS, Emmanuel, *Být pro druhého*, s. 34 – 65.
- LÉVY, H. Bernard, *Sartrovo století. (Filosofické zkoumaní)*. Brno: Host, 2003.
- LEVY, Ze'ev, *Emmanuel Lévinas ako židovský mysliteľ*. In: *Filozofia* 54 (5), 1999, s. 340 – 348.
- LYČKA, Milan, *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Praha: Academia, 2010.
- MARCEL, Gabriel, *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- MIČKO, Ján, *Vyvolenosť. Požehnanie, či záhuba?* In: *Ostium* 7 (1), 2011 [online]. URL: <http://www.ostium.sk/index.php?section=&mod=magazine&act=issue&id=30>.
- OPPENHEIM, Michael, *Speaking/Writing of God. Jewish Philosophical Reflections on the Life with Others*, In: Ladislav TKÁČIK, *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*, Kraków/ Trnava: Towarzystwo Słowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013, s. 98)
- ROZEMBERG, Andrej, *Privilegovaný pohľad*. In: *Filozofia* 61 (8), 2006, s. 631 – 641.
- RUKRIGLOVÁ, Dita, *Druhý – základní pojem filosofie Emmanuela Lévinase*. In: *Filozofia* 51 (3), 1996, s. 176 – 193.
- SAMUELSON, M. Norbert, *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. New York: State University, 1989. <https://doi.org/10.1353/book10757>.
- SOKOL, Jan, *Malá filosofie člověka (Slovník filosofických pojmů)*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- SOLOVĚJČIK, Josef, *Halachický člověk*. Praha: Academia, 2012.
- SUCHAREK, Pavol, *Turniketom Levinasovho času*. In: *Filozofia* 61 (8), 2006, s. 642 – 658.
- TATRANSKÝ, Tomáš, *Lévinas a metafyzika*. Svitavy/Roma: Trinitas/Academia Cristiana, 2004.
- The European Graduate School: *Emmanuel Lévinas – Bibliography* [online] URL: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/biography/>; [23. 7. 2023]
- TKÁČIK, Ladislav, *Člověk Emmanuel Levinas*. In: *Ostium* 9 (3), 2013 [online] URL: <http://www.ostium.sk/>.
- TKÁČIK, Ladislav, *Príspevok Emmanuela Lévinasa k fenomenológii daru*. Kraków, Trnava: Towarzystwo Słowaków w Polsce – Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013.
- VALEVIČIUS, Andrius, E. Levinas, Some basics facts. In: *Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences* [online] URL: [http://www.lituanus.org/1987/87\\_1\\_02.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_1_02.htm).
- VYDRA, Anton, *Pojem synovstva u Lévinasa a v Henryho filozofii kresťanstva*. In: KARUL, R. (et al.): *Michel Henry: Život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 155 – 175.
- WEINREB, Friedrich, *Symbolika biblického jazyka – Úvod do štruktúry hebrejštiny*. Praha: Herrmann & synové, 1995.

ZVARÍK, Michal, Problém identity z hľadiska zúfalstva. Pohľady J. Piepera a A. J. Steinbocka. In. *Človek a jeho Ja. Od zúfalstva k zmyslu*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2020, s. 8 – 24.

**PhDr. ThLic. Mgr. Ján Mičko, PhD.**

Katedra filozofie

Filozofická fakulta TU v Trnave

Hornopotočná 23

917 01 Trnava

*micko.jan@centrum.sk*



## Pojem Boha a Boží stvoriteľský akt vo filozofii G. W. Leibniza<sup>1</sup>

### The concept of God and God's creation in the philosophy of G.W. Leibniz

SILVIA CAISOVÁ

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie

#### **Abstract:**

The picture of the world that Leibniz proposes in his doctrine is undeniably remarkable. The created world we inhabit is, according to Leibniz, the best of all possible worlds. And the world is the best because it is the masterpiece of the most perfect architect: God. God, who possesses all qualities and attributes in the highest degree, could only have acted in the best possible way in creation. According to Leibniz, such a noble task as the creation of the world could only have fallen to the supreme Being. Inspired by tradition and motivated by the resolution of metaphysical and theological questions, Leibniz attempted at many places in his teaching to provide evidence for God's existence and his infinite goodness. The aim of this work is to analyse and clarify the concept of God and

---

<sup>1</sup> Príspevok je súčasťou riešenia grantu APVV-20-0583 *Možné svety a modality: súčasné filozofické prístupy*.

his creation within the thesis of the best of all possible worlds in the philosophy of G. W. Leibniz.

**Keywords:** God, God's intellect, God's will, Leibniz.

## Úvod

Gottfried Wilhelm Leibniz bezpochyby patrí k najvýznamnejším mysliteľom západnej tradície aj napriek tomu, že mnohí čitatelia radia jeho učenie k tým najzložitejším. Hoci od obdobia jeho aktívnej intelektuálnej pôsobnosti ubehlo už viac ako 300 rokov, jeho úvahy stále pútajú pozornosť predovšetkým svojou úplnosťou a vzájomným súvisom.<sup>2</sup> Predstava stvorenia a obraz sveta, s ktorým vo svojich prácach prichádza, taký naozaj je. Leibnizovu myšlienkovú výstavbu tvoria myšlienky, tézy či princípy, ktoré sú vzájomne poprepletané a prepojené, a kde jedno s druhým navzájom harmonicky súvisí. Ponorený do Leibnizových textov sa však čitateľ môže ocitnúť v labyrinte myšlienkového sveta samotného autora, pretože v Leibnizovom učení by sme len ťažko hľadali jednotný systém na spôsob Aristotela či Hegla<sup>3</sup>. Okrem toho dôvodom obrátenia pozornosti k Leibnizovým myšlienkam bola nepochybne bizarnosť niektorých jeho téz. Rozhodne najznámejšou, ktorá sa zároveň stala cieľom Voltaira a jeho satiry *Candide*, bola téza najlepšieho z možných svetov.<sup>4</sup> Táto téza bola ľuďmi vzhľadom na početné utrpenie, zlo a nešťastie vo svete prijímaná ťažko. Leibniz bol bezpochyby mysliteľom, ktorý sa v každej svojej práci snažil vzbudiť obdiv a dôveru v konanie Najvyššieho. Mnohokrát kritizoval svojich súčasníkov, že nevenujú dostatočnú pozornosť teologickým záležitostiam. Väčšina jeho projektov na pôde logiky, fyziky či metafyziky bola motivovaná predovšetkým teologickými otázkami, pretože Leibniz bol

---

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz môže byť právom označovaný za jedného z posledných polyhistorov. V tomto širokom polyhistorickom rámci prispel nepochybne k rozvoju širokej škály vedných oblastí od fyziky, matematiky, geológie cez logiku, právo či etiku a rozhodne najviac svojimi myšlienkami obohatil filozofické pole. V jeho filozofických snahách o sklbenie antickej tradície s modernými autormi obhajujúcimi mechanistické vysvetľovanie prírody nemohla chýbať tiež túžba po zmierení jednotlivých náboženských učení. Pri napĺňaní týchto cieľov uplatňoval vlastné a originálne úvahy vedené predovšetkým láskou a obdivom k Bohu. Preto Leibnizove najvýznamnejšie, dodnes atraktívne a podnetné myšlienky nachádzame v jeho metafyzike.

<sup>3</sup> Mnohí komentátori Leibniza mali úsilie v jeho filozofickom učení nachádzať jednotný, ucelený a usporiadaný systém, napríklad na spôsob Heglovej filozofie. Jeden z dôvodov je fakt, že do druhej polovice 90. rokov 20. storočia bolo nepublikovaných mnoho Leibnizových rukopisov. Ide o jeden viac ako 3500 stranový zväzok filozofických prác, ktoré nútia k novým spôsobom čítania Leibnizových textov. So spomínaným novo publikovaným zväzkom rukopisov sa myslitelia hovoriaci o Leibnizovej filozofii ako o systéme nemohli stretnúť. Pozri Martin ŠKÁRA, *G. W. Leibniz – filozofia raného a stredného obdobia*, Košice: Šafárik Press 2021, s. 143-145.

<sup>4</sup> Leibniz vo svojom učení predkladá predstavu sveta založenú na argumente, že náš stvorený svet je najlepší zo všetkých možných svetov nachádzajúcich sa v Božej mysli. Z nekonečného počtu svetov v možnosti v Božej mysli sa stvorený stáva najlepší, preto pretože ho stvoril Boh, a to na pozadí svojej zvrchovanej dokonalosti. Voltaire ironizoval túto Leibnizovu myšlienku odkazujúc na obrovské nešťastie spôsobené zemetrasením v Portugalsku v 17. storočí, a preto s ním tento obraz sveta nezdíeľal.



nielen filozof, ale do veľkej miery dušou i teológ. Stvorený svet, ktorý je podľa Leibniza najlepší zo všetkých možných svetov, získava prívlastok najlepší aj vďaka tomu, kto ho stvoril. Ako podľa Leibniza k tomuto stvoreniu došlo?

### Boží stvoriteľský akt

Filozofi uvažujúci v teologickom kontexte predovšetkým v období stredoveku i v ranom novoveku trvali na tom, že stvorený svet, ktorý obývame, je závislý od Boha minimálne v troch ohľadoch.<sup>5</sup> V prvom rade svet závisí na Bohu a jeho rozhodnutí stvoriť ho. Následne nielen jeho vznik, ale tiež ďalšie udržiavanie existencie je závislé na bytnosti Boha, absolútne nevyhnutnom bytí a jeho spolupôsobení. Niet pochyb, že i samotný Leibniz patrí k týmto metafyzicko-teologicky orientovaným filozofom 17. storočia a rovnako sa prikláňa k tradičnej teologickej doktríne o Božom stvorení sveta, jeho následnom udržiavaní a súčinnosti. V Leibnizovom učení taká obrovská a vznešená úloha ako stvorenie sveta nemohla prináležať nikomu inému ako Bohu, pri ktorom nešetril pozitívnymi prívlastkami v zvrchovanom stupni. Stvoriteľský akt má počiatok v Božom rozume, kde Boh nahliada nekonečný počet možných svetov a možných súcien, z ktorých vyberá a volí ten, čo sa ako celok javí byť najlepším. O Božom rozhodnutí stvoriť svet v *Metafyzickej Rozprave* Leibniz píše „môžeme povedať, že nech by Boh stvoril svet akýmkoľvek spôsobom, vždy by sa riadil podľa pravidiel a podliehal tak istému všeobecnému poriadku. Avšak Boh zvolil poriadok najdokonalejší, to jest najjednoduchší, čo sa týka hypotéz, a pritom najbohatší s ohľadom na javy. Podobne ako keby sme mali geometrickú čiaru, ktorá by sa dala veľmi ľahko zostrojiť, ale vyznačovala by sa úžasnými vlastnosťami a ďalekosiahlymi dôsledkami“,<sup>6</sup> svojimi slovami opisuje Boha ako dokonalého geometra či matematika a v takomto duchu poníma i samotné stvorenie sveta ako výsledku Božieho kalkulu, na pozadí ktorého je Božou vôľou zvolený svet k existencii. Boh, ktorý porovnáva, prepočítava jednotlivé možnosti a následne s dokonalou presnosťou tvorí svet.

Aktualizované do stvoreného sveta majú byť z nekonečného počtu navzájom bojujúcich a o existenciu sa uchádzajúcich možných súcien tie, ktorých séria vecí zobrazuje najviac reality, dokonalosti či harmónie. Z povahy možných súcien prebývajúcich v Božom rozume vyplýva, že i napriek ich inherentnej túžbe po existencii nemajú moc, ktorou by sa samé do existencie stvorili, a preto sú plne

<sup>5</sup> V prvom rade svet závisí od Boha pri samotnom stvoriteľskom akte, teda pri jeho vzniku. Po druhé, svet závisí od Boha a jeho ďalšej existencie zabezpečujúcej jeho uchovanie, zotrvanie. A po tretie, vytvorenie akéhokoľvek účinku stvorením v rámci poriadku prírody si vyžaduje dodatočnú pomoc zo strany Boha, tzv. „božskú pomoc“ a súčinnosť. Akákoľvek zmena v prírode, ktorá nie je zázračná – od rastu žalúďa až po opadnutie listu – sa teda považovala za závislú na Božej existencii minimálne na troch pojmovovo odlišných úrovniach: na Božom stvorení, Božom zachovaní a Božej súčinnosti.

<sup>6</sup> Gottfried W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique. Metafyzická Rozprava*, prel. J. Makovský a M. Škára, Praha: Oikumené 2020, s. 21.

závislé na vonkajšom stvoriteľovi. Až ten ich vedomým spôsobom rozumového zvažovania volí ako súčasť sveta, ktorý sa rozhodol stvoriť. Stvoriteľský akt preto v Leibnizovom učení nemožno v žiadnom prípade chápať ako výsledok náhody, ba čo viac, pojem náhody v celom Leibnizovom myslení nemá zmysel hľadať.<sup>7</sup> Najprv metafyzický mechanizmus odohrávajúci sa v Božom rozume vyberie možné súcna a následne do hry vstupuje Božia vôľa, ktorá volí do existencie to, čo rozum vyhodnotil ako najlepšie. Jedným z kľúčových textov k špecifikácii Božieho kalkulu a stvoriteľského aktu Boha je dialóg medzi Teofilom a Polidorom (mizozof).<sup>8</sup> Rozprava týchto dvoch mužov začína Teofilom a jeho úvahou o zdroji či pôvodcovi vesmíru, slnka, jednotlivých planét. Polidorovi položil otázku, kto podľa neho zvolil k existencii tieto konkrétne planéty a odkiaľ môže prameniť pohyb, ktorý v nich rozoznávame. Uvažujúc o nastolenej otázke o princípe pohybu nachádza Polidor pôvodcu vesmíru v tzv. duši sveta. „Myslím, že jestvuje nejaká duša sveta, ktorá mu dáva život i pohyb“.<sup>9</sup> K Polidorovej odpovedi príkladá Teofil doplňujúcu otázku o tom, akým spôsobom táto duša sveta koná, či z nevyhnutnosti, alebo prostredníctvom voľby, čím rozvinie jadro tejto rozpravy ako i samotnú otázku *Božej mathesis*. Spočiatku sa Polidor priklonil k argumentu, že duša sveta koná na základe nevyhnutnosti. V taktom prípade, ak by sa veci vo vesmíre diali z nevyhnutnosti, nebolo by treba žiadnej duše sveta a mohli by sme jednoducho skonštatovať, že forma sveta či pohyb sú ako také nevyhnutné. Lenže ako z princípu protirečenia u Leibniza vieme, pre všetky veci, pri ktorých dokážeme uvažovať o ich možnom opaku, platí, že nie sú úplne nevyhnutné. Rovnako nie je nemožné predstaviť si svet stvorený na nekonečne veľa iných spôsobov. Nuž, ale zo všetkých možných spôsobov, ako stvoriť tento svet, zdá sa, musí jestvovať taký, ktorý bezpochyby prevyšuje všetky ostatné. „Ktorý takpovediac zahrnie najviac bytnosti alebo rozmanitosti v malom objeme a ktorý je jedným slovom najjednoduchší a najbohatší“.<sup>10</sup>

A takto prostredníctvom premýšľania o možnostiach stvoriť svet inak, o nekonečne možných svetoch a možných súcna prechádza dialóg k otázke voľby

<sup>7</sup> K nesprávnym prekladom Leibnizovho pojmu kontingencia ako náhoda či náhodilosť v československom filozofickom prostredí pozri Martin ŠKÁRA, „Leibnizova kontingencia nie je náhoda ani náhodilosť“ *Filosofický časopis* roč.71, číslo 4 (2023): 559-618. <https://doi.org/10.46854/fc.2023.4r.599> Dôvod, ktorý nás vedie k tomu, že v Leibnizovom učení niet miesta pre náhodu, je hlavne explicitnosť, intenzívnosť a významnosť jeho architektonického princípu, princípu dostatočného dôvodu, ktorý hovorí *nilhil est sine ratione*, a teda na všetko, čo sa udeje, môžeme udať dôvod, prečo je to tak a nie inak. V otázke nutnosti preto hovorí o tom, čo je absolútne nevyhnutné, alebo kontingentné ako nie nevyhnutné.

<sup>8</sup> Ide o dialóg týchto dvoch postáv zastávajúcich protikladné pozície. Na jednej strane Teofil ako milovník Boha a obhajca rozumu, v ktorom môžeme vidieť samotného Leibniza a na strane druhej Polidor v pozícii skeptika, vzdeleného, múdreho, sčítaného a úspešného muža, ktorý v živote začína pociťovať nedostatočnosť pozemského bohatstva, slávy a úspechu.

<sup>9</sup> Gottfried W. LEIBNIZ, Dialogue entre Théophile et Polidore, In: Gottfried W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe A VI, 4*, Berlin: Akademie-Verlag, 1999, s. 2228.

<sup>10</sup> Tamtiež, s. 2229.

a jej kritérií. Pôvod všetkých vecí treba hľadať v tom, čoho existencia je už trvalá a sama osebe nevyhnutná a čo v sebe zahŕňa idey dokonalosti možných vecí usilujúcich sa o stvorenie. A táto absolútne nevyhnutná bytosť bude voliť podľa stupňov dokonalosti spôsobom, v ktorom sa aktualizuje najviac reality a dokonalosti, akej je možné dosiahnuť. „Preto je zjavné, že pôvodca vecí bude pôsobiť s rozumom, pretože pôsobí na základe dokonalosti idey každej veci. A keďže je potrebné, aby rozumel a zvažil všetko naraz, aby zosúladiť všetky veci dohromady tým najlepším možným spôsobom, bude mať teda zvrchovanú múdrosť a prvotnú moc“.<sup>11</sup> Nejde len o dušu sveta, ale takto opísanú bytosť nemožno podľa Teofila nazývať inak ako Boh. Z Leibnizovho učenia a analýzy jednotlivých textov je zjavné, že jeho hlavný argument o stvorení sveta bude silne teologicky a racionalisticky motivovaný.

### Koncept Boha u Leibniza

Čitateľovi Leibnizových diel je jasné, že pojem Boha zaberá ústredné miesto v jeho myslení. Zdá sa, že v medziach Leibnizovej metafyziky by bolo nemožné premýšľať o povahe sveta, ľudskej duše či otázkach slobody bez toho, aby sme sa odvolávali na Boha a jeho rolu dokonalého architekta sveta a autora celého stvorenia.<sup>12</sup>

V diskusii so Sténomom, apoštolským vyslancom, pojednávajúc o otázkach slobody Leibniz zdôrazňuje, že princíp dostatočného dôvodu je esenciálny princíp, na pozadí ktorého spočíva dokazovanie existencie Boha. Vo svojej filozofii ho Leibniz používa nielen v oblasti mechaniky, ale hovorí, že je platný pre veci, ktorých nutnosť presahuje mechaniku. „Série vecí by mohli byť inak, presne povedané: (byť inak neobsahuje protirečenie). Preto jedna príčina je vysvetlená druhou a tak donekonečna, teda som taký kvôli tej a tej príčine, čo naopak je takou príčinou kvôli tej a tej príčine, a tak ďalej až do nekonečna, napriek tomu akokoľvek ďaleko budeme postupovať, stále vznikne nová otázka a dostatočný dôvod nemôže byť nájdený v sérii vecí. Preto musí byť mimo série vecí“.<sup>13</sup> Táto bytosť sa nachádza nad svetom, je takpovediac nadpozemská, dáva mu existenciu, a preto sa v nej skrýva posledný dôvod všetkých vecí, stvorených i možných. Tento dôvod nemôžeme nájsť v jednotlivých stvorených veciach ani v sérii vecí.<sup>14</sup> Pre stvoren-

<sup>11</sup> Tamtiež.

<sup>12</sup> Podobne ako scholastickí myslitelia, ku ktorým Leibniz názorovo vzhliadal, stavia Boha na prvé miesto ako stvoriteľa sveta a zdroj, z ktorého vyviera existencia všetkého jestvujúceho. Za hranicami stvoreného sveta a série stvorených konečných vecí jestvuje bytosť, ktorá tento svet (najlepší z možných svetov) stvorila a po stvorení ho naďalej riadi tým najdokonalejším spôsobom. Neriadi ho na spôsob ľudskej duše riadiacej pohyby tela, ale ďaleko vznešenejším spôsobom

<sup>13</sup> Gottfried W. LEIBNIZ, *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (7 december 1677), In: Gottfried W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe A VI, 4*, Berlin: Akademie-Verlag, 1999, s. 127.

<sup>14</sup> Majme na pamäti adjektívum extramundanus, ktorý Leibniz, okrem iných, prisudzuje Bohu. Týmto Leibniz mení vzťah Boha k svetlu. Boh nie je počiatčným prvkom v sérii stvorených vecí.

né súcna platí, že každý stav je výsledkom predošlého stavu *ad infinitum*. A bez ohľadu na to, ako ďaleko v hľadaní dôvodu pôjdeme, nedokážeme nájsť posledný dôvod stvorených vecí tu vo stvorenstve. Boh je touto všemohúcou bytosťou, prameňom, z ktorého prameňa všetky veci.<sup>15</sup> „Boh nie je taký, akého ho niektorí prezentujú – čosi metafyzické, imaginárne, neschopné myslenia, vôle či konania. Bolo by to to isté, ako keby sme povedali, že Boh je príroda, osud, nevyhnutnosť. Boh je určitá substancja, osoba, myseľ...musí byť dokázané, že Boh je osoba, inteligentná substancja“.<sup>16</sup> Leibnizovu silnú vieru a lásku k Bohu potvrdzuje i samotná výstavba jeho základných metafyzicko-teologických prác. *Metafyzickú Rozpravu*, ale tiež *Theodiceu* začína tým, že charakterizuje Boha ako najdokonalejšiu bytosť. Upozorňuje, že si neuvedomujeme dostatočne, aké dôsledky z toho plynú. V samej prírode navôkol nás nájdeme mnoho dokonalostí a krásy, no Boh ich má všetky naraz v najvyššom stupni, a preto Boh koná tým najdokonalejším spôsobom, a to v zmysle nielen metafyzickom, ale i morálnom.<sup>17</sup> Najčastejšie označenie Boha, ktoré naprieč Leibnizovým učením môžeme nájsť, je *ens perfectissimum*, najdokonalejšia bytosť, ktorej kvality nemajú hranice či akékoľvek obmedzenia.<sup>18</sup>

### Božie atribúty – Boží rozum a Božia vôľa

Stvoriteľ sveta ako najdokonalejšia bytosť vyznačujúca sa absolútnou, nekonečnou dobrotou, múdrosťou a spravodlivosťou vo svojom rozume nahliada nekonečný počet možných svetov a vyberá ten, ktorý je svojim stupňom dokonalosti na vrchole. Ak by nebol žiaden z týchto svetov najlepší, Boh by nebol zvolil žiaden z nich. To, že náš svet bol aktualizovaný do existencie, znamená, že odráža kvality Boha a je jednoducho najlepší. Boh sa stáva príčinou všetkých vecí. A okrem toho, že je táto príčina sveta večná, Boží kalkul odohrávajúci sa v Božom rozume nám hovorí, že musí byť i absolútne múdra, keďže vo svojej mysli porovnáva

---

Prvý a konečný dôvod stvorenia umiestňuje mimo túto sériu, mimo svet.

<sup>15</sup> Tým, že Leibniz stavia Boha mimo sériu stvorených vecí predišiel sklznutiu k Spinozovmu panteizmu či Hobbesovmu determinizmu. V učení Hobbesa a Spinozu je Boh počiatočným prvkom v sérii stvorených vecí a z neho sa všetko následne tvorí. Takýto pohľad môže viesť k ponímaniu Boha ako prírody, osudu či absolútnej nevyhnutnosti, čo by nebolo v súlade s kresťanským, osobným chápaním Boha.

<sup>16</sup> Gottfried W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften*. Reihe VI, Bd. 3, Akademie – Verlag Berlin, 1981, s. 474 – 475. „Deus non est quiddam Metaphysicum, imaginarium, incapax cogitationis, voluntatis, actionis, qualem nonnulli, ut idem futurum sita c si diceret Deum esse naturam, fatum, fortunam, necessitatem, Mundum, sed Deus est Substantia quaedam, Persona, Mens...Ostendendum est Deum esse personam seu substantiam intelligentem“.

<sup>17</sup> Pozri LEIBNIZ, *Discours de métaphysique. Metafyzická rozprava*, s. 9.

<sup>18</sup> Samotný pojem dokonalosti chápe ako vlastnosť, kvalitu v jej absolútnom rozmere, pozitívneho charakteru a ktorá je predovšetkým bez akýchkoľvek obmedzení. Pričom tieto pozitívne a neobmedzené kvality sa navzájom nevyklučujú, a teda bytosť môže disponovať viacerými z nich. Medzi bytosťami však existuje taká, ktorá ich vlastní všetky v zvrchovanej miere bez hraníc a takúto bytosť Leibniz označuje ako bytosť najdokonalejšiu. Dokonalosť je tým, čo je v bytosti absolútne. Akákoľvek nedokonalosť spočíva v obmedzení. Leibnizov Boh je najmúdrejším, najdokonalejším a najdobrotivejším bytím, ktoré sa prejavuje tým, že hoci Boh môže všetko, chce len to najlepšie.

a prepočítava nekonečno možných svetov, z ktorých svojím rozumom vyberá ten najlepší a ktorý svojou vôľou aktualizuje do existencie s tým, že všetky ostatné svety v možnosti sú stále možné a rovnako si nárok k existencii uplatňujúce.<sup>19</sup>

Alfou a omegou Božieho kalkulu a následného Božieho stvoriteľského aktu nie je nič iné ako dokonalé Božie atribúty – Boží rozum a Božia vôľa. Boží rozum, Leibnizom metaforicky označovaný ako palác osudov, je miestom, kde sídli nekonečný počet možných svetov či možných súcien. Miestom, kde jednotlivé súcna v možnosti zvädzajú vzájomný boj o stvorenie, pretože každé z nich disponuje tzv. *pretensium ad existendi*. No a keďže sa táto prvá a posledná príčina všetkého jestvujúceho i možného vyznačuje neobmedzenou múdrosťou, mocou, spravodlivosťou, dobrotou či dokonalosťou, nemohla voliť inak, ako zvoliť to najlepšie. Preto hlavným cieľom či dôvodom stvoriteľského aktu Boha je odraz jeho samotnej dokonalosti, a teda dosiahnutie toho najlepšieho. Možné svety a možné súcna sú plne nezávislé od Božej vôle. Sú však závislé od Božieho rozumu vzhľadom na to, že je ich sídlom. Práve v Božom rozume sa dáva do pohybu Boží kalkul, pretože Boh svojím rozumom porovnáva a kalkuluje, ktoré z bojujúcich možných súcien stvorí. Každé možné súcno pred zrodením sa do stvoreného sveta obýva Boží rozum a výsledok ich vzájomného súboja určuje Božia vôľa, ktorá volí z nekonečného množstva možných súcien len určité z nich. Na ich stvorenie je potrebná vonkajšia príčina, ktorá prináleží aktu vôle Boha. Hoci bytnosť vecí záleží na Božom rozume, ich existencia spočíva v Božej vôli. Leibnizov obraz stvorenia sveta teda vychádza z viery v existenciu jediného absolútne múdreho a dobrého Boha, ktorý volí aktuálny svet k existencii na základe rozumového uváženia dôvodov a prepočítania nekonečného počtu možností sídliacich v jeho intelektu.<sup>20</sup>

Ako podľa Leibniza Boh uplatňuje svoju vôľu a volí veci k existencii? V jeho učení nie je Božia vôľa pasívna, naopak stáva sa aktívnou voľbou, ktorá sa nakláňa k výberu najlepšej z alternatív. „Nesmie byť myslené, že všetky veci pochádzajú z Božej podstaty bez akejkoľvek intervencie jeho vôle“.<sup>21</sup> Keďže pri akte stvorenia Božia vôľa vyberá do existencie veci určené Božím rozumom, získava Božia vôľa formu praktickej myšlienky, myšlienky vedúcej ku konaniu. Ešte predtým, ako môže Boh svojou vôľou zvoliť a svojou mocou uskutočňovať veci do existencie, je nevyhnutná práca rozumu, ktorý prepočítava a porovnáva všetky možnosti.

<sup>19</sup> Paul Rateau v tejto súvislosti hovorí o tzv. ontologizácii možných súcien v Leibnizovom učení. Inými slovami, Leibniz odmieta, že by možné súcna boli len akési chiméry. Dáva im realitu. Možné súcna vyplňajúce možné svety prebývajú v Božom rozume a nestrácajú svoju realitu ani vtedy, keď nikdy nebudú Bohom stvorené. Priznáva však, že inej reality pri možných súcnoch niet, ako tej, ktorú získavajú v Božom rozume. Pozri Paul RATEAU, *Leibniz: On the problem of evil*, New York: Oxford University Press, 2019.

<sup>20</sup> Rick ARTHUR, *Leibniz*, Cambridge: Polity Press, 2014, s. 185.

<sup>21</sup> LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften. Reihe VI, Bd. 3. Akademie-Verlag. Berlin 1981, s. 474 – 475.*

Boh svojou nekonečnou múdrosťou kalkuluje možné súcna uložené v jeho rozume a výber rozumu následne potvrdzuje svojou vôľou, ktorá do existencie volí možnosť s najvyšším stupňom dokonalosti. Náš stvorený svet je tak súhrnom stvorených vecí a bytostí, ako aj výsledkom nekonečnej Božej múdrosti a dobroty. Pretože „každá rozumom obdarená substancia, ktorá nekoná na základe rozumu, koná nedokonale. Zvoliť, v prísnom slova zmysle, znamená vybrať si to, čo sa javí ako najlepšie zo všetkých“.<sup>22</sup>

Leibnizovu pozíciu racionalizmu je v jeho učení cítiť pomerne zreteľne a intenzívne. Správne je to konanie, ktoré vyplýva z rozumových dôvodov. Inak to nie je ani pri najdokonalejšej bytosti. Z niektorých pasáží Leibnizových textov môžeme vnímať kombinatorickú či strategickú povahu Boha. Keďže jeho múdrosť vystupuje ako hlavný atribút a prvok metafyzického mechanizmu, môžeme povedať, že Leibnizov Boh je vo svojej podstate racionálny. Boh je bytie, jeho konanie odpovedá určitým dôvodom, ktoré rozumom zvažuje. Tieto dôvody sú determinované teleologicky a jeho rozhodnutia a skutky sú motivované konečnými príčinami. Ide o ciele, ktoré sa Boh snaží dosiahnuť, a tak motivujú Boha k činnosti. Hlavný Boží cieľ určujúci Božie rozhodnutia je dobrota. Boh koná vždy s ohľadom na dobro. A keďže je Boh zvrchovanou bytosťou, prihliada na dobro najvyššie. Jeho vôľa koná na základe percepcií a reprezentácií dobrého, ktoré jej vyhodnocuje a poskytuje Boží rozum.<sup>23</sup>

Catherine Wilson nazýva Leibnizovho Boha *Božským stratégom*. Je tým, kto posudzuje a porovnáva nekonečný počet možných svetov sídliačich v jeho rozume, pričom jeden zväži ako najlepší. V tomto kontexte zároveň môžeme zhodnotiť, že ak Boh koná vždy s ohľadom na konečné príčiny, koná s určitým účelom. V Leibnizovom obraze sveta Boh koná nasledujúc svoj rozum a nekonečnú múdrosť. Dôvody, ktoré Boh považuje za ciele, ho determinujú ku konaniu.<sup>24</sup> V *Metafyzickej Rozprave* Leibniz odsudzuje názory mysliteľov tvrdiacich, že Boh pri tvorení vecí

<sup>22</sup> LEIBNIZ, *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*, s. 129.

<sup>23</sup> Steven Nadler nazýva tento spôsob chápania Boha a jeho povahy racionalistickým. Pričom dodáva, že ide o jeden z dvoch typov koncepcií Boha typických pre novovekú metafyziku. Racionalistický koncept Boha považuje túto najdokonalejšiu bytosť za analogického a racionálneho činiteľa obdarovaného vôľou a rozumom a konajúceho podobným spôsobom ako konáme my, na základe praktického uvažovania. Naopak podľa voluntaristickej koncepcie nie je Boží rozum odlíšený od jeho vôle a samotná štruktúra jeho bytia a pôsobenia Boha presahuje praktickú rovinu. V prvej koncepcii Boh vždy koná na základe dobrých dôvodov, Božia vôľa je absolútna a úplne nemotivovaná (logicky) nezávislými dôvodmi. Na jednej strane máme konanie riadené rozumom a dobrými dôvodmi, ktoré po uvážení motivujú vôľu ku konaniu. A na strane druhej hovoríme o spôsobe konania, keď vôľa nie je nikdy determinovaná rozumom, buď z dôvodu, že predchádza rozumu, alebo preto, že je rozum a vôľa vnímaná za jedno. Pozri Steven NADLER, *Conceptions of God*. In: *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Ed. D. Clarke & C. Wilson, New York: Oxford University Press, 2011, s. 525. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199556137.003.0025>

<sup>24</sup> Catherine WILSON, „Leibnizian Optimism,“ In: *The Journal of Philosophy* 80, 11, 1983, s. 765-783. <https://doi.org/10.5840/jphil1983801131>

konal ľubovoľne, alebo že by mohol konať i lepšie. „Som preto nanajvýš vzdialený mienke tých, ktorí tvrdia, že v prirodzenosti vecí alebo v Božích ideách týchto vecí nie sú žiadne pravidlá dobroty a dokonalosti a že diela Božie sú dobré čisto na základe formálneho dôvodu, že ich stvoril Boh“.<sup>25</sup> Pri takomto presvedčení by sme stratili príčiny, za ktoré by sme mali Boha milovať a obdivovať. „Každá vôľa, ako sa zdá, predpokladá *aliquam rationem volendi*, ak nie, že dôvod vôle prirodzene predchádza“.<sup>26</sup> Boh koná vždy s cieľom konať dobro. Božia vôľa preto volí to dobro, ktoré jej Boží rozum poskytne. „Vôľa je vždy vedená k činnosti výhradne predstavou dobra, ktorá prevažuje nad opačnými predstavami. Boh vždy volí len to, čo je najlepšie, ale nie je nútený tak robiť, a ani v predmete Božej voľby nie je žiadna nutnosť, pretože iný sled vecí je rovnako možný“.<sup>27</sup>

Boh smie svojím nekonečným rozumom nahliadať a analyzovať históriu sveta a stvorených bytostí ako celok. Bezpochyby v medziach racionálneho rozhodovania je v Leibnizovom učení najfundamentálnejším a najvznešenejším rozhodnutím Boží stvoriteľský akt, pri ktorom Božia vôľa volí najlepší z možných svetov,<sup>28</sup> vyplnených sériou možných súcien s najvyšším stupňom dokonalosti a harmónie. „Jedna jediná postupnosť musí byť odlišná od nekonečného počtu ostatných. Jedna z nich sa v dôsledku operácií Metafyzického Mechanizmu či Božej Mathesis bude nado všetky vynímať do takej miery, že sa Boh rozhodne uviesť ju do existencie – stvoríť ju“.<sup>29</sup> Boh rozhoduje o svete a pohybom svojej vôle ho uvádza do existencie. Božím stvoriteľským aktom svet začína, pričom odkazujúc na božiu nekonečnú múdrosť a dobrotu nemôže byť iný, akým je, pretože Boh vybral ten najlepší.<sup>30</sup> „Boh bol k stvoreniu sveta pohnutý slobodným hnutím svojej dobroty, a dodávame, že to isté hnutie ho viedlo k tomu, čo je najlepšie“.<sup>31</sup> Leibniz nám v *Theodicey* hovorí jasne, že Boh sa rozhodol stvoríť svet sám a slobodne svojou nekonečnou dobrotou. Stupeň dobra v stvorenom svete pritiahol Božiu vôľu, ktorá sa ho následne rozhodla stvoríť.

<sup>25</sup> LEIBNIZ, *Discours de métaphysique. Metafyzická rozprava*, s. 11.

<sup>26</sup> Tamtiež.

<sup>27</sup> Gottfried W. LEIBNIZ, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha a svobodě člověka a původu zla*, Prel. K. Šprunk, Praha: Oikumené 2004, s. 104.

<sup>28</sup> Boh netvorí všetky možné svety, pretože ho jeho múdrosť chráni pred stvorením čohokoľvek neharmonického. Samotná Božia múdrosť je zameraná na dokonalú harmóniu, preto následne v akte stvorenia Boží rozum vyradí logicky a metafyzicky nemožné svety či svety, ktoré nedisponujú harmóniou. V ďalšom kroku na pozadí princípu najlepšieho (optimum) sa božia vôľa nakloní k tomu najlepšiemu a ten svojou nekonečnou mocou Boh stvorí.

<sup>29</sup> Martin, Škára, *O možných svetoch a možných súcnach podľa Leibniza*, Košice: Equilinia, 2023, s. 54.

<sup>30</sup> Pozri Nicholas JOLLEY, *Leibniz*. (Routledge Philosophers), New York : Routledge, 2005, s. 126.

<sup>31</sup> LEIBNIZ, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha a svobodě člověka a původu zla*, s. 227.

Hoci bola Božia vôľa vedená a inklinovaná v tejto voľbe, Leibniz v otázke Božej vôle odmieta *necessitarizmus*.<sup>32</sup> Napriek tomu sa medzi Leibnizovými komentármi objavujú takí, ktorí Boží tvoriaci akt nevidia ako slobodný. Konceptiu možných svetov a doktrínu o komposibilitate môžeme v Leibnizovom myslení vnímať ako tendenciu obrániť slobodu Boha. Keďže má Boh pri voľbe na výber nekonečné množstvo možných svetov či možných súcien a substancií, volí slobodne a nie je k svojej voľbe nútený. Ak by mal na výber len jednu možnosť, nebolo by možné hovoriť o žiadnej možnosti voľby a už vôbec by nebolo možné hovoriť o slobode.<sup>33</sup>

Leibnizova predstava racionality Boha, sveta a jeho stvorenia spočíva v myšlienke existencie fundamentálnych princípov. Princíp dostatočného dôvodu, podľa ktorého na všetko existuje dôvod, prečo je to tak a nie inak, odkazuje tiež na to, že aj Božie skutky vyplývajú z nejakého dôvodu, a podľa princípu najlepšieho je teda dôvodom dosiahnutie toho najvyššieho dobra. V tomto zmysle sú Božie činy morálne nutné. Uznanie princípu dostatočného dôvodu samozrejme vedie i k uznaniu istej nutnosti v Božích skutkoch, keďže i Božia voľba sa neuskutočňuje bez toho, aby na ňu existoval dostatočný dôvod. Bolo by veľmi náročné vysvetliť Božie konanie, ak by pri akte stvorenia nenasledoval rozumové dôvody. Jeho voľba by bola svojvoľná a stvorenie sveta nezrozumiteľné. Či už svet alebo Boh by nemohli byť považované za rozumné. Obrana Božej slobody spočíva v Leibnizovom rozlíšení metafyzickej (absolútnej) a morálnej nutnosti. „Boh je pudený k všetkému dobru, dobro, a dokonca aj to najlepšie, ho ku konaniu nakláňa, ale nenúti ho, lebo jeho voľbou sa to, čo sa líši od toho, čo je najlepšie, nestáva nemožným. Táto voľba nepôsobí, že to, čo Boh nerobí, zahŕňa rozpor. V Bohu je teda sloboda, ktorá nepodlieha nielen nátlaku, ale ani nutnosti. Mám na mysli metafyzickú nutnosť, je totiž tiež nevyhnutnosť morálna a tá najmúdrejšieho zaväzuje k voľbe toho, čo je najlepšie“.<sup>34</sup>

To, či Leibnizovo rozlíšenie morálnej a metafyzickej nutnosti obháji slobodu Božích skutkov, spočíva v tom, ako sa rozhodneme interpretovať fakt, že Boh môže voliť iba to najlepšie. Teleologické dôvody určujúce Božiu voľbu so sebou prinášajú charakter nutnosti, ale nie takej, ktorá by robila z iných možností voľby nemožné, alebo ktorá by zničila individuálne vnútorné sebaurčenie konajúceho.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Leibniz sa kriticky stavia voči Spinozovým názorom, podľa ktorých všetky veci pochádzajú z nutnosti Božej prirodzenosti. Hovoril o slepej nutnosti, čím odopieral stvoriteľovi rozum a slobodnú vôľu. Napriek tomu, že v určitom období svojej tvorby k Spinozovmu učeniu inklinoval, uvedomoval si riziko padnutia do priepasti *necessitarizmu*. Aj to je jeden z dôvodov založenia jeho doktríny o možných svetoch, ktoré dávajú Bohu možnosť voľby. Napriek tomu, istú formu determinizmu je v Leibnizovej filozofii nepochybne cítiť.

<sup>33</sup> Pozri LEIBNIZ, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha a svobodě člověka a původu zla*, s. 203.

<sup>34</sup> Pozri LEIBNIZ, *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha a svobodě člověka a původu zla*, s. 225-226.

<sup>35</sup> Pozri Steven NADLER, *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008, s. 51.



Leibniz vnímal morálnu nutnosť ako určitú formu slobody. Boží stvoriteľský akt, voľba toho najlepšieho zo všetkých možných svetov sa javí ako nevyhnutná. Nejde však o nevyhnutnosť metafyzickú či absolútnu. Boh je v tomto prípade vyzvaný konať najlepšie na základe morálnej, respektíve hypotetickej nutnosti. Boh si vyberá vždy to, čo je najlepšie, preto zdá sa, je jeho konanie morálne nevyhnutné. Boh skrz svoje dokonalé atribúty nemôže voliť to najlepšie, Boh môže voliť len to najlepšie.

### **Záver**

Mimo rámca tradičného *čítania* Leibniza môžeme pokojne zaradiť to, čo v jeho myslení označujeme modálnou metafyzikou. Leibnizova filozofia sa zďaleka neobmedzuje len na jeho teóriu monád z neskoršieho obdobia tvorby. Konceptia možných súcien vyplňajúcich nekonečné množstvo možných svetov je neoddeliteľnou súčasťou Leibnizovej teologicky orientovanej metafyziky. Akékoľvek snahy o odhalenie zákutí metafyzicko-teologických úvah tohto mysliteľa sa nezaobíde bez skúmania toho, čo je v jeho filozofii najpodstatnejšie. Toho, v čom sa ukrýva zdroj celého stvorenia, a ktorý je bezpochyby kľúčom k všetkému poznaniu. Preto predmetom vyššie zobrazených riadkov nemohlo byť nič iné ako pojem Boha a stvorenie sveta ako najlepšieho zo všetkých možných svetov. Hoci v súčasnej filozofickej tradícii prevládajú úvahy odkláňajúce sa od metafyzických či teologických základov, aktuálny stav neľahkej doby, v ktorej sa ocitáme, môže byť práve momentom, keď návrat k učeniám zaoberajúcim sa Božím základom všetkého, môže povzbudiť ľudské pátranie po zdroji a zmysle života. A i napriek mnohým rôznorodým rozptýleniam doby utišujúcim a sponchybujúcim toto poznávanie veríme, že takáto túžba po poznaní je ukrytá v každom z nás. Jedným z relevantných a hodnotných filozofických príkladov môže byť práve aj učenie mysliteľa, ktorý celý intelektuálny život zasvätil dôkazu Božej existencie a jeho nekonečnej lásky, múdrosti, dobroty a spravodlivosti. Vo svojich úvahách usiloval o zjednotenie viery a rozumu a vzájomné prepojenie prirodzenej teológie a filozofie. Preto i riešeniu teologických otázok dáva filozofickú formu a formuluje ich na pozadí platnosti jeho architektonických princípov. Ako predstaviteľ novovekého racionalizmu nemohol inak, než pripísať Bohu absolútnu múdrosť, ktorý vždy koná na základe rozumového zvažovania dôvodov. A nebolo tomu inak ani pri samotnom tvorení sveta.

**LITERATÚRA**<sup>36</sup>

ANTOGNAZZA, Maria-Rosa. *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ARTHUR, Rick. *Leibniz*, Cambridge: Polity Press, 2014.

COVER, John. A. – O'LEARY-HAWTHORNE, John. *Substance and individuation in Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487149>.

GARBER, Daniel – ARIEW, Roger. *Leibniz : Philosophical Essays*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

JOLLEY, Nicholas. *Leibniz. (Routledge Philosophers)*, New York : Routledge, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Briefwechsel, 1663 – 1685*, Zost. M. Schneider et al. Reihe II, Bd. 1, Akademie-Verlag, Berlin, 2006.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Briefwechsel, 1686 – 1694*. Reihe II, Bd. 2, Akademie-Verlag, Berlin, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften*, Reihe VI, Bd. 1, Akademie-Verlag, Berlin, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften*, Reihe VI, Bd. 2, Akademie-Verlag, Berlin, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften*, Reihe VI, Bd. 3, Akademie-Verlag, Berlin, 1981.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Sämtliche Schriften und Briefe, Philosophische Schriften*, Reihe VI, Bd. 4, Akademie-Verlag, Berlin, 1999.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Discours de métaphysique. Metafyzická Rozprava*, Prel. J. Makovský a M. Škára, Praha: Oikumené, 2020.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha a svobodě člověka a původu zla*, Prel. K. Šprunk, Praha: Oikumené, 2004.

NADLER, Steven. Conceptions of God. In: *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Ed. D. Clarke & C. Wilson, New York: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199556137.003.0025>

NADLER, Steven. *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

RATEAU, Paul. *Leibniz: On the problem of evil*, New York : Oxford University Press, 2019.

---

<sup>36</sup> Poznámka autorky k uvádzaniu bibliografických odkazov v poznámkach pod čiarou. Bibliografické odkazy týkajúce sa pramennej literatúry jednotlivých textov a spisov G. W. Leibniza vrátane odkazov na korešpondenciu sú uvádzane v súlade s celosvetovým úzom leibnizovských bádateľov. Legenda: Bibliografické odkazy uvedené prostredníctvom skratky AA odkazujú na Akademie Ausgabe, za ktorou nasleduje číslo série (rímskou číslicou) a číslo zväzku (arabskou číslicou). Bibliografické odkazy uvedené prostredníctvom skratky GP odkazujú na dodnes používanú Gerhardtovu edíciu *Die philosophische Schriften*, za ktorou nasleduje číslo zväzku (rímskou číslicou) a číslo príslušnej strany.

RESCHER, Nicholas. *On Leibniz*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003.

ŠKÁRA, Martin. *G. W. Leibniz – filozofia raného a stredného obdobia*, Košice: Šafarik Press, 2021.

ŠKÁRA, Martin. „Leibnizova kontingencia nie je náhoda ani náhodilosť“, In: *Filosofický časopis* 71, č. 4, (2023), s. 559-618. <https://doi.org/10.46854/fc.2023.4r.599>

ŠKÁRA, Martin. *O možných svetoch a možných súcnoch podľa Leibniza*, Košice: Equilinia, 2023.

WILSON, Catherine. „Leibnizian Optimism“, In: *The Journal of Philosophy* 80, č. 11, (1983), s. 765-783. <https://doi.org/10.5840/jphil1983801131>

**Mgr. Silvia Caisová**

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika

Filozofická fakulta – Katedra filozofie

Moyzesová 9, 040 11, Košice, Slovensko,

*silvia.caisova@gmail.com*



## The Anthropomorphic God of James Sterba

PATRIK HRMO

Katolícka univerzita v Ružomberku  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie

### **Abstract:**

In this paper, the author tries to give his second and more precise response to the argument of James Sterba. According to Sterba's words, if a good God existed, he would prevent all the horrendous evil occurrences. This is because a good God, if existed, would be a rational agent and subject to moral requirements. Regarding the Thomistic notion of eternal law, Sterba says that God is not an abstract norm. Moreover, he says that, based on Thomism, God is exonerated from the responsibility for evil. As a result, wrongdoers are exonerated from such responsibility as well. The author of this paper argues that God, while being the eternal law, is still rational. It follows that God is the perfect moral agent. Finally, the actions of God and wrongdoers are logically incomparable. The author improves the contemporary interpretation of Thomas Aquinas on some points and, by that, responds to Sterba's objections.

**Keywords:** Horrendous evil, God, James Sterba, Morality, Problem of evil, Thomism.

## Introduction

Two years ago, I argued that James Sterba's argument against the existence of theistic God does not work once some basic Thomistic concepts are applied.<sup>1</sup> Sterba says that theistic God does not exist because of the occurrence of horrendous evil in the world. If God existed, Sterba says, horrendous evil would not exist, because all-good and all-powerful God would act like an ideal state – he would not permit horrendous evil and its consequences to occur. Furthermore, God is obligated to follow certain moral requirements like us humans.<sup>2</sup> I argued that Sterba's argument had several defects. Firstly, Sterba's account of God is too anthropomorphic. There is a big difference between God and ideal state. If God was to act like an ideal state, he would surely not be as perfect as Sterba thinks.<sup>3</sup> Secondly, in order to be good, theistic God is not required to intervene so that horrendous evil does not occur. God is not obligated to secure human negative freedom. Instead, God secures human positive freedom by being the cause of goodness in creatures.<sup>4</sup>

My paper was published as part of a special issue in *Religions* called *Do We Now Have a Logical Problem of Evil?* which was edited by Sterba himself. Lately, Sterba published his second reaction to the contributors to the special issue, including myself. Sterba faults my approach in two ways.<sup>5</sup> Firstly, he claims that God is not the standard of goodness and that is why God is obligated to follow the ultimate norm like us humans. Secondly, he claims that my Thomistic approach exonerates God of responsibility for the evil in the world and, consequently, that it exonerates wrongdoers as well. My aim here is not to explain all the basic concepts. I only aim to explain Sterba's objections to my argument and address them. I am going to claim that Sterba's objections fail to address my argument because they are based on false presuppositions and on misinterpretation of the argument. I conclude that God is not required to oblige moral norms and that my previous conclusion does not lead into Sterba's conclusion that wrongdoers are exonerated of responsibility for horrendous evil consequences of their morally bad actions. I disagree that there is any meaningful analogy between God's action

---

<sup>1</sup> It was published two years ago in *Religions* as an online article and was then reprinted as part of a collective work falling under a special issue edited by Sterba himself called *Do We Now Have a Logical Argument From Evil?* That is why I use the reprinted version as a source. See Patrik HRMO, „Does the Analogy of an Ideal State Disprove God's Existence? James Sterba's Argument and a Thomistic Response,“ in *Do We Now Have a Logical Argument from Evil?*, ed. James Sterba, Basel: MDPI, 2024, pp. 297-310.

<sup>2</sup> See James STERBA, *Is a Good God Logically Possible?*, Cham: Palgrave Macmillan, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-05469-4>.

<sup>3</sup> See HRMO, „Does the Analogy of an Ideal State Disprove God's Existence?“, pp. 302-304.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 305-306.

<sup>5</sup> See James STERBA, „Forty Contributors: A Response,“ in *Do We Now Have a Logical Argument from Evil?*, ed. James Sterba, Basel: MDPI, 2024, pp. 1-35. <https://doi.org/10.3390/books978-3-03928-596-9>.

and the actions of wrongdoers. Sterba's argument has strong anthropomorphic assumptions and that is why it fails to object my previous conclusion.<sup>6</sup>

### 1. God's moral action

In the beginning of his response to my argument, Sterba states that we both agree that theistic God is (or would be) a moral agent.<sup>7</sup> That is true. I argued that, according to Thomas Aquinas, God is the absolute goodness (*summum bonum*).<sup>8</sup> That is why God only creates (is cause to) good things. Since evil is not good, God does not create evil. Consequently, he is not responsible for evil in the world. This is a common argument generally used by contemporary Thomists.<sup>9</sup> However, there are some crucial points in their arguments I disagree with: Brian Huffling claims that God does not have moral properties because morality is a property of creation;<sup>10</sup> Brian Davies claims that God, while being the absolute goodness, is not a person.<sup>11</sup> It follows that God is not a moral agent. However, in my response to Sterba, I argued that Huffling and Davies are not right at this point. God, while being the absolute goodness, is absolutely (perfectly) morally good as well.<sup>12</sup> Also, God is the source of our morality (*lex aeterna*) and is not subject to moral obligations.<sup>13</sup>

Now, in his response, Sterba takes my words into account and says:

“With regard to God's nature being the standard of goodness, I contend that the standard for goodness, especially the standard for moral goodness, must be a norm, a requirement that one ought to act or be in a certain way. In the case morality, the ultimate norm is something like treat all relevant

---

<sup>6</sup> In my paper, I explained what I account for the proper philosophical language about God. It is necessary that such language is analogical in Thomistic terms. Sterba's way of speaking about God, however, does not meet this requirement. See HRMO, „Does the Analogy of an Ideal State Disprove God's Existence?“ p. 302.

<sup>7</sup> See STERBA, „Forty Contributors,“ pp. 19-20.

<sup>8</sup> See Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina*, Turino: Marietti, 1948, I, q. 6, a. 2, c.

<sup>9</sup> See Brian DAVIES, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 47-53; See Edward FESER, „The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil,“ in *Religions* 12, n. 4 [268] (2021): 1-17, <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/4/268> [cit. 10. 5. 2024]; See Joseph Brian HUFFLING, „Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba,“ in *Religions* 12, n. 5 [312] (2021): 1-13, <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/5/312> [cit. 10. 5. 2024]. <https://doi.org/10.3390/rel12050312>; See Herbert MCCABE, *God and Evil: In the Theology of St Thomas Aquinas*, London: Continuum, 2010, p. 106.

<sup>10</sup> See HUFFLING, „Is God Morally Obligated to Prevent Evil?“ p. 5. <https://doi.org/10.3390/rel12050312>.

<sup>11</sup> See HRMO, „Does the Analogy of an Ideal State Disprove God's Existence?“ pp. 300-302.

<sup>12</sup> Edward Feser gives a good explanation of why we cannot assume that God is responsible for evil. It is because God is not a part of the world of the natural law. See FESER, „The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil,“ p. 10.

<sup>13</sup> See HRMO, „Does the Analogy of an Ideal State Disprove God's Existence?“ p. 301. *Lex aeterna* according to Thomas Aquinas: See Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae, De Rubeis, Billuart, P. Fauchter O. P., cum textu ex recensione Leonina*, Turino: Marietti, 1948, II, q. 93.

interests fairly. By contrast, the God of traditional theism, if he exists, would be a concrete rational entity not an abstract norm. Such a rational entity, if he exists, like ourselves, would be subject to the requirements of morality just as he would be subject to the requirements of logic and cannot do what is logically impossible to do."<sup>14</sup>

Let us oppose Sterba's argument in two ways. Firstly, Thomistic God is not an abstract norm but the source of morality. As I said, God is the universal goodness (or the perfect goodness) and the source of goodness in his creatures. This means that all creatures have their natures that are good. Thomists say that there is a natural order and that we humans are capable of finding universal rational moral norms within the context of that natural order. In other words, a universal norm is what is good to us according to our nature.<sup>15</sup> This natural order is caused by God. Saying that, now we can see in what sense God is the source of morality. God is not an abstract/universal norm, as Sterba says, but the source of all norms (*lex aeterna*).<sup>16</sup> Secondly, the source of all norms (*lex aeterna*) is not an entity that is subject to moral obligations.<sup>17</sup> As I argued, God is the source of morality. He is the first cause of everything, the universal being, the universal goodness, and he is absolutely simple.<sup>18</sup>

However, God is still rational. Aquinas holds that rationality is tied to immateriality. To know X is to know the immaterial form of X. Our intellect contains immaterial forms of existing things, so to know X is to contain the immaterial form of X in our intellect.<sup>19</sup> Because God is immaterial, he knows all the forms of all the things perfectly.<sup>20</sup> Our knowledge is only possible because of our senses, but God's knowledge is not marked by materiality. Furthermore, God knows the forms of all the existing things by being their first cause.<sup>21</sup> This is all to say that it is not true that Thomistic God is not rational.

<sup>14</sup> STERBA, „Forty Contributors“, p. 19.

<sup>15</sup> See Andrea BLAŠČÍKOVÁ, „Teória prirodzeného zákona podľa Tomáša Akvinského. Špecifikácia v perspektíve možnosti zachovania univerzality i diferencie“, in *Studia Aloisiana* 3, n. 4 (2012); See FESER, „The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil“, pp. 4-5. <https://doi.org/10.3390/rel12040268>.

<sup>16</sup> See AQUINAS, *Summa Theologiae*, II, q. 93, a. 3, c.

<sup>17</sup> Ibid., q. 93, a. 4, c.

<sup>18</sup> For a concise explanation of the concepts: See John F. WIPPEL, „Metaphysical Themes in De Malo, I“, in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: A Critical Guide*, ed. M. V. Dougherty, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 13-16. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107360167.002>. In general, entities are metaphysical composites if they have metaphysical parts (such as form and matter, or potentiality and actuality). But God is absolutely simple. It follows that he cannot be more actualized than he already is. Having moral obligations only makes sense if one can do better than he or she already does. This cannot apply to God.

<sup>19</sup> For a more precise explanation of Thomistic theory of knowledge: See Tomáš MACHULA – Štěpán Martin FILIP, *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*, Praha: Krystal OP, 2010, pp. 175-189.

<sup>20</sup> See AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1.

<sup>21</sup> Ibid., q. 14, a. 5, a. 6, a. 8.

Now, one can ask: How is it possible that God is the source of morality and is rational at the same time? Is it not a contradiction? In general, rational agents are subjects to moral obligations. If God is rational, therefore, he must be subject to moral obligations. This is why contemporary Thomists assert that God is not a moral agent. Hence my final step is to explain in what sense God is the perfect moral agent and that my point of view is not a Thomistic misinterpretation. And by doing that, I believe, my previous argument is improved and Sterba's objection will be answered.

A Thomist Herbert McCabe explains why, according to him, God is not a moral agent:

“We can say this [that God is morally good] only in the sense that he is the cause of moral goodness in creatures. Moral good and evil, we saw, belong to rational beings that achieve or fail to achieve perfection. And we saw that this perfection of rational beings could be nothing other than the possession of God, the *bonum universale* (universal good). It follows that there can be no sense in which God can be said to achieve or fail to achieve this perfection, and hence no sense in which he can be said to be morally good or bad.”<sup>22</sup>

The first assumption McCabe makes is that morality has to do with achieving or failing to achieve the universal good. The second assumption is that the perfection of rational beings is the possession of God. Now, if the second assumption is true, it must be said that rational agents achieve this perfection (or God) according to the way their natures allow them to achieve it. It also must be said that there are different ways/modes of achieving perfections according to different modes of being.<sup>23</sup> If it is true that people can achieve God, is it not more true about God himself? According to Aquinas, God knows himself, the universal good, and he wills this universal good according to his (perfect) mode of being.<sup>24</sup> So God, having knowledge of himself, willing the goodness he himself is, and being perfectly actualized, achieves himself. So, in the sense of the second assumption of McCabe, we can conclude that God is moral.

However, God cannot fail in achieving himself. According to McCabe's first assumption, a moral agent has the possibility of failing to achieve the universal goodness. If we apply this criterion of morality on God, it seems that God is not a moral agent because he does not have the possibility of failing. It is true that God cannot fail. It is not true, however, that the impossibility of failure in God takes morality from him. The fact that our human morality requires the possibility

---

<sup>22</sup> MCCABE, *God and Evil*, p. 106.

<sup>23</sup> See AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 1, c.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, q. 6, a. 2, c.; q. 14, a. 3, c.; q. 19, a. 1, 2.



of failure does not imply that this *should* apply to God. This inference does not work. Human possibility of failure to achieve the universal good has to do with our imperfection and potentiality. The possibility of failure, however, is not the criterion of morality. Human actions are not good because humans do not fail to achieve the universal good. It is indeed the other way: Human actions are good *because of the way we achieve it*. Human actions are good when we recognize the good and when we act accordingly.<sup>25</sup> God always achieves the universal good – himself – which means that he can recognize it and act accordingly and perfectly. The fact that God cannot fail does not stop him from being a moral agent. It is quite the opposite: It renders him the perfect moral agent.

I improved my previous argument and showed why I think God is the perfect moral agent. Thomists in general fail to recognize this point. It is true that humans can achieve or fail to achieve the universal good by their action, I agree with Thomists on that. And sure, *in this sense*, God is not a moral agent. However, analogical language requires us to ascribe some properties of creation to God in a perfect sense. So why could not and should not we do that with the characteristics of moral actions I mentioned above (to do good is to recognize good and to act accordingly) and apply them to God analogically? Cannot we say that God is always capable of achieving the universal good? I think we can. Sure, God cannot choose evil and is not subject to moral obligations. He cannot fail in willing what is good, but that is exactly why he is the perfect moral agent. Furthermore, this is perfectly in accordance with the notion of the source of morality I elaborated on in the first part of this section; if God cannot fail, then there is no need to apply moral obligations to him because it makes no sense to apply obligations to someone who never fails to achieve the goal of such obligations, the universal good.<sup>26</sup> If I am right then Sterba's objection does not apply because there is nothing left to object to.

---

<sup>25</sup> For Thomistic theory of human free will: See MACHULA – FILIP, *Tomismus čtyřadvaceti tezí*, pp. 189-195. I think my interpretation is coherent with the fact that, according to Thomism, our will is free, not in a sense that we can choose the good or the bad, but in a sense that we always choose the general good. It is up to reason to recognize the adequate good. Accordingly, our actions are not evil based on the fact that we do not achieve the general good but in the fact that we achieve the inadequate good.

<sup>26</sup> I recently discovered that Eleonore Stump, a Thomist, would certainly agree that God is perfectly morally good. See: Eleonore STUMP, *Aquinas*, London: Routledge, 2003, p. 107, 128. There is, however, a significant difference between her explanation and my explanation of why. While Stump identifies God with the standard of goodness, it is an identification I disagree with. The reason is that, if what Stump holds was true, God would be identical with the natural law.

## 2. Analogy of God and wrongdoers

Sterba's second objection to my argument is following:

"Furthermore, Hrmo, in his attempt to defend God as a moral agent maintains, 'Permission of evil can be ascribed to God only accidentally because God does not will evil essentially (since he essentially wills the good not the privation of good).' But, if this exonerates God from responsibility for the evil in the world, then it exonerates wrongdoers as well. This is because we could also claim that the actions of wrongdoers are directed at something good, and that wrongdoing is just a privation of goodness in their acts which they do not essentially will. We can further maintain that this privation in the actions of wrongdoers is simply a byproduct or a means of achieving the good toward which their acts are directed. Given then that we can parallel both God's and wrongdoers' relationship to evil, we would have no reason for not exonerating both God and wrongdoers for the horrendous evil consequences of immoral actions in the world, an outcome that would be morally unacceptable."<sup>27</sup>

This is, however, misinterpretation of my words. Of course, I said that permission of evil is not an essential property of God. But Sterba's conclusion does not follow from what I said. It does not follow, indeed, that it (it being the fact that permission of evil is not an essential propriety of God) exonerates God of responsibility for the evil in the world, simply because there is no responsibility that God should be exonerated of. God cannot do anything wrong or bad. As I argued in the previous section, God is the perfect moral agent. Therefore, Sterba's inference to wrongdoers is not justified. This analogy would only work if it was true that God did or does something wrong or bad, which he did not and cannot do.

There are two more reasons of why Sterba's analogy does not work. First, let us have an example of a homicide. This might be a very basic and trivial one, but I think it works. A murderer does something seriously wrong by killing their victim. They intend to do it. So, at that very basic level, we cannot compare wrongdoers to God. God cannot intend anything wrong or bad, he only intends what is good because he cannot fail in knowing what is good.<sup>28</sup> However, what Sterba is trying to say is that the wrongdoer, even though doing something bad, might be intending something good. For example, the wrongdoer might think that the murder is good. And that leads us to my second objection. The wrongdoer, in

---

<sup>27</sup> STERBA, „Forty Contributors,“ p. 20.

<sup>28</sup> In my article, I argued that God always wills what is good. It might seem now that I misplace the words „will“ and „intention“. To see how these words can be understood in the same manner: Gaven KERR, „God's Causal Acts“, in *The Enduring Significance of Thomas Aquinas: Essays in Honor of Henk Schoot and Rudi de Velde*, ed. Harm Goris - Marcel Sarot, Leuven: Peeters, 2023, pp. 25-45. <https://doi.org/10.2307/jj.3919377.5>.

this case, simply does not recognize that their action is wrong. Or, in other words, they only do what they think is good which, in reality, is not. Their knowledge of a certain good is not accurate.<sup>29</sup> They confuse evil with good. This cannot happen to God because God's knowledge is perfect.<sup>30</sup>

With all of this said, we can now put it through statements of necessity and possibility. Based on what I said before, it is necessary that God intends a good action – that he knows what is good and does it –, while it is not necessary that wrongdoers intend a good action because their judgement can be faulty. Hence two statements “God intends a good action” and “Wrongdoers intend a good action” are logically incomparable and Sterba's objection to my argument is not justified.

### Conclusion

In this paper, I tried to contradict Sterba's reaction to my previous argument and, with that, to improve the argument and the Thomistic way of understanding the goodness of God. God is the perfect moral agent. This approach does not contradict what we know about morality in general. This approach, in fact, takes what is positive in human moral actions and applies it to God in a perfect sense. By saying that God is the perfect moral agent we do not intend to say that God is subject to moral obligations, nor that God can (perfectly) fail in doing what is good. He is not and nor he can. The concept of God as perfect moral agent, I believe, is a very good means to object Sterba's argument. Indeed, it is not true that God is required to prevent horrendous evil occurrences because he is not subject to human moral requirements. Nor can we say that God is responsible for evil in the world, or that the Thomistic point of view leads to exonerating God of responsibility for such evil.

### LITERATURE

AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina*, I, Turino: Marietti, 1948.

AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae, De Rubeis, Billuart, P. Fauchter O. P., cum textu ex recensione Leonina*, II, Turino: Marietti, 1948.

BLAŠČÍKOVÁ, Andrea, „Teória prirodzeného zákona podľa Tomáša Akvinského. Špecifikácia v perspektíve možnosti zachovania univerzality i diferencie,“ in *Studia Aloysiana* 3, n. 4 (2012), pp. 15-27.

---

<sup>29</sup> See Brian DAVIES, *Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2016, p. 211.

<sup>30</sup> See AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 3, a. 5, a. 6.

DAVIES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

DAVIES, Brian, *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2016.

FESER, Edward, „The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil,“ in *Religions* 12, n. 4 [268] (2021): 1-17, <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/4/268>, [cit. 24. 5. 2024]. <https://doi.org/10.3390/rel12040268>.

HUFFLING, Joseph Brian, „Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba,“ in *Religions* 12, n. 5 [312] (2021): 1-13, <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/5/312>, [cit. 24. 5. 2024]. <https://doi.org/10.3390/rel12050312>.

HRMO, Patrik, „Does the Analogy of an Ideal State Disprove God's Existence? James Sterba's Argument and a Thomistic Response,“ in *Do We Now Have a Logical Argument from Evil?*, ed. James Sterba, Basel: MDPI, 2024, pp. 297-310.

KERR, Gaven, „God's Causal Acts,“ in *The Enduring Significance of Thomas Aquinas: Essays in Honor of Henk Schoot and Rudi de Velde*, ed. Harm Goris – Marcel Sarot, Leuven: Peeters, 2023, pp. 25-45. <https://doi.org/10.2307/jj.3919377.5>.

MACHULA Tomáš – FILIP Štěpán Martin, *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*, Praha: Krystal OP, 2010.

MCCABE, Herbert, *God and Evil: In the Theology of St Thomas Aquinas*, London: Continuum, 2010.

STERBA, James, *Is a Good God Logically Possible?*, Cham: Palgrave Macmillan, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-05469-4>.

STERBA, James, „Forty Contributors: A Response,“ in *Do We Now Have a Logical Argument from Evil?*, ed. James Sterba, Basel: MDPI, 2024, pp. 1-35. <https://doi.org/10.3390/books978-3-03928-596-9>.

STUMP, Eleonore, *Aquinas*, London: Routledge, 2003.

WIPPEL, John F., „Metaphysical Themes in De Malo, I,“ in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: A Critical Guide*, ed. M. V. Dougherty, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 12-33. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107360167.002>.

**Mgr. Patrik Hrmo**

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Katolícka univerzita v Ružomberku

Hrabovská cesta 1B

034 01 Ružomberok

[patrikhrmo@outlook.com](mailto:patrikhrmo@outlook.com)



## Ako kvietizmus oslabil dôveru v mystiku

### How Quietism Dented Confidence in Mysticism

LUKÁŠ VANÍK

Katolícka univerzita v Ružomberku  
Teologická fakulta v Košiciach  
Katedra systematickej teológie

**Abstract:**

At the end of the 17th century, we can see notable decline of interest in mysticism among Christians. This article looks at how the Quietist movement played a role in this process. It also highlights the dangers of the quietistic tendencies that can still be seen today in some types of non-Christian spirituality that try to infiltrate the Church. On the background of authentic mysticism, this article points out not only the features characteristic of quietistic pseudomysticism, but also the features characteristic of modern types of false mysticism. A person experiencing authentic mysticism never loses his fear of offending God neither completely abandons the humanity of Christ, for it is the means of our salvation. But it would be a mistake, even out of fear of falling into error, to completely renounce the mystical dimension of life with Christ. For God calls us all to intimate union with himself.

**Keywords:** Humanity of Christ, Mysticism, Prayer, Quietism, Spirituality.

Celými dejinami Cirkvi sa vinie niť hlbokého záujmu o modlitbu a duchovný život. Táto túžba „zatiehnúť“ vo svojom vzťahu s Bohom „na hĺbinu“ (porov. *Lk 5, 4*) naberala v priebehu času rôzne podoby. V prvých storočiach Cirkvi cirkevní

otcovia a kresťanskí spisovatelia vytvárali rôzne itineráre duchovného života v snahe pomôcť kresťanom postupovať vpred a robiť pokroky v duchovnom živote.<sup>1</sup> V dôsledku túžby po hlbšom zjednotení s Bohom vznikali prvé mníšske a rehoľné rády, v ktorých sa veriaci kresťania venovali hlbšiemu štúdiu Svätého písma, viedli život pokánia a modlitby a takto sa pripravovali na osobitné formy bezprostredného kontaktu s Bohom už v pozemskom živote.<sup>2</sup> V období scholastiky sa postupne od ostatných teologických disciplín jasne oddelila asketická a mystická teológia.<sup>3</sup> V neskoršom stredoveku sa táto túžba prejavila v nových kontemplatívnych a žobravých rádoch i v hnutí *devotio moderna*.<sup>4</sup> A aj keď nájdeme významných predstaviteľov mystiky už v neskorom stredoveku<sup>5</sup>, záujem o vnútornú modlitbu a mystický rozmer kresťanského života sa najjasnejšie prejavil v 16. storočí, ktoré viacerí autori považujú za „zlatý vek“ mystiky.<sup>6</sup>

Nie vždy sa však kresťanom podarilo pretaviť túžbu po Bohu do správnej podoby. V prvých storočiach mesaliáni zdôrazňovali potrebu neustálej modlitby, no zároveň jej význam zveličovali až tak, že pritom podrývali hodnotu sviatosti a celej inštitucionálnej Cirkvi.<sup>7</sup>

V stredoveku k nesprávnym záverom dospeli Bratia a sestry slobodného ducha. V Nemecku sa proti nim otvorene postavil Ján Tauler (1300 – 1361), ktorý o nich povedal: „Dospeli k falošnému osvieteniu a myslia si, že spoznali pravdu. Vo svojej samofúbnosti a sebauspokojení sa povyšujú nad druhých, nedržia svoje zmysly na uzde, hovoria neúctivo o našom Pánovi a konajú veci hodné opovrhnutia.“<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Takéto itineráre nájdeme napríklad u Origena či Gregora Nysského. Pozri Bernard MCGINN, *Essential Writings of Christian Mysticism*, New York: The Modern Library, 2006, s. 6 – 7. 13. Najväčší vplyv na západnú mystiku však malo trojité rozdelenie duchovného putovania, ktoré vo svojich dielach predstavil Pseudo-Dionýzios Areopagita (pravdepodobne 5. – 6. storočie). Ten uvádza, že zjednotenie s Bohom možno dosiahnuť „vďaka trom silám pôsobiacim v hierarchickom univerze, totiž pomocou očisťovania (κάθαρσις), osvecovania (ἐλλάμψις) a privádzania k cieľu čiže k dokonalosti (τελειώσις)“. Pseudo-Dionýzios AREOPAGITA, *Listy. O mystické teológii*. Preklad Martin Koudelka a Vojtech Hladký. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 90.

<sup>2</sup> Porov. Bernard MCGINN, *The Foundations of Mysticism*, New York: Crossroad Publishing Company, 2002, s. 132.

<sup>3</sup> Ešte pred Albertom Veľkým, Tomášom Akvinským a Bonaventúrom boli v tomto období veľkými učiteľmi mystickej teológie Bernard z Clairvaux, Viliam zo Saint-Thierry a Hugo a Richard zo Svätého Viktora. Porov. Bernard MCGINN, *Growth of Mysticism*, New York: Herder & Herder, 1994, s. 156.

<sup>4</sup> Porov. Bernard MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism*, New York: Crossroad Publishing Company, 2012, s. 99.

<sup>5</sup> Spomedzi mnohých príkladov stačí spomenúť taliansku mystičku Katarínu Sienskú a jej dielo *Dialóg s Božou prozreteľnosťou* či anglickú mystičku Julianu z Norwichu a jej dielo *Zjavenia Božej lásky*. Pozri MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism*, s. 197 – 249. 425 – 470.

<sup>6</sup> Porov. Bernard MCGINN, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500 – 1650)*, New York: Herder & Herder, 2019. Luigi BORRIELLO, Edmondo CARUANA, Maria Rosaria DEL GENIO, Nicolò SUFFI (eds.), *Slovník křesťanských mystiků*, Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2012, s. 14.

<sup>7</sup> Porov. MCGINN, *The Foundations of Mysticism*, s. 142 – 143.

<sup>8</sup> BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 232 a 719.

Aj v dnešnej dobe niektorí veriaci vedení myšlienkami hnutia new age dochádzajú k rôznym mylným názorom o modlitbe a používajú „meditačné techniky, ktoré nie sú modlitbou“<sup>9</sup>. V súčasnosti možno nájsť farnosti a rehole, usporadúvajúce konferencie o takzvanej *centering prayer* (v slovenčine označovaná napríklad ako „modlitba súhlasu“) napriek tomu, že viacerí autori upozorňujú, že táto technika vychádza zo zen budhizmu a vo svojej podstate nie je formou kresťanskej modlitby.<sup>10</sup> Táto štúdia sa preto chce zamerať na objasnenie toho, čo je pravá mystika a nefalšovaná kontemplatívna modlitba, pričom na to poukáže na pozadí kvietizmu. Toto mylné učenie totiž nenaštrbovalo dôveru v mystiku len počas 17. storočia, ale ozveny jeho ideí nachádzame aj v niektorých myšlienkových prúdoch, ktoré pôsobia v Cirkvi i dnes.

### Autentická mystika

Karmelitánska reforma pod vedením Terézie od Ježiša a Jána z Kríža podnietila záujem o modlitbu nielen medzi rehoľníkmi, ale aj medzi teológmi a laikmi.<sup>11</sup> V celej Európe vznikali nové kontemplatívne kláštory<sup>12</sup> a vďaka dielam mystikov sa otázkami modlitby a mystiky začali vážnejšie zaoberať širšie okruhy ľudí. Aj okolo Terézie sa okrem jej rehoľníčok vytvorilo malé spoločenstvo laikov<sup>13</sup>, ktorí sa venovali hlbšej modlitbe. Toto nové hnutie vyznačujúce sa živším a hlbším záujmom o modlitbu sa šírilo aj ďalej a prenikalo do mnohých miest a oblastí.

Podľa tradičného učenia spirituálnej teológie poznáme tri formy modlitby: ústnu, rozjímavú a kontemplatívnu modlitbu.<sup>14</sup> Hoci tak Terézia od Ježiša, ako aj Ján z Kríža sa vo svojich dielach do veľkej miery zaoberali najmä vliatou kontemplatívnou modlitbou (ktorá je vlastným predmetom skúmania mystickej teológie), nikdy nepohrdali ani ústnou, ani rozjímavou modlitbou.<sup>15</sup> Obaja tiež v súlade s tradičnou katolíckou náukou o duchovnom raste hovorili o viacerých etapách v živote kresťana. Ján používal tradičné delenie na začiatočníkov, pokročilých

<sup>9</sup> DIKASTÉRIUM PRE MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG, *Ježiš Kristus – Prameň živej vody*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005, s. 74.

<sup>10</sup> Porov. John D. DREHER, „The Danger of Centering Prayer“, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/the-danger-of-centering-prayer>. [zverejnené: 1. 11. 1997, cit. 2. 5. 2024]. Tim STAPLES, „Is ‘Centering Prayer’ Catholic?“, <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/is-centering-prayer-catholic/> [zverejnené: 15. 4. 2024, cit. 2. 5. 2024].

<sup>11</sup> TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Kniha života*, 13, 19, Košice: Kláštor bosých karmelitánov Lorinčiek, 2015, s. 118.

<sup>12</sup> Množstvo kláštorov reformovaných, čiže „bosých“ karmelitánov založili samotní protagonisti zlatého veku mystiky – Ján z Kríža (1542 – 1591) a Terézia od Ježiša (1515 – 1582). O tomto svojom úsilí Terézia obširnejšie píše vo svojom diele *Libro de las fundaciones*. V češtine vyšla ako *Kniha o zakládání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1991.

<sup>13</sup> TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Kniha života*, 16, 17, s. 143. Pozri aj tamojšiu poznámku pod čiarou (č. 17).

<sup>14</sup> Brant PITRE, *Introduction to the Spiritual Life*, New York: Image, 2021, s. 12 – 13.

<sup>15</sup> U Terézie to vidíme napríklad v jej diele *Cesta dokonalosti*, ktoré venovala rozboru Modlitby Pána. V tejto knihe hovorí, že ju píše preto, aby svoje sestry naučila dobre sa ústne modliť. Pozri TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Cesta dokonalosti*, Košice: Kláštor bosých karmelitánov Lorinčiek, 2019, s. 133.

a dokonalých, pričom učil, že do stavu pokročilých človek spravidla prechádza očistením zmyslovej časti duše (noc zmyslov) a do stavu dokonalých očistením duchovnej časti duše (noc ducha).<sup>16</sup> Terézia vo svojom diele *Vnútorný hrad* predkladá sedem stupňov duchovného života, ku ktorým priradzuje rôzne stupne a formy modlitby.<sup>17</sup> Terézia tiež učí, že človek musí v každej etape spolupracovať s Božou milosťou a nemôže čisto vlastnými silami dosiahnuť vyšší stupeň modlitby a duchovného života, pretože každý takýto posun je Božím darom.<sup>18</sup> Pri raste v duchovnom živote ide predovšetkým o prehlbovanie lásky k Bohu a bližným a o čoraz hlbšie zjednocovanie sa s Božou vôľou.<sup>19</sup> Taktiež platí, že vliatu kontempláciu väčšinou Boh človeku udeľuje po očistení jeho zmyslovej i duchovnej stránky a po dlhšom období praktizovania rozjímavej modlitby.<sup>20</sup> Pokrok v duchovnom živote nemožno dosiahnuť bez modlitby<sup>21</sup>, no dôležitý je aj rast v čnostiach, pričom osobitnú rolu zohráva rast v pokore<sup>22</sup> a v praktickej láske k bližným<sup>23</sup>.

### Kvietistická kríza

Podľa viacerých autorov<sup>24</sup> však záujem o mystiku začal v druhej polovici 17. storočia upadať. Čo sa stalo?

Za každým podobne zložitým fenoménom stojí zväčša súhra viacerých príčin. Európa bola zničená po Tridsaťročnej vojne, v ktorej proti sebe často bojovali kresťania rôznych denominácií. Vo Francúzsku oslaboval vernosť Cirkvi galikanizmus. Mnohé časti západnej, strednej a severnej Európy zápasili so šírením protestantizmu, na ktorý katolícke autority odpovedali úspešnými i menej úspešnými snahami o rekatolizáciu. Z územia dnešného Holandska, Belgicka a Francúzska sa šírila jansenizmus. Toto náboženské hnutie pod rúškom prísnej náboženskej disciplíny a snahy o dokonalosť v ľuďoch oslabovalo nádej na zlepšenie, keďže podobne

<sup>16</sup> JÁN Z KRÍŽA, *Výstup na horu Karmel*, Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 1999, s. 31.

<sup>17</sup> Týchto sedem stupňov je opísaných na základe obrazu duše ako hradu, v strede ktorého prebýva Boh. Terézia pri každom stupni opisuje, ako vyzerá modlitba človeka na danej úrovni. Zároveň uvádza, čo má človek robiť, aby sa disponoval pre ďalší pokrok v duchovnom živote. Pozri TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútorný hrad*, Úvod a Štvrté príbytky, 2, 9, Košice: Kláštor bosých karmelitánov Lorinčík, 2022, s. 8 – 9. 69.

<sup>18</sup> Toto obzvlášť platí o vliatej kontemplatívnej modlitbe, ktorú si nemožno „vyprodukovať“ nejakou technikou. TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútorný hrad*, Štvrté príbytky, 2, 9, s. 69.

<sup>19</sup> TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútorný hrad*, Piate príbytky, 3, 3, s. 98.

<sup>20</sup> Porov. Adolph TANQUEREY, *The Spiritual Life*, Tournai: Desclee & Co., 1930, 2015, s. 661 – 662.

<sup>21</sup> V Teréziinom učení je modlitba nástrojom, ktorým sa vstupuje do vnútorného hradu duše. „Vstupnou bránou do tohto hradu je modlitba a rozjímanie.“ TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútorný hrad*, s. 21.

<sup>22</sup> TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútorný hrad*, Tretie príbytky, 2, 8, s. 50.

<sup>23</sup> Tamtiež, Piate príbytky, 3, 8 – 12, s. 101 – 103.

<sup>24</sup> Pozri BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 502. MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 311 – 312.



ako protestantizmus hlásalo, že ľudská prirodzenosť je úplne skazená a v prirodzenej rovine v nej nie je nič dobré.<sup>25</sup>

No nemalú úlohu pri tom zohrala aj náuka, ktorá mystiku uvrhla do zlého svetla.<sup>26</sup> Jej vinou sa ľudia začali vyhýbať vnútornej modlitbe, pretože kontemplatívna modlitba a mystika ako taká získala punc čohosi podozrivého.<sup>27</sup>

Táto náuka dostala neskôr názov *kvietizmus*. Kvietistické myšlienky nájdeme na prelome 16. a 17. storočia u viacerých autorov, no možno ich vybadať aj u rôznych skorších skupín odsúdených cirkevnými autoritami. V stredoveku (najmä v 14. storočí) môžeme príbuzné tendencie nájsť u vyššie spomenutých Bratov a sestier slobodného ducha<sup>28</sup>, ktorí hlásali veľmi podobné tézy ako kvietisti 17. storočia: odmietali askézu, oddávali sa úplnej pasivite a hlásali existenciu stavu, v ktorom už človek nie je schopný spáchať hriech.<sup>29</sup>

Za jedného z hlavných autorov pôvodnej formy kvietizmu je považovaný španielsky jezuita Miguel de Molinos (1628 – 1696).<sup>30</sup> Molinos sa narodil v Španielsku, no Spoločnosť Ježišova ho v roku 1663 vyslala do Talianska, aby tam pracoval na kauze blahorečenia jezuitu Francisca Jerónima Simona († 1612). Túto kauzu sa mu však nepodarilo priviesť do úspešného konca a nakoniec bol tejto úlohy zbavený.<sup>31</sup> Molinos ostal v Ríme, aj keď až do vydania jeho dvoch diel o modlitbe sa o jeho pôsobení nevie v podstate nič.

<sup>25</sup> Pre odsúdenie mylnej náuky Michala de Baya a Pascháza Quesnela pozri Josef NEUNER, Heinrich ROOS, *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, Trnava: Dobrá kniha, 1995, s. 419 – 424.

<sup>26</sup> Porov. BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 502.

<sup>27</sup> Terézia píše, že v jej dobe bol medzi rehoľníkmi rozšírený strach z toho, že tí, ktorí sa venujú vnútornej modlitbe, sa môžu zapliesť do nejakých zvláštnych vecí. Tento strach identifikuje ako jednu z príčin toho, prečo sa mnohí vyhýbajú vnútornej modlitbe. V jej dobe tento strach živili aj obavy z inkvizície, ktorá vyšetrovala všetko podozrivé, no aj príklad viacerých falošných mystikov: napríklad prípad františkanky Magdalény z Kríža (1487 – 1560) či prípady Izabely z Kríža a Pedra Ruiza de Alcaraz, ktorí patrili k takzvaným *alumbrados* („osvieteným“). Anna od Najsvätejšej Trojice, sestra karmelitánskeho Kláštora v Salamanke, počas Teréziinho beatifikačného a kanonizačného procesu dosvedčila, že po tom, ako ktosi Teréziu v jej prítomnosti prirovnal k Magdaléne z Kríža a varoval ju pred tým, že by mohla mať podobný osud, ona odpovedala, že „ani raz si na ňu nespomenie bez toho, aby to ňou otriaslo“. Ana María Carvajal JARAMILLO, *Neither deceived, nor deceiver: Teresa of Avila and the rhetoric of deception in early modern Spain*. West Lafayette, Indiana: Purdue University, 2019, s. 38. 74 – 75.

<sup>28</sup> Porov. BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 231. Pozri tiež MCGINN, *The Essential Writings of Christian Mysticism*, s. 489 – 494.

<sup>29</sup> Tamtiež, s. 232.

<sup>30</sup> Netreba si ho zamieňať so španielskym jezuitom Louisom de Molina (1535 – 1600), ktorý bol významnou postavou v inom teologickom spore. Konkrétne bol veľkým obhajcom ľudskej slobody v diskusii o spolupôsobení slobodnej vôle človeka a milosti. Táto jeho náuka dostala meno *molinizmus*, no nijako priamo nesúvisí s kvietizmom Miguela de Molina. V reakcii na molinizmus však vznikla iná mylná náuka – jansenizmus.

<sup>31</sup> MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 42.

Molinos vo svojich dielach<sup>32</sup> tvrdil, že kresťan má čím skôr začať kráčať k Bohu takzvanou „vnútornou cestou“. Svojich zverencov povzbudzoval, aby si namiesto ústnej modlitby, ba aj rozjímania, vyprázdňovali myseľ a zotrúvali v pokoji. Garrigou-Lagrange k tomu dodáva, že vnútorný stav kvietistov sa vďaka tomuto postoju podobal skôr nirváne budhistov než láskyplnému zjednoteniu s Bohom, ktoré vidíme u kresťanských mystikov.<sup>33</sup> Touto praxou kvietisti taktiež nadväzovali na španielske hnutie *alumbrados* („osvietených“), ktorí boli rozšírení v Španielsku najmä koncom 15. a začiatkom 16. storočia.<sup>34</sup>

V dôsledku Molinosovho učenia niektoré rehoľníčky v Ríme začali úplne odmietajúť ústnu modlitbu.<sup>35</sup> Na to zareagovali viacerí cirkevní predstavitelia. Veľmi adresne sa k Molinosovým myšlienkam vyjadril jezuitský kazateľ Paolo Segneri (1624 – 1694), ktorý v reakcii na Molinosovu náuku napísal knihu o modlitbe s názvom *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* (slov. Súlad medzi námahou a pokojom v modlitbe). V predslove k tejto knihe kardinál Federico Baldeschi Colonna (1625 – 1691) píše: „Námaha aj pokoj patria k životu na zemi...V nebi nebude žiadna úporná námaha. V pekle nebude žiaden pokoj... Na zemi je aj námaha, aj pokoj, pretože námaha človeka disponuje pre pokoj.“<sup>36</sup>

Omyl kvietistov spočíval v tom, že chceli duše príliš rýchlo<sup>37</sup> a vlastnými silami presunúť do štádia, v ktorom modliaci sa človek môže zanechať takzvané

<sup>32</sup> Významnejší bol jeho spis *Duchovný sprievodca (Guida Spirituale)*. Ako však poukazujú niektorí autori, zaujímavé je, že tézy, ktoré magistérium na čele s Inocentom XI. odsúdilo v apoštolskej konštitúcii *Coelestis Pastor*, takmer vôbec nemožno nájsť v *Duchovnom sprievodcovi*. Tieto tézy teda pravdepodobne pochádzali najmä z jeho listov, prostredníctvom ktorých pôsobil ako duchovný vodca. Počas vyplienenia Ríma Francúzmi (1798) sa však mnohé dokumenty k jeho prípadu stratili. Pozri MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 48. Druhým dielom, ktoré Molinos vydal v roku 1675, bol krátky spis s názvom *Trattato della cotidiana comunione* (slov. Stručné pojednanie o každodennom svätom prijímaní), kde Molinos zastáva názor, že tým, ktorí chcú denne prijímať Eucharistiu, by to ich svedníci nemali odpierať, pokiaľ sú v stave milosti. Toto dielo schválili cenzori z viacerých rehoľných rádov. Pozri Robert P. BAIRD, *Introduction: Part One*. IN: *Miguel de Molinos, The Spiritual Guide* (do angličtiny preložil Robert P. Baird), New York: Paulist Press, 2010, s. 1 – 20.

<sup>33</sup> Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *The Tree Ages of Interior Life*, Saint Louis: B. Herder Book Co., 1948, s. 278 – 279. Je zaujímavé, že čosi podobné pozorovali trapistickí mníši v opátstve St. Joseph's Abbey, keď niektorí rehoľníci z ich komunity začali organizovať semináre o technike *centering prayer*. Viacerí bratia a hostia sa „sťažovali, že to bolo strašidelné“, pretože „videli chodiť po dome ľudí, ktorí vyzerali ako „zombie““. Porov. John D. DREHER, „The Danger of Centering Prayer“, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/the-danger-of-centering-prayer>. [zverejnené: 1. 11. 1997, cit. 2. 5. 2024].

<sup>34</sup> Porov. BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 502.

<sup>35</sup> MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 85.

<sup>36</sup> Kniha je k dispozícii tu: <https://books.google.sk/books?id=S4dT7CIJbPUC&printsec=front-cover&hl=sk#v=onepage&q&f=false>.

<sup>37</sup> Boh totiž môže a v istých fázach vliatej kontemplácie naozaj pozastavuje činnosť rozumu, takže sa v Bohu kochá len vôľa. Taktiež Boh môže uviesť dušu do stavu, v ktorom jej zmysly a mohutnosti na istý čas prestanú pracovať bežným spôsobom. Keďže tento stav môže navonok pripomínať prirodzený spánok, často sa označuje termínom „mystický spánok“. Porov. Giovanni Battista SCARAMELLI, *Handbook of Mystical Theology*, Berwick: Ibis Press, 2005, s. 59. Arthur

diskurzívne rozjímanie a prenechať vo svojej modlitbe viac miesta jednoduchej láskyplnej pozornosti venovanej Bohu. Túto jednoduchú a láskyplnú modlitbu, v ktorej rozum nepracuje s jednotlivými myšlienkami rovnakým spôsobom ako pri rozjímaní, nazývame vliata kontemplácia.

Takúto chybu však nerobil len Molinos. McGinn konštatuje, že viacerí kvietisti začali na získanú kontempláciu (niekedy nazývanú aj *modlitba pohrúženia*, angl. *prayer of recollection*) uplatňovať termíny a pravidlá, ktoré Ján z Kríža a Terézia od Ježiša aplikovali na vliatu kontempláciu.<sup>38</sup> Dalo by sa povedať, že Terézia od Ježiša rozpoznala toto nebezpečenstvo už vo svojej dobe, sto rokov pred vypuknutím kvietistickej krízy. Vo svojich spisoch píše, že ju viaceré duchovné osoby presviedčali, že človek sa má pri modlitbe nútiť „nemyslieť na nič“. Ona s tým však nesúhlasí. Podľa nej má človek používať pri modlitbe rozum dovtedy, dokým nevníma, že mu ho v modlitbe pozastavuje Boh a že ho pozdvihuje ku kontemplatívnej modlitbe. Alebo, ako to vyjadruje inde, modliaci sa človek si nemá takto nasilu vyprázdňovať myseľ dovtedy, kým sa v ňom neprebudí láska<sup>39</sup>, čím Terézia označuje vliatie kontemplatívnej modlitby. Sama Terézia (už v čase, keď dosahovala vyššie stupne kontemplatívnej modlitby) na radu jezuitu Františka Borgiu začínala svoju modlitbu rozjímaním o Kristovom utrpení – napríklad tým, že si predstavila, ako sprevádza Ježiša v Getsemanskej záhrade alebo počas bičovania.<sup>40</sup>

Kvietisti však hlásali aj vážnejšie bludy. Podľa nich človek, ktorý dosiahol dokonalosť, už nemohol zhréšiť.<sup>41</sup> Túto dokonalosť mal podľa nich človek dosiahnuť úplnou pasivitou voči Bohu.<sup>42</sup> Kvietizmus teda úplne popieral prínosnosť aktívneho očisťovania človeka. Človek sa mal úplne odovzdať Bohu s nezaujatou láskou, ktorú francúzski kvietisti (niekedy pre miernejšie postoje označovaní ako semikvietisti) nazývali *amour disinteresse*. Pod týmto zdanlivo vznešeným ideálom sa však skrývalo mylné jadro: človek by vraj vo vzťahu k sebe nemal túžiť po ničom – ani po vlastných čnostiach, ba ani po vlastnej spáse.<sup>43</sup> Taktiež hlásali, že po dosiahnutí takéhoto sebazničenia (*anihilatio*) človek už viac nemôže zhréšiť. Tým sa jasne odklonili od náuky Cirkvi i samotných autentických mystikov.<sup>44</sup> Človek *in statu viae* totiž nikdy nedosiahne taký stav, v ktorom by bol vylúčený akýkoľvek

DEVIN, *A Manual of Mystical Theology or The Extraordinary Graces of the Supernatural Life Explained*, Londýn: R. & T. Washbourne, 1903, s. 416 – 417.

<sup>38</sup> MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 81.

<sup>39</sup> Porov. TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútrotný hrad*, Štvrté príbytky, 3, 4, s. 73 – 74.

<sup>40</sup> Porov. TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Kniha života*, 24, 3, s. 218 – 219.

<sup>41</sup> Porov. BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 502.

<sup>42</sup> František DLUGOŠ, *Vybrané kapitoly z církevných dějin 4 (1565 – 2012)*, Ružomberok: Verbum, 2012, s. 33.

<sup>43</sup> Porov. TANQUEREY, *The Spiritual Life*, s. 698 – 699.

<sup>44</sup> Pozri plnšie znenie konštitúcie *Coelestis Pastor* (bod 57), ktoré uvádza McGinn. MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 323.

ďalší rast.<sup>45</sup> Zároveň platí, že nech by bol človek *in statu viae* v akomkoľvek vznešenom zjednotení s Bohom, stále môže upadnúť do hriechu.<sup>46</sup>

Apoštolská konštitúcia *Pastor Coelestis* odsudzuje i tézu kvietistov, ktorá teológov, no aj bežných ľudí<sup>47</sup> pohoršovala asi najviac zo všetkých bodov učenia kvietistov. Podľa tejto tézy „Boh dovoľuje a chce nás ponížiť a priviesť nás ku skutočnej premene, preto v niektorých dokonalých dušiach... zlý duch spôsobuje násilie na ich telách a núti ich páchať telesné činy, dokonca aj v bdelosti a bez zmätku mysle fyzickým pohybom rúk a ostatných údov proti ich vôli“<sup>48</sup>. Ľahko možno vybadať, aký nepriaznivý účinok mohli mať tieto kvietistické omyly na osobnú morálku jednotlivcov, ktorí tomuto učeniu uverili. A zrejme to tak v niektorých prípadoch aj skutočne bolo.<sup>49</sup>

### Súmrak zlatého veku mystiky

Kríza vyvolaná kvietizmom mala vplyv na celkové vnímanie mystiky: „Mystika definitívne stratila dobrý zvuk, apriórne bola upodozrievaná a začal sa jej úpadok.“<sup>50</sup> Tento úpadok a stratu záujmu o mystiku možno len ťažko kvantifikovať. Napovedá mu však aj „chudobnejšia žatva na poli svätosti“ v storočí nasledujúcom po kvietistickej kríze, čiže menší počet blahorečení a svätorečení kresťanov žijúcich v 18. storočí. Tento fakt Šmálik konštatuje slovami: „Ťažko by sme našli svätcov v tej dobe medzi laikmi, dosť ťažko aj medzi svetským kňazstvom.“<sup>51</sup>

Aj v dôsledku kvietizmu sa ľudia mystiky zľakli a záujem o ňu ochladol. Okrem kvietistov však na tom mali podiel aj ich odporcovia. Medzi nimi aj francúzsky biskup Jacques-Bénigne Bossuet (1627 – 1704). Bossuet sa mýlil v tom, že za hlavný rys mystiky považoval mimoriadne mystické javy, druh zvláštnych milostí

<sup>45</sup> Thomas DUBAY, *Fire Within*, San Francisco: Ignatius Press, 1989, s. 106.

<sup>46</sup> O duši prežívajúcej mystické manželstvo s Bohom Terézia píše, že „si nemyslí, že si už môže byť istá, ale počína si s oveľa väčšou bázňou, aby neurazila Boha“. TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútor- ný hrad*, Siedme príbytky, 2, 9, s. 199 – 200.

<sup>47</sup> To vidno z opisu udalostí, ktoré sa v Ríme udiali 3. septembra 1687. Tesne pred Molinosovým *auto da fé* celé zástupy kričali: *Al fuoco! Al fuoco!* (Do ohňa!), keďže to bol v tej dobe trest pre nekajúcich heretikov. Molinos svoje omyly odvolal, a tak bol od tohto trestu – na rozdiel od neskorších kvietistov z Palerma, brata Romualda z tretieho augustiniánskeho rádu a sestry Geltrudy Marie Cordovany, benediktínskej terciárky – uchránený. Porov. MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 47 a 101.

<sup>48</sup> Porov. MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 320.

<sup>49</sup> Historici aj pri samotnom Molinosovi spomínajú, že sa v Ríme šírili reči o tom, že má „neštandardné“ vzťahy so svojimi penitentkami. Jednotliví historici sa však rozchádzajú v tom, do akej miery boli tieto reči pravdivé. Jezuita Paul Dudon pri opise jeho procesu spomína minimálne dve svedectvá, ktoré tieto obvinenia potvrdzujú. Ďalších štyridsať svedkov pri jeho procese potvrdilo, že im Molinos v rámci duchovného vedenia povedal, že za svoje amorálne sexuálne skutky nenesú žiadnu zodpovednosť a vinu, lebo je to čisto dielo zlého ducha. Pozri MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 46. Paul DUDON, *Le Quiétiste Espagnol: Michel Molinos (1628 – 1696)*, Paríž: Gabriel Beauchesne, 1930, s. 192 – 196.

<sup>50</sup> BORRIELLO, CARUANA, DEL GENIO, SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, s. 504.

<sup>51</sup> Štefan ŠMÁLIK, *Boží ľud na cestách*, Bratislava: Lúč, 1997, s. 567.

(*gratiae gratis datae*). Tým pretrhol puto medzi hlbším mystickým životom a krstnou milosťou.<sup>52</sup> Tieto mimoriadne milosti – ako to už vyplýva z ich názvu – sú však výnimočné a nepatria k podstate mystického života. Toto, koniec koncov, dobre ukázal Bossuetov súčasník, František Saleský. Saleský okrem iného podotkol, že popri extatickej modlitbe, môžeme hovoriť aj o „extatickom živote“. Termínom „extatický život“ pritom nazýva preukazovanie heroických čností, ktorými človek dokazuje, že žije vo veľmi dôvernom spojení s Bohom, aj keby jeho modlitbu nesprevádzali mimoriadne javy a dary, ako sú videnia, zjavenia, levitácie alebo bilokácie.<sup>53</sup>

No k ochladnutiu záujmu o mystiku prispelo v nemalej miere aj rodiace sa osvietenstvo, ktoré presádzajú princípy „čistého rozumu“ odsúvalo náboženstvo na druhú koľaj. Mystici boli zriedka „racionálni“ v osvietenskom zmysle tohto slova.<sup>54</sup> „Mystika nebola čímsi racionálnym; no nebola ani iracionálna, ako to radi tvrdili jej osvietenský kritici. Pre väčšinu mystikov patrila mystika do sféry ‚nadrozumového‘ – používala sily dané ľudskej mysli, ktoré presahujú čistý rozum a aristotelovskú logiku.“<sup>55</sup> Celkovo môžeme povedať, že osvietenský myslitelia spochybnili viaceré aspekty kresťanskej viery, a tým podkopali aj základy pravej kresťanskej mystiky.

### Záverečné ponaučenia z kvietistickej krízy

1. Z učenia Cirkvi a pravých mystikov vyplýva, že je správne pri modlitbe užívať fakulty duše (ako rozum, pamäť, predstavivosť a obrazotvornosť) a používať aj iné nápomocné prostriedky – a robiť tak až dovtedy, dokým Boh človeku neudeľí vliatu kontempláciu. Jedným z príkladov tohto princípu je otázka používania rozumu pri modlitbe – teda otázka potreby diskurzívneho rozjímania. Na rozdiel od kvietistov, no aj rôznych súčasných guru hnutia new age, učiteľia Cirkvi hovoria, že je potrebné rozjímať a namáhať si rozum, dokým ho sám Boh nepozastaví

<sup>52</sup> Ďalšia vec, ktorú Bossuetovi vyčíta McGinn, sa týka jeho presadenia tvrdej klerikálnej kontroly nad mystikmi. McGinn udáva, že Bossuetovi nestačil dovtedajší klasický vzťah poslušnosti medzi mystikmi (najmä mystičkami) a klerikmi, ale požadoval, aby mali klerici absolútnu a priamu kontrolu nad mystikom, jeho životom aj učením. McGinn hovorí, že „takto došlo k vymiznutiu tradičných ‚mystických konverzácií‘ medzi mystičkou a jej duchovnými vodcami a spovedníkmi z radu klerikov. Stratú nezávislosti mystičiek vidno v prípadoch mnohých vizionárov 18. a 19. storočia. Pod kontrolou svojich manažérov z radov klerikov (ktorí boli niekedy uvádzaní ako autori údajných zjavení) tieto – zväčša nevzdelané a často aj negramotné – ženy síce vyprodukovali mnohé dlhé rozprávania o svojich víziách, no bez väčšej teologickej hĺbky.“ Porov. MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 310.

<sup>53</sup> František SALESKÝ, *Pojednání o lásce k Bohu*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1998, s. 320 – 328.

<sup>54</sup> Porov. MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 311.

<sup>55</sup> Tamtiež. Podľa McGinna je dokonalým príkladom odpovede osvietenstva na tvrdenia mystikov, že pravá mystika presahuje rozum, spis Immanuela Kanta *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* (1793). McGinn hovorí, že mystici by Kantovi na tento spis zasa mohli odpovedať: „Len v medziach číreho rozumu nemôže existovať žiadne pravé mystické náboženstvo!“

a neudelí človeku vliatu kontempláciu.<sup>56</sup> Ak sa človek snaží svojvoľne si uzurpovať vyššiu úroveň modlitby (čo by bolo samo osebe znamením veľkej pýchy a v konečnom dôsledku by to bolo aj tak márne), než akú mu udelí Boh, hrozí mu upadnutie do kvietistického bludu a falošného mysticizmu. Zároveň tým vytvára priestor pre diavla, ktorý do duší rád vkladá falošné zjavenia.<sup>57</sup>

2. Na druhej strane, zlé by bolo aj to, keby človek pre strach z toho, že na ceste modlitby poblúdi, dospel k záveru, že je lepšie vôbec sa nemodliť. Terézia od Ježiša sama pred týmto záverom niekoľkokrát varuje.<sup>58</sup>

3. Ďalším dôležitým poučením z kvietistickej krízy je to, že sa nikdy nemusíme vzdávať ústnej modlitby. Ústnu modlitbu počas celého života používali aj tí najväčší mystici. To, koniec koncov, vyplýva aj z toho, že ako ľudia sme (na rozdiel od anjelov) telesno-duchovné bytosti, takže naša duša vplýva na telo (poznáme rôzne psychosomatické bolesti<sup>59</sup>) a naše telo zasa vplýva na dušu – aj náš hlas či postoje tela pri modlitbe ovplyvňujú to, ako sa modlí naša duša (preto napríklad Cirkev múdro používa rôzne postoje tela aj pri liturgii<sup>60</sup>). Z rôznych dôvodov aj kresťan na vysokej úrovni duchovného života nemusí byť vždy schopný rozjímania či kontemplácie bez použitia slov, a tak sa potrebuje uchýliť k ústnej modlitbe, keďže „modlitba je prostriedok, bez ktorého nemôžeme dosiahnuť pomoc potrebnú k spásu“<sup>61</sup>.

4. Nemusíme sa báť rozjímať o Kristovom človečenstve. Práve naopak: Kristovo človečenstvo je prostriedkom našej spásy. Terézia od Ježiša trvala na dôležitosti Kristovho človečenstva v duchovnom živote a, ako sme už spomenuli, aj keď už dosahovala vysoké stupne kontemplácie, často svoju modlitbu začínala rozjímaním o Kristovom utrpení.<sup>62</sup> Odmietanie Kristovho človečenstva je charakteristic-

<sup>56</sup> Porov. TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútorň hrad*, Štvrté príbytky, 3, 4, s. 73 – 74. Pozri tiež TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Kniha života*, 12, 4, s. 104 – 105.

<sup>57</sup> JÁN Z KRÍŽA, *Výstup na horu Karmel*, 27. kapitola, s. 198 – 200.

<sup>58</sup> Pozri napríklad TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Kniha života*, 15, 3, s. 131.

<sup>59</sup> Týmto javmi sa zaoberá vedecké odvetvie stojace na pomedzí psychológie a medicíny – psychosomatika. Pozri napríklad: George DANZER, *Psychosomatik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

<sup>60</sup> Toto dobre vo svojej knihe *Duch liturgie* ukazuje Benedikt XVI. (ešte ako kardinál Ratzinger). Pozri Joseph RATZINGER, *Duch liturgie*, Trnava: Dobrá kniha, 2005, s. 139 – 178.

<sup>61</sup> Alfonz Mária DE LIGUORI, *Modlitba veľký prostriedok ku spásu*, Bratislava: Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2012, s. 21.

<sup>62</sup> TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Kniha života*, 24, 3, s. 218 – 219.

kým znakom každej falošnej mystiky: od gnosticizmu<sup>63</sup> cez kvietizmus<sup>64</sup> až po súčasnú pseudomystiku hnutia new age<sup>65</sup>.

5. Z odmietnutia kvietistických názorov o dosiahnutí takého stupňa dokonalosti, v ktorom už človek nemôže zhrásiť, si môžeme vziať ponaučenie o neistote spásy a neprestajnom potenciáli zdokonaľovania človeka počas jeho pozemského putovania. Človek *in statu viae* nikdy nedosiahne taký stav, v ktorom by sa už viac nemohol zdokonaľiť. Zároveň platí, že aj človek v stave vznešenej kontemplácie môže opäť upadnúť do hriechu a (ak nedostane zvláštne zjavenie o tom, že vytrvá v dobrom až do konca) až do posledného okamihu života môže stratiť spásu a večný život.<sup>66</sup>

6. Hoci náuka francúzskych semikvietistov o *amour disinteresse* (nezaujatej láske, láske bez vlastných záujmov) či *amour pur* (čistej láske)<sup>67</sup> môže na prvý pohľad vyzeráť šľachetne a príťažlivo, nesie v sebe deštruktívne účinky. Boh si želá, aby sme túžili po svojej spásе a nezaujeme o vlastnú spásu protirečí teologálnej čnosti nádeje. Okrem toho, ako poznamenáva Garrigue-Lagrange, „pod zámienkou úplnej nezaujatej mnohí kvietisti upadli do duchovnej lenivosti, ktorá je ľahostajná voči posväteniu a spásе“<sup>68</sup>. Ten istý autor poukazuje aj na fakt, že myšlienka na spásu a večnú blaženosť má veľkú silu a pomáha človeku pri snahe o umŕtvanie nezriadenej sebalásky. Citujúc Tomáša Akvinského dokazuje, že

<sup>63</sup> Na to upozorňuje už v 1. storočí apoštol Ján: „Božieho Ducha poznáte podľa tohto: Každý duch, ktorý vyznáva, že Ježiš Kristus prišiel v tele, je z Boha. Duch, ktorý nevyznáva Ježiša, nie je z Boha. To je duch antikrista, o ktorom ste počuli, že príde, a už teraz je na svete“ (1 Jn 4, 2 – 3). Na podobný blud, ktorý v prvých storočiach vyznávali najmä gnosticci, upozorňujú aj ďalší cirkevní otcovia. Ignác Antiochijský, žiak apoštola Jána, vo svojom *Liste Smyrňanom* v súvislosti s odmietaním pravdy, že Kristus bol opravdivým človekom a že naozaj trpel v tele, píše: „[Kristus] to všetko trpel za nás, aby sme boli spasení; trpel opravdivo, tak ako opravdivo aj sám seba vzkriesil. Nie tak, ako niektorí neveriaci hovoria, že trpel len zdanlivo – to oni sú len zdanliví...“ Porov. Štefan MORDEL, *Diela apoštolských otcov*, Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtášáka, Spišské Podhradie, 2012, s. 102.

<sup>64</sup> Pozri TANQUEREY, *The Spiritual Life*, s. 697 – 699. Pri hlavných predstaviteľoch talianskeho kvietizmu – ktorými sú Molinos a biskup Pier Matteo Petrucci (1636 – 1701) – sú isté pochybnosti o tom, či naozaj odmietali hodnotu Kristovho človečenstva v modlitbe a duchovnom živote. Pre túto polemiku pozri MCGINN, *The Crisis of Mysticism*, s. 59 a 77.

<sup>65</sup> Pozri napríklad DIKASTÉRIUM PRE MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG, *Ježiš Kristus – Prameň živej vody*, s. 59 – 62.

<sup>66</sup> O tomto hovorí Alfonz de Liguori vo svojom diele *Cesta lásky*: „Veľmi výstražný príklad nám dáva františkánsky brat Justín. Tento vystúpil na neobyčajne vysoký stupeň kontemplácie, predsa však zo svojho srdca nevykorenil túžbu, aby si ho svet vážil. Raz ho k sebe pozval pápež Eugen IV. Svätý Otec počul o jeho svätosti, úctivo ho prijal, objal a posadil vedľa seba. Táto veľká pocta tak vstúpila bratovi Justínovi do hlavy, že mu svätý Ján Kapistránsky po návrate domov povedal: ‚Brat Justín, odišiel si ako anjel, ale vrátil si sa ako diabol! Justín nedbal na toto upozornenie. Každým dňom sa stával pyšnejším. Vyžadoval, aby mu preukazovali takú úctu, akú si podľa svojej mienky zasluhoval. Napokon padol tak hlboko, že zavraždil spolubrata, vystúpil z rehole, utiekol do Neapola, kde viedol zločinný život a zomrel ako odpadlík.“ Porov. Alfonz DE LIGUORI, *Cesta lásky*, Bratislava: Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2012, s. 96 – 97.

<sup>67</sup> Friedrich HEER, *Evropské duchovní dějiny*, Vyšehrad: Nakladatelství Vyšehrad, 2014, s. 564.

<sup>68</sup> GARRIGUE-LAGRANGE, *The Three Ages of Interior Life*, s. 368.

existuje aj dobrá láska k sebe samému – tá, vďaka ktorej človek miluje seba kvôli Bohu a v Bohu (aby oslavoval Boha tu na zemi aj vo večnosti).<sup>69</sup>

7. Bossuetovo odpojenie mystiky od krstnej milosti je jedným z mnohých prejavov postoja, podľa ktorého povolanie k mystickému životu nie je určené pre všetkých veriacich. Tento postoj však smeruje k zavedeniu istej duality medzi bežnými veriacimi a vyvolenou elitou mystikov – akoby mal Boh určitých vyvolencov, ktorým udelí mystické dary, kým tí druhí sú odsúdení na to, aby, lexikou svätej Terézie od Ježiša, „slúžili Bohu na vlastný účet“<sup>70</sup>, čiže bez pomoci darov vliatej modlitby. Podľa tohto názoru tí, ktorí nepatria do elity mystikov, sa môžu akokoľvek snažiť disponovať na tieto dary, no aj tak ich nedostanú.

Thomas Dubay, odborník na karmelitánsku mystickú teológiu, obšírne vysvetľuje dôvody, pre ktoré zastáva opačný názor: totiž, že povolanie k mystickému životu má rovnako všeobecný charakter ako povolanie k svätosti.<sup>71</sup> Aj Terézia od Ježiša hovorí, že nie je rozumné zastávať názor, že by Boh niekomu neudelil tieto dary, keď na ne plne disponuje svoju dušu čnosťami, najmä pokorou, odpútanosťou od stvorených vecí a zjednotením s Božou vôľou.<sup>72</sup> Toto presvedčenie dobre odráža aj *Katechizmus Katolíckej cirkvi* (1997): „Duchovný pokrok smeruje k stále dôvernejšiemu zjednoteniu s Kristom. Toto zjednotenie sa volá ‚mystické‘ (‚tajomné‘)... Boh nás všetkých volá na toto dôverné zjednotenie so sebou, hoci osobitné milosti alebo mimoriadne znamenia tohto mystického života sú dané iba niektorým“ (KKC 2014).<sup>73</sup>

8. Napokon si môžeme vziať ponaučenie aj z ochladnutia záujmu o mystiku v 18. a 19. storočí. Tak ako kresťanov v novoveku odradili od úsilia o hlbšiu modlitbu omyly kvietistov, dnes nás môže podobne odrádzať hnutie new age hlásajúce pseudomystické duchovno. Samozrejme, náuku new age protirečiacu kresťanskej náuke treba odmietnuť, no, ako sme videli na kvietistickej kríze, príliš nedôverčivý postoj k mystike ako takej prináša viac škody ako úžitku. Na to, aby sme dokázali jasne odlíšiť zdravú mystiku zakorenenú v dejinách Cirkvi a potvrdenú Magistériom od iných falošných náuk a hnutí, je potrebné, aby sa nielen teológovia a svedníci, ale vôbec celý kresťanský ľud vzdelával v otázkach asketickej a mystickej teológie – aby sa nik nenechal oklamať zlým duchom, ktorý sa zvykne vydávať za „anjela svetla“ (porov. 2 Kor 11, 14).

---

<sup>69</sup> Tamtiež.

<sup>70</sup> TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Knihy života*, 8, 8, s. 76 – 77.

<sup>71</sup> DUBAY, *Fire Within*, s. 199 – 216.

<sup>72</sup> Pozri TERÉZIA OD JEŽIŠA, *Vnútornej hrad*, Piate príbytky, 3, 3, s. 98 – 99.

<sup>73</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi* (1997), Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, s. 496.



## LITERATÚRA

- AREOPAGITA, Pseudo-Dionýzios. *Listy. O mystické theologii*. Preklad Martin Koudelka a Vojtech Hladký. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- BAIRD, Robert P. *Miguel de Molinos – The Spiritual Guide*, New York: Paulist Press, 2010.
- BORRIELLO, Luigi, CARUANA, Edmondo, DEL GENIO, Maria Rosaria, SUFFI, Nicolás (eds.). *Slovník křesťanských mystiků*, Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2012.
- DEVIN, Arthur. *A Manual of Mystical Theology or The Extraordinary Graces of the Supernatural Life Explained*, Londýn: R. & T. Washbourne, 1903.
- HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*, Vyšehrad: Nakladatelství Vyšehrad, 2014.
- DE LIGUORI, Alfonz. *Cesta lásky*, Bratislava: Redemptoristi – Slovo medzi nami, 2012.
- DIKASTÉRIUM PRE MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG, Ježiš Kristus – Prameň živej vody, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005.
- DLUGOŠ, František. *Vybrané kapitoly z cirkevných dejín 4 (1565 – 2012)*, Ružomberok: Verbum, 2012.
- DREHER, John D. „The Danger of Centering Prayer“, <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/the-danger-of-centering-prayer> [zverejnené: 1. 11. 1997, cit. 2. 5. 2024].
- DUBAY, Thomas. *Fire Within*, San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- DUDON, Paul. *Le Quiétiste Espagnol: Michel Molinos (1628 – 1696)*, Paríž: Gabriel Beauchesne, 1930.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. *The Tree Ages of Interior Life*, Saint Louis: B. Herder Book Co., 1948.
- JARAMILLO, Ana María Carvajal. *Neither deceived, nor deceiver: Teresa of Avila and the rhetoric of deception in early modern Spain*. West Lafayette, Indiana: Purdue University, 2019.
- JÁN Z KRÍŽA, *Výstup na horu Karmel*, Kostolná Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 1999.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007.
- MCGINN, Bernard. *Crisis of Mysticism*. New York: Crossroad Publishing Company, 2021. *Essential Writings of Christian Mysticism*, New York: The Modern Library, 2006. *Growth of Mysticism*, New York: Herder & Herder, 1994. *The Foundations of Mysticism*, New York: Crossroad Publishing Company, 2002. *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500 – 1650)*, New York: Herder & Herder, 2019. *The Varieties of Vernacular Mysticism*, New York: Crossroad Publishing Company, 2012.

- MORDEL, Štefan. Diela apoštolských otcov, Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojaššáka, Spišské Podhradie, 2012.
- NEUNER, Josef, ROOS Heinrich. Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria, Trnava: Dobrá kniha, 1995.
- PITRE, Brant. Introduction to the Spiritual Life, New York: Image, 2021.
- RATZINGER, Joseph. Duch liturgie, Trnava: Dobra kniha, 2005.
- SALESKÝ, František. Pojednání o lásce k Bohu, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1998.
- SCARAMELLI, Giovanni Battista. Handbook of Mystical Theology, Berwick: Ibis Press, 2005.
- STAPLES, Tim. „Is ‘Centering Prayer’ Catholic?“, <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/is-centering-prayer-catholic/> [zverejnené: 15. 4. 2024, cit. 2. 5. 2024].
- TANQUEREY, Adolph. The Spiritual Life, Tournai: Desclee & Co., 1930, 2015.
- TERÉZIA OD JEŽIŠA. Cesta dokonalosti, Košice: Kláštor bosých karmelitánov Lorinčík, 2019. Kniha o zakládání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1991. Kniha života, Košice: Kláštor bosých karmelitánov Lorinčík, 2015. Vnútorný hrad, Košice: Kláštor bosých karmelitánov Lorinčík, 2022.

**Mgr. Lukáš Vaník**

Katolícka univerzita v Ružomberku  
Teologická fakulta v Košiciach  
Hlavná 89  
041 21 Košice  
*lukasvanik@gmail.com*

## RECENZIE

**NOCETI, Serena. *Reforming the Church: A Synodal Way of Proceeding*. New York: Paulist Press, 2023, s. 209, ISBN 978-0-8091-5659-7.**

Kniha *Reforming the Church* je cenným a vítaným príspevkom do ekleziológie, hlavne do teológie synodality. Autorka je talianskou teologičkou a profesorkou na Inštitúte náboženských vied vo Florencii. Je tiež bývalou podpredsedníčkou Talianskej teologickej asociácie a zakladajúcou členkou Asociácie talianskych teologičiek. Serena Noceti sa v posledných rokoch stala známou svojimi publikáciami o synodalite a o ekleziologickej vízii pápeža Františka.

*Reforming the Church* je úzko spojená s knihou *Synodality* od Rafaela Lucianiho.<sup>1</sup> V talianskom<sup>2</sup> a španielskom vydaní<sup>3</sup> tieto dve knihy tvoria jednu publikáciu, zatiaľ čo v angličtine boli vydané samostatne.

Kniha pozostáva zo šiestich kapitol. V prvých dvoch, ktoré sa však nachádzajú len v anglickom vydaní, autorka oboznamuje čitateľa s technickým chápaním synodality. Vysvetľuje, že synodalita je o budovaní konsenzu v cirkvi a, že nie je len výrazom cirkevného *communio*, ale vyjadruje špecifickú formu a dynamiku života a činnosti cirkevného spoločenstva.

V nasledujúcich kapitolách Noceti predstavuje spôsoby, ktorými synodalita môže prispieť k reforme cirkvi. Tretia kapitola sa zameriava na obnovu rôznych služieb v cirkvi z pohľadu synodality. Autorka sa zaoberá otázkou, ako by služba v cirkvi mala vyzeráť (kňazská, diakonská a iné, ktoré si nevyžadujú vysviacku), aby sa cirkev stala skutočne synodálnou. Hlavný princíp reformy služby v cirkvi, ku ktorej je nutná vysviacka, podľa Noceti spočíva v prekonaní gregoriánsko-tridentského modelu cirkvi zameraného na vysluhovanie sviatostí a na *cura animarum*, ktorého hlavnými protagonistami sú kňazi. Výzvou je chápať cirkev ako „kooperatívny systém“, ktorý má služobný charakter a je asymetrický vo vzťahoch medzi laikmi a vysvätenými služobníkmi. Službu biskupov, kňazov a diakonov Noceti predstavuje v zmysle trojuholníkového systému: kňazi a diakoni majú primárny vzťah s biskupom, ale sú aj vo vzájomnom vzťahu.

<sup>1</sup> Rafael LUCIANI, *Synodality: A New Way of Proceeding in the Church*, New York: Paulist Press, 2022. V nemčine bola táto kniha vydaná pod názvom *Unterwegs zu einer synodalen Kirche: Impulse aus Lateinamerika*. Luzern: Edition Exodus, 2022. *Verba Theologica* uverejnila jej recenziu v novembrovom čísle v roku 2022.

<sup>2</sup> Rafael LUCIANI – Serena NOCETI, *Sinodalmente: Forma e riforma di una chiesa sinodale*, Florence: Nerbini, 2022.

<sup>3</sup> Rafael LUCIANI – Serena NOCETI, *Sinodalmente: Forma y reforma de una iglesia sinodal*, Madrid: PPC, 2023.

Štvrtá kapitola je o spoluzodpovednosti v cirkvi. Autorka v nej vykresľuje synodálnu cirkev ako cirkev, ktorá sa vyznačuje participáciou a spoluzodpovednosťou. V tejto súvislosti Noceti hovorí o potrebe zbaviť sa klerikalizmu. Nato, aby sa cirkev stala skutočne synodálnou, bude potrebné naučiť sa rozlišovať charizmy a prehodnotiť formy výkonu moci, najmä povahu autority pastierov. V posledných dvoch kapitolách sa autorka zaoberá reformou cirkevných štruktúr. Zameranie je na diecézu a farnosť. Noceti vysvetľuje, že synodalita nie je o tom, aby sa cirkev stala parlamentnou demokraciou alebo systémom, v ktorom sa právomoc deleguje na niektorých členov cirkvi cirkvi. Synodalitu skôr predstavuje v rámci diferencovaných subjektov, a to laikov a vysvätených služobníkov.

Kniha má niektoré silné stránky. Dôkladné preskúmanie možnosti štrukturálnej reformy načrtáva pozitívne prijatie Druhého vatikánskeho koncilu, ktorému sa v mnohých častiach Katolíckej cirkvi nevenuje dostatočná pozornosť. Analýza synodálnych procesov, rozhodovania a cirkevných štruktúr, ktoré Noceti ponúka, predstavuje perspektívu svetlej budúcnosti pre misionársku cirkev v pohybe. Autorka volá po cirkvi mužov a žien. Zdôrazňuje, že synodálna cirkev má ísť nad rámec jednoduchých stereotypov, ako je napríklad redukovanie žien na ženské hodnoty a na manželky a matky. Chápanie žien ako úplných ľudských bytostí, ktoré nie sú nevyhnutne definované ich vzťahmi a návrat k chápaniu diakonátu ako nezávislého rádu nepodriadeného kňazstvu, hovorí veľa o možnostiach reformy v kontexte spoločenstva, misie, a participácie.

Jedná vec, ktorá mi v knihe chýba, je teória reformy cirkvi. Noceti používa slovo „reforma“ neustále. Nie je však jasné, čím sa pravá reforma v cirkvi vyznačuje. Zadefinovanie rámca pravej reformy by pomohlo v diskusii s tými hlasmi v cirkvi, ktoré hovoria o jej nemennosti. Tieto dva pojmy, reforma a nemennosť, sa však vzájomne vylučujú.

Napriek tomuto nedostatku *Reforming the Church* je dôležitým príspevkom do ekleziológie. Je cenná z hľadiska kontinuálneho procesu prijatia Druhého vatikánskeho koncilu. Obsahuje mnoho poznámok a rozsiahlu bibliografiu, vďaka čomu je neoceniteľná pre postgraduálnych študentov a odborníkov v oblasti ekleziológie, ktorí chcú preskúmať akademickú konverzáciu o synodalite vo všeobecnosti a najmä o Synode o synodalite.

*Martin Mad'ar, PhD  
Xavier University  
Filozofická fakulta  
Katedra teológie  
Cincinnati, OH, USA  
madarm@xavier.edu*

**SEEWALD, Michael. Reform – Dieselbe Kirche anders denken. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2019, s. 174, ISBN 978-3-451-38349-6.**

Mladý nemecký teológ Michael Seewald predstavuje vo svojej knihe *Reform – Dieselbe Kirche anders denken* dejinný vývoj cirkvi a jej základných veličín, ako je dogma, autorita či učiteľský úrad. Kniha je síce staršieho dáta (2019), avšak svojou témou a aktuálnosťou ponúka inšpiratívne čítanie, ktoré môže byť pre české i slovenské prostredie práve v čase synodálneho procesu obohacujúce. Hneď po zverejnení sa kniha stala v Nemecku načítanejšou medzi teologickými titulmi. Už o dva roky neskôr bola preložená do španielčiny a v roku 2022 do angličtiny, taliančiny a portugalčiny.

Kniha obsahuje tri veľké celky: Prvý hovorí o dogme a učiteľskom úrade v rámci moderny; druhý predstavuje vývoj pojmu autorita; a tretí objasňuje termíny, ako je doktrinálna kontinuita či dogmatická korektúra.

Základnou kategóriou knihy je pojem *reforma*. Vytvára myšlienkovú niť celého obsahu. Autor ju chápe ako vývoj ktorejkoľvek skutočnosti cirkvi (dogma, autorita) v určitom priestore dejín. Reforma ako taká musí byť správne zadefinovaná v rámci možného. Má sa odohrávať v priestore možného (*im Spielraum des Möglichen*). Iba vtedy môže byť prínosom vo viere i praxi celého veriaceho spoločenstva. Ďalším nosným pojmom Seewaldovej knihy je *moderna*. Tá nie je v žiadnom prípade *anti-projektom* zoči-voči Katolíckej cirkvi. Je vecou zodpovednosti cirkvi postaviť sa dialogizujúco a priateľsky k modernému svetu, ktorý nie je jej *proti-svetom*. Je to i jej svet. Iný nejestvuje. Spojenie Katolícka cirkev a moderna nesie v sebe vždy istý náboj. Moderna, ako pripomína autor, nie je termínom našich posledných desaťročí. V každom období predstavuje výzvu. Cirkev sa od svojho zrodu, počas celého staroveku i stredoveku, stavala do pozície vyzývateľa. Bola hľadačom nových ciest a možností. Avšak v posledných storočiach po nie vždy dobre manažovanej konfrontácii s novovekou spoločnosťou, vedou a sekulárnymi autoritami sa cirkev, žiaľ, sama vmanévrovala, ba niekedy nechala vmanévrovať, do obrannej pozície. V nej cítila potrebu vyprodukovať zo svojho stredu silný inštitút autority (predovšetkým pápeža), ktorý by bol mocným štítom so zadefinovanou a ontologicky garantovanou Božou autoritou. Prvý vatikánsky koncil chápal pápeža predovšetkým z pozície jeho absolútnej suverenity. Politické elity novovznikajúcich národných štátov v 19. storočí sa podľa tejto logiky mali podrobiť právnej moci pápeža a stať sa členmi cirkevnej *societas*. Vývoj Petrovho primátu smeroval jednoznačne k jeho monarchistickej podobe.

Aj keď Druhý vatikánsky koncil predstavuje istú kontinuitu s Prvým, predsa téma suverenity pápeža a jeho moci už nie je jeho prvotným záujmom. Tak silno diskutovanú a prezentovanú neomylnosť už Druhý vatikánsky koncil a jeho konštitúcia *Lumen gentium* neviaže iba na samého pápeža, ale na celú cirkev (LG 18). Zároveň pápež už nestojí na vrchole kolégia biskupov, ale v jeho strede. Základ

učenia cirkvi vychádza z viery spoločenstva všetkých pokrstených, pretože celý Boží ľud má účasť na prorockom úrade Krista (LG 10). Boží ľud ako celok, samozrejme, s biskupmi a pápežom, sa vo viere nemôže mylíť (LG 12).

Veľkú časť knihy venuje autor pojmu autorita. Objasňuje, že cirkevná autorita nie je producentom pravdy, ale jej svedkom. Autoritu delí na epistemickú a právnu. Epistemická autorita na rozdiel od právnej necieli na vonkajšiu poslušnosť, nedisponuje žiadnymi donucujúcimi prostriedkami, ale sa iba slobodne ponúka. Kým právna autorita pôsobí zo svojej plnej moci a svoje uznanie presadzuje zákonmi, epistemická svoje uznanie presadzuje silou svojho presvedčenia. Sám Boh neurguje človeka násilnou autoritou, ale presadzuje sa vo vtelenej postave svedka Božej solidarity k ľuďom. Primárnou úlohou cirkvi je preto služba v tejto epistemickej autorite svedka Božieho konania voči človeku.

Tretiu časť svojej knihy venuje autor spôsobom dogmatického vývoja. Menuje ich tri: 1. autokorektúra; 2. zabúdanie; 3. inovácia.

V prvom prípade ponúka Seewald príklad korektúry pápežom Piom XII., ktorá sa týka matérie a formy pri kňazskej vysviacke. Zatiaľ čo Florentský koncil (1431-1435) hovorí o podávaní patény a kalicha svätencovi, Pius XII. mení matériu a formu sviatosti už iba na vkladanie rúk a príslušné slová. Vývoj učenia cirkvi na istej úrovni je teda možný aj vlastnou korektúrou. V tom čase sa nenašla žiadna vnútorná kritika v cirkvi, ktorá by tento krok pápeža neprijala.

Druhý spôsob dogmatického vývoja alebo zmeny je zabúdanie (*Oblivisierungsmodus*). Dobrým príkladom nie je len prekonaná teória kreacionizmu, ale aj minulé ešte výraznejšie presvedčenie cirkvi o monogenizme, teda teória, ktorá sa udržiavala v platnosti kvôli argumentom o dedení dedičného hriechu cez ľudské plodenie. Dnes je táto teória, samozrejme, prekonaná, no učenie o monogenizme upadlo do zabudnutia. Podobné samokorektúry nie sú zvyčajne učiteľským úradom výslovne tematizované.

Tretí spôsob vývoja a posunu v dogmatickom učení je inovácia. Prominentným príkladom v tomto prípade je náboženská sloboda a sloboda vo svedomí. Ešte v čase Francúzskej revolúcie boli jej výdobytky, predovšetkým sloboda a rovnosť chápané Piom VI. ako „monštrum“. Rovnako v tom čase povstávajúce ľudské práva vnímali pápeži ako nezmysel, pretože človek oslabený hriechom nemôže predsa rozhodovať sám za seba. Musí ho zastúpiť príslušná cirkevná alebo svetská autorita (pápež, biskupi, králi). Ešte pápež Gregor XVI. nazýva ľudské práva a slobodu vo svedomí omylom. Až Druhý vatikánsky koncil nanovo sformuloval svoj postoj k ľudským právam a slobodám, predovšetkým pápež Ján XXIII. vo svojej encyklike *Pacem in terris*. Dnes už cirkev rovnako ako sekulárna spoločnosť chráni predovšetkým slobodu vo svedomí, ak ide o morálny postoj človeka pri výkone jeho povolania. Je zvláštne, že aj tento svoj myšlienkový posun príslušné cirkevné autority málo zdôvodňujú.

Mladý nemecký teológ Seewald ukazuje, že cirkev môže byť vo svojom podávaní učenia prístupná aj inak ako doteraz. Volanie po reforme a väčšom uznaní

rôznych spôsobov dogmatického vývoja ešte vôbec neznamená jej úpadok a rozmach neviery. Naopak: Zasadzovanie sa za reformu v cirkvi aj v oblasti doktríny a jej vývoja ukazuje na citlivosť k vlastným limitom a nedokonalosti. Aj keď v realite môže nastúpiť skepsa, cirkev si nikdy nesmie nechať zobrať nádej, veď tá ju prevyšuje, lebo je Kristova.

V našom náboženskom prostredí je takýto typ knihy zrejme trochu futuristický. Ale jej lektúra nás môže pripraviť na to, čo nás čaká. Predsa len sme v jednom európskom priestore, kde sa navzájom prekrývajú, konfrontujú a vzájomne obohacujú kultúry, národy i teológie, a preto nám nemusí uškodiť možnosť predčasného pohľadu do budúcnosti, ktorá je už dnes európskou prítomnosťou. Knihu odporúčam nielen odvážnym, zvedavým a otvoreným...

*doc., Dr. Vladimír Juhás, PhD.*  
*Katolícka univerzita v Ružomberku*  
*Teologická fakulta*  
*Katedra systematickej teológie*  
*vladojuhas@gmail.com*

**PRÍHODOVÁ, Edita, CJ: Štyri tucty (netuctových) duchovných cvičení s biblicko-poetickými podnetmi. Bratislava: Slovenská provincia Congregatio Jesu, 2023. s. 147. ISBN 978-80-570-5103-9.**

Zmena účelu využitia textu nie je čitateľom Biblie cudzia. Príbeh o kráľovnej Ester bol pôvodne menej pobožný, ale v závere knihy sú dodatky, ktoré objasňujú jej vnútorné motivácie a jej konanie dodatočne sakralizujú. Prekladateľ Hieronym ich zaradil až na koniec knihy, pretože o ich pôvodnosti pochyboval. To je však sekundárne. Dôležité je, že do tela Biblie – Knihy kníh – boli inkorporované (vtelené) rozličné texty. Podobne sa dá uvažovať v súvislosti so žalmami. To, čo pôvodne boli Dávidove intímne modlitby, sa stalo kodifikovaným literárnym druhom. Korešpondencia apoštola Pavla tvorí zas väčšinu kníh Nového zákona. Aj preto sa výraz „Kniha kníh“ dá chápať dvojako: je to kniha zložená z mnohých kníh. To je doslovný význam. Druhý je podobný ako pri „Piesni piesní“ – tu ide o esenciu. Biblia ako Kniha kníh je preto esenciálnou knihou – priam predobrazom všetkých kníh. A toto tvrdenie nie je z historického hľadiska vôbec nadsadené. Predpokladá sa, že rozšírenie kódexu (typ knihy, kde sa materiál nenatáča na zvitky, čo bol starý spôsob písania kníh, ale kde sú jednotlivé strany zviazané a dajú sa listovať) úzko súvisí so šírením kresťanstva. Najstarší zachovaný kódex je kniha s úryvkami z evanjelia podľa Jána.

Tieto súvislosti spomínam, pretože autorka knihy *Štyri tucty (netuctových) duchovných cvičení s biblicko-poetickými podnetmi*, Edita Prihodová, CJ, sa rozhodla do svojej knihy duchovných cvičení vložiť ako podnety na ignaciánsku meditáciu okrem biblických citátov a jej inštruktážneho sprievodného slova aj básne. Tie vybrala tak, že téma básne súvisí s témou meditácie. Ukázala tak v praxi, že platí to rúfusovské: „*Báseň a modlitba sú sestry. / Pozvi ich k sebe, stôl im prestri*“. Prozaicky povedané v úvodnej kapitole knihy (s. 12–13): Boha je potrebné hľadať aj vo svete kultúry, umenia, literatúry – tu poézie. On inšpiruje umelcov k tvorivosti a výsledok tohto bytostného zápasu k tvorivosti (ale aj ku katarzii, precítaniu, zjemneniu duše) vedie. Báseň zároveň ponúka nový, neošúchaný – tu „*netuctový*“ pohľad na spirituálnu tému, ale v podstate aj na rôzne aspekty samotného života. Tie sú radené podľa tém do tzv. „*týždňov*“ (pojem sv. Ignáca z Loyoly v pôvodných *Duchovných cvičeniach*) tak, že ku každému zo štyroch týždňov autorka spracovávala dvanásť podnetných duchovných cvičení (teda štyri tucty). Každé duchovné cvičenie je zložené z biblického úryvku, z básne, z krátkeho vysvetlenia témy a z podnetov na zamyslenie, reflexiu a meditáciu.

Napriek tomu, že cieľom vizuálne jednoduchej knihy Edity Prihodovej nie je ohurovať vizuálnou estetikou, aj tak to robí. A vďačí za to času, v ktorom vychádza. Žijeme v období prebytku podnetov: vo verejnom priestore má tento jav názov vizuálny smog, na internete z tohto prívalu zažívame mentálnu únavu, v našich domácnostiach sme zavalení prebytočnosťami, ktoré nepotrebujeme, za súčasného hladu po tom, čo by sme potrebovali. Takže v kurze je minimalizmus. A táto kniha prináša asketické čisté strany na kvalitnom papieri s jednoduchými ilustráciami Jakuba Milčáka a typografickou úpravou Erika Jakuba Grocha. Takže meditačné vyprázdnenie mysle nastáva už samotnou interakciou s materiálom knihy. Krok smerom k estetike sa deje aj na obsahovej úrovni. To súvisí s anekdotou, čo koluje o prekladateľovi Biblie do hovorovej latinčiny sv. Hieronymovi: údajne zvyknutý na vysokú literárnu kvalitu pohanských textov, ktoré prekladal, pri niektorých knihách Biblie plakal kvôli ich nižšej rétorickej úrovni. Nezabudnime, že niektoré boli napísané nevzdelanými ľuďmi v hovorovej gréčtine. Je to podobný príklad, ako keď porovnáte umenie katakomb so stavbou kolosea. Trvalo ešte niekoľko sto rokov, kým kresťanské umenie dosiahlo svoj vrchol. Ideál spojenia pravdy-dobra-krásky v prípade kolosea neplatí. Ak to aj je krásna stavba, jej účel určite nebol dobrý. Niektoré naivné umelecké prejavy ľudovej zbožnosti sú veľmi hodnotné pre svoju úprimnosť, ale prísne estetické kritériá nespĺňajú. Keď autorka knihy meditácií siahne po esteticky aj intelektuálne kompetentných textoch, nadväzuje na to lepšie z kresťanského umenia. Až sa človeku chce zvolať: „Konečne!“ Našťastie to nie je v ostatnom čase ojedinelý prípad –napríklad Liturgický priestor pre pontifikálnu omšu počas pastoračnej návštevy pápeža Františka v Šaštíne bol nominovaný na CĚnu ZA ARchitektúru.

Hovoril som o intelektuálnej kompetentnosti. Za dôležitú v tejto téme považujem mieru. Veľmi si vážim Karla Rahnera, ale azda aj on by sa smial na vtip,



podľa ktorého bol na jeho prednáške Ježiš a tvrdil, že nerozumie, o čom Rahner prednáša. Na druhej strane sú zas naivné kázne plné príbehov, pri ktorých cirkev stráca intelektuálnejšieho poslucháča. Našťastie veríme, že na liturgiu chodí kvôli živému Pánovi, nie pekným prednáškam. Kniha štyroch tuctov duchovných cvičení triafa správnu mieru medzi príliš nízkou latkou, až familiárnosťou výpovede, a teológiou takou vznešenou, že je skromnému čitateľovi bez teologického vzdelania vzdialená. Táto skromnosť je odzbrojujúca. Čo iné, ako byť k sebe úprimní, môžeme robiť, keď po vcítení sa do krásnej básne a ignaciánskom premeditovaní biblického textu stojíme tvárou v tvár sebe aj Ježišovi a dostaneme takéto jednoduché otázky (citujem ich z rôznych miest knihy): „Ako sa cítim v spoločnosti oboch textov?; Odvážim sa byť konkrétny.; Kde môžem do básne vložiť seba samého?; Je niečo, o čo Ježiš prosí mňa?“ Táto bezprostrednosť a čistota od prebytku podnetov či štýlu, čo stojí v ceste úprimnosti, vedie aj k tomu, že niektoré jednoduché vety zrazu znejú ako čosi, čo sme – nevedno prečo – prehliadali a teraz je to v novom kontexte nad slnko jasnejšie: „Prírodnosťou lásky je premeniť človeka v to, čo miluje. Preto je starostlivosť o pravý obraz Boha taká dôležitá; Zbavil som sa svojich tieňov, už lepšie vidím na život a dovidím aj na smrť; Ak si urobil jedno veľké rozhodnutie, musíš urobiť každý deň veľa malých rozhodnutí, ktoré tvoju voľbu potvrdia; Reflektujem, čo je u mňa mŕtve, choré a uzavreté a potrebuje to uzdraviť a vzkriesiť.“

Kniha je určená každému, kto chce žiť svoj život a vieru autenticky, pravdivo, slobodne a zodpovedne zároveň. So starostlivým vedením Ducha Svätého a ignaciánskou praktickou múdrosťou na ceste, kde sú zastávkami biblické aj umelecké texty, človek naozaj obnovuje to, čo v ňom únavou každodennosti zaspalo. Podobne ako sa pri fyzickom cvičení obnovujú prirodzené a žiaduce funkcie tela, môže sa od prebytkov či strnulosti oslobodiť duša pri absolvovaní *Štyroch tuctov (netuctových) duchovných cvičení s biblicko-poetickými podnetmi* od Edity Príhodovej, CJ. Kým autorka k takejto umelecko-spirituálnej syntéze prišla, venovala sa literárnej histórii (katolíckym autorom ako Janko Silan, Ladislav Hanus, Jozef Kúttnik Šmálov) alebo iba spiritualite (*Úvod do duchovného sprevádzania*, v spoluautorstve s Radovanom Šoltésom). V súčasnosti vedie biblicko-poetické meditácie v Centre Márie Wardovej v Prešove a kurzy duchovných cvičení v Centre spirituality Premenenia Pána v Ružomberku. Okrem fyzickej, papierovej knihy, ktorá vyšla v poslednom mesiaci roku 2023, sa aktuálne dostáva do distribúcie jej elektronické vydanie a zároveň sa pracuje aj na audioknihe.

Mgr. Jozef Palaščák, PhD.  
 Globálne certifikovaný kouč Gallup  
 firma Use Your Talents  
 Jarmočná 1  
 Košice

**ORDWAY, Holly. Tolkien's Faith: A Spiritual Biography. Elk Grove Village, IL: Word on Fire Academic, 2023. 544 pp. ISBN 978-1-68578-991-6.**

Napriek všeobecne známej informácii o J.R.R. Tolkienovi, že bol aktívnym, až ortodoxným katolíkom (ba čo viac, rímsko-katolíkom, ktorí sú v Británii v menšine), dosiaľ sa nenašiel žiaden akademik, ktorý by sa pokúsil zmapovať jeho duchovný život. Teda až do roku 2023, keď sa na to podujala Holly Ordwayová v knihe *Tolkien's Faith: A Spiritual Biography*. Dovtedy vydané publikácie zaoberajúce sa Tolkienom a jeho tvorbou spomínajú význam duchovna, viery a náboženstva v jeho živote iba okrajovo, sústreďujúc sa skôr na analýzu teologických implikácií v jeho tvorbe, ak vôbec. Ako príklad môžeme spomenúť *The Philosophy of Tolkien* od P. Kreefta a *The Power of the Ring* od S. Caldecotta, zaoberajúce sa metafyzikou Stredozeme vo všeobecnosti, *Chesterton and Tolkien as Theologians* od A. Milbankovej a *The Flame Imperishable* od J. McIntosha, porovnávajúce metafyziku Stredozeme s teológiou Tomáša Akvinského, či *On the Shoulders of Hobbits* od L. Marcosa, ktorá ponúka krátke zamyslenia o teologických a morálnych ponaučeniach v Tolkienovej tvorbe. Najbližšie k tomu, čo by sa dalo nazvať duchovným životopisom, sa dostal Joseph Pearce v knihe *Tolkien: Man and Myth*, v ktorej vychádza z Tolkienovho autorizovaného životopisu zostaveného H. Carpenterom, dopĺňajúc ho citáciami z iných, v čase vydania knihy tematicky príbuzných existujúcich publikácií. Pearce sa tu snažil o reinterpretáciu Carpenterovho diela vo svetle učenia cirkvi, kladúc dôraz okrem viery najmä na Tolkienove morálne hodnoty a jeho priam rytiersku lásku k manželke Edith. To, ako sa Tolkien k týmto hodnotám dopracoval, však podrobne nerozoberá.

Pre Tolkiena bola jeho viera mimoriadne dôležitá nielen v osobnom živote, ale bola zároveň, popri severskej mytológii, aj jedným z najvplyvnejších zdrojov inšpirácie pre jeho tvorbu. Tolkien sa tým nikdy netajil, ba práve naopak, hrdo sa k tomu priznával v rozhovoroch aj vo svojich listoch. Napriek tomu však publikácia, ktorá by detailne mapovala jeho cestu k viere a náboženstvu a dávala ju do kontextu širších spoločensko-historických udalostí, na poli Tolkienovských štúdií doteraz akútne chýbala. Toho si bola vedomá aj Ordwayová, ktorej kniha tak konečne zaplnila túto dieru na trhu i v poznani.

Ako uvádza v kapitole 1, cieľom jej knihy je zodpovedať na otázku, aký bol vzťah medzi Tolkienovou vierou a jeho tvorbou iba z pohľadu životopisca. To znamená, že skúma rozvoj Tolkienovej viery s cieľom poskytnúť kontext k jeho dielam, nepredsúva však náboženskú/teologickú perspektívu ako jediný možný prístup k interpretácii jeho diela. Uznáva síce, že viera je centrálnym prvkom jeho identity, takže nemôže byť oddelená ani od jeho tvorby, ale jej kniha má slúžiť iba ako sprievodca pre Tolkienových fanúšikov, vďaka čomu budú môcť lepšie porozumieť jeho duchovnému životu. Koniec-koncov, aj Tolkien sám bol proti tomu, aby sa jeho diela chápali ako úmyselná alegória, či už politickej situácie za jeho

života alebo náboženských prvkov. Pripúšťal však, že jeho tvorba môže byť „aplikovateľná“ na hocičo, a teda každý čitateľ v nej nájde takú interpretáciu, ktorá je pre neho najvýznamnejšia vzhľadom na jeho životné skúsenosti. Ordwayová sa teda v tomto životopisnom diele snaží čitateľom iba odhaliť, ako Tolkienovu osobnosť formovali jeho duchovné a náboženské zážitky v kontexte doby, v ktorej žil. Rozhodne sa nesnaží podávať žiadne literárno-kritické komentáre o jeho tvorbe. A musíme uznať, že sa jej to darí veľmi dobre. Aj keď považuje centrálnu úlohu viery v Tolkienovom živote za pevne daný fakt, na základe čoho následne stavia svoj „záznam“ o jeho náboženskom živote, nikdy neskĺzava do žiadnych siahodlhých polemík o teologických implikáciách jeho tvorby. Viac sa sústreďuje na to, ako Tolkien implementoval učenie svojej cirkvi do svojho osobného každodenného života a do spolunažívania s inými ľuďmi. Napriek tomu, že sama sa hlási ku kresťanstvu, snaží sa o Tolkienovej nábožnosti podávať objektívne informácie, nevynechajúc ani momenty, keď sa mu až tak nedarilo byť správnym kresťanom a o svoju vieru zvädzal vnútorný boj. Ordwayovej sa teda úspešne darí oddeľovať svoje roly životopiskyne a literárnej kritičky, pričom v *Tolkien's Faith* sa predstavuje iba ako životopisec pokúšajúci sa zistiť, kto Tolkien v skutočnosti bol. Musíme ale uznať, že Ordwayová sa znateľne snaží imidž Tolkiena ako hlboko veriacej osoby posilniť. Nerobí to však nasilu a nepripisuje udalostiam v jeho živote prehnane veľký význam, ak na to nie sú dôkazy. Naopak, popisuje, čo sa stalo a aký to malo na Tolkiena vplyv, faktograficky, hladko prepájajúc príčiny s účinkami. Jej štýl je akademický, respektíve populárno-náučný, s väčším dôrazom na slove náučný. Píše priamočiaro, vyhýbajúc sa prehnane dlhým súvetiam s komplikovanou syntaxou, ktorá by vyžadovala niekoľkonásobné prečítanie daného súvetia na to, aby ho človek pochopil. Naopak, jej texty sa čítajú ľahko, a tak sú zrozumiteľné i pre neakademické publikum.

Čo sa týka štruktúry, *Tolkien's Faith* je rozdelená na 3 časti. Prvá časť *Beginning* (Začiatok) sa zaoberá Tolkienovým detstvom a mladosťou do roku 1916. Druhá časť *Middle* (Stred) sa venuje jeho aktívnemu akademickému životu do roku 1952. A posledná časť *End* (Koniec) mapuje posledných približne 20 rokov jeho života. Prvé dve časti sú rozdelené na 14 kapitol, posledná ich má len 11. Presne v strede knihy je fotografická príloha, kde sa nachádzajú fotky nielen Tolkiena a členov jeho rodiny či priateľov a ďalších (nielen duchovných) osobností, ktoré jeho život významne ovplyvnili, ale aj svätcov a miest, kostolov, monumentov, a náboženských predmetov, ktoré sú s jeho duchovným prežívaním späté a spomenuté v texte.

Veľkým plusom Ordwayovej knihy je to, že nezostáva iba pri mapovaní Tolkienovho života, ale ide ešte ďalej: vysvetľuje širšie historické súvislosti dokonca až do niekoľko storočí pred Tolkienom a poukazuje na to, ako sa náboženské praktiky v ich priebehu menili v dôsledku historických a spoločenských zmien. Aby sme boli konkrétni, tento životopis nezačína Tolkienovým narodením, ale

predstavením náboženského života a príslušnosti jeho rodičov a prarodičov, taktiež histórie kresťanstva v Británii a vzniku anglikánskeho náboženstva. Ordwayová to všetko uvádza preto, aby lepšie objasnila, v čom spočívali konflikty medzi Tolkienovou matkou Mabel, keď sa rozhodla seba a svojich synov pokrstiť v rímsko-katolíckej viere, a zvyškom jej rodiny a rodiny jej manžela Arthura. Taktiež tým objasňuje aj celkovú existenciu napätia medzi rímsko-katolíckmi a anglikánmi v Británii na začiatku 20. storočia. Taktiež ponúka prehľad všetkého, čo predchádzalo a viedlo k organizácii 2. vatikánskeho koncilu a aký mali, či lepšie povedané majú, jeho výsledky vplyv na každodenný život kresťanov až po súčasnosť. Toto všetko poskytuje čitateľom *Tolkien's Faith* lepší náhľad na fungovanie rímsko-katolíckej cirkvi, ako aj britskej spoločnosti počas Tolkienovho života. Ako bonus Ordwayová zmieňuje a detailne vysvetľuje aj rôzne náboženské tradície a praktiky, v dôsledku čoho je jej kniha vhodná aj pre inoveriacich či neveriacich čitateľov majúcich záujem si o Tolkienovej viere niečo prečítať. A keďže Tolkien prežil väčšinu svojho života v ére pred 2. vatikánskym koncilom, veľa z týchto informácií je užitočných aj pre samotných rímsko-katolíckych čitateľov knihy, ktorí už tieto praktiky nemajú odkiaľ poznať, keďže ich daný koncil zrušil alebo výrazne pozmenil. Obzvlášť prínosný je v tomto smere aj druhý dodatok knihy, kde sa nachádzajú úplné texty modlitieb a častí liturgických textov z tohto obdobia v angličtine i latinčine. Prvý dodatok knihy zase predstavuje časovú líniu Tolkienovho života.

Záverom možno povedať, že Ordwayovej kniha *Tolkien's Faith* ukazuje Tolkiena ako oddaného katolíka, ktorý však mal aj svoje temnejšie obdobia, keď vieru strácal, a bol tak človekom výrazných kontrastov. Jediné, čo mi v tejto knihe chýbalo, je, že sa vôbec nevenuje Tolkienovmu postoju k životným voľbám dvom z jeho synov, Johna, ktorý sa stal kňazom, a Christophera, ktorý sa rozviedol. Prvá udalosť je zvyčajne v katolíckych rodinách vnímaná ako požehnanie, zatiaľ čo tá druhá je proti tradičnej kresťanskej náuke. Pre kompletnosť Tolkienovho duchovného životopisu by bolo vhodné, a pre čitateľov iste aj zaujímavé, do knihy tieto dve udalosti z Tolkienovej rodinnej histórie zahrnúť.

Mgr. Martina Juričková, PhD.  
Katedra anglistiky a amerikanistiky  
FF UKF v Nitre  
mjurickova@ukf.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 LUBOVŇA	99,8
ŠTÚROVO	93,5
TATRY	102,9
TOPOĽČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8