OBSAH

EDITORIÁL
Vladimír JUHÁS *5*

ŠTÚDIE

Eucharistia u Descarta
Martin ŠKÁRA *7*

Sensus fidei a jeho prínos k chápaniu vzťahov v Cirkvi
Ján KOTLARČÍK *21*

Diakonát žien a princíp rovnosti
Juraj JURICA, Martin VERNARSKÝ *35*

Radosť a obeta v Liste Filipanom 2,17-18
Patrik Peter VNUČKO OP *51*

Technika v teologii papeže Františka:
cesta k syntéze digitálního wellbeingu a spirituální gramotnosti
Michal ČERNÝ *65*

Spirituálna poézia Janka Silana ako odpoveď na proces sekularizácie spoločnosti
Edita PRÍHODOVÁ *85*

PREKLAD

Sinodalità e primato nel pontificato di papa Francesco
Massimo FAGGIOLI / Vladimír JUHÁS *99*

RECENZIE

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. První nikajský koncil (325-2025): historie, teologie a přetrvávající význam. Karmelitánské nakladatelství, Praha 2025, 123 strán. ISBN 978-80-7566-572-0.
Daniel Feranc *115*

PETRÁČEK, Tomáš. Für Wissenschaft, Orden und Kirche in Zeiten der Modernismuskrise. Leben und Werk von Vincent Zapletal OP. Walter de Gruyter GmbH, Berlin 2023, 310 strán. ISBN: 9783110746020.
Vladimír Juhás *117*

ŠTRBA, Blažej, Jozue v Knihe Exodus. Exegetický výskum literárnej postavy. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2023, 194 strán. ISBN 978-80-223-5683-1.
Lukáš Durkaj *119*

BRODŇANSKÁ, Erika. – MALINOVSKÁ, Zuzana – ŽIVČÁK, Ján. Sv. Gregor z Nazianzu. Verše o sebe. Košice: Equilinia, 2024. 452 strán. ISBN 978-80-974749-3-5.
Peter Olexák *121*

HORN, Claire. Eve: The Disobedient Future of Birth. Toronto: Anansi Intl., 2023, 218 strán. ISBN 9781487012267.
Marcel Haniš *123*

CONTENTS

EDITORIAL
Vladimír JUHÁS 5

STUDIES

The Eucharist in Descartes
Martin ŠKÁRA 7

The sensus fidei and its contribution to the understanding of relationships in the Church
Ján KOTLARČÍK 21

The Women's diaconate and the principle of equality
Juraj JURICA, Martin VERNARSKÝ 35

Joy and Sacrifice in Phil 2:17-18
Patrik Peter VNUČKO OP 51

Technology in the theology of Pope Francis: A synthesis of digital wellbeing and spiritual literacy
Michal ČERNÝ 65

Janko Silan's Spiritual Poetry as a Response to the Process of Secularization
Edita PRÍHODOVÁ 85

TRANSLATION

Synodality and primacy in the pontificate of Pope Francis
Massimo FAGGIOLI / Vladimír JUHÁS 99

REVIEWS

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. První nikajský koncil (325-2025): historie, teologie a přetrvávající význam. Karmelitánské nakladatelství, Praha 2025, 123 strán. ISBN 978-80-7566-572-0.
Daniel Feranc *115*

PETRÁČEK, Tomáš. Für Wissenschaft, Orden und Kirche in Zeiten der Modernismuskrise. Leben und Werk von Vincent Zapletal OP. Walter de Gruyter GmbH, Berlin 2023, 310 strán. ISBN: 9783110746020.
Vladimír Juhás *117*

ŠTRBA, Blažej, Jozue v Knihe Exodus. Exegetický výskum literárnej postavy. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2023, 194 strán. ISBN 978-80-223-5683-1.
Lukáš Durkaj *119*

BRODŇANSKÁ, Erika. – MALINOVSKÁ, Zuzana – ŽIVČÁK, Ján. Sv. Gregor z Nazianzu. Verše o sebe. Košice: Equilinia, 2024. 452 strán. ISBN 978-80-974749-3-5.
Peter Olexák *121*

HORN, Claire. Eve: The Disobedient Future of Birth. Toronto: Anansi Intl., 2023, 218 strán. ISBN 9781487012267.
Marcel Haniš *123*

EDITORIÁL

Veľkou udalosťou tejto jari bol odchod pápeža Františka k Otcovi a začiatok pontifikátu jeho nástupcu Róberta Prevosta, ktorý zvolil meno Lev XIV. Pápež František zanechal po sebe priestor veľkej odvahy a otvorenosti k dnešnej spoločnosti, čím získal pre cirkev sympatie mnohých ľudí, dokonca aj tých, čo stoja mimo nej. Ako by chcel aspoň sčasti splatiť dlh koncilového nastavenia spred šesťdesiatich rokov, keď si cirkev naliehavejšie uvedomila, že *radosti a nádeje, žalosti a úzkosti ľudí dnešných čias, najmä chudobných a všetkých, ktorí trpia, sú zároveň jej radosťami, nádejami, žalosťami a úzkosťami* (Gaudium et spes 1, 1965).

Voľba nového pápeža ukázala niekoľko zaujímavých nevypovedaných skutočností. Už druhýkrát po sebe sa pápežom nestáva Európan, ale „človek Južnej Ameriky". Zrejme je Európa unavená a vyčerpaná z motivácií, nadšení a nových tém. Je to legitímny jav. Ak niekto stáročia udáva tón, raz sa vyčerpá a musí sa nadýchnuť. Je však dobré, že cirkev prestáva byť už iba európskou záležitosťou, a že má mnohé ohniská novej energie, otvárajúce sa vtedy, keď sa predošlé vyprázdnia. Z týchto ohnísk prichádzajú nové témy a inšpirácie, ktoré by už Európa momentálne nevedela sformulovať. A práve tieto posuny k „novým miestam Ducha" robia cirkev aktuálnou a schopnou reagovať na život ľudí, na ich radosti a nádeje, na ich žalosti a úzkosti. Verím, že pápež Lev bude kontinuitou Františkovej pozornosti a citlivosti na všetko ľudské túžiace po naplnení.

Náš časopis ponúka v tomto čísle šesť štúdií. Prvá, z pera slovenského filozofa Martina Škáru, sa venuje spojeniu *fyziky eucharistie* a *transsubstanciácie*. Keď sa biblické posolstvo („toto je moje telo"), kde sa funkcionálne úplne prekrýva s bytostným, stáva od stredoveku otázkou filozofických špekulácií, môže nás to doviesť do nezvyčajných záverov, v ktorých už len ťažko nachádzame kontinuitu s pôvodným biblickým zámerom a spôsobom vyjadrovania. V 17. storočí sa s touto otázkou popasoval Descartes a my máme možnosť sledovať, ako sa mu to podarilo.

Ján Kotlarčík predstavuje silný teologický pojem *sensus fidei,* s ktorým významne pracoval Druhý vatikánsky koncil. Prínosom tejto štúdie je jasné zvýraznenie skutočnosti, že celý Boží ľud sa má aktívne zúčastňovať na formulovaní a šírení viery, pretože každý veriaci má účasť na prorockom úrade Krista už aj tým, že zodpovedne žije a reflektuje svoj život a vzťah k Tomu, ktorý je v ňom bytostne prítomný a zároveň ho presahuje.

Tretia štúdia je zaujímavou kombináciou práce cirkevného a ústavného právnika v osobách Juraja Juricu a Martina Vernarského. Ich téma je nielen symbiózou teológie a práva, ale aj aktuálnou otázkou ženskej podoby diakonskej služby, ktorú opäť oživil prebiehajúci synodálny proces v cirkvi. Autori sa zamýšľajú nad tým, či je možné na základe *práva rovnosti* uvažovať o znovuzavedení starobylej praxe svätenia žien do spomínanej služby.

Patrik Peter Vnučko sa vo svojej biblickej štúdii snaží poukázať na vzťah obety a radosti v Liste Filipanom. Dôslednou biblickou exegézou vybraných veršov ponúka v závere zhrnutie používania termínov *obeta* a *radosť*. Spomínaná radosť nie je prchavou chvíľkovou banalitou, ale je to Pánova radosť, v ktorej môže človek prežívať istotu napriek všetkým vtedajším nástrahám a hrozbám.

Ešte sto rokov dozadu mala cirkev tendenciu bojovať s modernitou a technické výdobytky doby vnímala ambivalentne alebo úplne negatívne. Michal Černý prezentuje vo svojej štúdii postoj posledných pápežov, predovšetkým pápeža Františka k moderným technológiám. Vo svojich encyklikách pápež podčiarkuje potrebu spirituálnej gramotnosti, aby dnešný človek pri používaní moderných technológií vedel vytvárať správny rámec makro a mikroetiky.

Príspevok Edity Príhodovej hodnotí poéziu básnika slovenskej katolíckej moderny Janka Silana. Už v štyridsiatych rokoch minulého storočia zaujal tento básnik spolu s Ladislavom Hanusom kritický postoj k podobe katolíckej kultúry, ktorá sa uzatvárala do seba a viedla kultúrne vojny s vtedajšou sekulárnou spoločnosťou. Duchovná tvorba však nemá byť ako zabarikádovaný vojak, ale ako zmysluplná a žiteľná ponuka dnešnému modernému človeku.

Súčasťou predkladaného čísla nášho časopisu je aj preklad textu významného talianskeho akademika, historika a teológa Massima Faggioliho, ktorý je aktuálny nielen témou synodality, ale aj hodnotením postojov pápeža Františka počas jeho pontifikátu.

Na záver by som chcel pripomenúť januárové úmrtie apoštolského exarchu Gréckokatolíckej cirkvi biskupa Ladislava Hučka (1948-2025), ktorý bol zároveň zakladateľom nášho časopisu Verba Theologica. Rád by som sa mu v mene bývalej i súčasnej redakčnej rady poďakoval *in memoriam*, pretože založením tohto periodika otvoril priestor teologického poznávania a vzájomného zdieľania, predpokladu pre poctivú akademickú prácu a prínosu pre spoločnosť.

Vladimír Juhás

Verba Theologica
1/2025 (ročník XXIV): 7-20
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2025.24.1.7-20

Eucharistia u Descarta[1]

The Eucharist in Descartes

MARTIN ŠKÁRA

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
Filozofická fakulta
Katedra filozofie

Abstract
The question of the Eucharist and transubstantiation is part of metaphysical reflection in the history of modern philosophy, especially in the seventeenth century. A specific case in this area is the contribution of René Descartes. Descartes does not comment on the problem of the Eucharist and transsubstantiation on his own initiative. This issue is present in this French thinker only on the basis of some suggestions to which he had to respond. For this reason, it is even more interesting to study Descartes' argument. The aim of the present study is to show the main lines of Descartes' argumentation with the transition from physics to metaphysics, as this argumentation emerges from the selected correspondence and the objections and replies to Descartes' *Meditations on the First Philosophy***.**
Keywords: Descartes, Eucharist, Transsubstanciation, Body, Soul, Consecration

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

Úvod

Predkladaná štúdia sa predmetne venuje vybraným osiam úvah Reného Descarta k problematike eucharistie a transsubstanciácie. Z tohto dôvodu si prekladaný text autora nenárokuje na vyčerpávajúce podanie tohto zložitého a pre Descarta nie z vlastnej iniciatívy riešeného problému. Kvôli prehľadnosti sa preto jednotlivé časti štúdie sústreďujú na základné čiastkové otázky, reflexie a riešenia tematiky *eucharistie* a *transsubstanciácie* u Descarta. Na základe takto stanoveného cieľa a v istom zmysle chronologicky sa jednotlivé tézy predkladanej štúdie budú usilovať o naznačenie problematiky tzv. pokusu o *fyziku eucharistie*. Tá sa však vzhľadom na komplexnosť mnohých dôsledkov plynúcich z tejto teologumény ukáže ako nedostatočná. Z tohto dôvodu sa preto Descartes uchýlil k zavedeniu metafyzického elementu a svoje fyzikálne úvahy musel preniesť na pole metafyziky a prirodzenej teológie a napokon sa uchýlil k rozhodnutiu tieto úvahy pozastaviť a skôr o nich mlčať, alebo prinajmenšom o nich nepísať. Problematika *eucharistie* u Descarta nepredstavuje zásadnú oblasť, ktorá by integrovala filozofický corpus francúzskeho filozofa. Aj napriek tomu je daná problematika nielen súčasťou *námietok* k *Meditáciám o prvej filozofii*, ale zároveň ju zakladateľ novovekej filozofie reflektuje v niekoľkých listoch, ktoré adresoval vybraným korešpondentom. Descartes sa k otázke *eucharistie* a *transsubstanciácie* dostal ako k problematike, ktorá predstavovala akýsi sekundárny rámec jeho celkovej mysliteľskej snahy, a ako sa uvidí neskôr, sprvoti úvah na poli *prírodnej filozofie*, resp. fyziky. Nech už vyznie spojenie *fyzika eucharistie a transsubstanciácie* akokoľvek zavádzajúco a v istom zmysle odvážne, Descartes sa k tomuto špecifickému problému primárne vskutku vyjadroval z pohľadu fyziky, ktorý sa napokon ukázal ako nedostatočný. Inak povedané, k teologuméne *eucharistie* a *transsubstanciácie*, aj napriek tomu, že jej v scholastickej filozofii bola venovaná mimoriadna pozornosť – a Descartes dostáva počas svojich študijných čias predovšetkým vzdelanie v plných intenciách scholastiky[2] – , sa Descartes dostáva nie na vlastný podnet, ale na základe niektorých priľahlých iniciatív súvisiacich s hlavnými mysliteľskými osami, ktoré si jej autor predsavzal. V súlade s vyššie uvedenými zámermi predkladanej štúdie sa budú jej úvahy odvíjať od uvedenia problematiky v prístupe Tomáša Akvinského a Tridentského koncilu cez súlad Descartových princípov filozofie a niektorých otázok teológie s prechodom od otázok k riešeniu: fyzika eucharistie – fyzika transsubstanciácie, naznačením obsahu z námietok a odpovedí k Meditáciám o prvej filozofii – , k analytike povrchu telies a k záverečnému odhaleniu duše ako garanta jednoty a prechodu od prirodzenej transsubstanciácie k transsubstanciácii nadprirodzenej ako aj k niekoľkým otázkam vyplývajúcim zo slov samotnej konsekrácie: „Hoc est corpus meum“. V rámci zdrojov venovaných problematike *eucharistie* a *transsubstanciácie* budem čerpať primárne

[2] Pozri Geneviève RODIS-LEWIS: *L'Œuvre de Descartes*, zv. 1, Paris, Vrin, 1971, s. 15 – 25.

z vybraných Descartových listov Mersennovi a Meslandovi, vrátane námietok a odpovedí z *Meditácií o prvej filozofii*.

Prístup Tomáša Akvinského a Tridentského koncilu ako (dobové) východisko
V katolíckej tradícii je problematika *eucharistie* zväčša traktovaná na základe postojov sv. Tomáša Akvinského, ktorý bol Tridentským koncilom oficiálne prehlásený za učiteľa Cirkvi. Sám Descartes sa s Akvinským oboznamuje už na Collège La Flèche. V liste Mersenovi z 25. decembra 1639 oznamuje, že vlastní jednu *Sumu*[3]. V zásade ide o filozofickú reflexiu problematiky *sviatosti*, ktorú, ako bolo naznačené vyššie, Descartes nerieši na poli metafyziky, ale predovšetkým na poli svojej *fyziky*. Aj preto možno tvrdiť, že v prípade Descarta, na rozdiel od Leibniza, ide reálne, nech už to vyznie akokoľvek, o *fyziku eucharistie*. Akvinský v *Sume Teologickej* proklamuje, že každá Sviatosť je znakom iba jednej jedinej veci...a tou je život večný[4]. Descartes, ktorý rieši problematiku *fyziky eucharistie* má na to pádny dôvod, ktorý mu vnukne Akvinský v *Sume Teologickej*.: „*Eucharistia je konsekráciou nejakej časti látky*“[5]. V podstate samotného chleba a vína kladených na oltár dôjde k istej zmene a tento chlieb a toto víno sú v katolíckej viere považované za tie, ktoré sa po konsekrácii stanú telom Ježiša Krista.

Tridentský katechizmus ustanovuje 3 *obdivuhodné* účinky, ktoré z Eucharistie plynú. „Prvý, že skutočné telo nášho Pána Ježiša Krista, narodeného z Márie Panny, sediaceho po pravici Otca, je v Eucharistii obsiahnuté. Druhý, že vo Sviatosti neostáva nič z podstaty dvoch zložiek, aj keď sa to zmyslom zdá byť úplne protichodné, alebo protikladné. Tretí, čo vyplýva z predošlých dvoch, že nevysvetliteľnou a celkom zázračnou dispozíciou sa akcidenty, ktoré sa javia zraku a ktoré vnímajú aj ostatné zmysly, sa udržujú bez spolupôsobenia akéhokoľvek subjektu... Pokiaľ ide o podstatu samotného chleba a vína, tá sa premení na telo a Krv Ježiša Krista do takej miery, že z nej nezostane absolútne nič a reálne už niet ani podstaty chleba, ani podstaty vína“[6]. *Zmena*, ktorá tu nastáva, môže byť synonymne vyjadrená ani nie tak termínom μεταμόρφωσις, ale skôr termínom μεταβολή[7].

---

[3] René DESCARTES: *Correspondance*, T. 2, ed. Adam-Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1899, s. 630. „Mám tu ešte jednu Summu od Sv. Tomáša”. Pre zvýšenie prehľadu a v súlade s jednotným a zaužívaným uvádzaním bibliografických zdrojov Descartovych zobraných spisov budem pri ďalších citátoch z edície Adam-Tannery používať skrátenú verziu vo forme skratky AT (Adam-Tannery), za ktorou bude nasledovať poradové číslo (rímska číslica) príslušného zväzku a príslušná strana. V tomto prípade: René DESCARTES: *Correspondance*, AT II, s. 630. Všetky slovenské znenia pôvodných textov z AT sú vlastnými prekladmi autora predkladanej štúdie.

[4] Pozri AQUINAS, Th.: *Summa Theologica*. III a, q. 60 a. 3.

[5] Thomas AQUINAS.: *Summa Theologica*, IIIa, q. 73, a1, sol. 3.

[6] *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos.* Ratisbonae : Institutum Librarium pridem G. J. Manz, 1905, pars II, caput IV, Nr. XXVI.

[7] Pozri Jean-Robert ARMOGATHE: *Theologia Cartesiana. L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Desgabets*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, s. 6. V tejto sémantickej diferencii vystupuje pojem μεταβολή v podobe latinského *mutatio* na rozdiel od μεταμόρφωσις, ktorého najbližšími latinskými ekvivalentmi sú *transformatio* a *transfiguratio*. MONTANARI pri oboch termínoch poskytuje

Tridentský koncil v tomto označení preberá slová Akvinského zo *Sumy Teologickej*: *podstata tela Kristovho strieda v sviatosti podstatu chleba*[8]. Akvinský v tejto otázke preberá označenie problematiky premeny podstaty od Hildeberta z Tours ako problematiku označenú termínom *transsubstantiatio*[9]. V konečnom dôsledku termín *transsubstanciácia* prijal aj Tridentský koncil. A Descartes závery Tridentského koncilu rozhodne čítal, a to nielen z dôvodu svojej vlastnej opatrnosti.

Súlad princípov filozofie s (niektorými) otázkami teológie

Descartes eucharistiu a transsubstanciáciu nikdy netematizoval explicitne ako otázku dotvárajúcu jeho filozofické úvahy. Predovšetkým nikdy nie základe svojho vlastného podnetu. Prvýkrát sa o otázke eucharistie zmieňuje v liste z 25. novembra 1630, ktorý adresoval svojmu korešpondentovi Marinovi Mersennovi: „Verím, že, hneď, ako ju dokončím, Vám doručím túto *Rozpravu o Svetle*, a to ešte predtým, než vám pošlem zvyšnú časť *Dioptriky*. Chcel som v nej totiž spôsobom mne vlastným podať opis farieb a *práve preto* (kurz. M.Š.) v nej musím vysvetliť, ako belosť prebýva v Najsvätejšej Sviatosti. Budem teda rád, ak to skôr, než sa k tomu dostane každý, najprv preskúmajú moji priatelia". Descartes sa v rokoch 1629 -1630 zaoberal práve optikou. *Dioptrika* ešte teda podľa správy z listu dokončená nie je, no k problematike svetla, ktorú *Dioptrika* rieši, cíti jej

---

nasledovný výklad: μεταβολή poskytuje výklad v troch významových rovinách A) *change*, exchange, B) *change*, *alteration*, *transformation*, C) špecifický vojenský význam change of formation, prípadne špecifický rétorický význam *variation of style*, alebo muzikologický význam *modulation*. In: Franco MONTANARI: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden/Boston: Brill, 2015, heslo μεταβολή, s. 1321. V prípade termínu μεταμόρφωσις dochádza pochopiteľne k zmene významu v nasledovných podobách *transformation, metamorphosis* a osobitne v kontexte kresťanského myslenia *transfiguration*. In: MONTANARI, F.: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden/Boston: Brill, 2015, heslo *μεταμόρφωσις*, s. 1326. K dobovému výkladu termínov μεταβάλλειν, μεταποιεῖν - μεθιστάναι, μεταστοιχειοῦν, μεταρρυθμίζειν, μετασκευάζειν, z čias gréckych cirkevných otcov pozri Johannes BETZ: *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Freiburg: Verlag Herder, 1955, s. 308 – 318.

[8] *Catéchisme du Concile de Trente, II, XIX, 4*, Marbeau-Charpentier, 1923, s. 285 – 289. AQUINAS.: *Summa Theologica*, IIIa, q. 76, a. 5, c. „Succedit substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis".

[9] Pozri AQUINAS: *Summa Theologica*, IIIa, q. 75, a. 4. Základné myšlienky Akvinského k tejto problematike sú sumarizované v *Sume Teologickej*, v jej tretej časti, otázky 75 – 77 a v *Sume Proti Pohanom* v knihe 4m kapitolách 61 – 66. K dejinám používania termínu *transsubstantiare* a *transsubstantiatio* pozri Franz Gillmann, In: *Der Katholik*, Mainz, 38, (1908), zv. 2. Autor tejto štúdie uvádza nasledovnú líniu autorov, ktorým možno pripísať prvenstvo použitia týchto pojmov (okrem spomínaného Hildberta z Tours): Štefan z Autunu, známy pod menom Blagiacus, autor textu *Tractatus de Sacramento Altaris*, Peter z Pávie, Peter z Celle, Peter z Blois, Alan z Lille, Peter z Poitiers a ďalších. Zároveň pozri: Ludwig HÖDL: Der Transubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 31 (1964): 230-259; Gary MACY: *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*. Oxford: Oxford university Press, 1984. Wilfried APFALTER: Science, Law, and Transubstantiation. In: *Theology and Science* 22, 1, 2024 172-183. Mathias LAARMANN: Transsubstantiation: Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* , 1999, Vol. 41, 1999, s. 119 – 150. Podľa novších názorov pôvodcom pojmu *transubstantiatio* bol asi Robert Pullus (cca. 1080 – 1146), ktorý bol kardinálom a je považovaný za zakladateľa Univerzity v Oxforde. Porov. Joseph Goering, "The Invention of Transubstantiation", in *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 46 (1991) 147-170.

autor povinnosť vyjadriť sa o kvalite, resp. *akcidente* Najsvätejšej Sviatosti a tou je pretrvávajúca belosť *hostie*.

Z hľadiska metódy skúmania problematiky svetla vychádza jej autor plne a bezo zvyšku zo *svojich princípov filozofie*, čomu možno rozumieť aj tak, že tieto princípy sú dostatočné a žiaden *úskok* ku *scholastickým formám* a *kvalitám* potrebný nie je. Descartes je teda, zdá sa, už v týchto časoch metodologicky *sebestačný*. To by ale v konečnom dôsledku znamenalo, že si vystačí s konceptmi, ako je *rozpriestranenosť* a *pohyb* bez toho, aby do úvahy bral práve to, čo sa v istom zmysle bude javiť ako jeden z niekoľkých zásadných problémov eucharistie – *reálne akcidenty*. Prijať teda záver, že Descartes vylučuje z oblasti svojho skúmania akcidenty a všetky fyzikálne otázky rieši iba na poli rozpriestranenosti a pohybu, by bol prinajmenšom mylný, a preto aj očividne zavádzajúci. Práve z tohto dôvodu je potrebné otázku svetla a farby raz a znova premyslieť a zodpovedať. Farba totiž pre Descarta nie je na spôsob sekundárnej kvality nejakej látky. Vzniká, ako sa dozvedáme z *Meteorov,* šírením svetla vo veľmi jemnej látke (*matière fort subtile*), ktorá toto šírenie svetla umožňuje[10]. Zavedenie takejto *jemnej látky* je obzvlášť dôležité nielen pre čiastkové zdôvodnenie šírenia svetla, ale tiež pre pojem, ktorý bude zohrávať v riešení otázky Descartovej *fyziky eucharistie* dôležitú rolu – plocha (*superficie*).

31. marca 1641, čiže o jedenásť rokov neskôr, ako sa Descartes zdôveril svojmu korešpondentovi Mersennovi o potrebe venovať pozornosť Najsvätejšej Sviatosti, a to práve preto, lebo ho k tomu vedú závery skúmania povahy sveta, píše tomu istému Mersennovi list, v ktorom sa snaží obhájiť potrebu šírenia jeho filozofických záverov. Bežné filozofické závery totiž na otázku takú špecifickú, ako je Najsvätejšia Sviatosť, nestačia: „...Nechcel som otáľať s doručením zvyšnej časti odpovede na námietky pána Arnaulda. Sám vzhliadnete, že v mojej filozofii tomu, čo je koncilmi stanovené v otázke Najsvätejšej Sviatosti, prikladám takú dôležitosť, a na tom trvám, že vhodne ju vysvetliť bežnou filozofiou možné nie je“[11]. Descartes sa ale zhruba v polovici roku 1640 dostal do sporu s jezuitmi. V roku 1637 od nich očakával ich presvedčenie o jeho učení, či dokonca o vyučovaní jeho filozofie na jezuitských kolégiách. Descartes bol celkom zjavne presvedčený o plnom súlade záverov jeho *fyziky* s učením cirkvi. Preto v októbri v roku 1637 píše list jednému z jezuitov (pravdepodobne Fournetovi), v ktorom mu vysvetľuje reálne obavy spolubratov spoločenstva, týkajúce sa *novátorských myšlienok* s možným dôsledkami pre otázky teológie: „...sám viem, že hlavným dôvodom, pre

[10] Pozri DESCARTES, *Météores*. AT VI, s. 331-335. *Veľmi jemná látka* je okrem svojej role, ktorú zohráva pri svetle, zásadnou *entitou* pre Descartovu fyziku telies exponovanú v *Meteóroch*. Descartes v nich totiž predpokladá, že všetky telesá, ktoré nás obklopujú, pozostávajú z menších a menších častí rôznych tvarov a hrúbky. Ich usporiadanie nie je nikdy také dokonalé, aby medzi nimi nevznikali miniatúrne intervaly na spôsob medzier. Tieto medzery nie sú prázdne, ale vypĺňuje ich práve spomínaná *veľmi jemná látka.* Bližšie pozri *Météores*, AT VI, s. 233.

[11] Descartov list Mersennovi z 31. marca 1641. René DESCARTES: *Correspondance,* AT III, s. 349.

ktorý vaši (spolubratia, dopl. MŠ) veľmi dôkladne zamietajú všetky druhy novôt v otázkach filozofie, je obava, aby nespôsobili nejakú zmenu i v teológii. Preto vás tu chcem osobitne upozorniť, že z mojej strany sa vôbec niet čoho obávať. Mám totiž dôvod Bohu vzdávať vďaky za to, že názory, ktoré sa mi vo Fyzike vzhľadom na prírodné príčiny zdali tými najpravdivejšími, boli vždy tými, ktoré sa spomedzi všetkých čo najviac zhodovali s tajomstvami Viery“[12].

Aj vďaka tejto korešpondencii je možné postrehnúť, že Descartes sám otázky výsostne teologické *otvárať* nechcel. Na jednej strane tu totiž bola reálna hrozba, že by sa čo len pootvorením dvierok do oblasti teologických otázok (ktoré by zjavne inak ako skrze svoju fyziku riešiť nemohol) mohol vystaviť takému hĺbkovému vyšetrovaniu, ako to bolo v prípade Galilea Galileiho (ktorý padol do nemilosti jezuitov). Na strane druhej Descartes mlčky predpokladal, že dôkladná metóda založená na princípoch jeho (prírodnej?) filozofie nemôže nijako protirečiť učeniu cirkvi. To ale neznamená, že by niektoré teologické otázky – ako je aj otázka eucharistie, konsekrácie a transsubstanciácie – , nemohli byť voči jeho doktríne namietané. A to sa okrem iného aj stalo, predovšetkým vo *Štvrtých námietkach* k *Meditáciám o prvej filozofii*.

Od otázok k riešeniu: fyzika eucharistie – fyzika transsubstanciácie

Descartes teda neustále utvrdzuje nielen seba, ale aj svojich korešpondentov o tom, že jeho filozofické princípy sú natoľko presné a zároveň obsažné, že i otázky teológie s nimi nebudú v najmenšom rozpore. A keď už v októbri 1637 jeho korešpondent číta názory o súlade záverov Fyziky s *tajomstvami viery*, tak začiatkom roku 1641 Descartes tlmočí Mersennovi ďalšie uistenie nasledujúceho znenia: „zdá sa mi, že uviesť do súladu Teológiu so spôsobom, akým filozofujem, nebude žiaden problém“[13]. Descartes si je totiž natoľko istý účinnosťou a záberom svojich princípov, že v nich nenachádza dôvod pre obavy, že by tie isté princípy zároveň nepokryli aj niektoré vybrané teologumény. Otázka *transsubstanciácie* tu predsa len predstavuje istú výnimku. Nie však preto, že by išlo o jediné problematické miesto učenia cirkvi, ale skôr preto, že doterajšie vysvetlenia tohto *tajomstva* neboli podané s takou jasnosťou, ako sa k tomu hodlá podujať Descartes. I tento *odveký* teologický problém sa skrze jeho princípy mení na zodpovedanú otázku, ktorá je „nesmierne jasná a jednoduchá“[14]. A spôsob, akým sa aj s touto otázkou, otázkou *transsubstanciácie* chce Descartes vysporiadať, sa ani na chvíľku nevzdiali od oblasti, v ktorej táto otázka má nájsť riešenie. Tou oblasťou je fyzika: „Budem ju musieť vysvetliť v mojej Fyzike, spolu s prvou kapitolou Genesis, čo som si predsavzal doručiť na Sorbonnu, nech sa pred tlačou ešte preskúma“[15]. A navyše,

[12] Descartov list Fournetovi z októbra 1637. René DESCARTES: *Correspondance*, AT, I, s. 455 – 456.
[13] Descartov dopis Mersennovi z 28. januára 1641, René DESCARTES: *Correspondance*, AT, III, s. 295.
[14] Tamže, s. 296.
[15] Tamže.

ak ani to nebude stačiť, to znamená, ak budú jeho vysvetlenia prvej knihy *Genesis* a otázky transsubstanciácie v očiach povolaných posudzovateľov nie celkom dostatočné a zároveň sa objavia i ďalšie otázky, ktoré by si zaslúžili rovnakú pozornosť, Descartes je pripravený, samozrejme s pomocou a istým druhom súčinnosti, ponúknuť svoj podiel na spoločnom spísaní *celého kurzu teológie*.

Rozprava z námietok a odpovedí k Meditáciám o prvej filozofii – k analytike povrchu

Otázka transsubstanciácie ale nie je v roku 1641 pre Descarta žiadnou novou témou. V konečnom dôsledku o jej prvej zmienke v Descartových úvahách svedčí vyššie uvedený list Mersennovi z 25. novembra 1630. Otázka Najsvätejšej Sviatosti a s ňou spätá otázka transsubstanciácie bola totiž vznesená aj vo *Štvrtých námietkach* k *Meditáciám o prvej filozofii*. A namietajúcim posudzovateľom nebol nik iný ako Antoine Arnauld[16]. Jeho námietky Descartes spísal vo forme listu Mersennovi. Po námietkach k prirodzenosti ľudskej mysle a k Bohu sa Descartes v rekapitulácii Arnauldových výhrad k vyššie spomenutým témam z oblasti filozofie pozastavuje nad tým, čo by mohli tematizovať podľa Arnaulda samotní teológovia. Jedna z výhrad sa totiž týka Najsvätejšej Sviatosti Oltárnej: „Avšak odhaduji, že theology pohorší nejvíce to, že podle dogmat slovutného muže nemůže, jak se zdá, zůstat celistvé a neporušené to, co církev učí o svatosvatých tajemstvých otláře“[17]. Arnauld namieta práve *neporušenosť* a *celistvosť*. Zatiaľ ale nie je známe, či ide vyslovene o tieto dva atribúty vztiahnuté na samotný proces transsubstanciácie, alebo je reč o samotnom výsledku. Vyššie bola spomenutá polemická otázka týkajúca sa toho, čo scholastická tradícia nazývala *formami* či *kvalitami*. V prípade samotnej transsubstanciácie ale do úvahy musí *strictu sensu* vstúpiť nielen pojem substancie (podstaty), ale zároveň aj pojem akcidentu, resp. akcidentov, ktoré si samotný proces transsubstanciácie implicitne nesie v sebe. Povedané v jazyku starej filozofie, predovšetkým však jazyku Stagiritu, nemožno hovoriť o podstate (substancii), ktorá by nebola nositeľom svojich vlastných akcidentov (a *per analogiam* i o subjekte bez akýchkoľvek predikátov). A práve tento aristotelovský, a preto aj tomášovský vklad nemožno v prípade transsubstanciácie opomenúť.

[16] Antoine Arnauld, známy taktiež pod prezývkou Veľký Arnauld, bol jansenistický teológ, logik, matematik a filozof, autor viacerých teologických traktátov. Arnauld je však v dejinách západného myslenia známy aj svojou korešpondenciou s Leibnizom a Malebrancheom, zároveň, spolu s Pierrom Nicolom je autorom diela *La logique ou l'art de penser* (*Logika alebo umenie myslieť*) z roku 1683. Ku vzťahu Descarta a Arnaulda k problematike transsubstanciácie zároveň pozri Nadler, Steven M.: Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence. In Journal of the History of Ideas, 1988, Vol. 49, No. 2, s. 229 – 246.

[17] René DESCARTES: *Meditace o první filosofii,* prel. Glombíček, P., Marvan T., Zavadil P. Praha: Oikúmené, 2003, s. 189.

Neporušenosť a *celistvosť* totiž Arnauld spomína práve z dôvodu otázky substancie a jej akcidentov. Preto Descartes reprodukuje Arnauldov argument nasledovne: „K naši víře patří, že když je eucharistickému chlebu odňata substance chleba, zůstavají mu pouze jeho akcidenty: a to jsou rozlehlost, tvar, barva, vůně, chuť a jiné smyslové kvality“[18]. Takáto možnosť v prípade riešeného teologického problému nie je prípustná. Arnauld navyše neuznáva žiadne zmyslové kvality, pretože v tomto ohľade je teológ z Port-Royal zástancom určitého druhu korpuskulárnej teórie. Ak teda niet zmyslových kvalít, množina akcidentov sa tak zredukuje na tvar, rozľahlosť a pohyblivosť. Ale ani tieto vlastnosti nie je možné myslieť bez substancie[19]. Tieto Arnauldove námietky sa ale týkajú predovšetkým argumentov, ktoré Descartes využíva v *prvej meditácii*[20].

Descartes na tieto Arnauldove námietky, samozrejme, odpovie. Ponajprv, na svoju obranu pripomenie, že sám *reálne akcidenty* nikdy nezavrhol. A svoju obhajobu dokladá vlastnými tvrdeniami z *Optiky* a *Meteorov*[21]. Aby mohol v argumentácii pokračovať, nemôže ostať iba pri obhajobe existencie reálnych kvalít, a to aj z toho dôvodu, že „Bůh může způsobit mnohé, co nemůžeme pochopit“[22]. Hlavným argumentačným nástrojom sa pre Descarta stane pojem, ktorým bol spomenutý vyššie. A tým pojmom nie je nič iné ako pojem povrchu (*superficie*). Povrch je prítomný na každom telese. A ak existuje niečo, čo naše zmysly nejakým spôsobom ovplyvňuje, nie je „nic jiného než onen povrch, který je hranicí dimenzí toho tělesa, které je smyslově vnímáno“[23]. A pre spresnenie Descartes dodáva, že *povrch* nie je iba vonkajší tvar telies, s ktorým do styku prichádzajú povedzme prsty ruky. Descartes svoje tvrdenie dokonca opiera ešte o Aristotelov postoj k tejto otázke, ktorý je s jeho stanoviskom súhlasný[24]. K pojmu povrchu sa ale pridružuje ešte jeden zásadný pojem. Ten síce v tejto odpovedi Descartes neuvedie explicitne, ale vyššie už bol spomenutý. Ide o takzvanú *veľmi jemnú látku*, ktorá sa spomína v *Meteoroch*. Totiž, medzi jednotlivými časťami (časticami) múky, ktorá je potrebná pre prípravu chleba, či medzi čiastočkami tých prísad, z ktorých sa pripravuje víno, podobne ako medzi čiastočkami ostatných telies, existujú určité *nepatrné prieduchy*[25]. Tie ale totiž „nejsou vakuem, ale jsou vyplněné vzduchem či jinou látkou“[26].

---

18 Tamže.

19 Pozri bližšie *Prvú odpoveď*. René DESCARTES: *Meditationes de Prima Philosophia.* AT VII, s. 120 a n.

20 A práve v prvej meditácii je jedným z prvých krokov metodického ducha nedôverovať zmyslom z dôvodu ich klamlivej povahy. Za predpokladu invalidácie zmyslovosti vzniká neľahká otázka obrany tzv. *kvalít/akcidentov*.

21 Pozri René DESCARTES: *Météores*. AT VI, s. 239.

22 DESCARTES, R. Odpověď na Čtvrté námitky, in: *Meditace o první filosofii*, s. 215.

23 Tamže, s. 216.

24 Pozri ARISTOTELES, *Fyzika*, IV, 209b.

25 René DESCARTES: Odpověď na Čtvrté námitky, in: *Meditace o první filosofii*. s. 2016.

26 Tamže. Spomínaná *iná látka* je pravdepodobne to, čo Descartes uvádza v *Meteoroch* pod pojmom *veľmi jemná látka*.

Pre doriešenie otázky povrchu ako zásadného pojmu, ktorým Descartes rieši námietky parížskeho teológa, preto odpoveď filozofa zahrňuje nasledovnú definíciu: „...povrchem chleba, vína či jiného tělesa zde nechápu žádnou část substance neboli velikosti téhož tělesa, ba ani část obepínajících těles, anebo pouze *onu hranici, kterou pojímáme mezi jeho jednotlivými částicemi a tělesy, jež je oblkopují, a ktorá nemá jinou jsoucnost než modální*“[27]. A ak k dotyku na nejakom telese dochádza, nech už je to chlieb alebo víno, je práve na spomínanej *hranici*. V tomto momente sa ale natíska jedna dôležitá otázka. Ako dochádza k zaručeniu *celistvosti* v prípade samotnej *Premeny*? Ak sa mení nejaká substancia na inú substanciu, v takomto prípade sa chlieb a víno „mění v substanci nějaké jiné věci tak, že tato nová substance je obsažena ve zcela stejných hranicích, v nichž byly dříve ony, čili existuje precizně na tom místě, na němž dříve existoval chléb a víno, nebo spíše..., na kterém by existovaly, kdyby tam byly, zjevně nutně plyne, že ona nová substance musí všechny naše smysly ovlivňovat naprosto stejně, jako by je ovlivňoval chléb a víno, kdyby nebyla provedena žádna transsubstanciace“[28]. Garantovanie toho istého *miesta* vďaka zachovaniu tých istých *hraníc* ale nie je riešenie, ktoré by bolo v úplnej zhode s kanónmi Tridentského koncilu. A navyše sa v tomto tvrdení objavuje nový a markantný moment epistemologického – vnímajúceho subjektu. Ak by popravde Descartes ostal iba pri týchto argumentoch, pravdepodobne by neobstál nielen pred Arnauldom, ale ani pred ostatnými teológmi, hlavne pred jezuitmi, voči ktorým mal mimoriadny rešpekt. Nuž a práve preto sa Descartes chtiac-nechtiac predsa len vráti ku kanónom Tridentského koncilu a súc znalý obsahu XIII. zasadania a jeho príslušných hláv 2 – 4 uvedie časť ich obsahu v nasledovnom znení: „proměňováním se z celé substance chleba stává substance těla Krista, našeho Pána, a zůstává pouze vzhled chleba“[29]. Niet najmenších pochýb, že to, čo potreboval Descartes z tohto kanónu vyčítať, nie je ani tak jeho výroková časť o *celej substancii chleba*, ktorá sa premieňa na *telo Kristovo*[30], ale najmä záver, ktorý nemožno úplne hodnoverne v príslušnom kanóne overiť, a tým je *vzhľad chleba*. Záver, ku ktorému Descartes dospeje, ešte z toho vyvodiť nemožno. Hlavným (pojmovým) argumentom obhajoby voči Arnauldovým námietkam je pojem *povrchu*. A to jediné, s čím naše zmysly prichádzajú do styku, je podľa Descarta práve povrch telesa. Ak je teda povrch telesa to, s čím jediným prichádzajú naše zmysly do styku (najmä však hmat), a to, čo po konsekrácii ostáva z chleba, je jeho vzhľad, potom nemožno namietať, že vzhľad chleba po konverzii nie je nič iné ako jeho povrch, ktorý *po* konverzii ostáva ten istý. „Tu nevidím, co by se mohlo chápat jako vzhled chleba, ne-li povrch, ktorý je uprostřed mezi jeho jodnotlivými

[27] Tamže, s. 217.
[28] Tamže.
[29] Tamže.
[30] Z určitých dôvodov Descartes vynecháva najmä tú časť kanónu IV, v ktorom sa, pochopiteľne, uvádza aj premena vína na krv Kristovu.

částicemi a tělesy jeho obklopujícími“[31]. To, čo Descartes potreboval zanechať, je nemenná *prítomnosť* povrchu. Zdá sa, že riešenie, o ktorom francúzsky filozof hovoril ako o jasnom a jednoduchom v plnom súlade s jeho *fyzikou*, bolo práve uvedené. Pokiaľ by sme si ale mysleli, že celá argumentácia je vyriešená, ostali by sme iba pri zdaní, pretože pojem celistvosti a nemennosti Descartes argumentačne vyriešil. Ostal ale ešte jeden problém: *prítomnosť Krista*.

Duša ako garant jednoty. Od prirodzenej transsubstanciácie k transsubstanciácii nadprirodzenej

Predošlé úvahy francúzskeho filozofa sa ukázali ako obhájiteľné na poli premeny *telies*. Takýmto *modus operandi* ale nie je možné ani stanoviť, ani zodpovedať problematiku, ktorá sa ukrýva v zásade transsubstanciácie, a síce *prítomnosť Krista v Sviatosti Oltárnej.* V konečnom dôsledku tu predsa dochádza k premene chleba a vína na *živé ľudské telo* a to je bez oživujúceho princípu mysliteľné len ako teleso. Povedané presnejšie, i Kristus ako živá osoba je *jednotou* duše i tela. Z otázky transsubstanciácie sa zároveň preto stáva otázka *individuácie*[32] a z fyziky je predsa len potrebné učiniť (ú)skok do metafyziky. Jadro otázky sa tak od fyzikálnych základov premiestni do otázky (pravdepodobne) aristotelovského hylemorfizmu. Inak povedané, telesnosť telies, esenciálne atribúty ako *neporušiteľnosť*, *celistvosť* a argument *povrchu* (*superficie*) stále ostávajú v platnosti, no na pomoc im musí prísť predsa len *metafyzická entita*. Problém individuácie je v prípade mystéria *eucharistie* dvojitý. Na jednej strane možno nadniesť otázku straty individuality telies, ako je chlieb a víno, na strane druhej sa vynára otázka individuality ľudského tela, resp. prítomnosti Krista v jednotlivých hostiách[33]. Zdá sa, že Descartes v istom momente nachádza nové riešenie. Už nie na poli fyziky, ale za pomoci metafyzického argumentu. Preto v roku 1645/1646 píše otcovi Meslandovi nasledovné: „numerická jednota tela človeka nezávisí od jeho látky, ale od jeho tvaru, ktorým je duša“[34].

Transsubstanciácia *in nuce* je premenou podstaty chleba a vína na ľudské telo. *Principium individuationis* a zároveň *numerická jednota (*živého) ľudského tela nie je možná skrze jeho látku. Inak povedané, ľudské telo, v súlade s aristotelovskou a scholastickou tézou substanciálnej formy, je zloženinou tvorenou látkou a formou – dušou. Do úvahy je potrebné vniesť ešte jeden zásadný argument. Ten sa týka vzťahu ľudského tela, chleba a vína a ich premeny na *výživu*. V takomto kontexte preto možno hovoriť o transsubstanciácii prirodzenej, pretože „...prirodzená transsubstanciácia prebieha v pripodobňovaní výživy: chlieb a víno,

[31] Tamže.
[32] Pozri Geneviève RODIS-LEWIS: *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, s. 37-82.
[33] Geneviève RODIS-LEWIS: *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, s. 6-7.
[34] AT IV, s. 346.

ktoré prijmem, sa vo mne mení na moju krv a mäso“[35]. Transsubstanciácia ale v princípe nie je problém, ktorý by bol prirodzený, aj napriek *fyzickej* premene. U Descarta však táto prirodzená transsubstanciácia pripravuje možnosť prechodu k transsubstanciácii nadprirodzenej, resp. zázračnej. A práve z tohto dôvodu Baillet bez výhrad konštatuje, že Descartov „...postup spočíva vo vysvetlení zázračnej Transsubstanciácie, ku ktorej dochádza v Najsvätejšej Sviatosti skrze Transsubstanciáciu prirodzenú a k tej dochádza v strave v našom tele bez zázraku“[36]. V prípade Krista je to však s jednou odlišnosťou. Chlieb a víno, ktoré požil Kristus, boli prirodzene premenené na jeho telo a krv predovšetkým prostredníctvom *jednoty* s jeho *dušou*. A v Eucharistii práve táto jednota umožňuje chlebu a vínu ich nadprirodzenú transsubstanciáciu.

„Hoc est corpus meum“

Descartes v tomto momente čelí mimoriadne zložitej situácii. Za predpokladu, že sa sám považujem za jednu a celistvú bytosť, aj napriek tomu nemôžem svojmu duchu ubrať nič, keby som od svojho tela oddelil niektorú z jeho častí[37]. Toto ale nie je riešenie, ktoré by sa v otázke nadprirodzenej transsubstanciácie zdalo byť uspokojivé. Fyziku telesa/tela, v ktorej je bytnosťou telies ich *rozpriestranenosť*, nemožno uplatniť na podstatu tela Kristovho v súvislosti s podstatou chleba, obdobne ako tak nemožno učiniť v prípade krvi Kristovej a vína. Takýto postup nie je možné uplatniť dokonca ani v prípade, že sa uchýlime k riešeniu prostredníctvom zakončenia telesa vyššie spomínaným *povrchom*. Je potrebné sa vrátiť k pojmu duše, ktorá je tu garantom (možnosti) jednoty a celkového procesu transsubstanciácie. „Karteziánske riešenie predpokladá dvojitý úkon: premenu podstaty chleba na podstatu tela Kristovho a jednotu duše Kristovej s touto podstatou. A tento dvojitý úkon je pre Descarta obsiahnutý v slovách samotného Krista: *hoc est corpus meum*“[38].

Ostáva preto už len dodať, že aj napriek mimoriadne odvážnej snahe otca novovekej filozofie zotrvať pri fyzike, sa napokon ambícia výkladu transsubstanciácie *generaliter* dala naplniť jedine zavedením nefyzikálnej , tzn. transcendentnej entity – duše. Preto v priamom kontexte s vyššie uvádzaným listom Meslandovi z roku 1645/1646 Descartes dospieva k záveru, že numerická jednota tela človeka nie je závislá od látky samotného tela, ale od jeho duše a práve z tohto dôvodu, „slová nášho Pána boli stále veľmi pravdivé: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*. Neviem teda, akým iným spôsobom mohol hovoriť tak, aby Transsubstanciáciu

[35] Jean-Robert ARMOGATHE: *Theologia Cartesiana. L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Desgabets*. In: Archives internationales d'histoire des idées, č. 84, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, s. 74.

[36] Adrien BAILLET: *La vie de Monsieur Descartes*, zv. 2. Paris: Daniel Horthemels, 1691, s. 519.

[37] Pozri René DESCARTES: *Correspondance*, AT VIII, s. 86.

[38] Jean-Robert ARMOGATHE: *Theologia Cartesiana*, s. 76.

prejavil v takom zmysle, ako som ju vysvetlil“[39]. A práve moment *konsekrácie* v korelácii s dušou Kristovou poodhalí riešenie transsubstanciácie *nadprirodzenej*. Skutočnosť, že pôvodné fyzikálne úvahy na základe jasne stanovených *princípov* mali v mysli mladého filozofa ambíciu pokryť viaceré teologické otázky, sa napokon pretaví nielen do súhlasného verdiktu s učením Cirkvi, ale pole fyziky musí definitívne opustiť a na pomoc si prizvať koncept, ktorý oblasti *fyziky eucharistie* poskytne spoľahlivé rozšírenie a v určitom zmysle riešenie. Preto, zatiaľ čo pole fyziky v raných spisoch umožňovalo prístup k transsubstanciácii prirodzenej, úskok ku konceptu duše umožní to, čo by mu fyzika nedovolila – a to je prechod k transsubstanciácii *nadprirodzenej*. Preto Descartes 9. februára 1645 predstaví svojmu korešpondentovi Meslandovi nasledovné *sumárne stanovisko*: „nemám žiaden problém si myslieť, že celý zázrak transsubstanciácie, ku ktorému dochádza v Najsvätejšej Sviatosti, spočíva v tom, že namiesto toho, aby sa čiastočky takéhoto chleba a vína mali zmiešať s krvou Ježiša Krista a usporiadať sa tu niektorými osobitnými spôsobmi, aby im jeho duša dodala tvar prirodzene, im napokon tvar bez toho dodáva mocou slov Konsekrácie. A namiesto toho, že táto duša Ježiša Krista nedokáže prirodzene zotrvať v spojení s žiadnou z týchto čiastočiek chleba a vína, iba ak by boli spojené s viacerými ostatnými (čiastočkami, dopl. M. Š.), ktoré by spoločne zostavili všetky orgány ľudského tela potrebné pre život, zostáva s každou z nich v spojení nadprirodzenom, aj keby sme ich oddelili“[40]. Duša sa v takomto prípade ukazuje ako metafyzická entita, ktorá nielen umožňuje nadprirodzenú transsubstanciáciu, ale zároveň aj možnosť trvalej prítomnosti Krista v každej hostii. Pretože, „takto je jednoduché porozumieť, ako je telo Ježiša Krista iba jedenkrát v celej hostii, keď nie je rozdelená, a predsa len ostáva (telo Ježiša Krista, dopl. M. Š.) v každej z jej častí úplne celé... totiž, celá látka, nech je akokoľvek veľká alebo malá, ktorá spoločne prijme tvar od tej istej ľudskej duše, sa považuje za jedno úplne celé ľudské telo“[41].

Záver

Aj napriek celkovej snahe *otvoriť* problém transsubstanciácie a priniesť niektoré čiastkové vysvetlenia, sa Desacartes v zásade nevyjadril k mnohým ďalším problémom, ktoré z tejto teologumény vyplývajú. To však neznamená, že by v dejinách filozofického myslenia novoveku nebolo možné evidovať tohto francúzskeho filozofa ako ľahostajného v otázke eucharistie a transsubstanciácie, čiže problematiky, ktorá sa v oblasti fyziky telies predsa len musela uchýliť k metafyzike a teológii, a to nielen preto, aby jej neodporovala. Descartes síce vniesol do spomínaných teologických úvah svoj podiel, no táto tematika mu nebola nijako po vôli a sám sa k nej dobrovoľne a z vlastnej iniciatívy nevyjadroval. Podnety

[39] René DESCARTES: *Correspondance*, AT IV, s. 346.
[40] René DESCARTES: *Correspondance*, AT, IV, s. 168.
[41] Tamže.

nielen zo strany Arnaulda, ale aj jeho epištolárnych korešpondentov ho preto napokon postavili do polohy, v ktorej by malo nastať akési proklovské *silentio conclusit*. A z tohto dôvodu Descartes konštatuje nasledovné: „zatiaľ čo samotný Tridentský koncil nechcel vysvetliť, akým spôsobom sa Telo Kristovo nachádza v Eucharistii, a napísal, že sa v ňom nachádza tak, *že sme len sotva schopní vyjadriť to slovami*, mal by som obavy, aby ma neobvinili z trúfalosti, ak by som sa odvážil čosi k tejto téme stanoviť...radšej by som svoje domnienky predniesol nahlas ako písomne“[42].

K otázke eucharistie a transsubstanciácie sa však na poli novovekej filozofie nevyjadril Descartes úplne osamelo. Táto obzvlášť vážna tematika totiž imponovala svojou hĺbkou tak benediktínovi Desgabetsovi[43], ako aj Descartovmu protivníkovi, ktorým nebol nik iný ako ten, ktorý o sebe tvrdil, že začínal ako filozof a končil ako teológ – G. W. Leibniz, pre ktorého otázka transsubstanciácie, na rozdiel od Descarta, bola súčasťou jeho niekoľkonásobných ambícií hlavne v časoch, v ktorých vznikol konspekt okázalého projektu známeho ako *Demonstrationes catholicae,* či v korešpondencii s pátrom Des Bosses z rokov 1706 – 1716. K tomu je však potrebný ďalší a podrobný ponor, ktorý z pochopiteľných dôvodov nemožno exponovať na jednom spoločnom mieste s Descartovými argumentmi.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES: *Fyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996.
ARMOGATHE, Jean-Robert, *Theologia Cartesiana. L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Desgabets*. In: Archives internationales d'histoire des idées, č. 84. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.
BAILLET, Adrien, *La vie de Monsieur Descartes*. zv. 2. Paris: Daniel Horthemels, 1691.
BETZ, Johannes, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Freiburg: Verlag Herder, 1955.
DESCARTES, René, *Correspondance*, T. 1, ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1897.
DESCARTES, René, *Correspondance*, T. 3, ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1899.
DESCARTES, René, *Correspondance*, T. 4 ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1901.
DESCARTES, René, *Correspondance*, T. 5 ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1903.

[42] DESCARTES, R.: *Correspondance*, AT, V, s. 184.
[43] K bibliografii tohto autora pozri LEMAIRE, P.: *Le cartésianisme chez les Bénédictins*. Paris 1901.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode & Essais*, T. 6 ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1902.
DESCARTES, René, *Meditationes de Prima Philosophia.* T. 7 ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1903.
DESCARTES, René, *Meditace o první filosofii.* prel. Glombíček, P., Marvan T., Zavadil P., Praha: Oikúmené, 2003.
GILLMANN, Franz, In: *Der Katholik*, zv. 2, roč. 38, Mainz 1908.
HÖDL, Ludwig, Der Transubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 31 (1964), s. 230-259.
MACY, Gary, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*. Oxford: Oxford university Press, 1984.
MONTANARI, Franc, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden/Boston: Brill, 2015.
RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950.
RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'Œuvre de Descartes*, zv. 1., Paris: Vrin, 1971.
THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html (cit. 20. 12. 2024).

Mgr. Martin Škára, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Moyzesova 9, 04001 Košice
martin.skara@upjs.sk

Verba Theologica
1/2025 (ročník XXIV): 21-34
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2025.24.1.21-34

Sensus fidei a jeho prínos k chápaniu vzťahov v Cirkvi

The *sensus fidei* and its contribution to the understanding of relationships in the Church

JÁN KOTLARČÍK

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra systematickej teológie

Abstract
Recent development in the understanding of the theological concept of the *sensus fidei* has contributed to a deeper insight into various aspects of the life of the Church. The Second Vatican Council affirmed that the *sensus fidei* is a supernatural gift bestowed upon the whole People of God, enabling all of the faithful to participate actively in the prophetic office of Christ. This article examines how the teaching on the *sensus fidei* has fostered a deeper understanding of the relationship between the laity and the hierarchy, especially by emphasising the active role of all the baptised faithful in preserving and promoting the faith. The article also reflects on the role of the *sensus fidei* in the relationship between the individual believer and the ecclesial community. It argues that faith cannot be lived in isolation but has to be practised in community, where the *sensus fidei* of the individual and the *sensus fidei* of the Church mutually enrich each other. The community as a whole is led by the Holy Spirit to form a common consent in faith, referred to as *consensus fidelium*, which helps to preserve the integrity of the apostolic Tradition while harmoniously integrating the various charisms and ministries of the Church.
Keywords: Ecclesiology, Sensus fidei, Hierarchy, Lay faithful, Community of the Church.

Úvod

V uplynulých storočiach sa v teológii venuje čoraz viac pozornosti určitému druhu intuitívneho poznania úzko spojeného s čnosťou viery, ktoré bolo v teológii pomenované ako *sensus fidei*, teda zmysel pre vieru. K záujmu o tento koncept prispela aj skutočnosť, že sa Druhý vatikánsky koncil rozhodol vo svojich dokumentoch *sensus fidei* spomenúť, a to na viacerých miestach. Najdôležitejším textom je však v tomto zmysle dvanásty bod dogmatickej konštitúcie o Cirkvi s názvom *Lumen gentium*. V tomto bode je *sensus fidei* koncilom charakterizovaný ako nadprirodzený dar Ducha Svätého patriaci celému spoločenstvu veriacich, ktorý každému z nich pomáha rozlišovať vo viere, poznanej pravdy sa pridržiavať a aplikovať ju v konkrétnych životných okolnostiach.[1]

Koncil to síce explicitne nespomína, teológia však priniesla dôležité rozlíšenie, že teologický koncept *sensus fidei* sa vzťahuje na dvojakú realitu: na zmysel pre vieru individuálneho veriaceho a na zmysel pre vieru samotnej Cirkvi ako celku.[2] Prvý z týchto aspektov bol pomenovaný ako *sensus fidei fidelis* a ide o duchovný zmysel pre vieru darovaný každému z veriacich, ktorý im pomáha spontánne rozpoznávať pravú vieru a priľnúť k nej.[3] Druhý aspekt je nazývaný *sensus fidei fidelium* alebo *sensus Ecclesiae* a označuje zmysel pre vieru Cirkvi, ktorá sa vďaka nemu neomylne pridŕža pravej viery.[4]

Chápanie týchto dvoch aspektov sa však vyvíjalo oddelene. Úsudok celej Cirkvi v otázkach viery bol už cirkevnými otcami považovaný za dôležité kritérium pri rozlišovaní ortodoxnej viery, pretože vnímali vážnosť pôsobenia Ducha Pravdy v rámci cirkevného spoločenstva. Určitý osobný, vnútorný zmysel veriaceho pre pravdivé rozlišovanie vo viere je síce načrtnutý už u Augustína, no pevnejšie základy tohto učenia položil až Tomáš Akvinský. Pomenovanie oboch týchto aspektov pojmom *sensus fidei* prichádza až v novoveku, čo sa však stáva dôležitým krokom, pretože sa začínajú vnímať viaceré súvislosti, ktoré spájajú tieto dve reality a vytvárajú medzi nimi neoddeliteľné puto.[5]

K zvýšenému záujmu o *sensus fidei* prispieva tiež to, že neostáva iba technickým teologickým konceptom, ale je zapájaný do praktického života Cirkvi.[6] Túto skutočnosť bolo možné pozorovať aj počas synody o synodalite, jej dokumenty sa

[1] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, „Lumen gentium, dogmatická konštitúcia o Cirkvi," in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 12.

[2] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei v životě církve*, Praha: Krystal OP, 2015, č. 3.

[3] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 49.

[4] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 66.

[5] K prezentácii dejinného vývoja teologického konceptu *sensus fidei* pozri publikáciu John J. BURKHARD, *The Sense of the Faith in History: Its Sources, Reception, and Theology*, Collegevile, MN: Liturgical Press Academic, 2022; prípadne v Slovenskom prostredí je tento vývoj stručne priblížený v publikácii Ján KOTLARČÍK, *Sensus fidei. História, súčasné chápanie a synodalita*, Košice: Liturgický inštitút, 2024.

[6] BURKHARD, *Sense of the Faith in History*, 85.

o toto učenie mnohokrát opierali.[7] Tento článok chce nadviazať na snahu o zapájanie učenia o *sensus fidei* do praktických tém a zameria sa na skúmanie jeho prínosu pre chápanie vzťahov v rámci spoločenstva Cirkvi. V prvej časti článok priblíži vývoj posledných storočí v chápaní vzťahu medzi cirkevnou hierarchiou a laikmi, kde zohralo dôležitú úlohu aj učenie o *sensus fidei*. Ďalej sa bude článok venovať úlohe *sensus fidei* vo vzťahu medzi individuálnym veriacim a komunitou Cirkvi. Článok sa pre obmedzený priestor zameria na tieto dva vzťahy, na záver však budú stručne načrtnuté ďalšie možnosti prínosu učenia o *sensus fidei* pre širokú škálu iných vzťahov, čo predstavuje príležitosť k ďalšiemu skúmaniu a k diskusii.

Úloha *sensus fidei* pri hlbšom spojení hierarchie a laikov

Vzájomný vzťah medzi laikmi a hierarchiou v Cirkvi sa stal jednou z dôležitých tém diskutovaných v teológii v priebehu posledných storočí. Teológovia si začínali uvedomovať potrebu prehĺbenia chápania tohto vzťahu, pretože to bolo od konca stredoveku poznačené delením na *ecclesia docens* a *ecclesia discens*, teda na „cirkev učiacu" a „cirkev počúvajúcu".[8] V takomto delení stáli na jednej strane biskupi a kňazi s úlohou vyučovať vieru a na druhej strane laici, chápaní ako prijímatelia ich učenia. Takéto chápanie sa však začínalo ukazovať ako nedostatočné a nepresné, pretože v ňom bola iba „učiaca cirkev" chápaná ako skutočne aktívny element v Cirkvi s úlohou vyučovať a viesť, úloha laikov bola redukovaná na pasívne prijímanie tohto učenia v poslušnosti.[9]

K postupnému prekonaniu takého striktného delenia prispelo najmä ocenenie aktívnej úlohy každého pokrsteného veriaceho v Cirkvi. Začalo sa poukazovať na to, že aj laici, či už ako rodičia, katechéti, teológovia alebo v rôznych iných povolaniach môžu svojím vlastným spôsobom prispievať nielen k odovzdávaniu viery, ale aj k prehlbovaniu jej chápania. V súvislosti s tým sa v teológii začal zdôrazňovať význam milosti krstu, pri ktorom dostáva každý veriaci účasť na troch úradoch (*tria munera*) Ježiša Krista. Nikto v Cirkvi potom nie je striktne iba tým, čo „počúva", pretože vďaka účasti na prorockom úrade Krista môže každý autenticky svedčiť a svojím spôsobom i učiť o viere.[10]

Historicky významnú rolu v tomto úsilí o poukázanie na aktívnu úlohu všetkých pokrstených veriacich zohral v devätnástom storočí britský teológ, konvertita

[7] Bernhard BLANKENHORN, „The sensus fidei and Synodality: Theological Epistemology and the munus propheticum," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 87, č. 2 (2023): 312–313. https://doi.org/10.1353/tho.2023.0015

[8] Peter C. PHAN, „From Magisterium to Magisteria: Recent Theologies of the Learning and Teaching Functions of the Church," *Theological Studies* 80, č. 2 (2019): 407. https://doi.org/10.1177/0040563919836244

[9] Wolfgang BEINERT, „Priestly People of God," *Irish Theological Quarterly* 85, č. 1 (2020): 9-10; PHAN, *From Magisterium to Magisteria*, 408. https://doi.org/10.1177/0021140019889207

[10] Gerald O'COLLINS, „Laity as Teachers in the Ecclesia Docens," *Irish Theological Quarterly* 86, č. 3 (2021): 2. https://doi.org/10.1177/00211400211017691

z Anglikánskej cirkvi a neskorší kardinál John Henry Newman. Už jemu k prehĺbeniu chápania vzťahov medzi laikmi a hierarchiou poslúžilo aj učenie o *sensus fidei*. Jeho najdôležitejší článok napísaný k tejto téme má názov *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (*O konzultovaní veriacich v otázkach náuky*) a jeho cieľom je obhájiť myšlienku, že by biskupi mali konzultovať veriacich v otázkach týkajúcich sa viery, pretože *sensus fidei* patrí celej Cirkvi vrátane laikov, a preto by nemali byť vynechaní z procesu rozlišovania apoštolskej viery.[11] Pre podporenie svojho argumentu sa Newman odvoláva na rôzne historické situácie, v ktorých bola pravá viera uchovávaná a odovzdávaná oveľa viac laikmi ako hierarchiou. Jedným z takýchto období bolo podľa neho štvrté storočie, keď sa rozmohla heréza arianizmu. Newman toto obdobie opisuje slovami:

> „V tom čase nesmierneho zmätku bola dogma o Božstve nášho Pána hlásaná, presadzovaná, obhajovaná a zachovávaná oveľa viac ‚cirkvou počúvajúcou' (*Ecclesia docta*) než ‚cirkvou učiacou' (*Ecclesia docens*); zatiaľ čo bol episkopát neverný svojmu poslaniu, laici boli verní svojmu krstu".

Z ďalších historických situácií spomínaných Newmanom uvedieme ešte tú najdôležitejšiu, ktorá bola pre neho zároveň významným podnetom k napísaniu samotného článku. Keď pápež Pius IX. v roku 1854 vyhlásil dogmu o nepoškvrnenom počatí Panny Márie, ešte predtým sa rozhodol obrátiť sa na všetkých biskupov sveta, aby ho informovali o zbožnosti veriacich v ich diecézach v súvislosti s touto pravdou viery. V oficiálnom texte dogmatického vyhlásenia sa sám pápež odvoláva na *sensus Ecclesiae*, teda na zmysel Cirkvi pre vieru, a tiež na spoločný súhlas (*conspiratio*) biskupov i laikov vo viere. V pápežovom texte zaujal Newmana tiež pojem „*conspiratio*", čo je možné doslovne preložiť ako „spoločné dýchanie". Týmto pojmom je podčiarknuté, že tak biskupi, ako aj laici sú dôležití pri budovaní jednoty vo viere, každý z nich má inú, osobitnú úlohu, ale fungovať môžu iba vo vzájomnej jednote, kde je ocenený prínos každého.[12]

Newman preto v tomto dogmatickom texte pápeža Pia IX. nachádza silný argument k tomu, aby vyzval biskupov k pravidelnejšej konzultácii veriacich, a to najmä v záležitostiach dotýkajúcich sa ich života.[13] Neznamená to, že by sa biskupi mali podriadiť názorom laikov, ich autoritu Newman nikde nespochybňuje. Ich *sensus fidei* je však dôležitým prameňom, skrze ktorý sa môže prejavovať apoštolská Tradícia, preto by malo byť prirodzené, aby bol tento prameň vzatý

[11] John Henry NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, New York: Sheed & Ward, 1961, s. 63.
[12] NEWMAN, *On Consulting*, s. 75–76.
[13] PIUS IX., *Ineffabilis Deus. Apoštolská konštitúcia zo dňa 8. 12.1854* [online, cit. 9. 12.2024].

do úvahy.[14] Ani v štvrtom storočí poznačenom krízou arianizmu, ani v prípade tajomstva nepoškvrneného počatia Panny Márie to neboli laici, ktorí definovali a vyhlásili čo patrí k apoštolskej viere, ale v oboch prípadoch k tomu významným spôsobom prispeli jednoducho tým, že sa verne pridŕžali živej viery. Táto viera bola zverená celej Cirkvi a všetci pokrstení majú svoju osobitnú úlohu pri jej zachovávaní a odovzdávaní. Aj keď úloha rozlišovať, definovať a vyhlasovať jednotlivé články viery patrí jedine Magistériu, všetci veriaci môžu vydávať svedectvo o tejto viere a úloha žiadneho z nich nemôže byť braná bez rešpektu.[15] V *sensus fidei* teda Newman nachádza pevný základ pre vyjadrenie, že všetci v spoločenstve Cirkvi – tak biskupi, ako aj laici –, majú vďaka daru *sensus fidei* významnú úlohu pri uchovávaní a odovzdávaní viery, a preto sa Newman snaží vyzvať k väčšej vzájomnosti v ich vzťahoch.[16]

Napriek tomu, že bol Newman vo svojej dobe kritizovaný za takéto myšlienky, na jeho snahu o zdôraznenie aktívnej úlohy všetkých veriacich v Cirkvi nadviazali i ďalší teológovia po ňom, čo sa neskôr odrazilo aj v ekleziológii prezentovanej Druhým vatikánskym koncilom. Na ňom sa biskupi sami rozhodli zmeniť pripravený koncept dokumentu o Cirkvi tak, že ešte pred kapitolu o hierarchickom zriadení Cirkvi pridali kapitolu o Božom ľude vo všeobecnosti, čím chceli zdôrazniť, že Cirkev je predovšetkým komunitou pokrstených veriacich, v ktorej „cirkev učiaca" a „cirkev počúvajúca" nie sú dvomi oddelenými realitami, ale vzájomne sa potrebujú, dopĺňajú a navzájom si slúžia.[17]

Pri vyjadrení aktívnej úlohy všetkých pokrstených v Cirkvi koncil používa učenie o všeobecnej účasti veriacich na *tria munera*: Kristovom kňazskom, prorockom a kráľovskom úrade. V tomto kontexte sa koncil opiera aj o *sensus fidei* ako o nadprirodzenom dare Ducha Svätého umožňujúcom celému Božiemu ľudu aktívnu účasť na prorockom úrade.[18] Keďže *sensus fidei* patrí všetkým „od biskupov až po posledného veriaceho laika",[19] potom môžu byť všetci aktívne zapojení do misie učiť a ohlasovať, pričom môže každý veriaci svojím spôsobom prispieť aj k prehlbovaniu chápania viery a ku kreatívnemu hľadaniu nových spôsobov jej odovzdávania.[20] Yves Congar, jeden z významných teológov účastných na koncile, k tejto téme píše:

---

14 BURKHARD, *Sense of the Faith in History*, s. 101.

15 NEWMAN, *On Consulting*, s. 56.

16 Pavol HRABOVECKÝ, „John Henry Newman's Understanding of the Sensus Fidelium and the Current Challenges of Synodality," *AUC Theologica* 12, č. 1 (2022): 33–34. https://doi.org/10.14712/23363398.2022.16

17 NEWMAN, *On Consulting*, s. 63.

18 BURKHARD, *Sense of the Faith in History*, s. 95.

19 KOTLARČÍK, *Sensus fidei,* s. 56; BURKHARD, *The Sense of the Faith in History*, s. 235–236.

20 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium,* č. 12 a 35.

> „To isté pomazanie, ktoré robí ľudí kresťanmi, ich robí aj prorokmi; všetci majú vnútri Božieho Ducha, a tak nie sú ako čriedа hlúpych oviec, ktorej všetka múdrosť spočíva v pastierovi, ktorý ju pasie. Skôr je to tak, že sú všetci zjednotení so svojím Pastierom a skrze jeho Ducha sú obdarení múdrosťou a schopnosťou rozlišovať.“[21]

Všetci pokrstení sú v prvom rade súčasťou Božieho ľudu, a preto sú zjednotení pri počúvaní svojho Pána zjavujúceho seba samého v láske. Každého z nich Duch Svätý obdarúva zmyslom pre vieru založenom na intímnom spojení s Bohom. V tomto hlbokom spojení veriaci dostávajú účasť na Božej prirodzenosti, vďaka čomu sa ich zmýšľanie akoby prirodzene riadi podľa Božej pravdy.[22] Úloha Magistéria pritom nie je popretá, pretože iba ono môže hovoriť v mene Cirkvi ako celku a s definitívnou platnosťou formulovať jednotlivé pravdy viery.[23] Avšak, ako to vyjadruje koncil, Magistérium „nie je nad Božím slovom, ale mu slúži, lebo učí iba to, čo bolo odovzdané“,[24] teda slúži pravde, ktorá mu nepatrí a ktorú ono samo nevytvorilo, ale musí ju rozlišovať s pozornosťou voči *sensus fidei* patriacom každému veriacemu.[25]

Aj keď sú biskupi ako nositelia Magistéria v Cirkvi autentickými učiteľmi viery, vyžaduje si to, aby v prvom rade autenticky načúvali Božiemu ľudu a sami sa učili o viere. Tak môžeme hovoriť takisto o *magisterium discens*, Magistériu, ktoré načúva a učí sa.[26] Nemôže to však skĺznuť do toho, že sa niekdajšie delenie otočí do opačného extrému a biskupi budú chápaní iba ako pasívni „načúvajúci“ *sensus fidei* veriacich. Je však dôležité poukázať, že biskupi majú úlohu učiť o viere, ktorú si sami nevymysleli, ale ide o vieru celého Božieho ľudu.[27] Biskupi majú taktiež dar *sensus fidei* a s jeho pomocou majú zaisťovať vernosť celého spoločenstva Cirkvi tej pravde, ktorá bola zverená spoločenstvu ako celku.[28] Pastierska služba stráženia a odovzdávania viery zahŕňa tiež pastoračnú kreativitu, keď musia pastieri s pomocou ich vlastného daru *sensus fidei* nachádzať vhodné spôsoby vykonávania ich služby v nových situáciách a kontextoch.[29]

---

21 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium,* č. 12.

22 O'COLLINS, *Laity as Teachers*, s. 5. https://doi.org/10.1177/00211400211017691

23 Yves M. J. CONGAR, *Lay People in the Church. A Study for a Theology of Laity*, London: Geoffrey Chapman, 1959, s. 260–261.

24 MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 54.

25 Ormond RUSH, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009, s. 283.

26 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, „Dei Verbum, dogmatická konštitúcia o Božom zjavení,“ in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu,* Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 10.

27 RUSH, *The Eyes of Faith,* s. 283.

28 PHAN, *From Magisterium to Magisteria*, s. 407–408; RUSH, *The Eyes of Faith*, s. 201. https://doi.org/10.1177/0040563919836244

29 RUSH, *The Eyes of Faith*, s. 201.

Laikov ich zmysel pre vieru zase pobáda k poslušnému prijímaniu slov svojich pastierov, nie však kvôli určitej autoritatívnej nadradenosti, ale z toho dôvodu, že v ich slovách dokážu rozpoznávať slová samotného Pána.[30] Sami sa snažia s pomocou *sensus fidei* uplatňovať vieru v rozličných okolnostiach svojho života, a tak sa stávajú svedkami viery. Ormond Rush poznamenáva, že samotné odovzdávanie viery laikmi nie je niečím pasívnym, ale predpokladá z ich strany aktívny hermeneutický príspevok, teda aj oni musia byť schopní interpretovať evanjelium v ich vlastných kontextoch a aplikovať ho v konkrétnych životných situáciách. V tom im pomáha práve dar *sensus fidei*, ktorý Rush popisuje ako „oči viery", pretože sa vďaka *sensus fidei* veriaci dokážu pozerať na vlastnú skúsenosť vo svetle evanjelia a rozpoznávať Božiu prítomnosť vo svojom živote.[31] Prežívanie každodenných situácii vo viere zároveň môže viesť k hlbšiemu porozumeniu náuky a k jej výstižnejšej formulácii. Tak môžu i laici prispievať k rozvoju náuky. Preto Cirkev potrebuje účinné nástroje ich konzultácie, čo je zdôrazňovaná téma synody o synodalite.[32] Pápež František výstižne vyjadruje, že „*sensus fidei* bráni strohej separácii medzi *Ecclesia docens* a *Ecclesia discens*, pretože aj stádo má vlastný ‚čuch' nato, aby rozlíšilo nové cesty, ktoré Pán odhaľuje Cirkvi."[33]

Pastieri i laici sú takto spojení pri vydávaní spoločného svedectva o Božom slove. Práve vo vernosti Božiemu slovu, v zachovávaní, praktizovaní a vyznávaní odovzdanej viery sa medzi nimi vytvára jedinečná zhoda, pre ktorú Druhý vatikánsky koncil opäť používa pojem „*conspiratio*".[34] Presne v tomto pojme nachádza už Newman silné spojivo a poznamenáva k tomu: „cirkev učiaca a cirkev počúvajúca sú takto zjednotené ako dvojjediné svedectvo, vzájomne sa osvetľujú a nikdy sa od seba nemôžu oddeľovať."

Úloha *Sensus fidei* vo vzťahu jednotlivého veriaceho a spoločenstva Cirkvi

Univerzálna zhoda vo viere, pomenovaná či už ako „*conspiratio*", alebo „*consensus*", môže zároveň zohrávať úlohu aj vo vzťahu jednotlivého veriaceho s cirkevnou komunitou a ako taká úzko súvisí s pôsobením Ducha Svätého, ktorý veriacim udeľuje dar nadprirodzeného zmyslu pre vieru.[35] Už cirkevní otcovia si uvedomovali, že zhoda celej Cirkvi v jednej viere je znakom pôsobenia Ducha Pravdy strážiaceho Cirkev pred odklonením sa od pravdy. Samotný fakt zhody všetkých v tej istej viere bol pre nich zaujímavý, pretože prítomnosť omylu by

30 MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 76.

31 Christoph THEOBALD, „Sensus fidei fidelium. Enjeux d'avenir d'une notion classique," *Recherches de Science Religieuse* 104, č. 2 (2016): 214. https://doi.org/10.3917/rsr.162.0207

32 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium,* , č. 12.

33 RUSH, *The Eyes of Faith*, s. 255–256, 258.

34 MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 57–58.

35 FRANTIŠEK, *Príhovor pápeža Františka pri 50. výročí zriadenia Synody biskupov (17. októbra 2015)* [online, cit. 5. 2.2025].

podľa ich slov viedla iba k rôznorodým problémom a nie k všeobecnej zhode. Preto sa všeobecná zhoda vo viere stala dôležitým kritériom pri rozlišovaní ortodoxie od heréz.[36]

Takáto zhoda veriacich sa v teológii začala označovať ako „*consensus fidelium*", čo je možné preložiť ako „myslenie spolu", „spoločné zmýšľanie veriacich". Práve prítomnosť rôznorodých heréz a omylov v dejinách Cirkvi poukazuje na dôležitosť života v spoločenstve. Fakt, že všetci veriaci majú zmysel pre vieru, ešte neznamená, že sa nemôžu pomýliť. Neomylnou môže byť iba Cirkev ako celok v živom vlastnení jej viery.[37] Ormond Rush charakterizuje *sensus fidei* aj ako *kritický* zmysel, pretože pri rozlišovaní toho, čo patrí a čo nepatrí k pravej viere, otvára veriaceho pre kritiku zo strany spoločenstva Cirkvi a jeho pastierov a na samotného veriaceho kladie výzvu k obráteniu.[38] Autentický *sensus fidei* preto neustále vedie jednotlivého veriaceho k tomu, aby svoj domov nachádzal v komunite veriacich a stáva sa zároveň zmyslom pre spolu-cítenie s Cirkvou.[39]

Ako si všimol Pavol Hrabovecký, na Slovensku je u mnohých ľudí rozšírená forma akéhosi „terapeutického" kresťanstva, kde je viera braná ako prostriedok k naplneniu rôznych požiadaviek a potrieb, pričom si každý žije svoju vlastnú verziu takého kresťanstva, aké mu vyhovuje, bez osobného zaangažovania sa v cirkevnej komunite, v izolácií od ostatných veriacich.[40] Rafael Luciani však práve na základe učenia o *sensus fidei* poznamenáva, že izolovaná individuálna viera neexistuje, pretože pre vieru je ekleziálny rozmer nevyhnutný. Samotný akt viery „je uskutočnený v Cirkvi a ako Cirkev, vo forme *sensus fidei Ecclesiae*".[41] Viera je viac ako iba individuálnym náboženským presvedčením, jej obsah si človek nemôže vytvoriť sám. Ide o nadčasovú a nadosobnú realitu, ktorá bola zverená Cirkvi a v rámci spoločenstva Cirkvi sa aj prijíma, praktizuje, zdieľa a odovzdáva ďalším.[42] Preto skutočnosť, že každému veriacemu patrí určitý zmysel pre vieru, neznamená, že by vďaka nemu bol autonómny voči spoločenstvu Cirkvi. Práve naopak, *sensus fidei* individuálneho veriaceho musí byť neustále praktizovaný v rámci *sensus fidei* Cirkvi, teda v rámci živého spoločenstva veriacich, ktoré Duch Svätý vedie k vytváraniu *consensus fidelium*.[43]

---

36 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Dei Verbum*, č. 10.
37 NEWMAN, *On Consulting*, s. 71.
38 DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium,* č. 12.
39 KOTLARČÍK, *Sensus fidei*, s. 23–25.
40 CONGAR, *Lay People in the Church,* s. 275.
41 RUSH, *The Eyes of Faith,* s. 240.
42 Anthony EKPO, „The Sensus Fidelium and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of Lumen Gentium No. 12," *Theological Studies* 76, č. 2 (2015): 339. https://doi.org/10.1177/0040563915574666
43 Pavol HRABOVECKÝ, „The Synod on Synodality in Slovakia in its Principles for Ecclesiogenesis," in ECKHOLT, Margit (ed.), *Synodality in Europe: Theological Reflections on the Church on Synodal Paths in Europe*, Zürich: LIT, 2024, s. 152.

Sensus fidei jednotlivého veriaceho teda stále čerpá a je živený *sensus fidei* Cirkvi a podobne je tomu aj naopak.[44] Preto, ako bolo ukázané, veriacich ich zmysel pre vieru nabáda k tomu, aby s poslušnosťou prijímali učenie ich pastierov, pretože oni sú jednotiacim princípom spoločenstva a strážcami neporušenosti viery.[45] Zmysel pre vieru je tak zároveň zmyslom pre jednotu a pre spoločenstvo. Len spoločne ako jedna Cirkev môžu veriaci vytvoriť živú komunitu, v ktorej sa verí, praktizuje, odovzdáva a ohlasuje tá istá apoštolská viera.

Budovanie *consensus fidelium* v rámci Cirkvi nie je o vytváraní uniformnej či homogenizovanej skupiny. Koncil zdôrazňuje, že každý veriaci má vlastný zmysel pre vieru, preto je každý schopný priniesť svoj originálny príspevok do interakcie v rámci spoločenstva Cirkvi. Boží ľud ako celok sa potom pre budovanie jednoty musí snažiť vnímať rôznosť povolaní, darov a chariziem, pričom sa ich musí snažiť integrovať do organického celku, kde má každý svoje miesto.[46] Vzťahy medzi spoločenstvom Cirkvi a individuálnym veriacim sa tak vo svetle učenia o *sensus fidei* javia komplementárne: veriaci prijíma vieru od spoločenstva Cirkvi a iba v rámci neho ju môže praktizovať a zároveň vďaka daru nadprirodzeného *sensus fidei* dokáže byť prínosom pre spoločenstvo, ktoré sa musí snažiť integrovať rôznosť chariziem a služieb do budovania jednoty (*consensus*) vo viere.

Samotný *consensus fidelium* je komplexný fenomén a je s ním spojených ešte mnoho otvorených otázok, najmä čo sa týka rozlišovania jeho prítomnosti alebo neprítomnosti v rámci spoločenstva Cirkvi.[47] Najväčšie nedorozumenia sa týkajú zamieňania si prejavov takéhoto konsenzu s verejnou mienkou, čo je fenomén patriaci do oblasti sociológie. Jeho skúmanie môže byť nápomocné, ale každé rozlišovanie musí pamätať na to, že Cirkev nie je politickou organizáciou, ale je Božím ľudom, v ktorom môže niekedy zaznievať aj prorocký hlas väčšiny, neraz dokonca kritický voči väčšinovým názorom.[48] Pre budovanie konsenzu je preto potrebný vzájomný dialóg vo vnútri spoločenstva Cirkvi, pričom by nemalo ísť iba o prezentovanie názorov a hlasovanie, ale o skutočný dialóg zameraný na objavovanie a rozlišovanie pôsobenia Ducha Svätého.[49] O hľadanie takýchto foriem dialógu a o ich uvádzanie do praxe Cirkvi sa snaží cesta synodality. Tejto téme sa často venoval pápež František počas svojho pontifikátu a synodálnu Cirkev prezentoval najmä v súvislosti s načúvaním vo vzájomnom dialógu:

---

44 Rafael LUCIANI, *Synodality: a New Way of Proceeding in the Church*, New York: Paulist Press, 2022, s. 90.

45 Yves M. J. CONGAR, *Tradition and traditions: An Historical and a Theological Essay, New York*: The Macmillan Company, 1967, s. 314–315.

46 LUCIANI, *Synodality*, s. 88–89.

47 RUSH, *The Eyes of Faith,* s. 218.

48 CONGAR, *Lay People in the Church,* s. 276.

49 LUCIANI, *Synodality*, s. 88–89.

> „Synodálna Cirkev je načúvajúca Cirkev, s vedomím, že načúvať je viac než ‚počuť'. Je to vzájomné načúvanie, pri ktorom sa každý môže niečo naučiť. Veriaci ľud, biskupský zbor, biskup Ríma – v načúvaní jeden druhému; a všetci v načúvaní Duchu Svätému, «Duchu pravdy» (Jn 14,17), kvôli pochopeniu toho, čo «hovorí cirkvám» (Zjv 2,7)."

Ďalšie možnosti prínosu *sensus fidei* pre vzťahy v rámci spoločenstva Cirkvi

Článok sa zameral predovšetkým na prínos *sensus fidei* pre chápanie dvoch konkrétnych vzťahov v rámci spoločenstva Cirkvi, ostávajú však otvorené otázky o prínose tohto učenia pre rôzne iné kategórie vzťahov. Tieto otázky budú iba stručne načrtnuté a otvorené pre ďalšie teologické bádanie a diskusiu.

Vzájomné vzťahy medzi biskupmi boli jednou z dôležitých tém rozoberaných na Druhom vatikánskom koncile. *Lumen gentium* učí o kolegialite biskupov, čím zdôrazňuje, že všetci biskupi sú navzájom spojení „zväzkom jednoty, lásky a pokoja".[50] Aj pápež ako Petrov nástupca, rímsky biskup, je umiestnený doprostred tohto jediného biskupského kolégia ako jeho hlava.[51] Kolégium biskupov je tak súčasne vyjadrením rozmanitosti i jednoty Cirkvi.[52] Čo sa týka Magistéria biskupov, koncil formuluje náuku, že jednotliví biskupi síce nedisponujú výsadou neomylnosti, kolégium biskupov ako celok však môže za istých podmienok predkladať učenie ako neomylné. Dôležité je, že touto podmienkou je zhoda medzi biskupmi a jednota s pápežom.[53] Ide teda o dosiahnutie *consensus episcoporum*, ktorý je úzko spojený s *consensus ecclesiarum*, pretože biskupi sú úzko spojení so svojimi partikulárnymi cirkvami a reprezentujú ich.[54] V takomto učení celého kolégia biskupov v jednote s jeho hlavou sa teda odráža *consensus fidelium*, ktorý je už od staroveku chápaný ako dôležitý znak prítomnosti apoštolskej náuky. To si vyžaduje, aby biskupi navzájom komunikovali, spolupracovali a aby vedeli zároveň s pozornosťou načúvať autentickým prejavom *sensus fidei* v ich partikulárnych cirkvách.[55] Preto môže ďalší rozvoj učenia o *sensus fidei* prispieť aj k hlbšiemu pochopeniu vzťahov medzi biskupmi navzájom a k pochopeniu povahy *consensus episcoporum* zohrávajúcom dôležitú úlohu v Cirkvi, pretože je nevyhnutnou podmienkou neomylnosti učenia kolégia biskupov.

Ďalšou kategóriou vnútrocirkevných vzťahov, ktorých chápanie môže byť prehĺbené vďaka učeniu o *sensus fidei*, sú vzťahy medzi teológmi a teologicky

[50] FRANTIŠEK, *Príhovor pri 50. výročí zriadenia Synody biskupov*.
[51] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium*, č. 22.
[52] Pavol HRABOVECKÝ, „Magistérium," in *Vydajte dôvod vašej nádeje. Vybrané témy z fundamentálnej teológie*, eds. Pavol Hrabovecký, Martin Maďar, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023, s. 180; DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium*, č. 22.
[53] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium*, č. 22.
[54] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium*, č. 25; HRABOVECKÝ, *Magistérium*, s. 194.
[55] RUSH, *The Eyes of Faith*, s. 283–284.

nevzdelanými veriacimi. Teológia by sa mala chápať nielen ako akademická disciplína, ale ako služba v Cirkvi, ktorá nemôže byť oddelená od jej života, ale musí dokázať reflektovať podmienky a kontexty, v ktorých veriaci žijú. Pápež František preto hovoril o fundamentálne kontextuálnej teológii.[56] Teológovia skúmajú vieru, ktorá nie je niečím abstraktným, ale je žitá veriacimi v celej Cirkvi. Každý z týchto veriacich má zároveň dar *sensus fidei* a ten mu umožňuje spoznávať Boha intuitívne, na základne intímneho spojenia v láske. Takýmto druhom poznania môže neraz veriaci obohatiť i vzdelaných teológov. Teológia preto musí byť schopná vstupovať do školy *sensus fidei* a odhaľovať Božie slovo, živé a účinné v srdciach veriacich.[57] Teológovia môžu byť zase nápomocní pri rozlišovaní prejavov *sensus fidei* v Božom ľude, keďže tie môžu byť často zmiešané s ľudskými omylmi. Takisto môžu veriacim pomáhať spoznávať ich vieru a hlbšie porozumieť jej obsahu.[58] Vo svetle *sensus fidei* teda môže byť chápanie toho vzťahu ešte viac prehĺbené, čo opäť ostáva otvorenou otázkou pre ďalšiu diskusiu.

Medzinárodná teologická komisia v roku 2014 vydala dokument s názvom *Sensus fidei v živote Cirkvi*, čím významne prispela k rozvoju tohto učenia. Dokument sa pri prezentácii *sensus fidei* opiera najmä o učenie Tomáša Akvinského o čnostiach a *sensus fidei* prezentuje ako inštinkt spojený s čnosťou viery, intuitívne usmerňujúci jeho vlastníka v súlade s touto čnosťou k jej objektu, teda k poznaniu Boha.[59] Takéto hlboké spojenie *sensus fidei* s čnosťou viery zároveň otvára možnosť pre tvrdenie vyjadrené v dokumente, že určitá forma *sensus fidei* môže existovať aj u pokrstených kresťanov, ktorí nie sú v jednote s Katolíckou cirkvou.[60] Dokument tento výrok ďalej nekomentuje, uznáva však jeho dopad na ekumenické vzťahy. Ozveny Božieho slova je tak možné nachádzať taktiež v iných kresťanských spoločenstvách a skrze prehĺbenie ekumenických vzťahov je možné načúvať prejavom *sensus fidei* aj u nich. Peter C. Phan okrem toho otvára otázku o tom, či môže byť *sensus fidei* veriacich obohacovaný aj vďaka dialógu s neveriacimi a s vyznávačmi iných náboženstiev. Samozrejme, nie z toho dôvodu, že by aj oni mali *sensus fidei*, ale Phan sa pýta, či by mohol *dissensus infidelium* pomôcť prehĺbiť a vyjasniť niektoré aspekty *sensus fidei*.[61] Takéto otázky si vyžadujú rozsiahlejšie teologické skúmanie, no poukazujú na potenciálne prínosy učenia o *sensus fidei* k prehĺbeniu chápania nielen vnútrocirkevných vzťahov, ale aj vzťahov ekumenických a medzináboženských.

[56] KOTLARČÍK, *Sensus fidei*, s. 64.
[57] FRANTIŠEK, *Ad theologiam promovendam. Lettera apostolica in forma di "motu proprio" del Sommo Pontefice,* Vatikán, 2023, č. 4 [online, cit. 27. 4.2025].
[58] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 81.
[59] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 83–84.
[60] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 49–59.
[61] MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei*, č. 56.

Záver

Sensus fidei ako dar Ducha Svätého zohráva dôležitú úlohu vo vzťahoch medzi jednotlivými veriacimi, komunitou Cirkvi a jej hierarchiou. Tento zmysel pre vieru je zároveň zmyslom pre spoločenstvo a veriacich nabáda k vytváraniu jedného Božieho ľudu, v ktorom každý, od pápeža až po posledného veriaceho laika svojím vlastným spôsobom prispieva k uchovávaniu a odovzdávaniu viery. Vo svetle učenia o *sensus fidei* sa aj delenie na aktívnu „*ecclesia docens*" a pasívnu „*ecclesia discens*" ukázalo ako nedostatočné a nepresné, pretože *sensus fidei* umožňuje každému aktívnu účasť na Kristovom prorockom úrade. Pre budovanie spoločnej zhody vo viere je potrebná vzájomná interakcia medzi oboma stranami, pastiermi i laikmi, ktorú musí charakterizovať otvorenosť oboch strán pre počúvanie a dialóg. Výstižne je tento vzťah vyjadrený pojmom „*conspiratio*"– spoločné dýchanie, čím je podčiarknutá vzájomnosť vo vzťahoch v rámci spoločenstva Cirkvi. Vieru nie je možné žiť v izolácii od ostatných veriacich, *sensus fidei* jednotlivého veriaceho je neoddeliteľne spätý so *sensus fidei* celej Cirkvi a orientuje ho na spoločné zmýšľanie s Cirkvou. Každého osobná skúsenosť prežívaná vo viere je ale dôležitým príspevkom pre celú komunitu, a preto aj jednota v Cirkvi nemôže byť uniformitou, ale harmonickou integráciou pestrosti chariziem a služieb.

BIBLIOGRAFIA

BEINERT, Wolfgang, „Priestly People of God," *Irish Theological Quarterly* 85, č. 1 (2020): 3-15. https://doi.org/10.1177/0021140019889207

BLANKENHORN, Bernhard, „The sensus fidei and Synodality: Theological Epistemology and the munus propheticum," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 87, č. 2 (2023): 311-338. https://doi.org/10.1353/tho.2023.0015

BURKHARD, John J., *The Sense of the Faith in History: Its Sources, Reception, and Theology*, Collegevile, MN: Liturgical Press Academic, 2022.

CONGAR, Yves M. J., *Lay People in the Church. A Study for a Theology of Laity*, London: Geoffrey Chapman, 1959.

CONGAR, Yves M. J., *Tradition and traditions: An Historical and a Theological Essay*, New York: The Macmillan Company, 1967.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, „Dei Verbum, dogmatická konštitúcia o Božom zjavení," in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, „Lumen gentium, dogmatická konštitúcia o Cirkvi," in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008.

EKPO, Anthony. „The Sensus Fidelium and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of Lumen Gentium No. 12." *Theological Studies* 76, č. 2 (2015): 330-346. https://doi.org/10.1177/0040563915574666

FRANTIŠEK, „Príhovor pápeža Františka pri 50. výročí zriadenia Synody biskupov (17. októbra 2015)," https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/10/20/príhovor_pápeža_františka_pri_50_výročí_zriadenia_synody_biskupov/sk-1180614 [cit. 5. 2.2025].

FRANTIŠEK, *Ad theologiam promovendam. Lettera apostolica in forma di "motu proprio" del Sommo Pontefice*, Vatikán, 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html [cit. 27. 4.2025].

HRABOVECKÝ, Pavol, „John Henry Newman's Understanding of the Sensus Fidelium and the Current Challenges of Synodality," *AUC Theologica* 12, č. 1 (2022): 29-40. https://doi.org/10.14712/23363398.2022.16

HRABOVECKÝ, Pavol, „The Synod on Synodality in Slovakia in its Principles for Ecclesiogenesis," in ECKHOLT, Margit (ed.), *Synodality in Europe: Theological Reflections on the Church on Synodal Paths in Europe*, Zürich: LIT, 2024, s. 145-158.

HRABOVECKÝ, Pavol, „Magistérium," in *Vydajte dôvod vašej nádeje. Vybrané témy z fundamentálnej teológie*, eds. Pavol Hrabovecký, Martin Maďar, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023, s. 167–213.

KOTLARČÍK, Ján, *Sensus fidei. História, súčasné chápanie a synodalita*, Košice: Liturgický inštitút, 2024.

LUCIANI, Rafael, *Synodality: a New Way of Proceeding in the Church*, New York: Paulist Press, 2022.

MEDZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Sensus fidei v životě církve*, Praha: Krystal OP, 2015.

NEWMAN, John Henry, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, New York: Sheed & Ward, 1961.

O'Collins, Gerald, „Laity as Teachers in the Ecclesia Docens," *Irish Theological Quarterly* 86, č. 3 (2021): 1-13. https://doi.org/10.1177/00211400211017691

PHAN, Peter C. „From Magisterium to Magisteria: Recent Theologies of the Learning and Teaching Functions of the Church." *Theological Studies* 80, č. 2 (2019): 393–413. https://doi.org/10.1177/0040563919836244

PHAN, Peter C. „Sensus Fidelium, Dissensus Infidelium, Consensus Omnium. An Interreligious Approach to Consensus in Doctrinal Theology." In *Learning from All the Faithful. A Contemporary Theology of the Sensus Fidei*, eds. Bradford E. Hinze, Peter C. Phan, Eugene: Pickwick Publications, s. 213–225.

Pius IX, „Ineffabilis Deus. Apoštolská konštitúcia zo dňa 8. 12.1854," https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/18541208-costituzione-apostolica-ineffabilis-deus.html [cit. 9. 12.2024].

RUSH, Ormond, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.
THEOBALD, Christoph. „Sensus fidei fidelium. Enjeux d'avenir d'une notion classique." *Recherches de Science Religieuse* 104, č. 2 (2016): 207-236. https://doi.org/10.3917/rsr.162.0207

Mgr. Ján Kotlarčík
Katedra systematickej teológie
Teologická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 89
040 01 Košice
jan.kotlarcik840@edu.ku.sk

Verba Theologica
1/2025 (ročník XXIV): 35-50
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2025.24.1.35-50

Diakonát žien a princíp rovnosti

Women's diaconate and the principle of equality

JURAJ JURICA

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra praktickej teológie

MARTIN VERNARSKÝ

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Fakulta verejnej správy
Katedra verejnoprávnych disciplín

Abstract
The article is motivated by an interdisciplinary view of a selected current topic in theological discourse. The goals are achieved by using a tool that, as an original product of legal science and practice, serves as a methodological instrument for investigating the object of research. In addition to the main focus on finding answers about the diaconate of women, the applicability of the equality test as a research tool on the ground plan of a scientific field, for which it was not originally intended, also becomes a secondary subject of verification.
Keywords: Equality, Woman, Diaconate, Non-discrimination test, Justice, Canon law

Úvod

Cirkev a štát neexistujú ako izolované a od seba dokonale oddelené ostrovy. Napriek celkom odlišnému pôvodu a rozdielnym základom ich jestvovania nemožno poprieť, že Cirkev putujúca sa prejavuje aj v reáliách pozemskej spoločnosti a vyvíja aktivity majúce prospešný celospoločenský dosah. Spoločnosť v rôznych podobách jej organizácie je zas spôsobilá vplývať na viaceré stránky postavenia Cirkvi a jej činnosti. Preto nie je úplne bez významu hľadať styčné body oboch uvedených entít a zaoberať sa nimi. Dotyk sa môže okrem iného prejaviť vo sfére vedeckého výskumu pri interdisciplinárnych úvahách o spoločných, ale aj rozdielnych znakoch metodologickej stránky teológie na jednej strane a spoločenských vied na strane druhej.

Spoluautori pôsobia vo sfére právnych vied. Ich odborné zázemie je autentickým prejavom historického obsahu akademického titulu „*iuris utriusque doctor*“, ktorý v sebe pôvodne spájal právo kanonické a svetské a len dejinné vlnobitia tieto dva veľké právne systémy od seba oddelili. Dnes sa obaja autori pokúšajú skúmať prepojenie dvoch právnych svetov kedysi tvoriacich integrálny celok. Na to využívajú základňu poskytovanú teologickou vedou, ktorá im svojím vieroučným vybavením slúži ako fundament s potenciálom poskytnúť priestor hľadania odpovedí na otázky vzájomného vplyvu Cirkvi a spoločnosti. Autori neopomínajú zjavné a výrazné odlišnosti dvoch právnych systémov – kánonického práva a sekulárneho práva. Oba systémy čerpajú z rozdielneho zdroja inšpirácie, predsa im však jednu spoločnú vlastnosť nemožno uprieť. Je ňou orientácia na človeka, na jeho správanie Navyše, pre sekulárne právo v modernom demokratickom a právnom štáte je typickým znakom právneho poriadku úsilie o rešpekt a účinnú ochranu ľudskej dôstojnosti, z ktorej pramenia všetky základné ľudské práva a slobody uznané verejnou mocou. Rovnako náuka Cirkvi zdôrazňuje nevyhnutnosť úcty k ľudskej dôstnojnosti, čo musí zákonite reflektovať aj jej právny systém. Sekulárne právo a kánonické právo preto, napriek podstatným odlišnostiam, vykazujú v niektorých podstatných znakoch identitu, ktorá odôvodňuje skúmanie, či sú vybrané metodologické postupy pri výklade a uplatňovaní noriem jedného právneho systému použiteľné v druhom z nich.

Príspevok vo vedeckom časopise má svoj limitovaný rozsah. Autori si ako parciálnu otázku zvolili problematiku rovnosti ako všeobecného a nadčasového právneho princípu, ktorý svoj význam nestráca ani napriek rozmanitosti vplyvov historických udalostí na podobu spoločnosti regulovanej právom a na postavenie Cirkvi v nej. Princíp rovnosti v podobe analytického nástroja bude slúžiť ako základ pre skúmanie aktuálnej otázky ženského diakonátu, ktorý má vlastné historické reálie, ale svojou pozoruhodnosťou priťahuje záujem aj v 20. a 21. storočí. Je teda možné uvažovať o diakonáte žien aj optikou rovnosti? Dokáže uplatňovanie

tohto právneho princípu obohatiť teologické poznanie o prístupe žien k diakonskému svätení? Právna úprava prístupu k svätením je prima facie realizačným nástrojom teologického učenia a teologických záverov. Vstup pápeža Benedikta XVI. do Kódexu kánonického práva prostredníctvom Motu proprio *Omnium in mentem* v roku 2009 však ukazuje, že aj zmena právnej úpravy, hoci vykonaná najvyšším veľkňazom, je spôsobilá podnietiť teologické úvahy o otázke, ktorá sa javila ako definitívne a navždy vyriešená.[1] Novelizácia týchto noriem IV. knihy CIC podnietlia tieto úvahy s novou dynamikou.[2] Vzťah teológie a práva teda nie je jednosmerný. Obe náuky sa dokážu vzájomne ovplyvňovať. Samotná téma ženského diakonátu je tak dôkazom funkčného vzťahu praktickej stránky teológie a práva, a tým aj opodstatnenosti skúmania tejto otázky na úrovni akademickej. Cieľom autorov nie je poskytnúť definitívne odpovede, ale skôr ponúknuť jeden zo spôsobov uvažovania o analyzovanej téme, a tak teologický diskurz o nej obohatiť.

1. Rovnosť a jej testovanie

Rovnosť, ako už bolo naznačené, predstavuje všeobecný právny princíp, pričom jeho univerzalita ho predurčuje stať sa základom aj pre úvahy o tom, čo je a čo nie je spravodlivé. Pritom spravodlivosťou myslíme nielen jej chápanie v rýdzo právnych reáliách, ale vnímame ju ako súčasť sociálneho života a ako základ pre kontinuálne vyhodnocovanie, či je niečo správne alebo nie. Podstatnou časťou spravodlivostných predstáv, názorov a hodnotení je, kto by mal byť s kým v ktorých právach rovný alebo nerovný[3]. Práve popísaný koridor dostáva rovnosť do polohy použiteľného nástroja skúmania javov a kategórií ďalších vedných disciplín, teda aj teológie. Napokon aj žalm hovorí, že spravodlivosť a právo sú základom Pánovho trónu (porov. Ž 97,2). Imanentnou súčasťou oboch kategórií charakterizujúcich vlastnosť Božieho majestátu musí byť aj rovnosť, teda rovnaké posúdenie rovnakých situácií a vyhodnotenie odlišných javov a okolností so zodpovedajúcimi rozdielmi. Rovnosť je narušená, ak sa s určitou skupinou osôb zaobchádza odlišne ako s inou skupinou, hoci medzi oboma skupinami niet rozdielov takej povahy a významu, že odlišné zaobchádzanie možno ospravedlniť[4]. Chápanie rovnosti človeku prináša istotu, schopnosť spoľahnúť sa nielen na

[1] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html

[2] Kán. 1008 CIC – *Sviatosťou posvätného stavu sú z Božieho ustanovenia niektorí spomedzi veriacich nezmazateľným znakom, ktorým sú označení, ustanovení za posvätných služobníkov, ktorí sú vysvätení a určení, aby primerane svojmu stupňu slúžili Božiemu ľudu s novou a zvláštnou hodnosťou* a Kán. 1009 §3 CIC – *Tí, ktorí sú ustanovení v stupni episkopátu alebo presbyterátu, prijímajú poslanie a poverenie konať v osobe Krista Hlavy, diakoni však dostávajú schopnosť slúžiť Božiemu ľudu diakoniou liturgie, slova a lásky.*

[3] Eduard BÁRÁNY, „Rovnoprávnosť", in (Ne)rovnosť a rovnoprávnosť, zborník z medzinárodnej konferencie konanej v dňoch 13. – 15. októbra 2005 v Tatranskej Štrbe, ed. Daniela Lengyelová, Bratislava: Ústav štátu a práva SAV a Slovak Academic Press, 2005, s. 17

[4] Stefan HUSTER, Rechte und Ziele.: Zur Dogmatik des allgemeinen Gleichheitssatzes. (Schriften zum Öffentlichen Recht – Band 642), Berlin: Duncker & Humblot, 1993, s. 61.

Božiu spravodlivosť, ale hlavne na Božiu lásku, pretože *„Boh nenadŕža nikomu, ale v každom národe mu je milý ten, kto sa ho bojí a koná spravodlivo“* (Sk 10,34-35).

Rovnosť tvorí bytostnú súčasť prirodzeno-právneho myslenia. Z koncepcie *„ius naturale“* nachádzajúcej svoj odraz v Justiniánovej kodifikácii vyplýva aj princíp rovnosti všetkých ľudí, ktorí sú synmi jedného Otca (*„quod ad ius naturale attinet omnes aequales sunt“*; *„Pokiaľ ide o prirodzené právo, všetci sú si rovní“*; D. L, 17, 32). Historicky prechádza až do polohy požiadavky na rovnosť ako prostriedok účinnej bariéry nedovolenej diskriminácie spočívajúcej v odlišnom zaobchádzaní na základe kritérií, ktoré sú zakázané.

Pohľady na obsahovú stránku rovnosti a na spôsoby jej praktického uplatňovania sa v priebehu ostatných storočí celkom prirodzene menili. Rozsah predkladaného príspevku nedovoľuje zaoberať sa jednotlivými etapami historického vývoja, a to ani vo veľmi stručnej podobe. Autori sa nesústredia na samotný princíp rovnosti, ale na jeho uplatnenie pri úvahách o ženskom diakonáte, reflektujúc zákaz nedovolenej diskriminácie[5], v období po druhej svetovej vojne. V uvedenej etape je chápanie rovnosti významne ovplyvnené konceptom ľudských práv ako práv obrannej povahy, ktoré chránia jednotlivca ako adresáta mocenského pôsobenia voči verejnej moci samotnej. V európskom právnom myslení sa postupne vyvinul test nediskriminácie[6], ktorý si v metodologickej postupnosti kladie nasledovné otázky:

(1) došlo k vyčleneniu porovnateľného jednotlivca alebo skupiny hlavne vo väzbe alebo v spojitosti s výkonom jeho subjektívnych práv?

(2) došlo k tomuto vyčleneniu na základe zakázaného kritéria alebo podobného neospravedlniteľného dôvodu?

(3) je vyčlenenie na príťaž jednotlivcovi alebo skupine?

(4) možno vyčlenenie ospravedlniť so zreteľom na jeho dôvod a rovnako so zreteľom na jeho primeranosť?

https://doi.org/10.3790/978-3-428-47867-5

[5] Na tomto mieste považujeme za vhodné uviesť, že rovnosť a diskriminácia nepredstavujú identické kategórie. Právo ako nástroj regulácie správania sa bytostne zakladá na diskriminácii, teda na kategorizovaní jednotlivcov do skupín, na základe čoho sú im ukladané špecifické povinnosti a priznávané špecifické práva. Právo a diskriminácia sú teda neoddeliteľne spojené. Do súvisu s rovnosťou sa kategória diskriminácie dostáva v okamihu, keď ku kategorizovaniu subjektov práva dochádza na základe osobitných kritérií. Ide o tzv. zakázané kritériá. Podrobnejšie pozri časť „3. Kritérium vyčlenenia“ tohto príspevku.

[6] Test je istým ideálom, ktorý Európsky súd pre ľudské práva v každom jednotlivom prípade aplikuje kontextuálne (Michal BOBEK, „Kapitola XXIV. Zákaz diskriminace (čl. 14 EÚLP a Protokol č. 12)“, In: Jiří Kmec – David Kosař – Jan Kratochvíl – Michal Bobek, Evropská úmluva o lidských právech. Komentář. 1. vydání, Praha: C. H. Beck, 2012, s. 1214)

Tento test sa štandardne používa vo sfére ústavného práva aj medzinárodného práva ľudských práv[7]. Jeho substantívna povaha vystihujúca podstatu odlišností v zaobchádzaní, ako aj požiadavky na dosiahnutie rovnosti ho ako metódu nevylučuje z použitia v akomkoľvek systéme, ktorý stavia na pravidlách správania (vôbec nemusí ísť o pravidlá právne). Test zároveň zohľadňuje chápanie človeka, jednotlivca, ako ústredného predmetu záujmu pri spravovaní spoločnosti a jeho dôstojnosť ako najdôležitejšiu hodnotu, ktorú sa štát zaväzuje chrániť. Aplikácia testu na skúmanú tému (diakonát žien), ústiaca do vyhodnocovania jeho jednotlivých krokov, musí zohľadňovať rešpekt k vieroučným otázkam, teda k otázkam nevyhnutne spätým s podstatou náboženstva, od ktorých sa štát snaží ustupovať (napr. čl. 1 ods. 1 druhá veta Ústavy Slovenskej republiky, podľa ktorého sa štát neviaže na žiadnu ideológiu ani náboženstvo[8]). Otázky sviatostnej teológie, najmä ak sa týkajú služobného kňazstva, ako je to v tomto prípade, je totiž možné riešiť iba v optike Zjavenia. Humanitné a spoločenské vedy, akokoľvek cenné sú ich prínosy vo svojej vlastnej oblasti, nestačia, keďže neberú do úvahy reálie viery. Nadprirodzený obsah týchto skutočností je mimo ich kompetencie. Skúmanie jednotlivých krokov testu sa preto bude usilovať o zohľadnenie naznačených špecifík.

2. Vyčlenenie

Je na diskusiu, či v prvom kroku musí ísť vždy len o spojitosť so subjektívnymi právami osôb, v tomto prípade žien. Kladnú odpoveď z formálneho hľadiska naznačuje skutočnosť, že ide o prístup k diakonskej vysviacke, ktorý sa síce má opierať o teologický východiskový základ, ten sa ale následne prejavuje v pravidlách, ktorými sa putujúca Cirkev riadi. Lenže práve v rovine teologickej Cirkev odmieta hovoriť o ordinácii žien ako o otázke zrovnoprávnenia, pretože povolanie do klerického stavu nechápe ako právo človeka (muža či ženy), ale ako milosť.[9] Nešlo by tak o problém subjektívno-právneho nazerania na jedinečnú hodnotu ľudskej dôstojnosti, ktorá vyplýva z prirodzenosti ľudskej bytosti ako Božieho stvorenia. Ľudská prirodzenosť sa však rovnako odráža aj v mužskej, aj v ženskej podstate človeka. Obe pohlavia sú rovnocenné a prirodzeno-právny pohľad na človeka nedovoľuje hodnotovo povýšiť muža nad ženu, ani naopak. Kódex kánonického práva prehlasuje, že každý pokrstený je v Cirkvi ustanovený za osobu s povinnosťami a právami, ktoré sú kresťanom vlastné vzhľadom na ich postavenie.[10] V úvode noriem o Božom ľude, teda Kódex, deklaruje opravdivú

[7] Heiner BIELEFELDT, „Univerzálnosť a rovnosť“, in Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka, ed. Arnd Pollmann, Georg Lohmann, Bratislava: Kalligram, 2017, s. 191

[8] K tomu pozri Boris BALOG, „Komentár k čl. 1 ods. 1“, in Ladislav OROSZ, Ján SVÁK a kolektív, Ústava Slovenskej repububliky. Komentár. Zväzok I. Bratislava: Wolters Kluwer SR, s. r. o., 2021, s. 32

[9] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html

[10] Explicitne o tom hovoria úvodné kánony II. knihy CIC o Božom ľude, osobitne kán. 204, kán. 208 a kán. 210

rovnosť medzi veriacimi z hľadiska dôstojnosti a činnosti. Osobitnú pozornosť si zaslúži kánon 208 CIC, ktorý doslova uvádza: "*Medzi všetkými veriacimi pre ich znovuzrodenie v Kristovi existuje z hľadiska dôstojnosti a činnosti opravdivá rovnosť, na základe ktorej všetci spolupracujú na budovaní Kristovho tela, každý podľa svojho postavenia a úlohy.*" Z tohto hľadiska sa štruktúra Cirkvi javí teologicky a právne v hlbokej jednote a harmónii. Hierarchický princíp je takpovediac zmiernený princípom rovnosti a princíp rovnosti je zasa integrovaný a aktivovaný princípom organickosti a funkčnej diverzity. Všetci veriacich sú však spoluzodpovední za budovanie Kristovho tela i za rast a rozvoj Božieho ľudu. Princíp rovnosti „v dôstojnosti a v činnosti" vyjadrený teologicky v Lumen gentium 32 sa stal prostredníctvom kán. 208 základným princípom kánonického poriadku.[11] Takto v duchu novej legislatívy dochádza k výraznému posunu v chápaní podstaty Cirkvi ako organizovanej spoločnosti. Zmena vo vnímaní odráža eklesiológiu *communio* a teologicky rozvíja dôsledky vyplývajúce z prijatia krstu. Základná rovnosť medzi všetkými členmi Božieho ľudu má teda sviatostný pôvod. Všetci pokrstení tak majú účasť na trojakom úrade (tria munera) Ježiša Krista; kňazskej, prorockej a riadiacej. Účasť na Kristovom poslaní vychádza vo svojej najzákladnejšej rovine z krstu a nie z poverenia a už vôbec nie z ústupku kompetentnej cirkevnej autority. Prechádzajúc od tohoto princípu k jeho uplatňovaniu v živote Cirkvi, potom tento kánon uvádza, že táto účasť nie je automatická, ale líši sa „*podľa svojho postavenia a úlohy*". Táto fráza sa vzťahuje na rôznorodosť, ktorá konkrétne existuje medzi členmi Božieho ľudu. Rozdiely sú v prostriedkoch, ktorými sa jednotliví veriaci zúčastňujú na poslaní Cirkvi a rovnako existujú rôzne úrovne zodpovednosti. Všetci veriaci majú účasť na jednom krste, ale ich účasť na trojitých funkciách (munera) Krista sa líši podľa rozmanitosti povolaní a chariziem v Cirkvi, ako aj podľa špecifického „postavenia" jednotlivca.[12] Inými slovami by sme mohli tiež povedať, že každý má miesto pri Pánovom stole, ale každý má svoje vlastné miesto. Špecifickejšie povinnosti prichádzajú s prijímaním konkrétnych sviatostí. Niektorí veriaci zasa prijímajú určitý stupeň sviatosti posvätného stavu, každý so svojimi povinnosťami. V špecifickom kontexte povinností a práv kánon 208 deklaruje potrebný základný princíp: povinnosti a práva, ako aj ich uplatňovanie a ochrana existujú v rámci špecifického spoločenstva viery, Cirkvi ako *communio*, ktoré je viditeľné aj neviditeľné, existujúce ako hierarchicky štruktúrovaná spoločnosť a zároveň ako duchovné spoločenstvo. Vzájomný vzťah všetkých veriacich v Cirkvi a ich spoločná dôstojnosť, rovnosť a účasť na misii sú prejavom základnej jednoty jediného Kristovho tela.[13]

[11] Luigi CHIAPETTA, IL CODICE DI DIRITTO CANONICO, Commento giuridico-pastorale 1, Libri I-II, EDB Edizione Dehoniane Bologna, 2011, s. 280-281

[12] John P. BEAL, James A. CORIDEN, Thomas J. GREEN. NEW COMMENTARY ON THE CODE OF CANON LAW. Paulist Press, New York, N. Y./Mahwah, N.J., 2000, s. 258

[13] John P. BEAL, James A. CORIDEN, Thomas J. GREEN. NEW COMMENTARY ON THE CODE OF CANON LAW. Paulist Press, New York, N. Y./Mahwah, N.J., 2000, s. 259

To, čo veriacich, mužov i ženy, odlišuje, je teda neporovnateľne menšie ako to, čo ich spája, a to je krst. Krst zakladá medzi všetkými veriacimi skutočnú rovnosť, včleňuje ich do mystického Tela Kristovho a robí ich členmi Božieho ľudu. Na základe tejto ontologickej skutočnosti sú všetci veriaci bez rozdielu, každý podľa vlastného stavu, povolaní k svätosti. Obraz Cirkvi je teda úplný vo svojej komplementárnosti. Na jednej strane existuje úplná rovnosť medzi pokrstenými z hľadiska ich dôstojnosti a činnosti. Na strane druhej majú veriaci odlišnosť funkcií, ktorými prispievajú k rastu Cirkvi. Inými slovami môžeme povedať, že každý má miesto pri Pánovom stole, ale každý má svoje vlastné miesto. Rovnocennosť teda neznamená rovnoprávnosť. Práve rešpekt k rovnosti hodnoty každého človeka si môže v konečnom dôsledku vyžadovať nerovnosť v právach. Formálna nerovnosť, resp. odlišnosť v zaobchádzaní potom zabezpečuje dosiahnutie stavu, v ktorom postavenie človeka v spoločenstve nebude prejavom jeho poníženia ani povýšenia, ale bude odrazom vnímania jeho rovnakej hodnoty v porovnaní s inými a prejaví sa aj rovnakou úctou k nemu. Okrem toho, kán.1009 §3 CIC konštatuje, že „*Tí, ktorí boli ustanovení za biskupov alebo presbyterov, dostávajú misiu a moc konať v osobe Krista Hlavy, zatiaľ čo diakoni sú určení na to, aby slúžili Božiemu ľudu prostredníctvom diakonie liturgie, slova a lásky*“. Kým teda kňaz či biskup koná in persona Christi, diakon už nie. Význam nazerania na povolanie do klerického stavu ako milosti vyhradenej mužom sa takto zmierňuje a do popredia sa dostáva chápanie odopretia diakonskej vysviacky ako vyčlenenia v spojitosti s výkonom subjektívnych práv.

3. Kritérium vyčlenenia

V druhom kroku je objektom skúmania kritérium odlišného zaobchádzania z hľadiska toho, či je alebo nie je zakázané a tým aj ospravedlniteľné alebo neospravedlniteľné. Na objasnenie hodno dodať, že pre každý normatívny systém a usmerňovanie správania jednotlivcov je typické, že sa adresáti pravidiel delia, kategorizujú do rôznych skupín, ktorým následne pravidlá priznávajú špecifiká v ich postavení. Každé pravidlo v normatívnom systéme viaže svoj regulatívny vplyv (následok) na vymedzenú situáciu (skutkový stav), ktorá sa tým normuje odlišne od iných situácií (skutkových stavov). V dôsledku toho je normatívny system ako celok založený na diferencovaní[14]. Samotné nerovnaké zaobchádzanie je preto prirodzenou súčasťou života spoločnosti i spoločenstiev. Dôležitou požiadavkou je, aby sa pri využívaní regulačných nástrojov nepristúpilo k uplatňovaniu rozlišovacích kritérií, ktoré nie sú dovolené. Ide o také kritériá, ktorých aplikácia popiera ľudskú dôstojnosť. Najčastejšie ide o kritériá spočívajúce vo vrodených vlastnostiach človeka (farba pleti, jazyk, pôvod, pohlavie). Prístup k diakonskej vysviacke je vyhradený jedine pokrsteným mužom; to vyjadruje

[14] Ekkehardt STEIN, Staatsrecht. 13. neubearbeitete Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, s. 242

kán. 1024 explicitne, a teda úplne zrozumiteľne. Výslovná formulácia pohlavia ako kritéria prístupu k diakonskej vysviacke znamená, že tu ide o tzv. priamu diskrimináciu[15]. Vo väzbe na riešenú otázku je podstatným uvažovanie o tom, či v kresťanskom učení možno považovať pohlavie za dovolené diskriminačné kritérium. Cirkev hlása rovnosť pohlaví, ktorá vyplýva už z prvej kapitoly knihy Genezis[16], preto v zásade možno konštatovať, že pohlavie je zakázané kritérium odlišného zaobchádzania. V tejto súvislosti je tiež nutné zdôrazniť, že konštatovanie zakázanosti kritéria pohlavia ešte neznamená, že preskúmavané opatrenie v teste neobstojí. Metodická aplikácia je založená na presne opačnom prístupe – ak kritérium zakázané nie je, potom posudzované opatrenie v teste obstálo bez potreby jeho skúmania v ďalších krokoch testu.

Pri úvahe o druhom kroku testu rovnosti je však, opätovne s osobitným zreteľom na vieroučnú podstatu skúmanej otázky, vhodné poukázať, že skúmanie témy príspevku môže viesť aj ku skúmaniu iného rozlišovacieho kritéria. Ide o rozlišovanie medzi klerikmi a laikmi, teda kritérium stavu. Druhý vatikánsky koncil konštatuje, že aj keď sa všeobecné kňazstvo veriacich a služobné kňazstvo od seba podstatne líšia, sú na seba navzájom zamerané (LG 4). Jedno i druhé má svojím vlastným spôsobom účasť na jedinom Kristovom kňazstve. Klerik posvätnou mocou, ktorou je obdarený, stvárňuje a vedie kňazský ľud. *Sacra potestas,* ktorá mu bola zverená, však nie je jeho, práve tak ako mu nepatrí ani ľud, ktorý vedie.[17] Aj moc aj ľud patria Bohu. Laickí veriaci zasa z dôvodu svojho krstu a jeho mocou i mocou svojho všeobecného kňazstva spoluúčinkujú na tejto službe. Veriaci laici tak vykonávajú svoje všeobecné kňazstvo. Ide o vyjadrenie sviatostného profilu postavenia laikov v Cirkvi. Súčasná kánonická veda identifikuje okrem sviatostného profilu aj profil laického apoštolátu. Je to navzájom sa doplňujúca perspektíva a dvojitá misia, ktorá je v Cirkvi a vo svete vlastná Božiemu ľudu. V otázke apoštolátu je hlavná misia laikov v posväcovaní časného poriadku. Laický apoštolát je z toho dôvodu v prvom rade sekulárny, nie v sociologickom zmysle slova, ale v teologickom a v zmysle ekleziologickom. V sekulárnom prostredí, ktoré však nie je výhradne iba ich, konajú laici v mene Cirkvi. Nemôžeme ich teda považovať za akúsi predĺženú ruku hierarchie. Rovnako nemožno laikov považovať za sprostredkovateľov medzi Cirkvou a svetom: oni totiž sú tá istá Cirkev vo svete, keďže oni sami sú súčasťou Cirkvi v tej istej miere,v akej sú súčasťou Cirkvi

[15] Rozlišovanie medzi priamou a nepriamou diskrimináciou sa realizuje práve v závislosti od povahy diskriminačného kritéria. Ak je právom formulované kritérium rozlišovania zakázané, ide o priamu diskrimináciu. V prípade, že kritérium nie je zakázané, a je teda formulované neutrálne, potom ide o nepriamu diskrimináciu, ak praktické uplatňovanie takého neutrálneho kritéria spôsobuje dôsledok v podobe upretia práv určitej skupine subjektov definovanej práve znakom identifikovateľným s kritériom zakázaným.

[16] Ignacio CARRASCO DE PAULA, „Rovnosť pohlaví a jej dôsledky“, www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/rovnost-pohlavi-a-jej-dosledky

[17] Eugenio CORECCO, Libero GEROSA, IL DIRITTO DELLA CHIESA, Editoriale Jaca Book spa, Milano, 1995, s. 174-179

aj klerici. Misia laikov sa nenapĺňa iba vo svete (sekulárne aktivity), ale hlavne v Cirkvi. Laik teda nie je definovaný ako ten, „kto nie je klerik", ale ako kresťan, ktorý má svoje vlastné kresťanské povolanie a svoju vlastnú charizmu. Kán. 204 §1 CIC, vychádzajúc z LG 9-17, explicitne uvádza, že (všetci) veriaci sa krstom stávajú účastnými na Kristovej kňazskej, prorockej a kráľovskej úlohe. Toto nové a precíznejšie zadefinovanie každého veriaceho (v tomto prípade osobitne laika) ako toho, kto je pozývaný k apoštolátu, pochádza od samého Pána.[18] Kán. 224 CIC konštatuje, že normy týkajúce sa povinností a práv laických veriacich predpokladajú povinnosti a práva všetkých veriacich.[19] Od laikov sa osobitne očakáva, že zvestujú Evanjelium tam, kde by sa inak nedostalo.[20] Povinnosti a práva všetkých veriacich majú osobitný význam pre laikov, keďže práve z nich pozostáva absolútna väčšina členov Božieho ľudu[21]. Z hľadiska fundamentálnej rovnosti ženy v Cirkvi je dôležité pripomenúť, že keď kánonická terminológia používa termín laik, nerobí žiaden rozdiel medzi mužmi a ženami.

Rozlišovanie medzi klerikmi a laikmi je však v rovine skúmania rozlišovacieho kritéria v konečnom dôsledku nepoužiteľné pre formuláciu záverov o druhom kroku testu. Na druhej strane je však veľmi osožné, pretože napomáha lepšiemu chápaniu štruktúry testu i pochopeniu obsahovej náplne jeho jednotlivých krokov. Skúmanie rozdielov medzi klerikmi a laikmi nemusí, zdôrazňujeme, že výlučne z hľadiska prístupu k diakonskému svätenia, reflektovať prirodzenú rozdielnosť povolania k službe, ktorá je človeku daná pri jeho stvorení. Dôkazom toho je, že za diakona môže byť teoreticky platne vysvätená aj osoba, ktorá povolaním k tejto službe v skutočnosti vôbec nie je obdarená. Pri žene je to v aktuálnych podmienkach vylúčené.

4. Vyčlenenie ako príťaž

Napokon aj tretie kritérium (príťaž jednotlivcovi), akokoľvek sa môže zdať v našom prípade jasné, nemusí byť úplne jasné. Hodnotenie určitého opatrenia (pravidla) ako príťaže možno realizovať na úrovni objektívnej, keď upretie práva, resp. zníženie množstva práv automaticky znamená príťaž, alebo na úrovni subjektívnej, orientovanej na vnímanie a prežívanie opatrenia odnímajúceho subjektívne právo. Možno v tejto súvislosti od ženy v Cirkvi očakávať, aby zabránenie prístupu k diakonskej vysviacke vnímala dôvodne ako príťaž? Je legitímnou

[18] Laurence J. SPITERI, CANON LAW EXPLAINED, Sophia institute press, Manchester NH, USA, 2013, s. 6

[19] Luigi CHIAPETTA, IL CODICE DI DIRITTO CANONICO, Commento giuridico-pastorale 1, Libri I-II, EDB Edizione Dehoniane Bologna, 2011, s. 295-296

[20] Agostino MONTAN, Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa, EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA, 2006, s. 209

[21] Rovnako môžeme konštatovať, že väčšina práv laikov vlastne korešponduje s povinnosťami klerikov. Ak majú veriaci a celkom osobitne laici právo prijať duchovné dobrá zo sviatostí a z Božieho slova, tak potom existuje povinnosť na strane posvätných pastierov vysluhovať sviatosti a kázať Božie slovo.

požiadavka, aby ženy v Cirkvi úprimne netúžili po diakonskej službe? Všetky z načrtnutých otázok zameriavajú pozornosť na subjektívne prežívanie odlišného zaobchádzania. Túžba niektorých žien po vysviacke nie je sama o sebe dôkazom ich povolania. Takáto príťažlivosť, nech je akokoľvek vznešená, stále nestačí na skutočné povolanie. Povolanie k svätení nemôže byť zredukované len na osobnú príťažlivosť, ktorá môže zostať čisto subjektívna. Keďže kňazstvo je osobitná služba, ktorú Cirkev nevlastní, iba dostala do správy, potvrdenie Cirkvou je tu nevyhnutné a je základnou súčasťou povolania: Kristus si vyvolil „*tých, ktorých chcel*" (Mk 3,13). Na druhej strane existuje univerzálne povolanie všetkých pokrstených vykonávať všeobecné kňazstvo. Ženy, ktoré vyjadrujú túžbu po služobnom kňazstve, sú nepochybne motivované túžbou slúžiť Kristovi a Cirkvi. Sviatosť kňazstva však nie je súčasťou práv jednotlivca, ale vychádza z ekonómie tajomstva Krista a Cirkvi. Možné zmeny v kňazskom svätení teda nemôžu byť akýmsi cieľom sekulárneho spoločenského pokroku.[22] Pripustenie k vysviacke nemôže byť vnímané ako pokrok, zrovnoprávnenie, či ako nejaký úspech a už vôbec nie ako kariérny rast.

Vzhľadom na výsostne individuálnu povahu subjektívneho vnímania zákazu prístupu žien k diakonskému sväteniu nie je zrejme korektné v tomto kroku testu ísť cestou subjektívneho vnímania, ktoré je natoľko individuálne a vplýva naň toľko rozmanitých faktorov interného fóra ľudskej osobnosti, že ho v konečnom dôsledku nemožno začleniť do procesu testovania, ktoré má dospieť k primeranej objektivite výsledku. Napokon ani v ľudskoprávnom chápaní nemožno tolerovať popieranie či neproporcionálne obmedzovanie ľudských práv len preto, že dotknutá osoba to subjektívne nepociťuje ako ujmu. Príťaž ako ústrednú kategóriu tretieho kroku je preto nutné vyhodnocovať skôr objektívne a v rovine daného pravidla. Ak sú teda ženy pravidlom z prístupu k diakonskej službe vylúčené, je to kvalifikovateľné ako príťaž. Ide o priťaž individuálnu, ako aj skupinovú. Možno však tiež oponovať, a to v dôsledku uvedomenia si odlišností medzi mužmi a ženami. Niet pochýb, že nejde o úplne rovnaké ľudské bytosti. Naopak, vyznačujú sa rozdielmi biologickými, ktoré determinujú ich postavenie v ľudskej rodine. V tejto chvíli však považujeme za potrebné podotknúť, že predchádzajúca veta nemá uvažovanie naše ani uvažovanie čitateľa zviesť na cestu už prekonaných úvah o spoločenskej role žien, ktorá ich stavia do výlučnej pozície strážkyne rodinného krbu a tepla domova a zároveň im bráni v prístupe k práci, inej zárobkovej činnosti, či spoločenskej angažovanosti v širšom chápaní. Rozdielnosti medzi mužom a ženou majú inú povahu. Pápež František hovorí, že žena vidí veci s originalitou odlišujúcou sa od tej mužskej, a toto obohacuje: či už

[22] Viď aj: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html

pri konzultácii, alebo pri rozhodovaní, alebo v konkrétnosti.[23] Teda dary, ktoré zdobia ženskú prirodzenosť, určite nie sú menšie od darov, ktoré dostal muž, sú však odlišné. Ženy majú svoje špecifické schopnosti a zodpovedne týmto schopnostiam nachádzajú svoje miesto v Cirkvi.

5. Ospravedlniteľnosť vyčlenenia

Podstatným východiskom pre uvažovanie v štvrtom kroku testu je poznanie, že základnej rovnosti v Cirkvi neprotirečí hierarchický princíp, ktorý je zameraný na vysluhovanie prostriedkov spásy, a teda jedine na službu. Akákoľvek moc, ktorá je daná, a funkcia, ktorá je v Cirkvi niekomu zverená, je jedine a exkluzívne pre službu. Moc v Cirkvi je tak usporiadaná na vzájomné obohatenie veriacich a je de facto organizovanou a inštitucionalizovanou službou. Keďže moc v Cirkvi nepochádza od ľudí, tak Cirkev nemôže byť demokracia. Jej zákony nevznikajú hlasovaním v parlamente a moc patrí tým, čo prináležia k posvätnému stavu. Táto moc je vyjadrená v rozmeroch vykonávania tria munera, učiť, posväcovať a riadiť. Hierachická štruktúra sa prejavuje ako kňazská komunita, ktorá je stupňovite usporiadaná. V samotnej Cirkví, ktorá je sviatosťou spásy je variabilita prejavov svätosti (charizmy, povolania, spiritualita...). Veľmi jasne to vyjadril sv. Pavol slovami: „*Lebo ako máme v jednom tele mnoho údov, ale všetky údy nekonajú tú istú činnosť (...). Máme rozličné dary podľa milosti, ktorú sme dostali...*“ (Rim 12, 4-6). Následne to rozvinul úvahou o daroch a službách: „*Dary milosti sú rozličné, ale Duch je ten istý. Aj služby sú rozličné, ale Pán je ten istý. A rozličné sú aj účinky, ale Boh, ktorý pôsobí všetko vo všetkých, je ten istý. Každý však dostáva prejavy Ducha na všeobecný úžitok*“ (1 Kor 12, 4-7).

V súčasnej dobe je však dôležité koncept moci vysvetliť. Oveľa častejšie sa v interakcii medzi veriacimi a osobitne medzi hierarchiou Cirkvi a laikmi používa termín autorita. Tento termín ešte viac vyjadruje a zohľadňuje komunitárny rozmer Božieho ľudu. Je nepochybné, že ohlasovanie evanjelia bolo Kristom zverené spoločentvu a nie jednotlivcom. V každodennej realite však k tomu dochádza prejavom viery, nádeje a lásky konkrétnych členov Cirkvi, z ktorých má každý svoje vlastné schopnosti a danosti. Aj v tomto duchu Kódex formuluje práva a povinnosti jednotlivých veriacich.[24] Cirkev si je vedomá, že misia, ktorá jej bola zverená nie je politického, ekonomického či sociálneho charakteru, ale charakteru duchovného. Na splnenie tejto misie však potrebuje aj časné prostriedky. Tento princíp je odmietnutím „spiritualizmov“, ktoré by podceňovali ľudskú a zmyslovú dimenziu Cirkvi. V kánonickej vede a reflexii je tak koncept moci (potestas) stále prítomný. Analyticko-abecedný register novelizovaného Kódexu kánonického práva uvádza niekoľko druhov moci, pomáhajúcich zabezpečovať chod Cirkvi

[23] https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20160513041

[24] Viď aj reflexiu kán. 208 CIC v 2. bode tohto článku

ako viditeľného spoločenstva. Ide napríklad o moc riadenia, čiže jurisdikcie (kán. 129 §1); spolupácu laikov na moci (kán. 129 §2); o moc posvätného stavu (kán. 274 §1); explicitné vyjadrenie trojdelenia riadiacej moci na zákonodárnu, výkonnú a súdnu (kán. 135 CIC); zákonodárna moc (kán. 331-335, alebo kán. 391); výkonnú, čiže administratívnu moc (kán 135 §4). Tieto príklady sú iba ilustratívne a nie sú vyčerpávajúce. Aj pre putujúcu Cirkev ako spoločenstvo veriacich platí – *ubi societas, ibi ius*. Opakovane však chceme zdôrazniť, že moc v Cirkvi (potestas) má byť *per definitionem* udeľovaná iba tým, ktorí preukázali schopnosť slúžiť. Teda tým, čo nemenia účelové určenie darov, ktoré dostali od Božej prozreteľnosti, ale oni sami sú darom pre ostatných bratov a sestry. Štrukúra potestas ako inštitucionalizovanej služby je tak v Cirkvi *conditio sine qua non* pre úplný rast chariziem každého jej člena.

Koncil vo svojich dokumentoch nevypracoval žiaden zoznam práv a povinností veriacich, a tak cirkevní zákonodarcovia cítili potrebu uviesť tento index v úvode II. knihy nového Kódexu. Právne však musíme konštatovať, že tieto práva a povinnosti v Cirkvi vždy existovali. Nie sú teda iba akýmsi objavom posledných dekád. Novosť týchto kánonov je iba formálna, nie esenciálna.[25] Tým, že sú v tejto časti uvedené najprv povinnosti a až potom práva, vyjadruje skutočnosť, že pre veriaceho povinnosti predchádzajú jeho práva. Pozícia veriaceho totiž pochádza zo slobodnej Božej iniciatívy a veriaci na ňu v podstate iba odpovedá. Do veľkej miery tu ide o povinnosti a práva, ktoré vyplývajú z krstu a zo začlenenia do mystického Kristovho tela, Cirkvi. Niektoré z nich však majú svoj pôvod v prirodzenom práve. Tým, že sú uvedené v tomto zozname, však majú pre veriaceho osobitnú právnu záväznosť. Tento zoznam si určite nekladie za cieľ uviesť všetky povinnosti a práva veriacich, ale iba najdôležitejšie. Prvá norma kán. 208 CIC deklaruje princíp, podľa ktorého všetci veriaci (*christifideles*) zdieľajú tú istú hodnotu, všetci sú povolaní k svätosti a spolu zdieľajú zodpovednosť za poslanie Cirkvi. Tento kánon nachádza svoj prameň v *Lumen gentium* 32 a je možné ho nájsť aj v Kódexe východných cirkví (kán. 11 CCEO).

Táto norma je dôležitým posunom od predchádzajúceho vnímania Cirkvi ako predovšetkým hierarchickej spoločnosti nerovných k spoločnosti, kde medzi jej členmi existuje opravdivá rovnocennosť z hľadiska dôstojnosti a činnosti.[26] V tomto duchu môžeme konštatovať, že existuje iba jedna kategória veriacich. Právne teda neexistujú „aktívni a pasívni" veriaci a medzi veriacimi neexistujú ani „triedy". Rovnocennosť však neznamená rovnostárstvo. V Cirkvi existuje rozlíšenie úloh a hierarchický princíp. Cirkev je Bohom chcená ako hierarchicky

[25] Luigi CHIAPETTA, IL CODICE DI DIRITTO CANONICO, Commento giuridico-pastorale 1, Libri I-II, EDB Edizione Dehoniane Bologna, 2011, s. 208

[26] John P. BEAL, James A. CORIDEN, Thomas J. GREEN. NEW COMMENTARY ON THE CODE OF CANON LAW. Paulist Press, New York, N. Y./Mahwah, N.J., 2000, s. 258

organizované spoločenstvo. Moc, ktorá jej je zverená a prepožičaná, je však hierarchicky organizovaná služba. V tom istom duchu sa vyjadruje aj Koncil[27].

Kongregácia pre náuku viery vydala 15. októbra 1976 na základe výslovného poverenia Pavla VI. Deklaráciu *Inter insigniores*, v ktorej bolo zdôraznené, že nie je v moci Cirkvi upravovať súčasnú disciplínu svätenia pre tri základné dôvody[28]:

1. postoj Krista, ktorý nepovolal žiadnu ženu, aby bola súčasťou Dvanástich;
2. prax apoštolov, ktorí zostali verní príkladu Majstra;
3. stála tradícia Cirkvi, ktorá od apoštolských čias až po súčasnosť vyhradila kňazskú vysviacku mužom.

Je teda problematické navrhnúť prijatie žien k vysviacke na základe rovnosti práv ľudskej osoby, rovnosti, ktorá platí aj pre kresťanov. V duchu tejto argumentácie sa niekedy používajú slová Sv. Pavla: *„v Kristovi už nie je žiadny rozdiel medzi mužmi a ženami“* (Gal 3, 28). Táto pasáž sa však netýka služieb, iba potvrdzuje všeobecné povolanie k hodnosti Božích detí, ktoré je rovnaké pre všetkých.

Služobné kňazstvo nie je možné považovať za ľudské právo, keďže by to znamenalo zlé pochopenie jeho povahy. Krst nepriznáva žiadny osobný nárok na verejnú službu v Cirkvi, a to ani v prípade konkrétneho muža. Kňazstvo sa neudeľuje pre česť alebo výhodu príjemcu, ale pre službu Bohu a Cirkvi; je predmetom špecifického a úplne bezplatného povolania: *„Nevyvolil si si mňa, nie, ja som si vybral teba; a poveril som ťa...“* (Jn 15, 16; Hebr 5, 4).

Rovnosť všetkých pokrstených, ktorá je jedným z veľkých potvrdení kresťanstva; rovnoprávnosť však nie je v žiadnom prípade otázka identity, pretože Cirkev je diferencovaný orgán, v ktorom má každý svoju úlohu. Úlohy v Cirkvi neuprednostňujú nadradenosť niektorých voči ostatným, ani neposkytujú dôvod pre menejcennosť. Jediným lepším darom, ktorý môže a musí byť želaný, je láska (porov. 1 Kor 12-13). Najväčší v Kráľovstve nebeskom nie sú služobníci, ale svätí.

Ako môžeme vidieť, aj v duchu inštrukcie Deklarácie *Inter insigniores*, otázka pripustenia žien k diakonskej vysviacke nie je pre kánonické právo primárne otázkou rovnosti mužov a žien. V tej istej myšlienkovej línii sú vo svojej podstate

[27] Viď LG 32: Vyvolený Boží ľud je teda len jeden: „Jeden je Pán, jedna viera, jeden krst“ (Ef 4, 5). I keď v Cirkvi nekráčajú všetci tou istou cestou, predsa všetci sú povolaní na svätosť a Božou spravodlivosťou dostali tú istú vieru (porov. 2 Pt 1, 1). Hoci sú niektorí z Kristovej vôle ustanovení pre iných za učiteľov, vysluhovateľov tajomstiev a pastierov, predsa je medzi všetkými ozajstná rovnosť z hľadiska dôstojnosti a spoločnej činnosti všetkých veriacich na budovaní Kristovho tela.

[28] https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html

konzistentné aj ďalšie pokoncilové vyjadrenia magistéria[29]. Táto téma sa však s vytrvalosťou vracia do kánonických diskusií. Tradičný pohľad na neprípustnosť svätenia žien argumentuje aj jednotou trojitého ordo. Hoci skutočne existuje značný rozdiel medzi diakonátom na jednej strane a presbyterátom a episkopátom na strane druhej, nie je možné ich brať samostatne a od seba umelo oddeľovať. Sviatosť kňazstva, hoci má tri stupne, je jedna.

Prelom v úvahách pripustenia žien k diakonskej vysviacke prichádza v roku 2009 s Motu proprio Benedikta XVI. *Omnium in mentem*. Táto náuka objasňuje rozdiel medzi diakonátom a kňazstvom. Dochádza k revízii a upresneniu kánonov cirkevného práva (Kán. 1008 a 1009 §3 CIC), keď pápež uviedol, že kňazi (biskupi a presbyteri) dostávajú vysviackou poslanie a schopnosť konať v osobe Krista, zatiaľ čo diakoni sú oprávnení slúžiť Božiemu ľudu v službe liturgie, slova a praktickej lásky. Diakonát sa tak jasne oddelil od kňazstva a priblížil sa viac antickému chápaniu – diakon ako pomocník biskupa v oblasti služby ľuďom. Tento dialóg pokračuje aj po Synode o synodalite a je legitímne zastávať názor, že ženám by mohla byť umožnená diakonská vysviacka.

6. Zhrnutie

Civilné právne myslenie umožňuje vidieť predstavený argument takpovediac zvonka, teda očami jeho pozitívnoprávnej vedy, osobitne ak hovoríme o princípe rovnosti. Použitý test nediskriminácie so svojimi otázkami nepochybne obohacuje aj kánonické myslenie. Odpovede na jeho otázky umožňujú viesť ešte lepšie teologickú a kánonickú diskusiu na tému ženského diakonátu. Rovnako je však zrejmé, že definitívna odpoveď nemôže byť iba výsledkom úvah jurisprudencie, ale posledné slovo bude mať teológia. Kánonicky môžeme konštatovať, že zjavný prielom prinieslo v roku 2009 Motu proprio *Omnium in mentem* novelizáciou kánonov 1008 a 1009 §3 CIC. Tieto normy jasne uvádzajú, že kňazi a biskupi sú vysvätení k tomu, aby konali v osobe Krista Hlavy a diakoni sú vysvätení za účelom služby Božiemu ľudu. Tým sa akoby poukázalo na dve povolania. Ustanovenie trvalého diakonátu Druhým vatikánskym koncilom zároveň môže poukazovať na to, že povolanie k diakonátu nemusí nutne obsahovať povolanie ku kňazstvu. Záverom môžeme konštatovať, že kánonické právo síce priamo nevytvára

[29] R. 1988 Ján Pavol II.: Ap. l. Mulieris dignitatem 26: „*Pán Ježiš povolal iba mužov za svojich apoštolov(...), urobil to úplne slobodným a suverénnym spôsobom. Niet pochýb, že Kristus nenadväzoval na mentalitu svojej doby*".
R. 1994 Ján Pavol II.: Ap. l. Ordinatio sacerdotalis
Vylúčil možnosť svätenia žien. Hoci písal o kňazstve všeobecne bez zmienky o jeho stupňoch. Nie je predpoklad, že zo svojho rozhodnutia vylúčil diakonát.
R. 1995 Kongregácia pre náuku viery: „...náuku listu Ordinatio sacerdotalis treba považovať za definitívnu a neomylnú z týchto dôvodov":
a) vzor Krista Pána, ktorý si vybral za apoštolov len mužov;
b) trvalú prax Cirkvi (odôvodnenie tejto praxe sa prehlbuje a rozvíja);
c) Magistérium vedené Duchom Svätým.

cirkevnú doktrínu, ale určite ju má odrážať. Otázka ženského diakonátu mala svoje miesto aj počas Synody o synodalite. V jej záverečnom dokumente z 26. okt. 2024 je pozvanie k *„výraznejšej úlohe laikov pri správe cirkvi"*; konštatovanie, že **„***neexistuje dôvod ani prekážka, ktoré by bránili prevziať vedúce úlohy v cirkvi aj ženám*" a explicitne napísané, že *„otázka prístupu žien k diakonskej službe zostáva otvorená"*.[30] Synoda po svojom ukončení nechala pracovať 11 študijných skupín. Jedna z nich naďalej skúma možnosť pripustenia žien k diakonskej vysviacke.

PRAMENE

https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem
https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ordinatio-sacerdotalis
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html
https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/hladat/p/kodex-kanonickeho-prava
https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/lumen-gentium
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_en.html
https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html
https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/kodex-kanonickeho-prava/c/cceo

BIBLIOGRAFIA

BÁRÁNY, Eduard. „Rovnoprávnosť", in (Ne)rovnosť a rovnoprávnosť, zborník z medzinárodnej konferencie konanej v dňoch 13. – 15. októbra 2005 v Tatranske Štrbe, ed. Daniela Lengyelová, Bratislava: Ústav štátu a práva SAV a Slovak Academic Press, 2005

BEAL P. John., CORIDEN A. James, GREEN J. Thomas. NEW COMMENTARY ON THE CODE OF CANON LAW. Paulist Press, New York, N. Y./Mahwah, N. J., 2000

BIELEFELDT, Heiner. „Univerzálnosť a rovnosť", in Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka. ed. Arnd Pollmann, Georg Lohmann, Bratislava: Kalligram, 2017

[30] https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html

CARRASCO DE PAULA, Ignacio. Rovnosť pohlaví a jej dôsledky, www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/rovnost-pohlavi-a-jej-dosledky
CORECCO, Eugenio; GEROSA, Libero. IL DIRITTO DELLA CHIESA, Editoriale Jaca Book spa, Milano, 1995
CHIAPETTA, Luigi, IL CODICE DI DIRITTO CANONICO, Commento giuridico-pastorale 1, Libri I-II, EDB Edizione Dehoniane Bologna, 2011
HUSTER, Stefan. Rechte und Ziele.: Zur Dogmatik des allgemeinen Gleichheitssatzes. (Schriften zum Öffentlichen Recht – Band 642), Berlin: Duncker & Humblot, 1993. https://doi.org/10.3790/978-3-428-47867-5
KMEC, Jiří – KOSAŘ, David – KRATOCHVÍL, Jan – BOBEK, Michal. Evropská úmluva o lidských právech. Komentář. 1. vydání, Praha: C. H. Beck, 2012
MONTAN, Agostino, Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa, EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA, 2006
OROSZ, Ladislav – SVÁK, Ján a kolektív, Ústava Slovenskej repububliky. Komentár. Zväzok I. Bratislava: Wolters Kluwer SR, s. r. o., 2021
SPITERI, J. Laurence, CANON LAW EXPLAINED, Sophia institute press, Manchester NH, USA, 2013
STEIN, Ekkehardt. Staatsrecht. 13. neubearbeitete Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991

doc. JUDr. ICDr. Juraj Jurica, PhD.
Teologická fakulta KU
Hlavná 89
041 21 Košice, SK
juraj.jurica@ku.sk

doc. JUDr. Martin Vernarský, PhD.
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Fakulta verejnej správy
Popradská 66
041 32 Košice, SK
martin.vernarsky@upjs.sk

Verba Theologica
1/2025 (ročník XXIV): 51-64
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2025.24.1.51-64

Radosť a obeta v Liste Filipanom 2,17-18

Joy and Sacrifice in the Epistle to the Philippians 2:17-18

PATRIK PETER VNUČKO OP

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Katedra systematickej teológie

Abstract
A quarter of the mentions of joy in Philippians are found in two verses 2:17-18. This fact raises the question of whether this has any meaning or is just a useless accumulation of words. This study seeks to find an answer to this question in terms of context and analysis of relevant verses that point to the interrelationship between sacrifice and joy. The terminology of joy in 2:17-18 is not just a superfluous pleonasm, but has its significance in terms of context, analogy with Old Testament worship, rhetoric, and emphasis on the basic themes of the letter, which are joy and togetherness.
Keywords: Epistle to the Philippians, faith, joy, libation, sacrifice, suffering, togetherness.

Úvod

Jednou z charakteristických čŕt Listu Filipanom je radosť. Z toho dôvodu sa zvykne nazývať Listom radosti. Štvrtina zmienok o radosti[1] v Liste Filipanom, teda štyri zo šestnástich, sa nachádza v dvoch veršoch: 2,17-18, v ktorých okrem radosti vystupuje do popredia téma kultu a spoločnej obety. Táto skutočnosť

[1] χαρά: Flp 1,4.25; 2,2.29; 4,1; χαίρω: 1,18 [2x]; 2,17.18.28; 3,1; 4,4 [2x].10; συγχαίρω 2,17.18.

otvára otázku, či nezvyčajná koncentrácia terminológie radosti v dvoch veršoch má nejaký význam, alebo je to len zbytočné nahromadenie slov. Taktiež sa vynára otázka vzťahu medzi nosnými témami analyzovaného dvojveršia, ktorými sú radosť a obeta. Štúdia sa snaží nájsť odpoveď na tieto otázky z hľadiska kontextu a analýzy príslušného dvojveršia v nasledujúcich krokoch: po kontexte sa rozoberá kultový jazyk vo verši 2,17, najmä význam kľúčovej metafory prinášania liatej obety (σπένδομαι). Kultový jazyk v predvetí analyzovaného súvetia je východiskom pre pochopenie motívu radosti v hlavnej časti súvetia. Inými slovami: spoločne prinášaná obeta Pavla a Filipanov je východiskom pre ich spoločnú radosť, ktorú vyjadrujú slovné spojenia συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν (2,17) a συγχαίρετέ μοι (2,18). Táto spoločne prežívaná radosť zo spoločnej obety má svoju analógiu v starozákonnom kulte, čomu sa venuje pozornosť v piatej časti štúdie. Posledný krok – analýza verša 2,18, si popri kontinuite s predchádzajúcim veršom všíma obrat, ktorý tu nastal v Pavlovej rétorike.

1. Kontext

Podľa väčšiny komentárov dvojveršie 2,17-18 uzatvára širší oddiel Listu Filipanom (1,27–2,18).[2] Po tom, čo Pavol členov filipskej cirkvi informoval o svojom prežívaní väzenia (1,12-26), presúva pohľad na samotných členov tejto cirkevnej obce a povzbudzuje ich k vytrvalosti v spôsobe života, ktorý je v súlade s evanjeliom (ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου), pričom zdôrazňuje, že Filipania – podobne ako Pavol –, dostali milosť nielen veriť v Krista, ale aj trpieť pre neho (1,27-30). Motív utrpenia zohráva pomerne dôležitú úlohu v celom liste. Apoštol pokračuje v parenetickom štýle, povzbudzujúc Filipanov k svornosti a jednote osvojením si zmýšľania Krista Ježiša (2,1-5). Po hymne (2,6-11), v ktorom Pavol kladie Krista ako vzor hodný nasledovania, sa opäť vracia k povzbudzovaniu (2,12-18), aby adresáti listu s „bázňou a chvením" (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) pracovali na svojej spáse. Túto krátku pasáž podľa Standhartingerovej charakterizujú tri rýchlo sa striedajúce obrazové polia: „spása" (2,12-13), „putovanie púšťou" (2,14-16) a „obetný kult" (17). Pavlova nálada osciluje medzi chválou tamojšej cirkvi (2,12) a priznaním, že jeho život visí na vlásku (2,17).[3] Weidmann si v týchto veršoch všíma Pavlovu kreativitu v spracovaní rôznych starozákonných motívov ako putovanie púšťou (Nm 14), Mojžiš (Dt 32,5), Abrahám (Gn

[2] Sinajský kódex veršom 2,17 začína nový odstavec, ako upozorňuje Paul A. HOLLOWAY, *Philippians* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press, 2017, s. 136. Niektoré komentáre preto pokladajú verše 2,17-18 za začiatok nového oddielu (Flp 2,17-30), v ktorom Pavol predstavuje Timoteja a Epafrodita ako príklady hodné nasledovania. Samotný Holloway však pokladá Flp 2,17-18 za pokračovanie 1,12-26. Zaujímavým prípadom je George H. GUTHRIE, *Philippians* (ZECNT), Grand Rapids: Zondervan, 2023, s. 34 a 197, ktorý pokladá oba verše za steh, spájajúci dve rôzne časti Listu Filipanom (2,12-17 a 2,18-30).

[3] Angela STANDHARTINGER, *Der Philipperbrief,* Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, s. 183. https://doi.org/10.1628/978-3-16-160103-3

15 a 17) a eschatológia (Dan 12,3), ktoré vyvrcholia vo „fascinujúcej a komplikovanej predstave obety v 2,17".[4] Do tejto bohoslužobnej terminológie patrí nielen trojica výrazov σπένδομαι, θυσία aj λειτουργία[5] (2,17), ktorým sa budeme zakrátko venovať, ale aj výraz ἄμεμπτοι (2,15) odkazujúci na bezchybnosť obetných baránkov v Nm 28,3.9.19.31.[6] K väčšine starozákonných obiet sa pripájala aj nápojová obeta (Nm 28,7.10.14). Výzva Filipanom, aby boli ἄμεμπτοι (bezchybní, bezúhonní), naznačuje, že θυσία a λειτουργία sa týkajú práve ich. K tejto ich obete sa rád pridá ako nápojová obeta aj Pavol. Vďaka tomuto kultovému jazyku je spoločná obeta Pavla a Filipanov akýmsi slávnostným vyvrcholením nielen krátkej exhortácie (2,12-18), ktorá nasleduje po kristologickom hymne (2,6-11), ale aj celej esenciálnej časti listu (1,27–2,18), a teda dvojveršiu 2,17-18 patrí výnimočné postavenie v rámci bližšieho i širšieho kontextu. Keďže Pavlova terminológia radosti v analyzovanom dvojverší sa úzko viaže na kultovú trojicu pojmov σπένδομαι, θυσία a λειτουργία, je vhodné pokračovať ich rozborom.

2. Kultická terminológia σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ (2,17a)

Hawthorne pokladá sloveso σπένδομαι za crux interpretum v Liste Filipanom[7], avšak toto slovné spojenie sa dá vztiahnuť na celé dvojveršie 2,17-18, v ktorom v podstate každé slovo nastoľuje určitý exegetický problém.[8] Sloveso σπένδομαι a s ním spojené podstatné meno σπονδή sú odbornými výrazmi pre libáciu, teda pre prinášanie nápojovej obety.[9] Libácia sa praktizovala tak v starozákonnom kulte, ako aj v rôznych pohanských kultoch. Obraz libácie bol teda zrozumiteľný aj kresťanom z pohanstva. V Judaizme nápojová obeta sprevádzala a završovala mnohé iné obety počnúc každodennou raňajšou a večernou obetou: „ku každému baránkovi sa pridá aj nápojová obeta, štvrtina hinu vína" (Nm 28,7),

[4] Frederick W. WEIDMANN, *Philippians, First and Second Thessalonians, and Philemon*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2013, s. 57. I keď motív Abrahámovho potomstva ako hviezd na nebi nie je až taký presvedčivý ako ostatné spomínané starozákonné námety.

[5] Sloveso σπένδομαι a s ním spojené podstatné meno σπονδή sú odbornými výrazmi pre prinášanie nápojovej obety, podstatné meno θυσία možno preložiť ako obeta a slovo λειτουργία ako (boho-)služba.

[6] WEIDMANN, *Philippians,* s. 57.

[7] Gerald F. HAWTHORNE – Ralph P. MARTIN, *Philippians* (WBC), Grand Rapids: Zondervan, 2023, s. 148.

[8] Na ilustráciu možno uviesť predložku ἐπί, ktorá má veľa významov už v spojení s datívom (okrem neho sa môže kombinovať s genitívom aj akuzatívom). Najjednoduchšie by ju bolo preložiť v jej základnom lokálnom význame: teda vyliať nápojovú obetu „na", „navrch" inej obety. Tak tomu, koniec koncov, bolo v mnohých pohanských obetiach; avšak nie v Izraeli. Ďalšou možnosťou je časový význam: „súčasne", „v momente", „pri príležitosti", no najvhodnejším významom v prípade 2,17 sa zdá byť „pridať ku". Podrobnejšiu analýzu možno nájsť: Peter T. O´BRIEN, *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans, 1991, s. 307. John REUMANN, *Philippians* (AYB), New Haven: Yale University Press, 2008, s. 398-399.

[9] Otto MICHEL, „σπένδομαι," in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, eds. Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964, s. 529-537. Helena PANCZOVÁ, „σπένδω," in *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*, Bratislava: Lingea, 2012, s. 1119.

pokračujúc sobotňajšou obetou (Nm 28,10), novmesačnou obetou (Nm 28,14) a obetami niektorých iných sviatkov. Pre judaizmus je na rozdiel od pohanských libácií typické, že sa nikdy neprinášala samostatne, ale iba spolu s inými obetami.[10] Pravdepodobne práve táto skutočnosť ovplyvnila Pavla, keď vraví o vlastnej libácii: tá nie je nejakou „sólo obetou", ale ak on sám má byť vyliaty ako nápojová obeta, tak je to v súčinnosti s inou obetou, ktorú vyjadrujú ďalšie dva kultové výrazy vo verši 17: θυσία a λειτουργία. Oba pojmy sa používajú v Septuaginte. Prvý z nich označuje samotnú obetu, druhý určitú službu v kulte. Skutočnosť, že oba výrazy majú spoločnú predložku a člen, mnohých viedla k tomu, aby toto slovné spojenie pokladali za hendyadis. Zástanci tohto výkladu však už nie sú zajedno v tom, ktoré slovo z dvojice je riadiace a či slovné spojenie preložiť ako obetnú bohoslužbu alebo bohoslužobnú obetu. Sympatické je Melickovo rozlíšenie, že θυσία vyjadruje obetu, ktorá sa aktuálne prinášala, a λειτουργία službu pri prinášaní obety,[11] a tak θυσία môžeme chápať ako to, čo sa aktuálne obetovalo, a λειτουργία ako akt obetovania, bohoslužbu. Oba termíny sú známe aj v helenistickom prostredí. Pôvodne však λειτουργία predstavovala akúkoľvek službu (aj úplne civilnú) v prospech polis, napríklad pri obrane mesta alebo usporiadaní rôznych slávností. Hellerman si všíma, že λειτουργία bola cťou a výsadou popredných občanov a práve tento výraz mohol imponovať kresťanom z mesta, ktoré sa riadilo rímskym právom a ktorého značnú časť tvorili rímski vojenskí veteráni so svojimi rodinami.[12] Podobne chcel pravdepodobne Pavol zaimponovať Filipanom, keď vravel o tom, aby sa správali ako vzorní občania, ktorých ústavou je Kristovo evanjelium: ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε[13] (1,27).

Oba výrazy θυσία (Flp 4,18) a λειτουργία (2 Kor 9,12) používa Pavol vo svojich listoch v súvislosti s finančnými darmi, preto sa niektorí, ako napríklad Voorwinde,[14] nazdávajú, že slovné spojenie θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ treba vzťahovať na peňažnú podporu, ktorú Filipania poskytli Pavlovi vo väzení, ale takýto pohľad sa zdá byť trochu úzkoprsý. Skôr sa slovné spojenie ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν vzťahuje na celkový život viery členov filipskej obce, vrátane milosti trpieť pre evanjelium (1,29). Výstižne to vyjadril Gnilka, že πίστις tu treba interpretovať v širšom zmysle, teda ako ich život viery: ich modlitby, ich

[10] WEIDMANN, *Philippians,* s. 57 striktne zdôrazňuje túto súčinnosť, keď vraví, že bez nápojovej obety nie je žiadna obeta a naopak: „No libation, no sacrifice and vice versa".

[11] Richard, R. MELICK, *Philippians, Colossians, Philemon* (NAC), Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1991, s. 115.

[12] Joseph H. HELLERMAN, *Philippians* (EGGNT), Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2015, s. 140.

[13] Sloveso πολιτεύω je odvodené od základnej politickej jednotky – gréckej polis, spravovanej slobodnými občanmi.

[14] Stephen VOORWINDE, „Paul´s Joy in Philippians," in *The Reformed Theological Review* 76 (2017): 145-171 (tu: 164 a 167).

misijné úsilie, nevynímajúc ani ich podporu apoštola.[15] Práve táto obeta a bohoslužba, spočívajúca v živote viery, je dôvodom a zdrojom Pavlovej radosti. Podstatná je táto obeta Filipanov. Pavlov príspevok je len liatou obetou, pridanou k obeti Filipanov.

3. Interpretácia σπένδομαι

Predmetom Pavlovej radosti však nie je len život viery Filipanov predstavený slovným spojením θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως ὑμῶν, ale Pavol by sám bol s radosťou vyliaty ako nápojová obeta k ich obeti, to otvára otázku, čo má Pavol na mysli pod pojmom σπένδομαι? Za posledné desaťročia sa diskutujú dve základné interpretácie: prvá sa týka Pavlovej mučeníckej smrti, druhá Pavlovho utrpenia a vypätia síl v prospech evanjelia. Obe interpretácie majú svoje klady. Prvý výklad je tradičný siahajúci až do staroveku, druhý pravdepodobne začal Denisovou prácou o Pavlovských metaforách v novom kulte v Duchu.[16] Denis prichádza k záveru, že σπένδομαι sa nikdy nepoužívalo na liatie krvi (= αἱμασσεῖν), a teda ani v tom prípade Pavol nemyslí na vyliatie vlastnej krvi, ale na svoju namáhavú službu evanjeliu vrátane utrpenia, ktoré podstupuje vo väzení. Denisovu interpretáciu sledujú francúzski autori[17] a následne ju uprednostňujú aj niektorí biblisti v iných zemepisných šírkach.[18] Dôvody v prospech tohto výkladu môžeme spolu s Hansenom zhrnúť nasledovne: 1. sloveso σπένδομαι vyjadruje prítomnosť a nie budúcnosť; 2. σπένδομαι nikdy neoznačuje vyliatie krvi; 3. Pavol plánuje v blízkej budúcnosti navštíviť Filipanov (2,24); 4. zdá sa, že obetná metafora pokračuje v predchádzajúcich dvoch metaforách behu a namáhavej práce, a tak všetky tri obrazy vytvárajú dramatickú prezentáciu Pavlovho utrpenia v jeho službe a 5. nepravdepodobná juxtapozícia mučeníckej smrti a radosti.[19] Túto pozíciu zhrňuje Hawthorne slovami, že Pavol pod libáciou nemá na mysli vlastnú smrť, ale skôr „he is picturesquely referring to his sufferings as an apostle",[20] avšak ako tvrdí

---

15 Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief,* Freiburg im Breisgau: Herder, 1968, s. 155.

16 Albert-Marie DENIS, „La Fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit: Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau," in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 42 (1958): 401-436.

17 Jean-François COLLANGE, *L´épitre de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1973, s. 101. Camille FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémo*n. Paris: Cerf, 2015, s. 214.

18 Gordon D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1995, s. 251-255. https://doi.org/10.5040/bci-000z; Rinaldo FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Bologna: EDB, 2001, s. 157-158; REUMANN, *Philippians,* s. 398 a 415; Francesco BIANCHINI, *Lettera ai Filippesi*. Torino: Edizioni San Paolo, 2010, s. 60; Detlef HÄUßER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (HTA), Witten: SCM Brockhaus, 2016, s. 190. HAWTHORNE, *Philippians,* s. 149. Väčšina konzultovaných autorov sa však prikláňa ku klasickej interpretácii. Niektorí sa k danej otázke vyjadrujú neurčito, ako napríklad Romano PENNA, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone,* Roma: Città Nuova, 2002, s. 65-66, i keď v Pennovom prípade sa na základe určitých náznakov dá dedukovať, že pripúšťa prípadnú mučenícku smrť.

19 G. Walter HANSEN, *The Letter to the Philippians* (Pillar), Grand Rapids: Eerdmans, 2009, s. 188. https://doi.org/10.5040/bci-000w

20 HAWTHORNE, *Philippians,* s. 149.

Hansen, ani jeden z týchto argumentov dostatočne nevyvracia to, že Pavol tu „odkazuje na reálnu možnosť svojej mučeníckej smrti".[21] Hansen následne ponúka kritický pohľad na vyššie spomenuté dôvody.

Na základe O´Brienových[22], Hansenových[23] a Hellermanových[24] postrehov možno odpovedať nasledovne: 1. použitie prítomného času neznamená, že nápojová obeta sa aktuálne deje, ale v spojení s εἰ chce skôr vyjadriť možnosť, s ktorou treba počítať: „aj keby som mať byť vyliaty" v zmysle „aj keby som mal byť umučený … budem sa radovať". Pavol teda netvrdí, že sa to musí stať, ale pripúšťa i túto možnosť. Inými slovami: „Ani mučenícka smrť mi nezabráni v tom, aby som sa radoval…" 2. Pavol tu používa σπένδομαι ako metaforu. O vyliati krvi nehovorí teda doslovne, ale v prenesenom zmysle, podobne ako to používa 2 Tim 4,6.[25] Denis však aj v tomto prípade spochybňuje, že by σπένδομαι v 2 Tim 4,6 malo význam mučeníckej smrti.[26] V tejto súvislosti treba spomenúť Bockmuehlov postreh, že jestvuje staroveký grécky papyrus, v ktorom poprava istého proroka Apollóna sa dá chápať ako libácia. V podobnom význame hovorí v Tacitových Análoch aj Seneka, keď bol vyzvaný, aby spáchal samovraždu (Anály 15,64; 16,35).[27] Teda nie je úplne pravdou, že by sa libácia nespomínala v súvislosti s liatím krvi.[28] 3. Keď Pavol hovorí o svojej potenciálnej mučeníckej smrti, nehovorí to ako proroctvo, ale pripúšťa to ako jednu z možností, a tak medzi mučeníckym významom σπένδομαι a plánovaným skorým príchodom do Filíp (2,24) nie je žiaden rozpor. Pavol predpokladá oslobodzujúci rozsudok, hoci človek nikdy nevie… 4. stúpenci alternatívneho čítania významu σπένδομαι neberú adekvátne do úvahy ἀλλ' εἰ καὶ, ktoré navodzujú, že σπένδομαι chce k predchádzajúcim metaforám behu a namáhavej práce pridať čosi navyše: teda Pavlovu ochotu vydať aj svoj život. 5. Pavol sa neraduje z mučeníckej smrti ako takej, ale skôr z toho, že môže byť ako nápojová obeta pripojený k obeti Filipanov. Hansen upozorňuje, že metafora libácie sa veľmi podobá Kristovmu zrieknutiu sa seba samého, teda

21 HANSEN, *Philippians,* s. 188. https://doi.org/10.5040/bci-000w

22 O´BRIEN, *Philippians*, s. 301-306.

23 HANSEN, *Philippians,* s. 188-189. https://doi.org/10.5040/bci-000w

24 HELLERMAN, *Philippians*, s. 140-141.

25 Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν.

26 DENIS, „Function", s. 640. Jeho výklad 2 Tim 4,6 je podobný Flp 2,17. Podľa Denisa chce Pavol v 2 Tim 4,6 vyjadriť len to, že už je na konci svojich síl: „la libation ne signifie pas la mise à mort. Elle pourrait signifier par exemple l'épuisement comme d'un liquide entièrement versé, « je suis vidé » disons-nous, ou la fin d'activité (« je suis déjà versé »), et d'ailleurs, continue-t-il, je vais mourir bien-tôt."

27 Hoci sa v prípade Análov 15,64 spomína, že Seneka prinášal na libáciu teplú vodu, ktorá mala uľahčiť jeho vykrvácanie, so slovami „Obetujem túto tekutinu ako libáciu Jupiterovi Osloboditeľovi", v prípade 16,35 sa vraví o libácii krvi. V oboch prípadoch však má Tacitus zrejme na mysli krv zmiešanú s teplou vodou, do ktorej stekala Senekova krv.

28 Markus BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London: Continuum, 1997, s. 161.

kenóze.[29] Analógia s kristologickým hymnom (2,6-11) by mohla byť samostatným bodom v prospech v mučeníckej smrti. Takto to chápe aj Inselmannová: „ako je Kristus pokladaný za vzor obetavosti až na smrť, tak aj sám apoštol interpretuje možnosť svojho odsúdenia a smrti (Möglichkeit seiner Verurteilung und Tötung) ako službu a obetu, ktorú má on i cirkev poslušne a radostne znášať".[30] Martin prikladá ešte jeden postreh v prospech tradičného chápania – pasívny tvar slovesa σπένδομαι: Pavol nie je aktérom, ale je objektom libácie,[31] čo však opäť lepšie dáva zmysel v súvislosti s ochotou podstúpiť martýrium, než s Pavlovými námahami v prospech evanjelia a filipského zboru. Pavlov pohľad môže byť omnoho komplexnejší a týkať sa „his work and ministry, whether in life or in death"[32]. Inými slovami: „Pavol vylieva svoj život v službe takým spôsobom, že smrť je neustálou hrozbou (Flp 1,20-21; 2 Kor 1,8-9; 4,10-11) a mučenícka smrť by bola jednoducho prirodzeným vyvrcholením."[33] Ak sa teda zoberie do úvahy hypotetický a metaforický jazyk ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι, tak sa zdá, že Pavol tu nevylučuje ani svoju prípadnú mučenícku smrť, ktorou by bol vyliaty ako nápojová obeta k obeti Filipanov a urobil by to s rovnakou radosťou, s akou sa teraz vylieva vo svojej službe a utrpení v prospech evanjelia, a Filipanov, ako to vyjadruje v ďalšej časti svojho súvetia.

4. Χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν **(2,17b) ako apodósis**

Niekedy diskusia a dôraz na výraz σπένδομαι majú tendenciu zatieniť hlavnú vetu – apodósis; popritom protásis bližšie len špecifikuje hlavnú vetu χαίρω, ku ktorej priraďuje ďalšiu vetu: συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν. V oboch prípadoch Pavol hovorí o svojej radosti. Na základe predchádzajúcej analýzy možno dedukovať, že jeho radosť (χαίρω) je dvojaká. Primárne sa teší zo života viery Filipanov, apoštol však má aj ďalší dôvod na radosť: to, že sa k nim môže pridať svojou libáciou, teda svojím vyliatím sa v službe evanjeliu – a ak to bude treba, aj vyliatím vlastnej krvi. Bloomquist taktiež vraví o dvojakej Pavlovej radosti, avšak s iným zreteľom: najskôr sa Pavlova radosť týka konania Filipanov, ktoré má očividne Kristovské črty; ďalším dôvodom na radosť je obeta Filipanov, ktorá ich vierozvestcovi dáva istotu o napredovaní evanjelia bez ohľadu na osud, ktorý ho čaká.[34] Ani prípadná

[29] HANSEN, *Philippians*, 188: „Just as Christ's self-emptying led to death on a cross, so Paul views the possibility of following in the way of Christ by being poured out unto death. Paul rejoices not in the act of martyrdom itself, but in the possibility of being one with Christ in being pouring out as Christ emptied himself to be obedient unto death on a cross." https://doi.org/10.5040/bci-000w

[30] Anke INSELMANN, „Zum Affekt der Freude im Philipperbrief. Unter Berücksichtigung pragmatischer und psychologischer Zugänge," in *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt,* ed. Jörg Frey und Benjamin Schliesser, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, s. 255-288 (tu: 276).

[31] Ralph P. MARTIN, *Philippians* (TNTC), Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008, s. 128: „Paul is not offering anything, whether his own life or the Philippians' faith."

[32] BOCKMUEHL, *Philippians*, s. 161.

[33] GUTHRIE, *Philippians*, s. 192.

[34] L. Gregory BLOOMQUIST, *The Function of Suffering in Philippians*, Sheffield: Academic Press, 1993, s. 172.

smrť mu neprekazí radosť, ktorú má z Filipanov, ale práve naopak: bude mať radosť len vtedy, ak jeho život bude vyliaty ako nápojová obeta k bohoslužbe a obeti, ktorou je živá viera Filipanov.

Rovnako dôležité ako χαίρω je aj sloveso συγχαίρω (radujem sa spolu s niekým), ktoré naznačuje, že aj Filipania majú radosť zo svojho života viery so všetkým, čo prináša, aj napriek ťažkostiam, ktorým musia čeliť. Pavol sa pripája k tejto ich radosti a teší sa spolu s nimi všetkými. V Novom zákone sa tvary slovesa συγχαίρω vyskytujú len sedemkrát: trikrát v Lukášovom evanjeliu (1,58; 15,6.9) a štyrikrát v Pavlových listoch, z toho dvakrát v Prvom liste Korinťanom (12,26 a 13,6) a dvakrát v Liste Filipanom, práve v analyzovanom dvojverší 2,17-18. Voorwinde si všíma, že vo všetkých prípadoch συγχαίρω predstavuje pripojenie sa niekoho k radosti toho, kto ju už prežíva: Alžbetini susedia a priatelia sa pripájajú k jej radosti, ktorú prežíva z narodenia dlho očakávaného potomka (Lk 1,58). Susedia a priatelia pastiera, ktorý našiel stratenú ovcu, vstupujú do jeho radosti (Lk 15,6). Priateľky a susedky ženy, ktorá našla stratenú drachmu, sa pripájajú jej radosti (Lk 15,9). Podobne sa dá chápať použitie συγχαίρω aj v Prvom liste Korinťanom: ak sa vzdáva úcta jednej časti mystického tela cirkvi, tak na tejto jeho radosti participujú aj ostatní členovia (1 Kor 12,26) a personifikovaná láska sa pripája k radosti personifikovanej pravdy a raduje sa spolu s ňou (1 Kor 13,6).[35] Ak sa teda tento výklad aplikuje na dvojveršie 2,17-18, tak vo verši 17sa Pavol pripája k radosti Filipanov, ktorí prežívajú radosť zo svojho života viery aj napriek ťažkostiam, ktorým musia čeliť. Pavol teda uisťuje Filipanov, že o ich radosti vie a túto ich radosť prežíva spolu s nimi. Tento spoločný aspekt je dôležitý. Ako sa libácia v judaizme neprinášala samostatne, ale tvorila jednotu s inou obetou, tak aj Pavol vytvára jednotu s Filipanmi tým, že sa pripája k ich obeti, ale aj k ich radosti. Pavol a Filipania vytvárajú nielen jednu spoločnú obetu, ale práve vďaka nej prežívajú aj jednu spoločnú radosť, čo má svoju analógiu aj v starozákonnom kulte.

5. Spoločná radosť ako súčasť a vyvrcholenie kultickej metafory

Podľa Thurstonovej Pavlova radosť je vďaka symbolike vína, ktoré sa zvyčajne používalo pri libácii, pokračovaním kultovej metafory, „pretože obetovanie alebo liatie vína v Starom zákone bolo prejavom radosti“[36]. Radosť často sprevádzala starozákonné sviatky. Vďaka rozpomienke na obdivuhodné Božie skutky v dejinách Izraela, najmä na zázračné vyslobodenie z egyptského otroctva počas Veľkonočných sviatkov (2 Kron 30,21.26) a Sviatku nekvasených chlebov (Ezd 6,22), sú sviatkami radosti. Spoločná radosť charakterizuje aj Turíce (Dt 16,11) a Sviatok

[35] VOORWINDE, „Paul´s Joy,“ s. 166.

[36] Bonnie B. THURSTON, Judith M. RYAN, *Philippians and Philemon* (SP), Collegeville: Liturgical Press, 2009, s. 97.

stánkov (Lv 23,40; Dt 16,14-15).[37] „Práve preto, aby udržal plnosť tejto radosti, Zákon predpisuje ľudu, žeby ju šiel čerpať z prameňa, keď sa zhromaždí v Jeruzaleme na tri výročné sviatky.“[38] Pravdepodobne práve tento radostný charakter starozákonných sviatkov a obiet, ktoré sa počas nich prinášali, mohol mať vplyv na to, že Pavlov tok myšlienok vyústil do radostného prežívania spoločenstva viery s Filipanmi (2,17). Ak Pavol chápe svoj život a svoju službu evanjeliu ako obetu, tak v analógii s radostným charakterom starozákonného kultu je radosť len prirodzeným vyústením jeho bohoslužby, ako aj bohoslužby života viery Filipanov. Dôvodom dvojveršia 2,17-18 je vlastne spoločné prežívanie radosti zo života viery, ktorý sa nezdráha ani tých najväčších obetí.

Pattersonová vo svojej štúdii o obetných metaforách rozpoznáva „obetný vzorec“ (sacrificial pattern), ktorý umožňuje reinterpretovať skúsenosť utrpenia a transformovať ju na radosť.[39] Základom tohto vzorca je Kristovo sebaobetovanie až na smrť na kríži (2,8).[40] Na tomto vzorci participuje Pavol svojím utrpením vo väzení, Timotej svojou úprimnou starostlivosťou o Filipanov (2,20), Epafroditus, keď „sa pre Kristovo dielo priblížil až k smrti a svoj život vystavil nebezpečenstvu“ (2,30). Vďaka prepojeniu tohoto obetného vzorca sebaobetovania a starozákonných ďakovných obiet potom Pavol „nemusí *presviedčať* Filipanov, aby sa radovali; iba ich *pozýva* k radosti, pretože radosť je prirodzeným sprievodným javom ďakovných obiet.“[41] Pattersonovej pohľad je veľmi trefný a cenný z viacerých dôvodov: dáva kultový jazyk v 2,17 do súvisu s kristologickým hymnom (2,6-11), zároveň si všíma radostný aspekt starozákonných obiet. Tento kultový jazyk dokáže transformovať pohľad na ťažkosti, ktoré sa už znášajú „bez šomrania a pochybovania“ (2,14), ba s radosťou. Rozličným ťažkostiam a utrpeniu čelí Pavol i Filipania (1,29), no napriek tomu môžu svoju spoločnú obetu prinášať s radosťou. Práve táto „prirodzená konjunkcia utrpenia a radosti pri prinášaní obety je najzreteľnejšie viditeľná vo Flp 2,17-18 (…) a je vyjadrená štvornásobným použitím slovesa χαίρω.“[42] Zdá sa teda, že viacnásobné použitie terminológie radosti tu nie je náhodné, ale je prirodzeným

[37] Clinton E. ARNOLD, “Joy,” in *The Anchor Yale Bible Dictionary III*, ed. David Noel Freedman, New York: Doubleday, 1992, s. 1022-1023 (tu: 1022). https://doi.org/10.5040/9780300261899-0877

[38] André RIDOUARD – Marie-François LACAN: „Radosť,“ in *Slovník biblickej teológie,* ed. Xavier LEÓN-DUFOUR, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1990, s. 1074-1080 (tu: 1075); André RIDOUARD – Marie-François LACAN, „Joie,“ in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier LEÓN-DUFOUR, Paris: Cerf, 1970, s. 611-616 (tu: 612).

[39] Jane Lancaster PATTERSON, *Keeping the Feast. Metaphors of Sacrifice in 1 Corinthians and Philippians,* Atlanta: SBL Press, 2015, s. 109. https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk6wx

[40] V prípade kristologického hymnu (2,6-11) je podľa Pattersonovej (tamtiež, pozn. 72 na s. 109) tento vzorec trochu odlišný, keďže Kristova poslušnosť a poníženosť až na smrť na kríži nesmerujú k jeho pozemskej radosti, ale k jeho povýšeniu a osláveniu, ktoré sú však dôvodom na radosť Filipanov.

[41] PATTERSONOVÁ, *Keeping the Feast,* s. 110. Kurzíva: Pattersonová. https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk6wx

[42] Tamtiež, s. 110.

vyústením toho, čo Pavol dosiaľ Filipanom napísal a čo prežívajú v spoločnom obetovaní vlastných ťažkostí. Navyše, ako postrehol Hawthorne, toto zarážajúce opakovanie terminológie radosti zdôrazňuje dvojicu tém (twin themes) listu: radosť a spolupatričnosť (togetherness), na čo poukazuje aj početný výskyt slov s predponou συν v liste.[43] Zvrchovaným miestom, kde starovekí Izraeliti prežívali túto vzájomnú radosť a spolupatričnosť, bolo slávenie sviatkov a prinášanie obiet v Jeruzalemskom chráme. Podobne ako oni, tak aj Pavol a Filipania môžu svorne prežívať radosť zo spoločnej obety, ktorú prinášajú vo svojom každodennom živote. Od tejto radosti Pavla neodradí ani prípadná mučenícka smrť, ba v takom prípade bude len rád, keď svojou libáciou prispeje ku kráse[44], zmysluplnosti a radosti obeti Filipanov, ktorých pozýva, aby sa takisto (τὸ δὲ αὐτὸ) pripojili k jeho radosti (2,18).

6. Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι (2,18) ako bod zvratu

Hoci súvetie χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι možno chápať ako indikatív, pravdepodobnejší je tu imperatívny význam, ktorý zodpovedá biblickej výzve radovať sa z Božej prítomnosti, prežívanej a vyjadrenej prostredníctvom kultu.[45] Kým v prechádzajúcom verši Pavol opisoval svoju radosť z obety, ktorú prináša spoločne s Filipanmi, teraz mení tón a perspektívu: z opisu prechádza k povzbudzovaniu a indikatív mení na imperatív. Zároveň presúva svoj pohľad na Filipanov a z prvej osoby singuláru prechádza k druhej osobe plurálu. Je to akýsi „bod zvratu v rétorike listu“[46], a preto verš 2,18 nie je len nejakým „pleonastickým paralelizmom“[47] verša 2,17b, ale skutočným obratom: Pavol totiž o radosti Filipanov dosiaľ hovoril iba v náznakoch, odteraz ich bude k radosti výslovne pobádať.[48] Výnimku tvorí posledná zmienka o radosti (4,10), kde Pavol hovorí o svojej radosti z predchádzajúcej starostlivosti Filipanov o neho.

K podobnému postrehu ako Holloway dospel aj Fee, ktorý vidí v tomto verši „obzvlášť významný moment“[49], čo sa týka témy radosti v Liste Filipanom. Doposiaľ Pavol hovoril predovšetkým o svojej radosti: v epištolárnom vďakyvzdaní vraví o svojej radosti z účasti (κοινωνία) Filipanov na evanjeliu od prvého dňa až do okamihu zaslania listu do Filíp (1,4-5). Vo verši 1,18 prejavuje dvakrát svoju radosť. Najskôr z toho, že sa ohlasuje Kristus, či už úprimne, alebo pod

43 HAWTHORNE, *Philippians*, 150.

44 PENNA, *Filippesi*, s. 66: „La sua dunque è un‘oblazione lieta, che non guarda al costo ma alla bellezza del gesto in sé“.

45 STANDHARTINGER, *Philipperbrief*, s. 191. https://doi.org/10.1628/978-3-16-160103-3

46 Paul. A. HOLLOWAY, *Consolation in Philippians. Philisophical Sources and Rhetorical Strategy,* Cambridge: University Press, 2007, s. 126.

47 Ian Y. S. JEW, *Paul´s Emotional Regime. The Social Function of Emotion in Philippians and 1 Thessalonians,* Londýn: T&T CLARK, 2022, s. 89. https://doi.org/10.5040/9780567694140

48 HOLLOWAY, *Consolation*, s. 126.

49 FEE, *Philippians,* s. 256. https://doi.org/10.5040/bci-000z

nejakou zámienkou. Potom sa teší z toho, že mu to všetko aj vďaka modlitbám Filipanov bude slúžiť na spásu. Vo verši 2,2 vyzýva Filipanov, aby dovŕšili jeho radosť tým, že budú zmýšľať a milovať rovnako ako jedna duša. Pavlovej radosti v 2,17 sa venovala pozornosť vyššie. V doterajšej časti listu Pavol hovorí iba raz o radosti Filipanov (1,25), keď vyjadruje svoje presvedčenie, že ešte nezomrie, ale zostane spolu s nimi, aby mohli napredovať vo viere a mali z toho radosť. Filipania však napredujú vo viere a majú radosť zo života viery aj napriek Pavlovej neprítomnosti (1,27; 2,12). Pavol vie o tejto radosti Filipanov z ich života viery a raduje sa z toho spolu s nimi (2,17). Výzva k radosti (2,18) predstavuje teda akýsi zvrat. Odteraz už Pavol nebude vravieť o pohnútkach vlastnej radosti, ale bude opakovane povzbudzovať v radosti Filipanov (3,1 a 4,4 [2x]). Túto rétoriku nenarúša ani správa o Epafroditovom návrate (2,25-30), nakoľko Pavol dúfa, že Filipania budú mať z jeho návratu radosť, a preto ich povzbudzuje, aby Epafrodita prijali s veľkou radosťou (2,28-29). V konečnom dôsledku v rétorike listu ide o prevládajúci tón: kým dosiaľ prevládala Pavlova radosť a indikatív, po tomto bode zvratu prevláda povzbudenie Filipanov k radosti.[50] Na podobnom argumente, že výskyt a opakovanie terminológie radosti je štylistickým prostriedkom, ktorý člení List Filipanom na viaceré časti, buduje svoj výklad Guthrie.[51] Ak má pravdu, tak ani nahromadená terminológia radosti v 2,17-18 nie je náhodná, ale má svoj význam a funkciu, nielen po obsahovej stránke, ale aj po formálnej.

Skutočnosť, že Pavol v 2,18 mení v téme radosti tón, ktorý bude dominovať až do verša 4,10, je zaujímavým faktom, ktorý by nasvedčoval tomu, že hromadný výskyt terminológie radosti v dvojverší 2,17-18 nie je len nejakým nadbytočným opakovaním, ale tvorí prechod z jednej časti listu do druhého, a tak verš 2,17 vďaka svojmu obraznému kultovému jazyku slávnostne uzatvára hlavnú časť listu (1,27-2,17) a nasledujúci verš otvára novú partitúru, v ktorej Pavol predstaví ďalšie príklady života podľa viery, ktoré Filipania poznajú z vlastnej skúsenosti s Timotejom (2,19-24), Epafraditom (2,25-30) a Pavlom (3,7-14). Zároveň však všetci traja môžu byť príkladmi života viery vďaka tomu, že nasledujú a napodobňujú smerodajný príklad Ježiša Krista (2,6-11), nezdráhajúc sa obetovať aj vlastný život (2,8.17.30).

7. Zhrnutie

Predchádzajúca analýza naznačuje, že terminológia radosti v 2,17-18 nie je len nadbytočným pleonazmom, ale má svoj význam z hľadiska kontextu, analógie so starozákonným kultom, rétoriky a dôrazu na základné témy listu, ktorými sú

[50] Radosť Filipanov z viery (1,25) a Pavlov kompliment Filipanom „moja radosť a moja koruna“ (4,1) sú skôr výnimky, ktoré potvrdzujú toto „pravidlo“ prevládajúcej rétoriky v téme radosti pred veršom 2,18 a po ňom.

[51] GUTHRIE, *Philippians,* s. 33-35.

radosť a spolupatričnosť. Z hľadiska kontextu je kultový jazyk v 2,17 slávnostným vyvrcholením toho, čo Pavol rozprával v časti 1,27–2,17, pričom posledné slovo tu patrí spoločnej radosti Pavla a Filipanov zo života viery aj napriek ťažkostiam, ktorým musia čeliť (vrátane i hrozby smrti, ktorej sa Pavol môže stať obeťou). Tieto ťažkosti nie sú dôvodom na to, aby vo filipskej cirkvi vládla depresívna nálada, ale práve naopak: radosť, ktorá je zároveň radosťou zo sebaobetovania podľa Ježišovho príkladu až do krajnosti (2,8.17) v službe evanjelia. Analogická radosť charakterizovala starozákonný kult, čo pravdepodobne malo vplyv na Pavlovo prepojenie radosti s kultovou metaforou a jej rozvinutie v dvojverší 2,17-18. Dôvodom dvojveršia 2,17-18 je vlastne spoločné prežívanie radosti zo života viery, ktorý sa nezdráha ani tých najväčších obetí. Túto radosť neprekazia ani tie najväčšie ťažkosti, ktorých vnímanie sa môže vďaka kultovému jazyku a „obetnému vzorcu" pretransformovať do nového pohľadu. Radosť, aj napriek rôznym ťažkostiam, je sprievodným javom opravdivosti života viery, a preto Pavol v 2,18 po rétorickej stránke mení tón a povzbudzuje Filipanov, aby v nej vytrvali. Neskôr túto výzvu k radosti bude špecifikovať ako „radosť v Pánovi" (3,1; 4,4). Pokiaľ zdrojom ich viery a radosti bude Pán, tak ich radosť nebude mať prchavý charakter, aký má radosť tohto sveta, ale bude stála a pevná tak, ako stály a pevný je sám Boh – jej Pôvodca.

BIBLIOGRAFIA

ARNOLD, Clinton E. "Joy," in *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. https://doi.org/10.5040/9780300261899-0877
BIANCHINI, Francesco. *Lettera ai Filippesi*. Torino: Edizioni San Paolo, 2010.
BLOOMQUIST, L. Gregory. *The Function of Suffering in Philippians*. Sheffield: Academic Press, 1993.
BOCKMUEHL, Markus. *The Epistle to the Philippians* (BNTC). London: Continuum, 1997.
COLLANGE, Jean-François. *L´épitre de saint Paul aux Philippiens*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1973.
DENIS, Albert-Marie. „La Fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit: Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau," *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 42 (1958): 401-436.
FABRIS, Rinaldo. *Lettera ai Filppesi. Lettera a Filemone*. Bologna: EDB, 2001.
FEE, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1995. https://doi.org/10.5040/bci-000z
FOCANT, Camille. *Les lettres aux Philippiens et à Philémo*n. Paris: Cerf, 2015.
GNILKA, Joachim. *Der Philipperbrief*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1968.

GUTHRIE, George H. *Philippians* (ZECNT). Grand Rapids: Zondervan, 2023.
HANSEN, G. Walter. *The Letter to the Philippians* (Pillar). Grand Rapids: Eerdmans, 2009. https://doi.org/10.5040/bci-000w
HÄUßER, Detlef. *Der Brief des Paulus an die Philipper* (HTA). Witten: SCM Brockhaus, 2016.
HAWTHORNE, Gerald F. – MARTIN Ralph P. *Philippians* (WBC). Grand Rapids: Zondervan, 2023.
HELLERMAN, Joseph H. *Philippians* (EGGNT). Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2015.
HOLLOWAY, Paul. A. *Consolation in Philippians. Philisophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: University Press, 2007.
HOLLOWAY, Paul A. *Philippians* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 2017.
INSELMANN, Anke. „Zum Affekt der Freude im Philipperbrief. Unter Berücksichtigung pragmatischer und psychologischer Zugänge," in *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt,* eds. Jörg Frey – Benjamin Schliesser. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, s. 255-288.
JEW, Ian Y. S. *Paul´s Emotional Regime. The Social Function of Emotion in Philippians and 1 Thessalonians*. Londýn: T&T CLARK, 2022. https://doi.org/10.5040/9780567694140
MARTIN, Ralph P. *Philippians* (TNTC). Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008.
MELICK, Richard, R. *Philippians, Colossians, Philemon* (NAC). Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1991.
MICHEL, Otto. „σπένδομαι," in *ThWNT VII,* eds. KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964, s. 529-537.
O´BRIEN, Peter T. *The Epistle to the Philippians* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
PANCZOVÁ, Helena. *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov.* Bratislava: Lingea, 2012.
PATTERSON, Jane Lancaster. *Keeping the Feast. Metaphors of Sacrifice in 1 Corinthians and Philippians*. Atlanta: SBL Press, 2015. https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk6wx
PENNA, Romano. *Lettera ai Filppesi. Lettera a Filemone.* Roma: Città Nuova, 2002.
RIDOUARD, André – LACAN, Marie-François. „Joie," in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier LEÓN-DUFOUR. Paris: Cerf, 1970.
RIDOUARD, André – LACAN, Marie-François. „Radosť," in *Slovník biblickej teológie,* ed. Xavier LEÓN-DUFOUR. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1990.
REUMANN, John. *Philippians* (AYB). New Haven: Yale University Press, 2008.
STANDHARTINGER, Angela. *Der Philipperbrief.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. https://doi.org/10.1628/978-3-16-160103-3
THURSTON, Bonnie B.; RYAN, Judith M. *Philippians and Philemon* (SP). Collegeville: Liturgical Press, 2009.

VOORWINDE, Stephen. „Paul´s Joy in Philippians," *The Reformed Theological Review* 76 (2017): 145-171.
WEIDMANN, Frederick W. *Philippians, First and Second Thessalonians, and Philemon*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013.

Mgr. Patrik Peter Vnučko OP
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 Košice
ppvnucko@gmail.com

Verba Theologica
1/2025 (ročník XXIV): 65-84
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2025.24.1.65-84

Technologie v teologii papeže Františka: cesta k syntéze digitálního wellbeingu a spirituální gramotnosti

Technology in the theology of Pope Francis: a way to the synthesis of digital wellbeing and spiritual literacy

MICHAL ČERNÝ

Masarykova univerzita
Filozofická fakulta
Katedra informačních studií a knihovnictví

Abstract: This study focuses on the theological reflection on the relationship between technology and spiritual theology in Pope Francis' encyclicals Laudato si' and Frateli tutti. It shows that his theological reflection on this phenomenon not only has the social dimension inherent in previous popes, but that he reflects on technology in a more profound and new way. The study shows that for pastoral and spiritual reflection and practice to be informed by the theology of these encyclicals, it will be necessary to focus on developing two – modernly reflected – phenomena that are not commonly linked, namely digital wellbeing and spiritual literacy. Their critical integration is one of the fundamental points of contemporary theological inquiry if it is to be anchored in modern society.
Keywords: Laudato si', Frateli tutti, spiritual literacy, digital wellbeing, modern society

Úvod

Vztah církve a vědy je předmětem mnoha odborných[1] i beletristických textů[2] a ve společenské percepci se mu dostává relativně velký prostor. V tomto kontextu je pozoruhodné, že podstatně menší pozornosti se těší vztah víry a technologií, respektive teologické reflexe tohoto fenoménu. Zatímco věda ovlivňuje lidské životy většinou nepřímo, technologie jsou pevnou součástí jejich prožívané každodennosti.[3] Přesto lze říci, že v teologii papežů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. se uplatňovala témata podstatně odlišná. Technologie vstupovaly do teologického diskursu v sepětí se společenskými změnami či posuny, které přinášeli většinou konkrétní sociální, ekonomické nebo politické problémy, vůči kterým se papežové vymezovali. Důraz, který Pius X. vložil do snahy bojovat s modernitou v encyklice *Pascendi Dominici gregis*,[4] jako by vedl k vyhýbání se kritickému zvažování vztahu teologie a technologií.

V případě Jana Pavla II. můžeme zmínky o technologiích najít především v projevech zaměřených na specifické publikum. V *Poselství ke Světovému dni míru* z roku 1990 hovoří o vztahu technologií a zbrojního průmyslu jako o negativním fenoménu.[5] V *Promluvě k představitelům vědy, kultury a vysokoškolských studií Univerzity Spojených národů* v roce 1981 hovoří o technice (τεχνη) jako o projevu lidské kreativity, která je darem Božím a další zmínky můžeme najít především ve vztahu ke vztahu technologií a biologie a bioetiky.[6] Mimo vztah k tématům jako genetická manipulace nebo umělé oplodnění[7] se ale k technice jako takové téměř nevyjadřuje.

Druhý vatikánský koncil téma technologií reflektuje především v konstituci *Gaudium et spes*.[8] Ta chápe technologie jako sociálně konstituující prvek: „*Toto vědecké myšlení utváří kulturu a způsob myšlení jinak, než tomu bylo dříve. Technika tak pokročila, že mění tvářnost země a pokouší se už o ovládnutí nadzemského prostoru.*“ (GeS 5) Následují ale také kriticky orientované pasáže zdůrazňující krizi vztahu techniky

[1] William B. ASHWORTH, „ 5. Catholicism and Early Modern Science,“ in: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science,* ed. David Lindberg a Ronald L. Numbers-University of California Press, 2023. https://doi.org/10.2307/jj.8501274.9; Eduard KRUMPOLC, *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2006.

[2] Douglass MERRELL, *Umberto Eco, The Da Vinci Code, and the Intellectual in the Age of Popular Culture*. Cham: Springer International Publishing : Imprint: Palgrave Macmillan, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-54789-3

[3] Anthony ELLIOTT, *The culture of AI: Everyday life and the digital revolution*, Londýn: Routledge, 2019. https://doi.org/10.4324/9781315387185

[4] PIUS, *Encyklika Jeho Svatosti, papeže Pia X. „Pascendi Dominici gregis“ O naukách modernistů*. Olomouc: Právní liga katolického duchovenstva, 1908.

[5] JAN PAVEL II., *Poselství ke Světovému dni míru 1990*, 1990.

[6] JAN PAVEL II., *Promluva k představitelům vědy, kultury a vysokoškolských studií Univerzity Spojených národů*, 1981.

[7] JAN PAVEL II., *Evangelium Vitae*, 1995.

[8] Citováno podle PAVEL VI., *Gaudium et spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html - dále jen ve zkratce GeS

a člověka: „*Všechno úsilí techniky, byť sebeužitečnější, nedovede upokojit úzkost člověka: prodloužená biologická dlouhověkost nemůže uspokojit touhu po dalším žití, která neznič itelně tkví v jeho srdci*." (GeS 18) „*Moderní ateismus (…) může podporovat pocit moci, který člověku dodává dnešní technický pokrok*." (GeS 20) Další pasáže věnované technice ji na jedné straně spojují s důvtipem, intelektem a moudrostí (GeS 15, 43, 56, 63), ale současně má rozměr falešně oslavovaného fenoménu (GeS 6, 23, 33, 35).

Technologie jsou tak v textu koncilní konstituce ambivalentním fenoménem chápaným primárně sociologicky a ekonomicky – mohou pomoci překonat nerovnost ve světě, bídu a další negativní jevy, ale současně nenabízí dostatečně hlubokou reflexi, je těsně navázána na ateismus nebo na redukcionalistická sociální paradigmata. Představuje manifestaci lidského intelektu vycházejícího ze vztahu se Stvořitelem, avšak současně určité nebezpečí vyprázdnění lidství.

V této studii se zaměříme na podobu vztahu náboženství a technologií,[9] který považujeme teologicky i spirituálně za zásadní. Pokud je technika součástí každodennosti života, pak její vztah k sociálním, psychologickým i filosofickým aspektům víry musí být hlubší a diferencovanější, než jak ji mohl popsat v roce 1965 koncil. Pokusíme se v následující studii analyzovat teologickou reflexi technologií především ve dvou encyklikách papeže Františka.

Jeho přístup je nový v tom, že technologie sice chápe stále jako ambivalentní fenomén (byť vyváženějším způsobem než *Gaudium et spes*), ale nabízí – v duchu jezuitského rozlišování – diferencovanější přístup. Snaží se naznačit, jak technologie ovlivňují a mění způsob věření, lidských interakcí a péči o společný prostor života.[10] Studie nemůže analyzovat všechny aspekty reflexe katolické teologie a technologií, ale pokusí se nabídnout alespoň základní nárys teologické percepce technologií a technologické revoluce a víry u papeže Františka. Věříme, že nejde o dílčí fenomén, který po skončení pontifikátu zanikne, ale že představuje určitou novou etapu náročnějšího promýšlení vztahu spirituality, teologie a technologií. Tato reflexe, která má – alespoň v katolickém prostředí – jisté zpoždění, ale současně je nanejvýš nezbytná.

[9] Michael LATZER, „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). https://doi.org/10.1007/s11577-022-00841-8

[10] Jose van DIJCK, „Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology", *Surveillance & Society* 12, č. 2 (2014). https://doi.org/10.24908/ss.v12i2.4776; Vincent MOSCO, *Becoming Digital: Toward a Post-Internet Society*, Emerald Publishing Limited, 2017. https://doi.org/10.1108/9781787432956

Laudato si' a technologie

Laudato si'[11] byla vydána v roce 2015 a její primárním tématem je otázka teologie stvoření a sociální etiky. Jde o podstatný aspekt pontifikátu papeže Františka, který stále větší důraz klade na makroetické aspekty, které se promítají do společnosti, jejího uspořádání a dobra a v určitém ohledu odstupuje od mikroetiky soustředící se na jedince.

V kontextu encykliky vnímáme jako vhodné formulovat určitá témata, která jsou pro reflexi technologií jako teologicky reflektovaného fenoménu zásadní. Prvním tématem je vztah společnosti a technologií, respektive její technizace. Papež systematicky upozorňuje na to, že ekonomické zájmy a technologie spolu mohou být provázány, což považuje za negativní fenomén, spojený s redukcionalistickým přístupem: „*Spojenectví ekonomie a technologie staví stranou všechno, co není součástí jejich bezprostředních zájmů.*" (LS 54) či „*[s]ociální složky globální změny zahrnují zaměstnanecké účinky technologických inovací, sociální exkluzi.*" (LS 46).

Technologie by neměly být prostředkem pro dravě ekonomicky uvažující jedince, firmy či politiky, kteří ji používají k růstu zisku a společenské exkluzi, ale měla by pomoci s řešením konkrétních problémů společnosti, jako je práce s obnovitelnými zdroji (LS 26) nebo umožnit překonat řadu dílčích problémů: „*Technologie učinila přítrž nespočetným zlům, kterými byl člověk sužován a omezován. Nemůžeme si nevážit dosažených pokroků a neděkovat za ně, zejména v medicíně, strojírenství a komunikacích.*" (LS 102).

Příroda má – podle papeže Františka – zásadní primát před technikou v tom, že je neopakovatelná a jedinečná, že ji nelze ovládnout a snadno nahradit či opravit*: „Zdá se, že upadáme do iluze, že můžeme nahradit neopakovatelnou a nenapodobitelnou krásu nějakým svým výtvorem.*" (LS 34) Technologie negativně dopadají na přírodu, způsobují problémy, které je třeba pojmenovávat a pracovat s nimi (LS 34) – pro celou encykliku Laudato si' je zásadní hodnota vztažená k životnímu prostředí; technologie jsou problematické tam, kde ho poškozují – od zásahu do ekosystému po poškození mezilidských vazeb; dobré tehdy, když umožňují tento společný domov chránit.[12] Tato ambivalence technologií je zásadní, vyžaduje rozlišování (tedy jezuitský přístup), který nás nutí opustit normativní pojetí technologií jako něčeho dobrého nebo zlého, případně hodnotově neutrálního, ale nutí nás posuzovat každou jednotlivou situaci, a to v širší perspektivě. Pro Laudato si' je zásadní akcent makroetiky – techniku nemá smysl posuzovat jako dobrou nebo špatnou na úrovni jednání jednotlivce, ale jen v kontextu celku.

[11] Citováno podle FRANTIŠEK, *Laudato si' papeže Františka : encyklika : o péči o společný domov,* Praha: Paulínky, 2018.- dále odkazováno jako LS

[12] Bruno LATOUR, *Zpátky na zem: Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*, Praha: Neklid, 2020.

Technologie jsou pro papeže – což je pro vymezení teologické reflexe zásadní – spojené s proměnou stylu myšlení a jednání,[13] nachází se vždy v určitém kulturním klimatu, ve kterém je nutné je interpretovat nebo nově teoreticky vykládat, ve kterém je nezbytné si klást otázky po vzdělávání a kultuře.[14] Papež zásadně neprovádí analýzu na úrovni jednotlivin spojených s technikou, ale ptá se po charakteristice systému, po paradigmatu, v němž se rozvíjí. Konstatuje: *„Je nemyslitelné zastávat jiné kulturní paradigma a sloužit si technikou jako pouhým nástrojem, protože technokratické paradigma se stalo natolik dominantním, že je velmi obtížné odhlédnout od jeho zdrojů a ještě obtížnější užívat jeho zdroje a nenechat se ovládnout jeho logikou.*" (LS 108)

Tento výňatek ukazuje na jeden ze zásadních bodů určité spirituální gramotnosti nebo potřeby jejího rozvoje. Technologie se rozvíjejí rychleji než lidská schopnost s nimi adekvátně pracovat. To, co můžeme v rovině psychologie nebo digitálních kompetencích vidět pod pojmem digitální wellbeing,[15] představuje podstatnou spirituální výzvu, možná ještě v širším měřítku – je nezbytné vytvářet schopnost pracovat s technologiemi takovým způsobem, aby nakládání s ní bylo zodpovědné, vedoucí ke svobodě člověka a jeho rozvoje, není možné se stavět proti technice jako takové (LS 187), ale nezbytně musí být technologie začleněny do života jednotlivce i společnosti tak, aby integrálně zlepšovala kvalitu života, jinak není možné ji označit za pokrok (LS 194).

„Věda a technologie nejsou neutrální, ale mohou od začátku do konce určitého procesu implikovat různé úmysly a možnosti a mohou se utvářet různými způsoby." (LS 114). Toto tvrzení vytváří podstatnou distinkci mezi přírodou (která hodnotově neutrální je) a technikou. Technika vzniká s určitým cílem a hodnotami, byť ne vždy dopředu zřejmými a jasnými, ale vyžaduje jak sociální a legislativní regulativní prvky, takt také novou náročnější kritickou reflexi. Nemá smysl techniku a technologie odmítat – takový přístup nepřináší nic reálně využitelného – ale současně není možné ji nekriticky přijímat.[16] Je nezbytné vytvářet určitou kompetenční výbavu člověka, aby s ní dokázal pracovat a současně vést regulační mechanismy států k tomu,

[13] Radim ŠÍP, *Proč školství a jeho aktéři selhávají*, Brno: Masarykova univerzita, 2019. https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9378-2019

[14] Bruno LATOUR, *After lockdown: a metamorphosis*, Cambridge, Medford: Polity Press, 2021.

[15] Michael DEVITO, Ashley Marie WALKER a Jeremy BIRNHOLTZ, „Social technologies for digital wellbeing among marginalized communities", in *CSCW '19 Companion: Companion Publication of the 2019 Conference on Computer Supported Cooperative Work and Social Computing*, 2019. https://doi.org/10.1145/3311957.3359442; Gina Ionela BUTNARU a et al., „Students' Wellbeing during Transition from Onsite to Online Education: Are There Risks Arising from Social Isolation?" *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, 18 (2021). https://doi.org/10.3390/ijerph18189665

[16] James BRIDLE. *New dark age: Technology and the end of the future,* Verso Books, 2018. https://doi.org/10.17104/9783406741784; Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, Pfullingen: Neske, 1967.

aby omezovaly negativní dopady technologií na společnost; na růst nerovností a sociální problémy. Papež upozorňuje ještě na jeden fenomén, který souvisí s technologickým rozvojem, totiž na změnu chápání vědy a vzdělávání, na jejich fragmentárnost, která může znemožňovat chápat a vidět celek: *„Specializace, která je vlastní technologii, značně ztěžuje ucelený pohled.“* (LS 110)

Teologicky tak můžeme identifikovat tři základní body k reflexi, které bychom na základě analýzy Laudato si' rádi zdůraznili.

1) Technika jako společnost měnící fenomén, na nějž je třeba klást nároky sociálního učení církve. Tento aspekt je společný pro velkou část kritických poznámek jak této encykliky, tak částečně také do teologie spojené s přístupem Jana Pavla II. Snaží se zdůraznit, že technologie nejsou hodnotově neutrální, ale že její implementace do společenských procesů je spojená s růstem nerovnosti.[17] Jakkoli absolutní chudoba světově klesá, nerovnosti se zvyšují, pro mladé lidi v řadě zemí světa je obtížné najít práci a technika se stává také zdrojem mocenského diskursu či nadvlády nad člověkem.[18]

Zdá se být nezbytné, aby teologická reflexe – především v sociální oblasti – akcentovala témata, jako je ochrana pracujících, přírody a životního prostředí[19] nebo obecně sociálních politik států tak, aby docházelo spíše k sociální kohezi než k rozevírání nůžek v možnostech a příležitostech jednotlivců i celých států.[20] Pro Františkovu teologii je pak typický důraz na vztah mezi systémem a technologií, určitá technokratizace společnosti vedoucí k její dehumanizaci, která vidí člověka jako pouhý zdroj nebo prostředek pro dosažení ekonomických zájmů, která ve prospěch zisku obětuje přírodu a její rozmanitost. Makrosociálním aspektům techniky a její teologické reflexi se však v této studii věnovat nebudeme.

---

17 Lenka BENEDIKTOVÁ et al. „Issues Related to Digital Divide from the Past Perspective of Czech Scientific Journals (2003–2022)“, in: Łukasz Tomcyk et al., eds. *From Digital Divide to Digital Inclusion: Challenges, Perspectives and Trends in the Development of Digital Competences*. Singapore: Springer Nature Singapore, 2023. https://doi.org/10.1007/978-981-99-7645-4_9; Tony JUDT, *Ill fares the land*. New York: Penguin Press New York, 2010.
https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4571(199603)47:3<193::AID-ASI3>3.0.CO;2-T; Elfreda CHATMAN, „The impoverished life-world of outsiders“, *Journal of the American Society for information science* 47, č. 3 (1996). https://doi.org/10.1300/J120v23n49_10

18 Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*.

19 Viz např.: *Bitcoin Energy Consumption Index* https://digiconomist.net/bitcoin-energy-consumption [zveřejněno 2019, cit. 15. 4. 2025] 2019

20 Václav BĚLOHRADSKÝ, *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně,* Praha: Nakladatelství 65. pole, 2021.; Jutta HAIDER a David BAWDEN, „Conceptions of “information poverty” in LIS: a discourse analysis“, *Journal of Documentation* 63, č. 4 (2007).
https://doi.org/10.1108/00220410710759002; Jan van DIJK, *The deepening divide: Inequality in the information society,* Sage publications, 2005.

2) Technologie jako rychle se měnící fenomén vstupující do každodennosti, na jejíž proměnu není člověk dostatečně připraven. K této proměně je třeba se upínat v kontextu edukace, spirituální přípravy, teologického vzdělání. Tento aspekt je možné považovat za zcela zásadní v rovině pastorální a spirituální teologie. Když Heidegger tvrdí,[21] že žijeme ve vleku techniky, má na mysli právě tento rozměr vztahu člověka a techniky – absenci schopnosti člověka regulovat své využívání technologií, což je fenomén, který získává na naléhavosti v kontextu sociálních médií, umělé inteligence a dalších digitálních služeb, které strhávají lidskou pozornost.[22] Pokud velká část spirituální tradice vychází z mnišství, kontemplace, usebranosti a současně můžeme říci, že digitální platformy usilují o naši pozornost, pak právě otázka, čemu věnujeme čas, na co se dokážeme soustředit, představuje zásadní téma stojící u samé možnosti vést vůbec nějaký duchovní život v tradičním slova smyslu.[23]

Téma pozornosti, soustředění se, představuje nesporně jedno z klíčových témat, se kterým se spirituální praxe potýká. Kniha s názvem *McMindfulness: how mindfulness became the new capitalist spirituality*[24] toto téma rámuje zcela zřetelně – existuje zde jednoznačná poptávka po spiritualitě, kterou nedokáže člověk ve světě techniky uspokojit sám o sobě. Jedním z témat všech náboženství se stává rozvoj schopnosti člověka od technologií poodstoupit, meditovat, modlit se, reflektovat své vlastní jednání. Ignáciácký examen je jen jednou z ukázek nástrojů, které duchovní praxe zná dlouho, ale které se adaptovaly na nové kulturní klima. Klíčové je, že člověk sám má většinou jen omezené možnosti, jak se s technologiemi vypořádat, že informační přetížení[25] a technostres mohou působit řadu psychických problémů a že spirituální praxe musí mít charakter nastavení zdravého vztahu k technologiím. Nikoli jako jednorázovou záležitost, nýbrž jako otázku kontinuální životní praxe.

Technologie vytvářejí životní prostředí naší každodennosti, vstupuje do všech činností, které vykonáváme, má vliv na to, jak vypadá vzdělání, kultura, sociální interakce i ekonomika. Toto existující působení je nezbytné na individuální

[21] Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*.

[22] José van DIJCK, Thomas POELL a Martijn de WAAL, *The platform society: Public values in a connective world,* Oxford: Oxford University Press, 2018.; José van DIJCK, „Seeing the forest for the trees: Visualizing platformization and its governance", *New Media & Society* 23, č. 9 (2021). https://doi.org/10.1177/1461444820940293

[23] Zajímavou reflexí v tomto chápání modernity představuje prakticky orientovaná kniha Samuel PRÍVARA, a Miroslava VESELKOVÁ, *Svoboda místo strachu z promeškání, aneb, FOMO jinak*, Praha: Alpha Book, 2024.

[24] Ronald PURSER, *McMindfulness : how mindfulness became the new capitalist spirituality*, London: Repeater, 2019.

[25] David BAWDEN, Clive HOLTHAM a Nigel COURTNEY. „Perspectives on information overload", *Aslib Proceedings* 53, č. 8. (1999). https://doi.org/10.1108/EUM0000000006984

rovině kriticky reflektovat a rozvíjet v lidech určitou formu digitálního wellbeingu, který se může stát určitou proto-kompetencí ke spirituální gramotnosti. Péči o tuto část životního prostředí není možné pominout nebo přehlížet, teologicky nereflektovat.

3) Technika je projevem lidské kreativity a intelektu odvozeného od Stvořitele. Tato myšlenka není původně papeže Františka, byla formulována Janem Pavlem II.[26] Současně můžeme vidět, že těsně navazuje na jezuitskou tradici akcentující vztah víry a vědy jako klíčový prvek inkulturace křesťanství.[27] Jakkoli jsme tento bod zařadili až na samotný závěr, představuje základní teologické východisko v tom, proč o vztahu spirituality a technologií nebo teologie a technologií vůbec uvažovat. Podle konceptualizace obou papežů (Jana Pavla II. a Františka) jde o prvek spojený s křesťanskou antropologií, která může být následně východiskem jak pro pastorální a spirituální praxi.

Fratelli tutti **a technologie**

Fratelli tutti[28] vychází v roce 2020, tedy s pětiletým odstupem od předchozí encykliky. Hlavní téma encykliky je rovina mezilidských vztahů, konceptu bratrství a solidarity, tradičně bývá řazena mezi sociální encykliky, což je zřetelné i v poznámkovém aparátu – můžeme v něm vidět snahu integrovat především sociální učení předchozích dvou papežů s ekologicky orientovanou teologií v Laudato si'.

Prvním tématem, které navazuje na tradici předchozích papežů je vztah techniky a zbraní. *„Jde o to, zda vývoj jaderných, chemických a biologických zbraní a obrovské a rostoucí možnosti, které nabízejí nové technologie, poskytly válce"* (FT 258). Pro Františka, ale i jeho předchůdce, je vztah techniky a války silné a citlivé téma vztahující se k utrpení značného množství lidí, které je umožněno technologiemi v rozsahu, který se stále zvyšuje. Opět tak vstupujeme do pole, které se z hlediska teologie papeže Františka jeví jako zásadní – technologie nejsou (jak jsme dokládali výše) hodnotově neutrální, ale v konkrétních společenských situacích mohou přinášet nové problémy. Člověk na technologickou změnu není připraven.

„(N)epřehlížíme pozitivní pokroky v oblasti vědy, techniky, medicíny, průmyslu a sociálního zabezpečení, především ve vyspělých zemích. Nicméně „chceme zdůraznit, že spolu s těmito historickými pokroky, jakkoli velkými a ceněnými, existuje morální úpadek, který ovlivňuje mezinárodní činnost a oslabení duchovních hodnot a odpovědnosti. To přispívá k všeobecnému pocitu frustrace, izolace a zoufalství"." (FT 29) Tento úryvek dokládá,

[26] JAN PAVEL II. *Poselství ke Světovému dni míru 1990*.

[27] Gulio ANDREOTTI, *Matteo Ricci: jezuita v Číně (1552-1610)*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007.

[28] Citováno podle FRANTIŠEK, *Fratelli tutti* [zveřejněno 2020, cit. 20. 09. 2024]: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html - dále odkazováno jako FT

že papež František reflektuje pozitivní dopady technologií na život lidí, ale současně má obavu z toho, že technologie se stávají zdrojem nerovnosti, že mravní či duchovní rozvoj člověka nepostupuje tak rychle, jako rozvoj technologií.

„(J)ak by bylo úžasné, kdyby růst vědeckých a technologických inovací mohl být doprovázen větší rovností a sociální inkluzí.“ (FT 27) Vrací se k tématu naznačovaném v Laudato si' – technika, pokud není předmětem hlubší reflexe, vytváří určitou formu myšlenkového pole, které člověka může ovládnout, snížit mu citlivost na potřeby druhých. Základním spirituálním tématem je tak otázka, jak rozvíjet duchovní život člověka v situaci jeho obklopení technikou, v prostředí, ve kterém je náročné udržet pozornost i vnímavost k druhým.

Zdrojem nápravy může být vzdělání: *„Vzdělání a výchova, zájem o druhé, integrovaný pohled na život a duchovní růst: to vše je nezbytné pro kvalitní mezilidské vztahy a pro to, aby společnost sama dokázala reagovat na nespravedlnost, odchylky a zneužívání ekonomické, technologické, politické a mediální moci.“* (FT 167). Otázka edukace je zásadní pro vztah k moci – vede k emancipaci jak od vleku techniky, tak od manipulativních struktur, které technologie zneužívají pro dosahování vlastních cílů. Edukace je zde nezbytným předpokladem spirituální gramotnosti, možnosti žít v demokratické společnosti. Společnosti, ve které technologie budou moci posloužit pro prosazování lidských práv (FT 188).

V takovém prostředí technologie nebudou představovat transformativní prvek člověka na pouhý lidský zdroj: *„Svět neúprosně směřoval k ekonomice, která se díky technologickému pokroku snažila snížit „lidské náklady“.“* (FT 33), ale mohou být zdrojem nových možností, vývoje, práce s komunitou, protože: *„V Božím plánu je každý člověk povolán k tomu, aby podporoval svůj vlastní rozvoj, což zahrnuje i hledání nejlepších ekonomických a technologických prostředků k rozmnožování statků a zvyšování bohatství.“* (FT 123) Opět se zde vrací motiv vztahu techniky jako projevu Božího záměru s člověkem a současně vztah k rozlišování – technologie vedou v řadě případů k nerovnostem a nespravedlnosti, často takové, kterou není možné na individuální úrovni snadno řešit, pročež musí zde existovat jako nastolené téma společenské diskuse.

Papež také formuluje jeden z fundamentálních bodů svého teologického uvažování o technologiích: *„Některé liberální přístupy tento faktor lidské slabosti ignorují; představují si svět, který se řídí stanoveným řádem a je schopen sám o sobě zajistit světlou budoucnost“* (FT 167). Slabost v tradiční teologii mohla být chápána jako potenciál hříchu, jako něco, co je třeba odstranit. Ideální člověk je člověkem bez slabostí. Z obou encyklik, které jsme analyzovali, však plyne zcela odlišná perspektiva – slabost, omezenost člověka, vědomí jeho vlastní limitů představuje předpoklad pro Boží milost, utváří člověka tím, čím je, nikoli technickým produktem

se zdánlivou dokonalostí. Teologie Františka reflektující technologie je teologií akcentující omezenost člověka jako fundamentální spirituální východisko.

Můžeme v encyklice vnímat určitou syntézu rozlišování. Existují problémy, které technizace společnosti přináší, především v oblasti růstu nerovností a válek. Současně papež zřetelně akcentuje potřebu nové formy duchovního rozvoje, který bude brát v potaz práci s technikou, život ve světě, jehož podoba je do určité míry utvářena sociálními médii, umělou inteligencí nebo hyperkonektivitu[29] jako takovou. Svět, který obýváme potřebuje možná novou formu spirituality – řády a kongregace vždy vznikaly jako reakce na dobové změny – ale především novou formu spirituální gramotnosti,[30] schopnosti vést duchovní život, vnímat smysl svého bytí, vztahovat se k transcendentnu, zakoušet vděčnost, pečovat o vztahy s druhými i se sebou samým.[31]

Platí, že taková gramotnost není pro papeže Františka útěkem ze světa, zapouzdřením se prostoru jistot a forem, právě budování pole ontologické jistoty bez vztahovosti lze označit za jednu z možných definici kleriaklismu, který je v centru kritiky úpadkové formy náboženství. Je projevem rozlišování, otevřenosti, vnímavosti, vzdělání. Za zásadní vstup pontifikátu lze označit zcela zřetelně zdůraznění limitů a slabostí jako východiska spirituality, jako diferenčního znaku mezi člověkem a (v jistém smyslu dokonalou) technikou. Technika (jako τεχνη) není negativním fenoménem, je projevem obrazu Stvořitele v člověku, představuje zavazující úkol, je součástí poslání člověka na Zemi, přestože ne vždy dobře zvládnutého.

Digitální wellbeing a spirituální gramotnost

Obě encykliky tak rámují téma spojení, které není v teologické literatuře zatím zcela silně tematizováno, totiž vztahu spirituální gramotnosti a digitálního wellbeingu, jenž je zajímavé v tom, že obě oblasti se mohou vztahovat k tématu psychické odolnosti a vyrovnanosti, tedy k určitým hodnotám, které se psychologicky či psychosociálně jeví jako významné. Současně lze říci, že se v databázích vědeckých textů nenachází žádný text, který by toto téma konceptualizoval.[32] Jeho identifikace tak představuje jeden z přínosů naší analýzy. Existují ale studie, která se vztahují ke kontextu wellbeingu jako takového a spirituality.[33] Možná

[29] Luciano FLORIDI, The *fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality,* Oxford University Press, 2014.

[30] Ivo JIRÁSEK, „Spiritual literacy: non-religious reconceptualisation for education in a secular environment“, *International Journal of Children's Spirituality* 28, č. 2 (2023). https://doi.org/10.1080/1364436X.2023.2166467

[31] Tomáš HALÍK, *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*, Praha: Lidové noviny, 2021.

[32] Procházeli jsme databáze Web of Science a Scopus.

[33] Susanna PARK Y. et al., „Digital Methods for the Spiritual and Mental Health of Generation Z: Scoping Review“, *Interactive Journal of Medical Research* 13, č. 1 (2024). https://doi.org/10.2196/48929; ILIŠKO Dzintra, Jeļena BADJANOVA, Svetlana IGNATJEVA a Mariana

nejbližším textem k naší studii je výzkum Grümmeho, který říká, že vztah digitalizace a spirituality je ambivalentní a navrhuje více uvažovat o kontextu digitální spirituality.[34]

Formovat spirituální gramotnost v kontextu digitálního wellbeingu jistě nepředstavuje cíl pastorace nebo vrchol duchovního života. V kontextu současného kulturního klimatu je ale pravděpodobně nezbytným předpokladem proto, aby se o spiritualitě vůbec dalo hovořit. Právě pečlivé sebe-budování[35] této oblasti na úrovni jednotlivce i celé společnosti představuje určitý základ, z nějž je možné dále čerpat pro duchovní život nebo na němž bude možné formovat nové zásady prakticky zakoušené spirituální teologie.

Digitální wellbeing je silným tématem edukace na všech stupních škol a jakkoli není zcela zřejmé, jakým způsobem k němu přistupovat, zdá se, že do dominantního diskursu edukace akcentuje reflektovanou zkušenost a práci na osobnostní formaci s prvky sociálních vazeb.[36] Představuje jednu z kompetencí, které jsou vnímané jako nezbytné pro plnohodnotně žité občanství v evropském prostoru. Jeho cílem je, abychom – slovy Heideggera – nežili ve vleku techniky.[37] Tato dovednost není nikdy statická, bude pro každého člověka v průběhu života představovat dynamickou veličinu, která se mění na základě aktuálních potřeb, cílů, pracovní náplně, vztahů, bude mít variabilitu napříč odlišnými sociálními a kulturními skupinami lidí. Rovnováha zde není trvalou, nýbrž dynamickou charakteristikou,[38] kterou jedinec musí, na základě rozlišování, neustále nacházet. Přes různé definice ji nesporně lze chápat přibližně jako: *„pocit fyzické, kognitivní, sociální a emocionální spokojenosti, který umožňuje všem jednotlivcům pozitivně se zapojit do všech digitálních (…) prostředí, (...), maximalizovat jejich potenciál a seberealizaci, pomáhá jim jednat bezpečně online a podporuje jejich posílení v online prostředí."* [39] Tech-

PETROVA, „Students' Spiritual Well-Being in the Context of Digitalization", *Rural Environment. Education. Personality (REEP)* 17, (2024): 30–39. https://doi.org/10.22616/REEP.2024.17.003

34 Bernhard GRÜMME, „Spirituality and digitality: A difficult relationship", *Teocomunicação* 53, č. 1 (2023). https://doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44027

35 Martin HEIDEGGER, *Básnicky bydlí člověk,* Praha: Oikoymenh, 2006.

36 Julia FEERRAR, „Supporting digital wellness and wellbeing", in: *Student Wellness and Academic Libraries: Case Studies and Activities for Promoting Health and Success*, ACRL Press, 2020.; Marco GUI, Marco FASOLI a Roberto CARADORE. „Digital well-being. Developing a new theoretical tool for media literacy research", *Italian Journal of Sociology of Education*, 2017.; Douglas PARRY. et al., „Digital wellbeing applications: Adoption, use and perceived effects", *Computers in Human Behavior,* č. 139, (2023). https://doi.org/10.1016/j.chb.2022.107542

37 Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*.

38 Antonio DAMASIO, *The strange order of things: life, feeling, and the making of the cultures*. New York: Pantheon Books, 2018.

39 JRC – CEU, „Council conclusions on supporting well-being in digital education" [zveřejněno 2022, cit. 04. 07. 2024]: https://joint-research-centre.ec.europa.eu/scientific-activities-z/education-and-training/well-being-education_en

nologie vstupují do všech oblastí našeho života[40] a schopnost stanovit jí meze a současně s ní efektivně pracovat je jednou z výzev současného vzdělávání.[41]

Jak uvádí papež František: *„Všichni jsme povoláni k tomu, abychom rostli společně, v lidskosti a jako lidstvo. Jsme vyzváni ke kvalitativnímu skoku, abychom se stali komplexní, multietnickou, pluralitní, multináboženskou a multikulturní společností. Jsme vyzváni, abychom se pečlivě zamysleli nad teoretickým rozvojem a praktickým využitím těchto nových nástrojů komunikace a poznání.“*[42]

Technologie nabízejí možnost kvalitativního skoku, který člověka uvádí do nových oblastí myšlení a komunikace. Současně ale musí být vybaven zvláštní sadou znalostí a dovedností, které vedou k tomu, že jeho zkušenost s konkrétností reality se nerozpustí ve statistických údajích, které umožní každému jednotlivci se chápat v kontextu svého lidství, aniž by byl redukován na data.[43] To samo o sobě může působit banálně, ale proměna společnosti a celého epistemického prostoru naznačuje, že nejde o intuitivně triviální záležitost,[44] nýbrž o něco, k čemu musíme výchovou směřovat. Je možné zde opět vidět důraz na rozlišování a reflexi vlastní zkušenosti, což tvoří společné východisko pro digitální wellbeing a spiritualitu (či spirituální gramotnost).

Digitální wellbeing není otázkou konzumního étosu, ale jak dokládá papež František, především uvědoměním si své lidské hodnoty. Je nezbytnou konstitucí pro to, aby se člověk mohl ztišit a soustředit. Schopnost ztišení se je integrální součástí digitálního wellbeingu a tvoří podstatný předpoklad modlitby – v encyklice Dilexit nos, se téma ztišení vyskytuje pětkrát (č. 16, 57, 81, 137 a 146).[45] Ve vztahu k technologické proměně světa papež píše:

„V tomto „tekutém“ světě musíme znovu začít mluvit o srdci a přemýšlet o místě, kde každý člověk, každé třídy a stavu, vytváří syntézu, kde se setkává s radikálním zdrojem

40 Jiří ZLATUŠKA. Informační společnost. *Zpravodaj ÚVT MU* 8, č. 4 (1998).

41 Yves PUNIE, *European framework for the digital competence of educators :DigCompEdu.* [online]. LU: European Commission. Joint Research Centre., [zveřejněno 2017, cit. 14. 09. 2022]: https://data.europa.eu/doi/10.2760/178382; Riina VUORIKARI , Stephano KLUZER a Yves PUNIE. *DigComp 2.2, The Digital Competence framework for citizens: with new examples of knowledge, skills and attitudes.* [online]. LU: European Commission - Joint Research Centre [zveřejněno 20022, cit. 02. 03. 2023]: https://data.europa.eu/doi/10.2760/115376

42 FRANTIŠEK, Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana. [zveřejněno 2024, cit. 23. 04. 2024]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html

43 Tamtéž.

44 Luciano FLORIDI, *The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design*. Oxford University Press, 2019. https://doi.org/10.1093/oso/9780198833635.001.0001; Luciano FLORIDI, „The Construction of Personal Identities Online“, *Minds And Machines* 21, č. 4. (2011), https://doi.org/10.1007/s11023-011-9254-y.

45 FRANTIŠEK, *Dilexit nos* [zveřejněno 2024, cit. 15. 04. 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html

svých sil, přesvědčení, vášní a rozhodnutí. Přesto se ocitáme ponořeni do společnosti sériových konzumentů, kteří žijí ze dne na den, ovládaní hektickým tempem a bombardováni technologiemi, přičemž jim chybí trpělivost potřebná k tomu, aby se zapojili do procesů, které vnitřní život ze své podstaty vyžaduje. V současné společnosti lidé „riskují, že ztratí svůj střed, střed svého já". „Muži a ženy naší doby se skutečně často ocitají ve zmatku a rozpolcenosti, téměř bez vnitřního principu, který by mohl vytvořit jednotu a harmonii v jejich životě a jednání. Modely chování, které jsou dnes bohužel velmi rozšířené, přehánějí náš racionálně-technický rozměr nebo naopak rozměr našich instinktů". Pro srdce nezbývá žádný prostor."[46]

Pokud se zaměříme na některé důrazy z této části encykliky, můžeme říci, že technologická transformace společnosti[47] vede k tekutosti, která je nikoli tekutostí svobody, ale ztráty toho, kým člověk je. Digitální technologie na jedné straně nabízejí zábavu, efektivitu, mnoho možností, avšak současně jsou konstituovány potřebou získat pozornost[48] a čas, které s nimi strávíme.[49] Schopnost člověka v této digitální tekutosti uspět, tedy dokázat najít rovnováhu ve svém životě, představuje samu podstatu toho, co se digitálním wellbeingem chápe.[50] Jde o předpoklad nalezení vnitřního principu, principu srdce, který tvoří podstatný pilíř křesťanské spirituality.[51] Právě srdce nám umožní soustředit se, poznat, co je v životě podstatné.[52] Soustředění se je opět něčím, co může být technologickým prostředím narušeno, čemu se musíme skrze digitální wellbeing znovu učit.

Spirituální gramotnost má méně jasné vymezení. Představuje fenomén jehož součástí jsou psychologické přístupy oceňující její dopady například na zakoušené štěstí (v pozitivní psychologii),[53] akcentují její roli v odolnosti vůči konspiračním teoriím[54] nebo ji chápou jako nezbytnou součást výbavy pomáhajících profesí.[55]

---

46 Tamtéž., odst. 9.

47 Jiří ZLATUŠKA, *Informační společnost*.

48 Václav BĚLOHRADSKÝ, *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*.

49 José van DIJCK, Thomas POELL a Martijn de WAAL. *The platform society: Public values in a connective world*.

50 Santiago GIRALDO-LUQUE, Pedro Nicolás ALDANA AFANADOR a Cristina FERNÁNDEZ-ROVIRA, „The Struggle for Human Attention: Between the Abuse of Social Media and Digital Wellbeing", *Healthcare* 8, č. 4. (2020). https://doi.org/10.3390/healthcare8040497

51 Tomáš ŠPIDLÍK. *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*, Olomouc: Refugium; Tomáš ŠPIDLÍK a Marko Ivan RUPNIK. *Integrální poznání: symbol jako nejdokonalejší výpověď*. Olomouc: Refugium, 2015.

52 FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*, odst. 50.

53 Martin SELIGMAN, *Vzkvétání: nové poznatky o podstatě štěstí a duševní pohody*, Brno: Jan Melvil Publishing, 2014.

54 Geoff TAGGART, „Spiritual Literacy and Tacit Knowledge", *Journal of Beliefs & Values* 23, č. 1 (2002). https://doi.org/10.1080/1361767022012563 8

55 Åse HOLMBERG, Per JENSEN a Arlene VETERE. „Spirituality – a forgotten dimension? Developing spiritual literacy in family therapy practice", *Journal of Family Therapy* 43, č. 1 (2021). https://doi.org/10.1111/1467-6427.12298

Vztah technologií a spirituální gramotnosti je ale mimo oblast většinového výzkumného zájmu a myšlenkového pole načrtnutého naší analýzou teologického myšlení papeže Františka také nepatří mezi běžně teologicky reflektované oblasti.[56] Spirituální gramotnost není vázaná na konkrétní náboženství a nemusí se plně prolínat se spiritualitou jako takovou, ale představuje základní soubor zkušeností, dovedností, znalostí a postojů, které umožňují jedinci se vztahovat k transcendenci.[57] Především v českém prostředí je toto téma vnímáno v prostředí škol stále jako „kontroverzní" nebo „problematické", protože čtyřicet let nespirituálně orientovaného implicitního náboženství vědeckého materialismu a ateismu, spolu s dlouhodobou nedůvěrou v instituce a církve v této oblasti vytvořilo specifické vakuum, které je nyní složitě transformováno.[58]

Teologie papeže Františka v této oblasti směřuje k následujícím bodům:

1) Zdravá teologická reflexe v sobě obsahuje rozlišování jako trvalý prvek vystupující k protikladu k normativním zásadám a zevšeobecňujícím soudům. Stanovit trvalé normy nebo zásady pro digitální wellbeing nebo spirituální gramotnost není možné.

2) Technologie musí být reflektovány v prostoru spirituality člověka, který si musí osvojovat nástroje pro formování svobody v interakci s nimi. Tyto dovednosti nejsou samozřejmé, měly by být předmětem edukačního procesu.

3) Technologie nejsou hodnotově neutrální, což musí vést ke kritické práci s nimi a k důrazu na vzdělávání v oblasti informační a digitální gramotnosti.[59]

4) Potřebujeme hledat cesty, jak pomoci člověku chápat jeho lidství s limity, jako východisko zdravého vstupu k náboženské zkušenosti a spiritualitě.[60]

5) Rozvoj spirituální gramotnosti bude nesporně ekumenickým úkolem, který umožní formovat vizi společného domova nebo společně obývaného prostoru pro všechny lidi.

---

[56] Snad mimo již odkazovanou monografii Samuel PRÍVARA a Miroslava VESELKOVÁ. *Svoboda místo strachu z promeškání, aneb, FOMO jinak*.

[57] Martin HEIDEGGER, *Básnicky bydlí člověk*.

[58] Lucie KETTNEROVÁ, Vladimír ŠIGUT a René VOLFÍK. Religiozita a spiritualita jsou jen nešťastné nálepky. *PAnorama Forum* [online], č. 3: https://www.zvojtisek.cz/dokumenty/rozhovory/religiozita_a_spiritualita_jsou_jen_nestastne_nalepky.pdf

[59] Elfreda CHATMAN a Victoria PENDLETON. „Knowledge gap, information-seeking and the poor", *The Reference Librarian* 23, č. 49-50 (1995). https://doi.org/10.1300/J120v23n49_10; Michal ČERNÝ, *Informační gramotnost*, Praha: Grada, 2023.

[60] FRANTIŠEK, *Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana*.

6) Je nezbytné téma technologií reflektovat v sociální nauce církve a v jejím dopadu do náboženského života věřících, především s ohledem na rostoucí moc digitálních monopolů a dopadů sociálních médií na životy (mladých lidí).[61]

Rozvrh chápání promýšlení spirituality se vztahem k digitálnímu wellbeingu, tedy ke schopnosti vykázat technologiím určité ohraničené místo v životě, získat od ní odstup, osvojit si schopnost soustředit se, ztišit se, získat určitou formu emancipace od vleku technologií, reflektivní pohled na sebe sama, může být inspirován myšlením papeže Františka, který nabízí první systematičtější impulsy, jenž bude nezbytné dále promýšlet a teologicky reflektovat.

Závěr

Cílem této studie bylo poskytnout na jedné straně základní vhled do teologie papeže Františka vztahující se k fenoménu technologií. Lze říci, že zatímco témata jako synodalita, klerikalismus nebo kreativita, enviromentální témata nebo ekumenismus, představují soubor běžně reflektovaných témat, tak technika doposud zůstávala mimo většinové pole zkoumání a reflexe.

Druhým přínosem, o který usilovala tato studie, bylo ukázat, že teologie posledních dvou encyklik, směřují k určité syntéze vztažené ke spirituální teologii a vytvářejí prostor pro nové teologické zkoumání – jakým způsobem propojit digitální wellbeing (primárně zaměřený na jednotlivce) se spirituální gramotností (integrující jedince do sociálních vazeb a vztahující se k transcendenci). Promyslet toto nové myšlenkové pole znamená vytvořit model žité spirituality, který bude v současné technizované době umožňovat lidem vést duchovní život – zvládnout souboj o pozornost,[62] porovnávání se, být ve vleku techniky, vyrušování technikou – a současně užívat technologické prostředky pro práci, studium i další úkoly, protože jde jedinou možnost jak ve většině životních situací a profesí participovat na stvořitelském díle.

Zdá se, že tak jako Kolpingovo dílo nebo Salesiáni Dona Boska reagovali na změnu technizované společnosti v době průmyslové revoluce zcela novými formami spirituality a na ní navazující pastorace, stojíme před úkolem formovat novou spiritualitu a na ní navázanou teologii ve vztahu k informační společnosti. Nekreativní uzavření se v tom, co již máme, by bylo v přímém rozporu s celkovou

[61] Sarah DIEFENBACH, Laura ANDERS, „The psychology of likes: Relevance of feedback on Instagram and relationship to self-esteem and social status", *Psychology of Popular Media* 11, č. 2 (2022). https://doi.org/10.1037/ppm0000360; Johan HELLEMANS, , Kim WILLEMS a Malaika BRENGMAN, *The new adult on the block: Daily active users of TikTok compared to Facebook, Twitter, and Instagram during the COVID-19 crisis in Belgium,* Cham: Springer.

[62] Motiv nebo metafora souboje je přítomný v tradiční jezuitské spiritualitě a má smysl s ním pracovat v interpretaci teologie papeže, který je v této spiritualitě silně zakotven.

teologickou koncepcí tak, jak ji papež František nejen načrtává ve svých encyklikách, promluvách a dalších dokumentech.

BIBLIOGRAFIE

ANDREOTTI, Gulio , *Matteo Ricci: jezuita v Číně (1552-1610)*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007.
ASHWORTH, William B, „5. Catholicism and Early Modern Science," in: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science,* ed. David Lindberg a Ronald L. Numbers- University of California Press, 2023. https://doi.org/10.2307/jj.8501274.9;
BAWDEN, David, Clive HOLTHAM a Nigel COURTNEY. „Perspectives on information overload", *Aslib Proceedings* 53, č. 8 (1999). https://doi.org/10.1108/EUM0000000006984
BĚLOHRADSKÝ, Václav, *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně,* Praha: Nakladatelství 65. pole, 2021.;
BENEDIKTOVÁ, Lenka et al. „Issues Related to Digital Divide from the Past Perspective of Czech Scientific Journals (2003–2022)", in:Łukasz Tomcyk et al., eds. *From Digital Divide to Digital Inclusion: Challenges, Perspectives and Trends in the Development of Digital Competences*. Singapore: Springer Nature Singapore, 2023. https://doi.org/10.1007/978-981-99-7645-4_9
*Bitcoin Energy Consumption Index*https://digiconomist.net/bitcoin-energy-consumption [zveřejněno 2019, cit. 15. 4. 2025] 2019
BRIDLE, James. *New dark age: Technology and the end of the future,* Verso Books, 2018; https://doi.org/10.17104/9783406741784
BUTNARU, Gina Ionela a et al., „Students' Wellbeing during Transition from Onsite to Online Education: Are There Risks Arising from Social Isolation?" *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, 18 (2021). https://doi.org/10.3390/ijerph18189665
ČERNÝ, Michal, *Informační gramotnost*, Praha: Grada, 2023.
DAMASIO, Antonio , *The strange order of things: life, feeling, and the making of the cultures*. New York: Pantheon Books, 2018.
DEVITO, Michael, Ashley Marie WALKER a Jeremy BIRNHOLTZ,„Social technologies for digital wellbeing among marginalized communities", in *CSCW'19 Companion: Companion Publication of the 2019 Conference on Computer Supported Cooperative Work and Social Computing*, 2019. https://doi.org/10.1145/3311957.3359442
DIEFENBACH, Santiago, Laura ANDERS, „The psychology of likes: Relevance of feedback on Instagram and relationship to self-esteem and social status", *Psychology of Popular Media* 11, č. 2 (2022); https://doi.org/10.1037/ppm0000360

DIJCK, Jose van, „Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology“, *Surveillance & Society* 12, č. 2 (2014) https://doi.org/10.24908/ss.v12i2.4776
DIJCK, José van, Thomas POELL a Martijn de WAAL, *The platform society: Public values in a connective world,* Oxford: Oxford University Press, 2018.
DIJK, Jutta, *The deepening divide: Inequality in the information society,* Sage publications, 2005.
Douglass MERRELL, *Umberto Eco, The Da Vinci Code, and the Intellectual in the Age of Popular Culture*. Cham: Springer International Publishing : Imprint: Palgrave Macmillan, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-54789-3
ELLIOTT, Anthony, *The culture of AI: Everyday life and the digital revolution*, Londýn: Routledge, 2019. https://doi.org/10.4324/9781315387185
FEERRAR, Julia, „Supporting digital wellness and wellbeing“, in: *Student Wellness and Academic Libraries: Case Studies and Activities for Promoting Health and Success*, ACRL Press, 2020.;
FLORIDI, Luciano, „The Construction of Personal Identities Online“, *Minds And Machines* 21, č. 4. (2011). https://doi.org/10.1007/s11023-011-9254-y
FLORIDI, Luciano, The *fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality,* Oxford University Press, 2014.
FLORIDI, Luciano, *The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design*. Oxford University Press, 2019. https://doi.org/10.1093/oso/9780198833635.001.0001
FRANCIS. *Dilexit nos* [zveřejněno 2024, cit. 15. 04. 2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html
FRANCIS. *Fratelli tutti* [zveřejněno 2020, cit. 20. 09. 2024]:https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
FRANCIS. Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana. [zveřejněno 2024, cit. 23. 04. 2024]. Dostupné z: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html
FRANTIŠEK, *Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana*.
FRANTIŠEK, *Laudato si' papeže Františka : encyklika : o péči o společný domov,* Praha: Paulínky, 2018.
GIRALDO-LUQUE, Santiago, Pedro Nicolás ALDANA AFANADOR a Cristina FERNÁNDEZ-ROVIRA, „The Struggle for Human Attention: Between the Abuse of Social Media and Digital Wellbeing“, *Healthcare* 8, č. 4. (2020). https://doi.org/10.3390/healthcare8040497

GRÜMME, Bernhard, „Spirituality and digitality: A difficult relationship“, *Teocomunicação* 53, č. 1 (2023). https://doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44027
GUI, Marco, Marco FASOLI a Roberto CARADORE. „Digital well-being. Developing a new theoretical tool for media literacy research“,*Italian Journal of Sociology of Education*, 2017.; Douglas PARRY. et al., „Digital wellbeing applications: Adoption, use and perceived effects“, *Computers in Human Behavior,* č. 139, (2023). https://doi.org/10.1016/j.chb.2022.107542
HAIDER, Jutta a David BAWDEN, „Conceptions of “information poverty” in LIS: a discourse analysis“, *Journal of Documentation* 63, č. 4 (2007). https://doi.org/10.1108/00220410710759002
HALÍK, Tomáš, *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*, Praha: Lidové noviny, 2021.
HEIDEGGER, Martin, *Básnicky bydlí člověk,* Praha: Oikoymenh, 2006.
HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*.
HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, Pfullingen: Neske, 1967.
HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Wer ist Nietzsches Zarathustra?*.
HELLEMANS, Johan, Kim WILLEMS a Malaika BRENGMAN, *The new adult on the block: Daily active users of TikTok compared to Facebook, Twitter, and Instagram during the COVID-19 crisis in Belgium,* Cham: Springer.
HOLMBERG, Åse, Per JENSEN a Arlene VETERE. „Spirituality – a forgotten dimension? Developing spiritual literacy in family therapy practice“, *Journal of Family Therapy* 43, č. 1 (2021). https://doi.org/10.1111/1467-6427.12298
CHATMAN, Elfreda a Victoria PENDLETON. „Knowledge gap, information-seeking and the poor“, *The Reference Librarian* 23, č. 49-50 (1995). https://doi.org/10.1300/J120v23n49_10
ILIŠKO Dzintra, Jeļena BADJANOVA, Svetlana IGNATJEVA a Mariana PETROVA, „Students' Spiritual Well-Being in the Context of Digitalization“, *Rural Environment. Education. Personality (REEP)* 17, (2024): 30–39. https://doi.org/10.22616/REEP.2024.17.003
JAN PAVEL II., *Evangelium Vitae*, 1995.
JAN PAVEL II., *Poselství ke Světovému dni míru 1990*, 1990.
JAN PAVEL II., *Poselství ke Světovému dni míru 1990*.
JAN PAVEL II., *Promluva k představitelům vědy, kultury a vysokoškolských studií Univerzity Spojených národů*, 1981.
JIRÁSEK Ivo, „Spiritual literacy: non-religious reconceptualisation for education in a secular environment“, *International Journal of Children's Spirituality* 28, č. 2 (2023). https://doi.org/10.1080/1364436X.2023.2166467

José van, DIJCK, „Seeing the forest for the trees: Visualizing platformization and its governance“, *New Media & Society* 23, č. 9 (2021). https://doi.org/10.1177/1461444820940293
JRC – CEU, „Council conclusions on supporting well-being in digital education“ [zveřejněno 2022,cit. 04. 07. 2024]: https://joint-research-centre.ec.europa.eu/scientific-activities-z/education-and-training/well-being-education_en
JUDT, Tony, *Ill fares the land*. New York: Penguin Press New York, 2010.; Elfreda CHATMAN, „The impoverished life-world of outsiders“, *Journal of the American Society for information science* 47, č. 3 (1996). https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4571(199603)47:3<193::AID-ASI3>3.0.CO;2-T
KETTNEROVÁ, Lucie, Vladimír ŠIGUT a René VOLFÍK. Religiozita a spiritualita jsou jen nešťastné nálepky. *PAnorama Forum* [online], č. 3: https://www.zvojtisek.cz/dokumenty/rozhovory/religiozita_a_spiritualita_jsou_jen_nestastne_nalepky.pdf
KRUMPOLC, Eduard, *Antropický princip v dialogu mezi přírodními vědami, filozofií a teologií*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2006.
LATOUR, Bruno, *After lockdown: a metamorphosis*, Cambridge, Medford: Polity Press, 2021.
LATOUR, Bruno, *Zpátky na zem: Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*, Praha: Neklid, 2020.
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). https://doi.org/10.1007/s11577-022-00841-8
MOSCO, Vincent, *Becoming Digital: Toward a Post-Internet Society*, Emerald Publishing Limited, 2017. https://doi.org/10.1108/9781787432956
PARK Y., Susanna et al., „Digital Methods for the Spiritual and Mental Health of Generation Z: Scoping Review“, *Interactive Journal of Medical Research* 13, č. 1 (2024). https://doi.org/10.2196/48929
PAVEL VI., *Gaudium et spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html - dále jen ve zkratce GeS
PIUS X., *Encyklika Jeho Svatosti, papeže Pia X. „Pascendi Dominici gregis“ O naukách modernistů*. Olomouc: Právní liga katolického duchovenstva, 1908.
PRÍVARA, Samuel a Miroslava VESELKOVÁ, *Svoboda místo strachu z promeškání, aneb, FOMO jinak*, Praha: Alpha Book, 2024.
PUNIE, Yves, *European framework for the digital competence of educators :DigCompEdu.* [online]. LU: European Commission. Joint Research Centre,[zveřejněno 2017, cit. 14. 09. 2022]: https://data.europa.eu/doi/10.2760/178382.
PURSER, Ronald, *McMindfulness : how mindfulness became the new capitalist spirituality*, London: Repeater, 2019.

SELIGMAN, Martin, *Vzkvétání: nové poznatky o podstatě štěstí a duševní pohody*, Brno: Jan Melvil Publishing, 2014.
ŠÍP, Radim, *Proč školství a jeho aktéři selhávají*, Brno: Masarykova univerzita, 2019. https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9378-2019
ŠPIDLÍK, Tomáš, *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*, Olomouc: Refugium;
ŠPIDLÍK, Tomáš a Marko Ivan RUPNIK. *Integrální poznání: symbol jako nejdokonalejší výpověď*. Olomouc: Refugium, 2015.
TAGGART, Geoff, „Spiritual Literacy and Tacit Knowledge", *Journal of Beliefs & Values* 23, č. 1 (2002). https://doi.org/10.1080/13617670220125638
VUORIKARI , Riina, Stephano KLUZER a Yves PUNIE. *DigComp 2.2, The Digital Competence framework for citizens: with new examples of knowledge, skills and attitudes.* [online]. LU: European Commission - Joint Research Centre [zveřejněno 20022, cit. 02. 03. 2023]: https://data.europa.eu/doi/10.2760/115376
ZLATUŠKA, Jiří, Informační společnost. *Zpravodaj ÚVT MU* 8, č. 4 (1998).

doc. RNDr. Michal Černý, Ph.D.
Masarykova univerzita
Filozofická fakulta
Arne Nováka 1
602 00 Brno, ČR
mcerny@phil.muni.cz

Verba Theologica
1/2025 (ročník XXIV): 85-98
DOI: https://doi.org/10.54937/vt.2025.24.1.85-98

Spirituálna poézia Janka Silana ako odpoveď na proces sekularizácie spoločnosti

Janko Silan's Spiritual Poetry as a Response to the Process of Secularization

EDITA PRÍHODOVÁ

Abstract
The paper examines the cultural context of spiritual creative work of Slovak Catholic Modernism authors that is composed of values and practice of liberal society. It was Ladislav Hanus in the 1940s who took a critical stance towards the form of Catholic culture that would close in on itself as a ghetto and defend itself against secular society in the manner of defensive-offensive culture wars. With that said, the spiritual creative work of Slovak Catholic Modernism could then understood as an open and courageous response that recognizes the position of the Church in society as part of salvation history. The second section of the paper provides an interpretive probe into the spiritual poetry of Janko Silan. It focuses on a literary and theological analysis of his poem *Slobodný zajatec* [The Free Captive]. The interpretation has shown that the poem is built on paradoxes that create a foundation for the dynamics of the relationship between man and God. The author has thus uncovered a dimension of depth within which man learns to live alongside the paradoxes that life brings. This way, spiritual poetry offers a creative spiritual alternative to liberal values that are being hollowed out in a vertical plane.
Keywords: Janko Silan, Slovak Catholic Modernism, Interpretation, Secularization, Paradox

Úvod

Článok nastoľuje i dnes aktuálnu otázku, aké miesto a špecifické poslanie má Katolícka cirkev v liberálnej demokracii, ktorej kultúrnym podložím je sekularizácia. Český literárny historik, autor monografie o *Českej katolíckej literatúre v európskom kontexte*, Martin C. Putna dôvodí, že katolícku literatúru možno vyčleniť len na pozadí sekulárnej kultúry. Jej začiatok datuje do 18. storočia (ohlasovali ju filozofi Voltaire, J. J. Rousseau, básnik Novalis a ďalší). O sto rokov neskôr sa medzi Katolíckou cirkvou a nekatolíckou kultúrou a spoločnosťou otvorila priepasť, ktorá sa odvtedy rozširovala.[1] Už Ladislav Hanus v 40. rokoch 20. storočia tvrdil identickú tézu, že „*meštianske storočie devätnáste ideove žije z osvietenstva.*“[2] Hlavným negatívom osvietenstva podľa neho bolo, že odtrhlo človeka od transcendentných žriediel a jednotlivcov i spoločnosť vohnalo do krízy identity. Kultúra sa stala neľudskou, zameranou na šírku – horizontálu, bez vyvažujúcej vertikály.[3] Cirkev začala o svojom mieste vo svete znovu premýšľať a hľadať postoj k novým otázkam modernej spoločnosti.[4] Pritom nešlo iba o sociologickú otázku, ale o situáciu, ktorá navodzuje teologickú reflexiu, takže „*takáto situácia nesmie byť len trpená, ale prijatá ako ‚historický imperatív spásy‘*“[5] a ako takej treba tejto situácii čeliť.

V uvedenom kontexte je dôležité i v súčasnosti položiť si otázku, ako má Katolícka cirkev reagovať na sekulárnu spoločnosť a aké východisko zvoliť na to, aby aj v modernej (i postmodernej či hypermodernej) kultúre Cirkev – verná posolstvu svojho zakladateľa Ježiša Krista –, plnila svoju úlohu. Podľa českého historika Pavla Mareka konštituovanie liberálnej demokratickej industriálnej spoločnosti postavilo pred Katolícku cirkev dilemu, že:

1. buď nájde spôsob, ako duchovne ovplyvniť nové kultúrne trendy sekularizujúcej sa spoločnosti, a to tak, že využije a aktualizuje duchovný potenciál nazhromaždený storočiami,

2. alebo sa bude v dôsledku sekularizačných procesov uzatvárať do seba samej, pričom voči nereligióznej kultúre modernej spoločnosti zaujme obranno-útočný postoj.[6]

---

1 Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1848 – 1918*, Praha: TORST, 1998, s. 33 – 38.

2 Ladislav HANUS, *Rozprava o kultúrnosti*, Spišské Podhradie: Spišský kňazský seminár, 1991, s. 15.

3 Tamtiež, s. 15.

4 Podľa Hansa Ursa von Balthasara otázka vzťahu Cirkvi a „sveta“ je stále aktuálna – naprieč storočiami existencie Cirkvi. Príkladom môže byť hľadanie spôsobu, ako začleniť do prvotnej Cirkvi pohanov, podobne grécki Otcovia sa vymedzovali voči helenistickej kultúre či svätý Tomáš voči arabskej vede. (Hans Urs von BALTHASAR, „Trinitárna teológia“, in *Teológia XX. storočia*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, s. 221.

5 Karl RAHNER, „Transcendentálna teológia“, tamtiež, s. 209.

6 Pavel MAREK, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918 – 1924)*, Brno: L. Marek, 2005, s. 37 – 38.

Domnievam sa, že dodnes podnetným pokusom o rekognoskáciu duchovného potenciálu Katolíckej cirkvi zoči-voči sekularizovanej spoločnosti bol aj fenomén slovenskej katolíckej moderny. Ten sa rozvinul taktiež v kultúrnom milieu, ktorý tvorila liberálna spoločnosť 30. rokov 20. storočia. Autori katolíckej moderny svojou umeleckou, redaktorskou, prekladateľskou tvorbou ponúkli spoločnosti tvorivú alternatívu voči duchovne vyprázdnenej sekulárnej kultúre. Mojím zámerom však nie je podať literárnohistorickú syntézu slovenskej katolíckej moderny (čo by vyžadovalo monografické spracovanie), ale skôr literárnohistorickou a interpretačnou sondou odkryť kultúrny a spirituálny potenciál, ktorý poukáže na nadčasovú schopnosť vybraného autora katolíckej moderny osloviť čitateľa a ponúknuť mu duchovné žriedlo, ako o tom píše Pavel Marek. Vybraným modelovým autorom, ktorý už je oceňovaný tak katolíckou komunitou, ako aj sekulárnou literárnou i čitateľskou obcou, bude Janko Silan. Zvolená báseň (Slobodný zajatec) odkryje produktívne poetické postupy autora vytvárajúce dimenziu hĺbky, ktorá je budovaná na osobnom existenciálnom vzťahu medzi ľudským „Ja" a božským „Ty". Báseň svojou umeleckou hodnotou pôsobí na čitateľa príťažlivo a takýmto spôsobom nie násilne, ale skôr jemne a umne kladie recipientovi zásadnú otázku, čo je pre neho podstatnou existenciálnou dynamikou.

Tvorba Janka Silana na pozadí kultúrneho kontextu

Ako som to – na základe sociologických, filozofických faktov uznávaných autorít – tvrdila už vyššie, nazdávam sa, že vznik a rozmach slovenskej katolíckej moderny chcel byť otvorenou, smelou a kultúrno-tvorivou reakciou na sekularizáciu v prvej Československej republike, ako aj na kultúrnu zaostalosť samotnej Katolíckej cirkvi v našom geografickom priestore, ako ju podrobil kritike Ladislav Hanus už v spomínanej knihe *Rozprava o kultúrnosti*. Autori katolíckej moderny prejavili totiž postoj odvážnej tvorivosti a kreatívnej vynaliezavosti, ktorá tvorí podstatu živej tradície Cirkvi,[7] či už sa to prejavilo zakladaním kultúrnych časopisov (*Postup*, *Prameň*, *Obroda*, *Verbum*), vydávaním almanachov, umeleckou tvorbou (rozvinula sa najmä poézia), literárnou kritikou (Ján E. Bor, Jozef Kútnik Šmálov), prekladovou činnosťou (Pavol Gašparovič Hlbina, Karol Strmeň) a mnohými ďalšími prejavmi kultúrnosti.

Katolícku modernu, konkrétne jej slovenský variant (keďže podobné kultúrne hnutia sa rozvinuli naprieč Európou)[8], môžeme definovať ako obrodné kultúrne hnutie mladej generácie katolíkov v 30. – 40. rokoch 20. storočia. Snažilo sa o prekročenie kultúrnej izolácie Katolíckej cirkvi a o nové začlenenie – inkulturáciu –

[7] Hans Urs von BALTHASAR, „Trinitárna teológia", s. 221.

[8] Slovenská katolícka moderna nenadväzovala na teologický modernizmus, voči ktorému sa Cirkev ostro vyhranila. Autori katolíckej moderny na Slovensku sa inšpirovali rôznymi európskymi katolíckymi literatúrami (zaujali ich českí autori Jakub Deml, Jan Zahradníček, francúzsky Léon Bloy, anglický konvertita Gilbert K. Chesterton, nemecký Romano Guardini či básnik Rainer M. Rilke a ďalší).

katolíckej literatúry/kultúry do systému národnej kultúry v nadväznosti na európsku kresťansko-katolícku kultúrnu tradíciu. Na základe súčasných literárnohistorických poznatkov možno tvrdiť, že slovenská katolícka moderna sa rozvinula v troch vlnách. Prvú (začiatky – 1932 – 1939) reprezentujú Pavol G. Hlbina, Ján Haranta a Rudolf Dilong, druhá (premena a vyvrcholenie – 1939 – 1946) sa rozšírila najmä v spišsko-kapitulskom seminári, v ktorom vtedy študovali Janko Silan, Paľo Oliva, Mikuláš Šprinc. Okrem nich v tomto období spirituálnu poéziu písali Svetloslav Veigl, Karol Strmeň, Ján Motulko a ďalší. Do tretej vlny (vzopätie a zánik – 1946 – 1950) patria mladí autori, ktorí v katolíckych časopisoch stihli publikovať svoje juvenílie, ojedinele vydali svoj debut (Vojtech Mihálik, Viliam Turčány, Miroslav Válek).[9]

Janko Silan, na ktorého osobu a básnické dielo sa chceme sústrediť, sa začleňuje do druhej vlny katolíckej moderny.[10] Už v jeho debute *Kuvici* (1936) sa ukázalo, že svojou básnickou tvorbou dokáže osloviť aj sekulárnu kultúrnu obec (debut vyhral súťaž o cenu Júliusa Zeyera pri Českej akadémii vied v Prahe). Aj svoju neskoršiu tvorbu, či už z čias bohoslovia, alebo kňazského pôsobenia pod Tatrami (Javorina, Ždiar, Liptovský Hrádok, Važec), vydával tak v katolíckych (Spolok sv. Vojtecha – zb. *Rebrík do neba*), ako aj nekatolíckych kultúrnych vydavateľstvách, napr. u Ferka Urbánka (básnická kniha *Slávme to spoločne*), v Matici slovenskej (zb. *Piesne z Javoriny*), v Slovenskom spisovateľovi (zb. *Oslnenie*). Aj svojimi knihami oslovil nielen katolíckych, ale aj evanjelických čitateľov či tých bez vyznania, ako o tom svedčia recenzie jeho kníh (medzi recenzentmi pozitívne hodnotiacimi Silanovu básnickú tvorbu sa nachádza napr. Karol Rosenbaum – marxistický kritik, Cyril Kraus – evanjelický literárny vedec a vydavateľ). V 60. rokoch, keď bol Janko Silan po dvadsiatich rokoch násilného umlčania rehabilitovaný, účinok jeho tvorby na čitateľa najlepšie vystihol Ján Štrasser v recenzii na zbierku *Oslnenie*: *„Žasnem a pýtam sa, kde sa v tejto traumatizovanej dobe vzala takáto poézia, poézia neochvejnej istoty, na dne ktorej stojí pevný základový kameň – hlboká ľudská viera v Boha a z nej vyplývajúce etické normy: dobro, láska, pokora, teda všedobro, všeláska, všepokora. Čítam, a predovšetkým závidím básnikovi jeho vieru. Ona určuje základné významové gesto jeho poézie: pokoj, harmóniu a stálosť...*“[11] Z uvedeného citátu vyplýva, že aj neveriaci čitateľ (dokonca profesionálny čitateľ, akým je básnik, esejista, textár, dramaturg a recenzent Ján Štrasser) dokázal odčítať zo Silanovej poézie dimenziu hĺbky, po ktorej – na základe čitateľského zážitku –, zatúžil („*závidím básnikovi jeho vieru*“).

[9] Milan HAMADA, *Poézia slovenskej katolíckej moderny*, Bratislava: Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008.
[10] Stanislav ŠMATLÁK, *Dejiny slovenskej literatúry II*., Bratislava: LIC, 2007, s. 324.
[11] Ján ŠTRASSER, „Janko Silan: Oslnenie (rec.)“, *Slovenské pohľady* 82, č. 8 (1966): 78 – 79.

Ukazuje sa, že Janko Silan, aj keď je považovaný za „*najkatolíckejšieho básnika slovenského,*“[12] svojím prístupom k viere i kultúre búral predstavu o Cirkvi ako o duchovnom gete, čo Ladislav Hanus považoval za symptóm chorobnosti.[13] Katolicizmus Janko Silan nechápal iba ako konfesiu, z ktorého sa neraz u mnohých vyvinul nezdravý konfesionalizmus,[14] ale ako stanovisko vyznačujúce sa potrebnou šírkou, organickým pluralizmom, prijímajúce pozitívne hodnoty, nech prichádzajú od kohokoľvek (čo si vyžaduje postoj otvorenosti).[15] Medzi jeho básnické vzory patrili autori evanjelickej duchovnej a kultúrnej tradície Andrej Sládkovič, Pavol Országh Hviezdoslav, Vladimír Roy. Z katolíckych inšpirácií možno spomenúť kontroverzného, avšak v literárnej tvorbe originálneho českého básnika – kňaza Jakuba Demla. Prirodzene, Janko Silan nemal sformovaný svoj poetický „program“ ako „zápas“ so sekularizáciou, išlo mu v prvom rade o vnútornú inšpiráciu, ktorú chcel vyjadriť tvorivým a originálnym spôsobom. Týmto spôsobom realizoval svoj zámer osloviť v človeku (čitateľovi) to, čo je v ňom prazákladné, duchovne podstatné a večné.

Rozmer (duchovnej) hĺbky v poézii Janka Silana
(interpretačná sonda do básne Slobodný zajatec)

Ako príklad poukazujúci na to, ako Janko Silan pracoval s rozmerom hĺbky, ktorý by mal byť v pôvodnom význame katolícky, teda všeobecný, univerzálny, týkajúci sa všetkých ľudských bytostí,[16] (a tak aktuálny aj pre súčasnú liberálnu spoločnosť), predstavím báseň Slobodný zajatec. Tá síce nebola publikovaná v jeho *Súbornom diele 1 – 8* ani nebola zaradená do žiadnej zbierky jeho poézie počas jeho života. Ale odvtedy, čo som ju objavila v Literárnom archíve Slovenskej národnej knižnice v Martine, našla si svojich „obľúbencov“ z radov čitateľov, ako to vidno na jej zaradení do výberu z jeho poézie *Medzidobie*, do *Básnického diela* Janka Silana (kde sa nachádza medzi juveníliami), do *Štyroch tuctov (netuctových) duchovných cvičení s biblicko-poetickými podnetmi*, do učebnice *Literatúry pre stredné školy a gymnáziá* z vydavateľstva Taktik a do profesionálnej literárnovednej interpretácie, medzi aké nesporne patria silanovské štúdie Jána Gavuru[17].

[12] Július PAŠTEKA, *Tvár a tvorba slovenskej katolíckej moderny*, Bratislava: LÚČ, 2002, s. 187.
[13] Ladislav HANUS, *Umenie a náboženstvo*, Bratislava: LÚČ, 2001, s. 208.
[14] Ladislav HANUS, *Rozprava o kultúrnosti*, s. 55.
[15] Tamtiež, s. 67, 25.
[16] V teológii Karla Rahnera nastal tzv. antropologický obrat vychádzajúci z jeho tvrdenia, že „*každá teológia [...] bude preto, a to nevyhnutne, transcendentálnou antropológiou*“, ak človek „*hovorí áno pozitívnemu zmyslu života, už uskutočňuje ‚hľadajúcu kristológiu‘, teda prakticky uplatňuje ‚anonymnú kristológiu‘*“ (RAHNER, Transcendentálna teológia, s. 218 –219).
[17] Ján GAVURA, „Koncept sily a slobody v tvorbe Janka Silana“, in *Piráti krásy*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Fakulta stredoeurópskych štúdií, Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr, 2015, s. 51 – 56.

SLOBODNÝ ZAJATEC

To bolo ešte v detstve dávnom,
čo si ma zajal k sebe, Pane.
To detstvo žije ďalej. Hrá v ňom
víťazné žiaľne odriekanie.

Tak mizne mimo môjho srdca vec
každučká, každá. K nej sa neskloním.
Tak idem, slobodný Tvoj zajatec.
Tak rád a ticho, slzy neroním.[18]

Báseň je osemveršová, jambická, so striedavým rýmom, pričom verše prvej strofy sú deväťslabičné, so ženskou rýmovkou (ABAB), druhé štvorveršie tvoria desaťslabičné verše s mužskou rýmovkou (cdcd). Tento priam geniálne vytvorený na prvý pohľad jednoduchý rytmus je čitateľsky účinný: plynie lahodne, ale bez toho, že by verše pôsobili jednotvárne či ošúchane. Uvedenú básnickú formu možno považovať za stancu, žáner, ktorý vznikol v 13. storočí v talianskej trubadúrskej poézii. Trubadúrska črta sa prejavila aj v tvorbe básnikov slovenskej katolíckej moderny, u Paľa Olivu, Vojtecha Mihálika, ale aj u Janka Silana a iných.[19] Pre trubadúrov, za akých sa považovali aj autori katolíckej moderny u nás, je príznačné spojenie estetického a etického princípu, v rámci ktorých vyspievali vieru v zušľachťujúcu moc lásky.[20] Trubadúrska spievaná poézia podnietila rozvoj nielen kurtoáznej piesne, ale i mystickej lyriky. Aj Janko Silan použil vo svojej tvorbe tento historizujúci symbol, ktorý však individualizoval – vo svojom debute *Kuvici* seba samého označil takto: „*Ja, slepý trubadúr*" (báseň Nitre)[21], čím vystihol tragickú črtu svojho životného údelu.

Umelecký text, na ktorý sa koncentrujeme, nemá poznačené datovanie: v prvom verši autor spomína na detstvo ako na niečo „*dávne*". Zaznieva tu hlas starnúceho básnika, ktorý rekapituluje život? Možno. S istotou sa to tvrdiť nedá. V napätí s touto domnienkou je fakt, že báseň je v rukopise napísaná drobným písmom. Tak písal Janko Silan v mladosti. V staršom veku už kvôli slabému zraku písal básne fixkou a na celý formát A4 sa mu vmestili sotva štyri verše. Preto je datovanie básne otázne. Skôr sa prikláňam k hypotéze, že ide o báseň mladého Silana (gymnazistu, bohoslovca alebo kaplána, týka sa teda obdobia rokov 1936 – 1948). Odkaz na detstvo lyrického subjektu však nemožno chápať iba vo význame

[18] Janko SILAN: „Slobodný zajatec", in *Básnické dielo*, Bratislava: Kalligram a Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 24.
[19] Viac a podrobnejšie o tejto téme napísala Jana JUHÁSOVÁ, *Litanická forma od avantgardy po súčasnosť*, Ružomberok: VERBUM, 2018, s. 69 – 84.
[20] Jozef FELIX – Viliam TURČÁNY, *Danteho trubadúri,* Bratislava: Tatran, 1972, s. 9 –13.
[21] Janko SILAN, *Kuvici*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1936, s. 81.

spomienky na to, čo bolo prežité a uzavreté, ako je to typické pre čas ako chronos. Detstvo uvádza autor ako iniciačné obdobie dôležité pre čas spásy – kairos, je to čas, keď ho Boh „*zajal k sebe*“. Ide teda o počiatok osobných dejín spásy človeka v básni, teda o ustanovenie dimenzie hĺbky v jeho srdci.

Báseň je literarizovanou modlitbou k Bohu. V prvej strofe o tom svedčí oslovenie: „*Pane*“, v druhej strofe na komunikáciu s Bohom poukazuje najmä tretí verš. V ňom sa nachádzajú slová „*Tvoj zajatec*“. Javí sa, že podstatným vzťahom zakladajúcim významové a hodnotové dianie v básni, je vzťah medzi Bohom/Pánom a človekom/lyrickým subjektom, ktorý sa definuje ako jeho zajatec. Primárnu iniciatívu má v tom celom Pán, pretože on si básnika „*zajal k sebe*“. Druhá strofa prináša odpoveď lyrického subjektu, a tou je nasledovanie Pána: „*idem*“.

Celkovo modlitbové prvky nerušia, ale naopak povzbudzujú osobnú reflexiu lyrického subjektu. Ten sa v duchu vracia do detstva, spomína si na čas, keď spojil svoj život so životom svojho Pána. Tón modlitbovej reflexie či reflexívnej modlitby je osobný, vrúcny, dôverný, úprimný. Básnik sa vyznáva z toho, čo bolo, ale čo zároveň pretrváva do súčasnosti, ba priam do celého života: „*to detstvo žije ďalej*“[22]. Táto paradoxne nastolená situácia lyrického subjektu i človeka ako bytia je podporená slovesom, teda dynamikou štvorveršia, ktorou disponuje sloveso *hrať*. Hra je typickou činnosťou v čase detstva, týmto spôsobom sa dieťa učí rôznym činnostiam a rastie v poznaní sveta. V skúsenosti lyrického subjektu však detstvo „*žije ďalej*“, teda aj hra pokračuje ďalej, kontinuitne prechádza do celého života.

Básnik ďalej špecifikuje, čoho sa hra týka, a je to „*víťazné žiaľne odriekanie*“. Nie je to hocaká hra, ale podstatná, učiaca umeniu duchovného života. Sv. písmo pripisuje sloveso „hrať sa“ personifikovanej múdrosti: „*ja som bola uňho chovankou, bola som deň po deň jeho rozkošou a hrala som sa pred ním v každý čas; hrávala som sa na okruhu jeho zeme a moja rozkoš (je byť) medzi synmi ľudskými*“ (Prísl 8, 30 – 31). Z uvedeného vyplýva, že dynamika, ktorú vnáša do básne sloveso „hrať sa“, nemá iba psychologické konotácie, ale treba ju chápať aj v duchovnom význame ako nadobúdanie (duchovnej) múdrosti, ktorá sa deje v dimenzii hĺbky v srdci človeka.

Aj v nasledujúcich slovách „*víťazné žiaľne odriekanie*“ básnik jednoduchým spôsobom tvrdí zásadné poznanie (nielen) o svojom živote: k slovu patriacemu do slovníka spirituality: „od-riekať“, ale tiež v podobe „z-riekať sa“ – grécky „kenósis“ –, v pavlovskej teológii vo Flp 2,7 sa pomenúva vtelenie Ježiša Krista a jeho bytostné vyprázdnenie sa kvôli vykúpeniu človeka z lásky. K slovesu, presnejšie k slovesnému podstatnému menu, ktoré v sebe spája dynamický (verbálny) a statický

[22] Pripomeňme si pri tejto súvislosti Ježišove slová: „*Ak nebudete ako deti, nevojdete do nebeského kráľovstva*“ (Mt 18,3). Podľa Janka Silana a zároveň evanjeliovo človek by si mal ponechať niečo z detského vnímania sveta aj v dospelosti, ba po celý život. Výpovednú hodnotu v tomto zmysle má báseň NOŽE DNES OBZRIME SA, PROSÍM, SPÄŤ zo zbierky *Piesne z Javoriny* (1943).

(substantívny) príznak, a tak zhusťuje sémantiku výpovede, pripája až dva básnické prívlastky. Tie spolu vytvárajú oxymoron, čiže paradox: „*víťazné žiaľne*“. Očividne sa do života človeka básne prenáša spásna dynamika, ktorú v sebe nesie oslovenie Boha slovom Pán – Kyrios, teda umučený a zmŕtvychvstalý Pán celého sveta (makrokozmu) i človeka (mikrokozmu).

Druhá strofa spresňuje, že básnikovi skutočne ide o úroveň srdca. To je biblickým symbolom vyjadrujúcim stred osobnosti, duchovný priestor, v ktorom sa stretáva Boh a človek: „*Tak mizne mimo môjho srdca vec / každučká, každá. K nej sa nesklo-ním.*“ J. Silan nástojí na kultivácii srdca, na jeho permanentnom oslobodzovaní sa od vecí (pod toto vyjadrenie treba zahrnúť nielen hmotné statky, ale aj relatívne hodnoty či nezdravé vzťahy, teda čokoľvek, čo nie je hodné Boha). Sloveso „nesklo-niť sa“ signalizuje nadväznosť na prvý príkaz desatora: „*nebudeš sa klaňať inému bohu*“ (Ex 34, 14; Dt 5,9). Básnikovi ide teda o to, čo je na prvom mieste v živote: o jeho vzťah k jedinému Bohu, osobne zvolenému Pánovi. K nemu priľnul už od detstva, resp. si ho od detstva povolal – *zajal*. Lyrický subjekt je slobodný od akýchkoľvek potenciálnych modiel, nárokujúcich si prvé miesto v hierarchii hodnôt. Veci, (nielen hmotné) statky, a to akékoľvek (básnik túto kvalitu srdca zdôrazňuje vymedzovacím zámenom v zápornej forme, nachádzajúcom sa v deminutívnom i základnom tvare: „*každučká, každá*“), aj keď ich človek potrebuje k životu, nemajú mať priestor v srdci. Lyrický subjekt si ho stráži a necháva svoj duchovný priestor oslobodený od modiel, a to bez výnimky.

Tretí verš obsahuje rezonanciu názvu: „*slobodný Tvoj zajatec*“, čo je základný oxymoron – paradox básne. Niektorí duchovní autori (ako napr. americký františkán Richard Rohr alebo taliansky biblista Massimo Grilli)[23] tvrdia, že múdrosť života vzniká tým, že sa naučíme žiť s paradoxmi. To v Ježišovi sa zrealizoval „absolútny paradox”, a to tak, že ako Boh a človek vstúpil do smrti a bol vzkriesený (2 Kor 5,15). Ak sa chceme naučiť žiť s paradoxmi, ktoré patria k životu, potrebujeme zostúpiť do dimenzie hĺbky, až na dno duše, kde tieto protikladné sily nie sú vzájomne nepriateľské, ale poukazujú na to, že sú rôznymi aspektmi jedinej skutočnosti.

Slová „*slobodný zajatec*“ (nadpis) či „*slobodný Tvoj zajatec*“ (3. verš druhej strofy) sú paradoxom. Pojem zajatec sa javí na prvé zoznámenie ako rušivý, pretože v základnom význame nesie negatívny zmysel, viažuci sa na sémantické hniezdo vojny (prehrať vojnu, vzdať sa, byť neslobodný, padnúť do zajatia). Na úrovni

[23] „*Each of us must learn to live with paradox, or we cannot live peacefully or happily even a single day of our lives. In fact, we must even learn to love paradox or we will never be wise, forgiving, or possessing the patience of good relationships*.“ Richard ROHR, „*The Wisdom of Paradox“*, https://cac.org/daily-meditations/, [zverejnené 17. 1. 2024, cit. 28. 2. 2025].
„*Ježišova cesta a viera sú [...] spojené s tajomstvom a paradoxom*.“ Massimo GRILLI, *Paradox a tajomstvo*, Ružomberok: KBD, 2014, s. 10.

„hlavy" sa toto slovné spojenie („*slobodný zajat*ec") javí ako nelogické. Buď je niekto zajatec, a teda prišiel o svoju slobodu, alebo je niekto slobodný a nemôže byť zároveň zajatcom. Sú to logické antitézy.

Ak oprieme svoje hľadanie paradoxného významu poézie Janka Silana o Sväté písmo a hľadáme odpovede v ňom, objaví sa už v Starom zákone. Tu sa pojem zajatec používa na označenie stavu izraelského národa, ktorý žil v zajatí v Babylone (8. – 6. stor. pred Kr). Ale vo Svätom písme nachádzame aj také state, ktoré idú ďalej, hlbšie a komplexnejšie: opisujú, že Boh neopustil Izraelitov, ani keď boli odvlečení do zajatia. O tom hovorí Kniha Ester alebo aj Kniha proroka Daniela, ako ich Boh ochránil pred nebezpečenstvom a smrťou, takže sa obdobie skúšky stalo súčasťou dejín spásy Izraela, znamením živého Boha, a to aj pred pohanskými národmi a ich kráľmi.

V Novom zákone Ježiš hovorí, že otrokom/zajatcom je ten, kto pácha hriech" (Jn 8, 34). Aj svätý Pavol v listoch nazýva zajatím hriech (Rim 7, 23), ale aj samotný Starý zákon a ďalšie predpisy, ktoré židom prikazovali robiť rôzne rituálne skutky: „*No kým neprišla viera, boli sme zajatcami pod dozorom zákona*" (Gal 3, 23). Novozákonné biblické chápanie zajatia je metaforicky posunuté od prvotného významu zajatec – človek, ktorý je premožený a zajatý nepriateľskou armádou, čo platilo ešte pre Starý zákon. Nový zákon vkladá k pojmu zajatec prívlastok spresňujúci povahu zajatia, a to najčastejšie: zajatec hriechu, zajatec zákona hriechu, zajatec Zákona.

Nový zákon prináša ľudstvu radostnú zvesť, že všetci zajatí sú prepustení na slobodu: „*Ale teraz sme oslobodení od zákona, lebo sme zomreli tomu, čo nás držalo v zajatí*" (Rim 7, 6). A tu sme už pri koreni paradoxného životného pocitu básnika: zakúša na sebe oslobodenie od hriechu či zákona, ale zároveň neostáva iba pri dare, ale ide ďalej, k Darcovi jeho slobody, ktorému dáva odpoveď v podobe slobodného srdca. Na základe tejto duchovnej skúsenosti chce priľnúť k tomu, ktorý ho vyslobodil, a to k Ježišovi, ktorého nazýva svojím Pánom a oslovuje ho existenciálnym „Ty", a ku ktorému sa vzťahuje: „Ja" – „*slobodný Tvoj zajatec*". Zajatec nie je teda iba oslobodený **od** hriechov/Zákona, ale je oslobodený pre základný životodarný a slobodu darujúci vzťah – **pre** Pána. Janko Silan tento pojem chápal hlbšie – vycítil v ňom skúsenostnú paradoxnosť –, a hlavne ho použil v básni ako obraz, symbol.

Ambivalentný pojem „zajatec" nemá iba biblické konotácie, ale vyjadruje priam mystickú skúsenosť: sv. Ján z Kríža – mystik a básnik –, sa naň odvoláva vo svojej poézii: „*Svoju smrť už oplačem, / zanariekam nad životom, / kým za* ***zajateckým*** *plotom / pre môj hriech sa nehnem z tiem. / Ó, môj Bože, kedy len / budem môcť dať vyriecť*

perám: / Žijem, lebo neumieram!“[24] Tón citovanej strofy je elegický, autor zdôrazňuje plač a nariekanie nad smrťou a životom. Aj v poézii sv. Jána z Kríža vidno, že mystická skúsenosť sa nedá vyjadriť inak, ako len paradoxom (svedčia o tom opozitá smrť/život, tma/svetlo). Sémantika slova zajatec/zajatecký je spojená so skúsenosťou hriechu a z toho vyplývajúcej tmy duše. Je teda blízka novozákonnému chápaniu zajatia. Na inom mieste v poézii sv. Jána z Kríža nachádzame však pojem zajatie v „silanovskom“ význame: „*Ó, zajatie – tá sladkosť!*“[25] Autor – mystik používa v súvislosti s duchovným putom nazvanom ako zajatie gustatívnu metaforu – sladkosť.

Z uvedených príkladov môžeme sumarizovať, že posledný, takpovediac mystický zmysel slova „zajatie“, „zajatec“ je dvojnásobne posunutý, presnejšie povedané hodnotovo obrátený: z negatívneho významu, nesúceho v sebe pôvodný kľúčový pojem zajatec, symbolickým axiologickým posunom Mystický učiteľ i básnik katolíckej moderny vytvorili obsahovo nový pojem, zobrazujúci jedinečným spôsobom výlučný vzťah k Pánovi života, ktorý mu venujú celý.

Úplná oddanosť lyrického ja voči Bohu sa stáva konkrétnejšou v poslednom verši. V ňom autor vyjadruje, že za svojím Pánom ide „*rád a ticho, slzy neroním*“ – čo je symbolické trojnásobné potvrdenie rozhodnutia, ktoré je pevné, zvnútornené, pokojné až radostné. To je ovocie duchovnej slobody, akú môže darovať len Boh, ak človek pritaká Božej vôli pretavenej do životných udalostí jednotlivca. Aj v tejto súvislosti možno hovoriť o mystike básnického ticha, takej typickej pre Silanovho (už spomínaného) menovca – sv. Jána z Kríža,[26] ale i pre Janka Silana. Literárna vedkyňa Mária Bátorová potvrdzuje, že motív „*mlčania je u Silana najsilnejší. Keby sme nevedeli, že jeho pseudonym je odvodený od názvu rodiska Sila pri Nitre, museli by sme si myslieť, že znamená silentium (mlčanie, ticho)*“.[27] Tematizácia ticha je produktívnou spirituálnou dynamikou, objavuje sa ako jedna z foriem „*duchovnosti v súčasnej sekulárnej kultúre*“.[28]

Nie je náhoda, že v trojici reflektovaných spirituálnych stavov, a to: „*rád a ticho, slzy neroním*“, je pojem ticho v strede. Len prostredníctvom ticha je možné

[24] Svätý Ján z Kríža, *Živý plameň lásky*, Levoča: Modrý Peter, 2024, s. 68. Janko Silan sa odvoláva na sv. Jána v básni Videnie zo zb. *Rebrík do neba*. Aj literárna vedkyňa Monika Javorková poukázala na mystický rozmer poézie Janka Silana. Spomínaná báseň Videnie, v ktorej je explicitný dôkaz o duchovnej spriaznenosti medzi J. Silanom a sv. Jánom z Kríža, je vystavaná na láske a bolesti, čo je podstatné pre Silanovu mystiku kríža. (Monika JAVORKOVÁ, „Podoby mystického rozmeru v tvorbe Janka Silana“, in *Básnické dielo*, Bratislava: Kalligram a Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 559.

[25] Tamtiež, s. 47.

[26] Ján ZAMBOR, „Básnik absolútnej lásky“, in *Živý plameň lásky*, Levoča: Modrý Peter, 2024, s. 86.

[27] Mária BÁTOROVÁ a kol., „Katolícka moderna“, in *Biele miesta v slovenskej literatúre*, Bratislava: SPN, 1991, s. 55.

[28] Jana JUHÁSOVÁ, a kolektív, „Básnický minimalizmus (Krátky úvod do problematiky.)“, in *Litikon,*7, č. 2 (2022): 9.

„uzmieriť" oba protichodné pojmy zobrazujúce psychologické i spirituálne skúsenosti: „rád" (radosť), „roniť slzy" (smútok). Lyrický subjekt reflektuje, že sa vďaka nasledovaniu Pána („*idem*", „*Tvoj zajatec*") oslobodil, čo ho posunulo od smútku k radosti („*slzy neroním*").

Silanov najlepší interpret, priateľ a brat v kňazstve – Jozef Kútnik Šmálov, o jeho poézii napísal nasledovné: „*Smútok a radosť, ako dva vyvažujúce sentimenty, podmývajú Silanovo slovo. Kontrastmi zvyšuje sa vnútorné napätie nálad, stavov a preberajúceho sa zrenia na tú druhú, vnútornú stranu skutočna. K sentimentu sa pripája logos a étos, poznávajúci a hodnotiaci súd, ku ktorému, ako k nevyhnutnej pointe, smeruje temer každá Silanova báseň. Seba a svet vidí a súdi normami pravdy Božej, ktorej podriaďuje a z ktorej čerpá svoje poznanie*."[29] Teda aj Kútnik Šmálov si všimol paradoxy v Silanovej poézi, nazval ich však kontrastmi. Môžeme postreh Jozefa Kútnika Šmálova potvrdiť ako platný aj pre interpretovanú báseň. S určitosťou to vyjadruje napríklad výraz „*víťazné žiaľne odriekanie*" i verš „*Tak rád a ticho, slzy neroním*". Literárny vedec Ján Zambor túto emocionálnu ambivalentnosť pomenoval hymnickosťou a elegickosťou, ktoré v sebe obsahujú hodnotový superficit a deficit.[30] To zakladá podstatné významové podložie pre žalm ako žáner. Kým z formálneho hľadiska je báseň stancou, zo sémantického hľadiska ju môžeme priradiť k literarizovaným žalmom. Z pohľadu na tému a na prevažujúci emocionálny náboj má blízko k biblickému žalmu 131: vyžaruje z neho pokojná dôvera v Boha, zhmotnená do obrazu dieťaťa v matkinom náručí. Motív dieťaťa/detstva a životný pocit bezpečia v Bohu je pre oba texty podstatný.

Z literárneho hľadiska možno celkovo o zvolenej a interpretovanej básni povedať, že je prejavom básnického minimalizmu. Ten sa neprejavuje len tým, že má iba osem veršov, ale zároveň v nej absentujú metafory, metonymie, personifikácie či iné figúry a trópy. Zázrak básne spočíva v tom, že ide o úprimnú, tichú spoveď človeka – básnika zamysleného nad sebou samým, nad svojím životom, nad svojou vierou. Jediný výrazový prostriedok, ktorý sme pri interpretácii našli, je oxymoron/paradox, čo však nie je iba básnická ozdoba, ale oveľa skôr spôsob myslenia, filozofie, viery, spirituality.

Záver

Úvodná časť článku nastolila tému vzťahu Katolíckej cirkvi a sekulárnej kultúry. Uvedené zdroje ukázali, že nie je produktívna stratégia Cirkvi uzatvárania sa do seba samej a zaujímania obranno-útočných kultúrnych pozícií. Za oveľa zrelšiu

[29] Jozef KÚTNIK ŠMÁLOV, „Poézia životného kladu", in *Básnické dielo,* Bratislava: Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 527.

[30] Ján ZAMBOR, „Žalm a žalmickosť u Ivana Krasku a v slovenskej poézii 20. storočia", in *Interpretácia a poetika. O poézii slovenských básnikov 20. storočia*, Bratislava: Asociácia organizácií spisovateľov Slovenska, 2005, s. 11 – 29.

považujem snahu o komunikáciu, pri ktorej Cirkev ako tvorivá subkultúra/menšina (ide o pojem pápeža Benedikta XVI.) ponúka spoločnosti podnety obsahujúce dimenziu duchovnej hĺbky. Príkladom druhej stratégie je fenomén slovenskej katolíckej moderny, rozvíjajúci sa v 30. – 40. rokoch 20. storočia. Spomedzi viacerých tvorivých osobností som vybrala Janka Silana, ktorého poézia najviac priťahuje (aj) súčasných čitateľov, recenzentov, literárnych vedcov.

Druhá časť je interpretačnou sondou do básne Slobodný zajatec. Práca s umeleckým textom odkryla ťažiskovú dynamiku (zajatie – nasledovanie; vzťah medzi božským „Ty" a ľudským „Ja") odohrávajúcej sa v srdci človeka, kde dochádza ku koexistencii paradoxných skúseností. Janko Silan sa pritom mohol inšpirovať Svätým písmom, ale ukázalo sa, že viacero motívov sa nachádza aj v mystickej poézii sv. Jána z Kríža (najmä kľúčový pojem zajatec v obrátenom – pozitívnom význame, ale aj významná tematizácia ticha). Človek v básni je vďaka vzťahu s Bohom schopný ustáť aj ťaživé skúsenosti (slzy, smútok) a v nadprirodzenej čnosti nádeje (viera vo víťazstvo odriekania) nepopierať, ale transformovať skúsenosť kríža („žiaľne odriekanie", „slzy"). Báseň je žánrovo stancou, z významového hľadiska ju možno považovať za literarizovaný žalm.

Na záver sa mi žiada vyjadriť, že nielen poézia Janka Silana bola paradoxná, kontrastívna, jednoduchá, minimalistická, pôsobivá, prebúdzajúca, oslovujúca, založená na intímnom vzťahu k Bohu, ale bez dogmatizmu. Som presvedčená, že taký bol aj jej autor – Janko Silan.[31] Ako básnik minimalisticky výstižný, cez tvorbu prebúdzal v ľuďoch, čitateľoch túžbu po kráse, po Bohu, po zmysle života. A ako človek bol nespútaný, vnútorne slobodný, nezlomný, a teda čestne obstál tak v období sekulárnej demokracie, ako aj v čase komunistickej totality. Kontrasty, paradoxy u neho nie sú básnickou ozdobou, ale spôsobom myslenia, filozofie, viery, spirituality. Nielen jeho dielo, ale aj jeho život predstavuje kultúrnu hodnotu a obsahuje presvedčivú, oslovujúcu dimenziu duchovnej hĺbky.

BIBLIOGRAFIA

BALTHASAR von, Hans Urs, „Trinitárna teológia", in *Teológia XX. storočia*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, s. 220 – 234.
BÁTOROVÁ, Mária a kol., „Katolícka moderna", in *Biele miesta v slovenskej literatúre*, Bratislava: SPN, 1991, s. 43 – 60.
FELIX, Jozef, TURČÁNY, Viliam, *Danteho trubadúri,* Bratislava: Tatran, 1972.

[31] Významný interpret poézie Janka Silana Ján Gavura tvrdí, že „*Lyrický subjekt (v poézii Janka Silana) je konkrétnou osobou – autorom, Silanom*" (Ján GAVURA, „Piesňový sonet v poézii Janka Silana", *Verbum*13, č. 1 (2002): 78 – 88). To je možné tvrdiť len v istom type poézie, ktorý sa vyznačuje autenticitou a tzv. spovedným gestom.

GAVURA, Ján, „Koncept sily a slobody v tvorbe Janka Silana“, in *Piráti krásy*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Fakulta stredoeurópskych štúdií Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr, 2015, s. 51 – 56.
GAVURA, Ján, „Piesňový sonet v poézii Janka Silana“, *Verbum* 13, č. 1 (2002): 78 – 88.
GRILLI, Massimo, *Paradox a tajomstvo,* Ružomberok: KBD, 2014.
HAMADA, Milan, *Poézia slovenskej katolíckej moderny*, Bratislava: Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2008.
HANUS, Ladislav, *Rozprava o kultúrnosti*, Spišské Podhradie: Spišský kňazský seminár, 1991.
HANUS, Ladislav, *Umenie a náboženstvo*, Bratislava: LÚČ, 2001.
JÁN Z KRÍŽA, Svätý, *Živý plameň lásky*, Levoča: Modrý Peter, 2024.
JAVORKOVÁ, Monika, „Podoby mystického rozmeru v tvorbe Janka Silana“, in *Básnické dielo*, Bratislava: Kalligram a Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 556 – 564.
JUHÁSOVÁ, Jana, *Litanická forma od avantgardy po súčasnosť*, Ružomberok: VERBUM, 2018.
JUHÁSOVÁ, Jana a kolektív, „Básnický minimalizmus (Krátky úvod do problematiky.)“, in *Litikon* 7, č. 2 (2022), 5 – 18.
KÚTNIK ŠMÁLOV, Jozef, „Poézia životného kladu“, in *Básnické dielo,* Bratislava: Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014, s. 526 – 528.
MAREK, Pavel, *Cirkevní krize na počátku první Československé republiky (1918 – 1924)*, Brno: L. Marek, 2005.
PAŠTEKA, Július, *Tvár a tvorba slovenskej katolíckej moderny*, Bratislava: LÚČ, 2002.
PRÍHODOVÁ, Edita, „Katolicizmus a modernizmus v Čechách a na Slovensku v prvej polovici 20. storočia“, *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education* 2, č. 6 (2014): 91 – 114.
PUTNA, Martin, C., *Česká katolická literatura 1848 – 1918*, Praha: TORS, 1998.
RAHNER, Karl, „Transcendentálna teológia“, in *Teológia XX. storočia*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, s. 207 – 220.
ROHR, Richard, „*The Wisdom of Paradox,*“ https://cac.org/daily-meditations/ [zverejnené 17. 1. 2024, cit. 8. 1. 2025]
SILAN, Janko, *Básnické dielo*, Bratislava: Kalligram, Ústav slovenskej literatúry SAV, 2014.
SILAN, Janko, *Kuvici*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1936.
SILAN, Janko, *Piesne z Javoriny,* Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská, 1943.
SILAN, Janko, *Rebrík do neba*, Trnava: SSV, 1939.
SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995.
ŠMATLÁK, Stanislav, *Dejiny slovenskej literatúry II*, Bratislava: LIC, 2007, s. 324.

ŠTRASSER, Ján, „Janko Silan: Oslnenie (rec.)“, *Slovenské pohľady* 82, č. 8 (1966): 78 – 79.
ZAMBOR, Ján, „Žalm a žalmickosť u Ivana Krasku a v slovenskej poézii 20. storočia“, in *Interpretácia a poetika. O poézii slovenských básnikov 20. storočia*, Bratislava: Asociácia organizácií spisovateľov Slovenska, 2005, s. 11 – 29.
ZAMBOR, Ján, „Básnik absolútnej lásky“, in *Živý plameň lásky*, Levoča: Modrý Peter, 2024, s. 85 – 103.

Článok vznikol v rámci grantu VEGA 2/0015/22 *Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí.*

PaedDr. Edita Príhodová, PhD.
Tarasa Ševčenka 9
080 01 Prešov
editacj@gmail.com

Synodalita a primát v pontifikáte pápeža Františka*

MASSIMO FAGGIOLI

(z *taliančiny preložil Vladimír Juhás*)

** Text publikujeme ako preklad s úctivým dovolením autora. Pôvodne bol publikovaný vo vedeckom časopise Journal of Modern and Contemporary Christianity, Faggoli, M. (2024). „Sinodalità e primato nel pontificato di papa Francesco". JoMaCC, 3(2), 401-418.*

Abstract
Pope Francis has undoubtedly not only received into the papal magisterium, but also made the recovery of ecclesial synodality as an evolution of the ecclesiology of Vatican II a central part of the agenda of his pontificate. At the same time, this recovery of synodality goes together, in the theology and practice of government of Pope Francis, with a notion and exercise of a strong papal primacy, and occurs in a moment of redefinition, in practice, of the criteria of the unity of Catholicism as global Catholicism, in a communion of churches that are increasingly different from each other. The relationship between synodality and primacy, as it unfolded in the first eleven years of Francis' pontificate, leaves many questions open on the outcomes of the 'synodal process' (2021-24) in the medium and long term, as well as on the forms that the exercise of the papal primacy will assume.
Keywords: Ecclesiology. Papal primacy. Synodality. Synod of Bishops. Vatican II.

Zhrnutie: 1 Úvod. – 2 Synoda (biskupov) a synodalita u pápeža Františka. – 3 Pápežský primát u pápeža Františka. – 4 Aký je vzťah medzi synodalitou a primátom. – 4.1 Hľadanie novej inštitucionálnej rovnováhy. – 4.2 Synoda, synodalita a Vatikán v globálnej Katolíckej cirkvi. – 4.3 Synodalita a primát rímskeho biskupa v „od-západnenej" globálnej Katolíckej cirkvi. – 4.4 Synodalita, primát a postinštitucionálny horizont. – 4.5 Kontinuita a zmena vo vykonávaní pápežského primátu. – 5 Závery.

1. Úvod

Ekleziológia bola hlavnou témou Druhého vatikánskeho koncilu, bola základom jeho prípravy, diskusií v komisiách a v aule, ako aj záverečných dokumentov. Otázka interpretácie koncilového posolstva o forme a spôsobe bytia cirkvi bola a zostáva jadrom magistéria a teológie v pokoncilovom období. Od Pavla VI. až po Benedikta XVI. sa s rôznymi akcentmi vyjadrovala doktrinálna politika i štýl riadenia pápežov na základe série binómií – primát a biskupská kolegialita; centrum a periféria; klérus a laici -, ktoré rozvíjali koncilový text i udalosť a ohraničovali jeho reformné trajektórie. Zároveň, najmä od začiatku 90. rokov 20. storočia, začala katolícka teológia, predovšetkým v Európe, uvažovať o otázke synodality cirkvi ako výsledku dialógu s teológiou iných kresťanských tradícií, najmä východných pravoslávnych cirkví, a to spôsobom, ktorý čiastočne zmenil, s ohľadom na podmienky koncilovej diskusie, charakteristiku jednotlivých pojmov spomínaných binómií, a teda aj vzťahy medzi nimi.[1]

Nová fáza recepcie Druhého vatikánskeho koncilu začína Františkovým pontifikátom v roku 2013, v čase 50. výročia slávenia jeho začiatku. Podnetom je aj pápežov pôvod (Latinská Amerika), kde vnímanie koncilu nadobúda jedinečné a inovatívnejšie znaky v porovnaní s inými kontinentmi, pokiaľ ide o podoby vzťahu medzi biskupom a ľuďmi v diecéze. Františkova interpretácia koncilu sa z hľadiska ekleziológie prejavuje ako akt pápežskej recepcie v rámci globálnej a po-európskej recepcie koncilovej udalosti a jeho dokumentov, pričom sa viac vyzdvihujú miestne cirkvi v porovnaní s centralistickým zameraním. Pokiaľ ide o synodalitu, Františkov pontifikát priniesol priamo a postupne tému synodality – víziu cirkvi, ktorá bola implicitne prítomná v textoch a úmysloch koncilu, ale definovaná termínom, ktorý ako taký v slovníku Druhého vatikánskeho koncilu absentuje. V tomto kontexte odkazy na synodálne inštitúcie (tak na univerzálnej, ako aj na regionálnej a miestnej úrovni) vyjadrovali skôr aspekt „biskupskej kolegiality" medzi biskupmi a rímskym biskupom než „cirkevnej synodality" v zmysle účasti celého Božieho ľudu na riadení cirkvi.

Tento článok si kladie za cieľ zamyslieť sa nad vzťahom Františkovho pontifikátu medzi primátom a synodalitou, pričom treba mať na pamäti riziká spojené s rámcovaním otvorenej témy, teda pontifikátu, ktorý ešte nie je ukončený, o to viac v predvečer slávenia druhého zhromaždenia synody o synodalite (2. – 27. októbra 2024), a teda v neistote, čo môže priniesť obdobie po synode.

2. Synoda (biskupov) a synodalita u Františka

V programovej apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* (2013), ktorá významne nadviazala na zhromaždenie biskupov na synode o evanjelizácii z roku 2012, sa

[1] Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità*; Battocchio, Noceti, *Chiesa e sinodalità.*

už v zárodku objavila nová vízia synodality v pápežskom magistériu. Výpovede o úlohe ľudu v cirkvi a odkazy na *Lumen gentium* 12 a neomylnosť ľudu vo viere otvorili tému synodality a úlohy synody biskupov. Jediná výslovná zmienka o termíne synodalita sa nachádzala v pasáži o ekumenickom dialógu:

Len ako príklad uvediem, že v dialógu s našimi pravoslávnymi bratmi máme my katolíci možnosť dozvedieť sa viac o význame biskupskej kolegiality a ich skúsenosti so synodalitou. (*Evangelii gaudium*, 246)

Rozhodnutie, že jeho prvým programovým dokumentom bude posynodálna exhortácia (zhromaždenia synody, ktorú zvolal a slávil jeho predchodca Benedikt XVI.), a nie encyklika a rýchle zvolanie zhromaždenia na takú citlivú tému, akou je rodina a manželstvo, ukázalo dôležitosť synodálnej otázky pre pápeža, ktorý sa ako biskup Buenos Aires dostal do popredia svetovej cirkvi počas desiateho riadneho generálneho zhromaždenia o úlohe biskupa (30. septembra – 27. októbra 2001).[2]

Pápež František tému synodality explicitne a programovo nastolil od druhého zasadania XIV. zasadania Synody biskupov na tému „Povolanie a poslanie rodiny v Cirkvi a v súčasnom svete" (2014-15), a to svojím príhovorom zo 17. októbra 2015, ktorým oslávil 50. výročie ustanovenia synody biskupov Pavlom VI. na začiatku štvrtého zasadania Druhého vatikánskeho koncilu s *motu proprio Apostolica sollicitudo* (15. septembra 1965). V prejave z októbra 2015 navrhol perspektívu ekleziologickej reformy v kontexte inštitucionálnej kontinuity. Na jednej strane František potvrdil, že „cesta ‚synodality' je cestou, ktorú Boh očakáva od Cirkvi tretieho tisícročia"; na druhej strane potvrdil ústrednú úlohu biskupskej synody ako „bodu konvergencie tohto dynamizmu načúvania uskutočňovaného na všetkých úrovniach života Cirkvi" a s jedinečnou úlohou pápežstva:

napokon synodálna cesta vrcholí počúvaním rímskeho biskupa, ktorý je povolaný vyhlásiť sa za «pastiera a doktora všetkých kresťanov»: nie na základe svojho osobného presvedčenia, ale ako najvyšší svedok *fides totius Ecclesiae*, «garant poslušnosti Cirkvi a jej súladu s Božou vôľou, Kristovým evanjeliom a tradíciou Cirkvi».

Nielen úloha pápežského primátu, ako ju načrtol a interpretoval František, potvrdila rovnováhu stanovenú Pavlom VI. v roku 1965 – v dokumente, ktorý bol prijatím a zároveň odmietnutím, či skôr selektívnym prijatím snáh koncilových otcov.[3] Úloha synody – stále vždy označovanej ako synoda biskupov – bola potvrdená aj v inštitucionálnom rámci, kde sa mala synodalita rozvíjať.

[2] Faggioli, *The Liminal Papacy of Pope Francis*, 111-12.
[3] Porov. Faggioli, *Il vescovo e il concilio*, predovšetkým s. 389-438.

Túto povzbudzujúcu víziu synodality v programovej a dynamickej kontinuite s vnuknutím koncilu a jeho recepciou Pavlom VI. ponúkol František synodálnym otcom v októbri 2015, teda uprostred búrlivej etapy v dejinách biskupských synod, s veľmi búrlivými diskusiami a otvorenými kritickými listami pápežovi, ktoré zverejnili skupiny kardinálov.[4] Bola však zasadená aj do kontextu „synodálnej politiky" zo strany Františka, ktorá predstavovala významné nové prvky v porovnaní s predchádzajúcimi pontifikátmi: Zvolanie synodálneho zhromaždenia na dve zasadnutia na tú istú tému (rodina v rokoch 2014-15; synodalita v rokoch 2023-24); zmena v príprave synodálnych zhromaždení zameraná na rozšírenie fázy konzultácií s Božím ľudom v miestnych cirkvách; séria legislatívnych zásahov, ktoré upravujú štruktúru synodálnych zhromaždení a právnu hodnotu ich záverečných správ (apoštolská konštitúcia *Episcopalis Communio* z 15. septembra 2018 a *Inštrukcia o slávení synodálnych zhromaždení a činnosti Generálneho sekretariátu Biskupskej synody*, ktorú zverejnil synodálny úrad v Ríme a podpísal generálny sekretár kardinál Lorenzo Baldisseri 1. októbra 2018).[5]

Od začiatku svojho pontifikátu sa Františkov vklad do synodality prejavuje v reformných krokoch, ale zväčša s nezmenenými normami: počas slávnostných zhromaždení sa František zúčastňoval na synode spôsobom viditeľne odlišným od svojich predchodcov, pričom nechával priestor a podporoval slobodnú diskusiu, aj otvorene kritickú voči pápežskému magistériu (vrátane úradujúceho pápeža). Spustenie „synodálneho procesu" pápežom Františkom v roku 2021, zavŕšené slávením dvoch zhromaždení vo Vatikáne v októbri 2023 a v októbri 2024, znamenalo aplikáciu synodality na inštitúciu biskupskej synody zo strany samotného pápeža v zmysle zmeny noriem: vymenovanie nového typu členov, ktoré viedlo k širokej a nie iba symbolickej (hoci stále menšinovej) účasti osôb, ktoré nie sú biskupmi (duchovenstvo, laici a ženy), s hlasovacím právom; spôsob diskusie, ktorý sa vyznačoval duchovným rozhovorom namiesto parlamentného štýlu rozpravy; terminologická nejasnosť v samotných oficiálnych dokumentoch medzi „synodou biskupov" a „synodou" (s biskupmi, ale už nie „z" biskupov) – signál vnútornej dialektiky vo vnútri samotného vatikánskeho vedenia, medzi sekretariátom synody a Rímskou kúriou, o budúcnosti inštitúcie vytvorenej Pavlom VI. v roku 1965.

Uvidíme, aký vplyv bude mať synodalita na vzťahy medzi Rímom a miestnymi cirkvami, najmä na to, ako bude Vatikán pristupovať k iniciatívam, návrhom a požiadavkám prichádzajúcim od národných a kontinentálnych biskupských konferencií. Jedným z faktorov, ktoré je potrebné zvážiť, je totiž aj to, ako pápež František prijme snahu o synodálnu reformu: Odpor alebo abúlia proti synodalite

[4] Pozri Austen Ivereigh, *Wounded Shepherd*, 251-74.

[5] Porov. Faggioli, *The Synod of Bishops since Vatican II*. Pozri aj dokument Medzinárodnej teologickej komisie (ktorá je úzko spätá s Dikastériom pre náuku viery), *La sinodalità nella vita.*

v rôznych formách vyjadrenej významnými episkopátmi (ako napríklad episkopát Spojených štátov); netrpezlivosť niektorých miestnych synodálnych skúseností voči kontrole rímskeho centra nad programom a ich závermi (ako napríklad v Nemecku a Austrálii); tichšie formy odporu pochádzajúce z cirkví (ako v Afrike a Ázii), ktoré majú ešte stále silnú klerikálnu stopu a nemajú za sebou históriu účasti organizovaných laikov na rozvoji participatívnejšej kultúry cirkevného riadenia a zároveň sú v popredí, pokiaľ ide o ústrednú úlohu Katolíckou cirkvou pripisovanú laickým katechétom.

3. Pápežský primát u Františka

František dôrazne využil pápežský primát, aby inicioval cirkevné „rozlišovanie" o synodálnej reforme na centrálnej úrovni, ale aj rozšíril synodálnu konverziu na celú univerzálnu cirkev. V jednotlivých miestnych cirkvách majú rozličné situácie na národnej a kontinentálnej úrovni, pokiaľ ide o recepciu Druhého vatikánskeho koncilu, dôležité dôsledky na ekleziologickú a ekleziálnu kultúru synodality. V paradoxnom pohybe vzťahu medzi centrom a perifériou, ktorý sa navyše prejavil už v ranom pokoncilovom období, Františkov pontifikát tlačil miestne cirkvi (aj tie bojazlivé alebo uzavreté) k tomu, aby zaujali decentralizovanejší a menej rímocentrický pohľad na riadenie cirkvi. Zároveň sa však zdá, že spôsoby, akými František uplatňoval primát v bežnej správe cirkvi, neboli dôsledne a kontinuálne ovplyvnené synodálnou víziou cirkvi, ako napríklad v rozhodnutiach rímskej centralizácie v neprospech biskupskej autonómie pri uznávaní foriem diecézneho zasväteného života a samosprávy nových laických hnutí.

Vo svojej prvej apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* (2013) František spomenul Petrovu úlohu iba raz. Namiesto paradigmatického úryvku z Evanjelia podľa Matúša 16, 18 František citoval Petrove slová zo Skutkov apoštolov v epizóde o ochrnutom žobrákovi, ktorého Peter uzdravil:

vychádzajúc z poznania svojej chudoby a s túžbou po väčšej angažovanosti bude vždy schopný darovať sa Ježišovi Kristovi a povedať ako Peter: „Nemám ani striebro, ani zlato, ale čo mám, to vám dám". (Sk 3, 6)

Je to jeden z mnohých príkladov vo Františkovom prvom programovom dokumente, ukazujúce Františkovu osobitnú víziu pápežského primátu, najmä spojenie medzi jeho interpretáciou úlohy Petrovho nástupcu a dôrazom na ideál Cirkvi, ktorá je chudobná a pre chudobných (*Evangelii gaudium*, 151).

František sa ukázal ako plodný zákonodarca a jeho pontifikát priniesol sériu inštitucionálnych reforiem, z ktorých vyplýva koncepcia vzťahu medzi synodalitou a primátom, kde moc pápeža pôsobí ako motor synodality, ale bez zmeny foriem výkonu primátu v oblastiach, ktoré sa nedotýkajú synodálneho procesu a synody biskupov.

Najdôležitejším aktom inštitucionálnej reformy je apoštolská konštitúcia *Praedicate Evangelium* (2022) o reforme Rímskej kúrie, ktorá je výsledkom deväťročnej práce a dotýka sa viacerých citlivých bodov v súvislosti so synodalitou: snaží sa otvoriť centrum univerzálneho riadenia synodálnemu rozmeru (napríklad vymenovaním laikov do vrcholových pozícií vo vatikánskych dikastériách), ale pri prepracovaní vnútorných vzťahov v kúrii centralizuje moc na pápeža. V *Praedicate Evangelium* sa nikdy nespomína Rada kardinálov (C9), nový orgán vytvorený Františkom v apríli 2013, presne štyri týždne po jeho zvolení, ktorý sa prvýkrát zišiel 1. októbra 2013 a odvtedy sa stretáva s pápežom každé dva mesiace (na zasadnutiach trvajúcich dva dni). Rozhodnutie nezahrnúť túto „kabinetnú radu" do novej apoštolskej konštitúcie môže konzervatívnejšie kruhy Vatikánu uistiť, že pápež uskutočnil reformu, a nie revolúciu, a môže spočívať v snahe „nekurializovať" C9.

Na druhej strane, vytvorenie stálej funkcie tejto rady kardinálov, ktorú by menoval pápež, aby zastupovala rôzne kontinentálne oblasti svetovej cirkvi a pomáhala mu riadiť Cirkev a kúriu, by bolo inovatívnejšou zmenou oproti štruktúre doterajších dikastérií a kongregácií priamo závislých od pápeža – stále veľmi podobnej tej, čo vytvoril Sixtus V. v roku 1588. Bol by to tiež spôsob, ako začleniť jednu z požiadaviek, ktoré vyslovili mnohí koncilovi otcovia počas Druhého vatikánskeho koncilu. V priebehu pontifikátu, po prvých rokoch od svojho vzniku v roku 2013, C9 stratil na význame, bol zbavený menovania kardinálov s váhou a trpel paralelnosťou s Ústredným sekretariátom Biskupskej synody. S konštitúciou *Praedicate Evangelium* dal František svojim nástupcom ešte väčšiu slobodu ako zvyčajne, aby sa rozhodli, či budú pokračovať v činnosti Rady kardinálov. Uvidíme, čo sa stane s touto Radou kardinálov po skončení Františkovho pontifikátu. Nielen trajektória, ktorú C9 sledovala, ale aj jej počiatočné usporiadanie ukazuje, ako František interpretoval jej funkciu ako akúsi *synodos endemousa* východných cirkví, o ktorej hovorili koncilovi otcovia: skôr inštitúcia biskupskej kolegiality v službách pápežského primátu než inštitúcia pokoncilovej cirkevnej synodality.[6]

Z historického hľadiska mal vzťah medzi pápežom, kardinálmi a kúriou v druhom tisícročí veľmi odlišné podoby. Rímska kúria v moderných časoch aj Synoda biskupov v súčasných časoch sú rozšírením pápežského primátu. Dodnes nie je jasné, ako by realizácia reformy Rímskej kúrie pápežom Františkom mohla zmeniť vzťah medzi Kúriou a Synodou biskupov, ktorú apoštolská konštitúcia *Praedicate Evangelium* teraz nazýva jednoducho „Synoda". V samotnom článku 33 sa takmer rituálnym spôsobom spomína potreba spolupráce medzi Rímskou kúriou a Generálnym sekretariátom synody: obe musia spolupracovať s pápežom, ale

[6] Porov. Faggioli, *Il vescovo e il concilio*, 354-5. Porov tiež Eterović, *Il Sinodo dei Vescovi.*

vzťah medzi nimi nie je nijako špecifikovaný. Toto treba vnímať v kontexte „synodálneho procesu" 2021 – 24, v ktorom Štátny sekretariát dostal za úlohu pozorovať mimoriadne zložitý priebeh „Synodale Weg" Katolíckej cirkvi v Nemecku.

Podobne aj v *Praedicate Evangelium* je len veľmi krátka pasáž (čl. 35, nie veľmi odlišná od *Pastor Bonus* Jána Pavla II.) o konzistóriách – stretnutiach všetkých kardinálov zvolaných pápežom, aby prerokovali zvlášť dôležité záležitosti (pozri *Kódex kánonického práva* z roku 1983, kán. 353). Stručnosti tejto pasáže zodpovedá aj konzistoriálna politika Františka, ktorý za jedenásť rokov zvolal mimoriadne konzistórium všetkých kardinálov sveta len dvakrát, a to 20. – 21. februára 2014 na tému rodiny a 29. – 30. augusta 2022, teda po a nie pred zverejnením *Praedicate evangelium*, na ktorom konzistórium nemalo výrazný podiel.[7]

Pri pápežovi Františkovi nemalo mimoriadne konzistórium funkciu diskutovať a radiť pápežovi, čo sa dalo očakávať na začiatku pontifikátu v znamení synodality. Podobná otázka sa vynára aj v súvislosti so vzťahom medzi stretnutiami všetkých prefektov kúrie a frekvenciou týchto stretnutí, ktoré teraz podľa článku 34 zvoláva a koordinuje Štátny sekretariát po dohode s pápežom – Štátny sekretariát navyše Františkom zbavený právomocí, pokiaľ ide o jeho schopnosť ovplyvňovať riadnu moc pápeža. Problematickým prípadom je premiestnenie Pápežskej komisie na ochranu maloletých (PCPM), ktorá je umiestnená v rámci Dikastéria pre náuku viery (DDF), a to z dôvodu rizika dualizmu medzi predsedom PCPM a prefektom DDF (v súčasnosti sú to obaja kardináli) a nesúladu s novou VI. knihou Kódexu kánonického práva.[8]

Praedicate Evangelium iniciovalo reformu Rímskej kúrie podľa ekleziológie Druhého vatikánskeho koncilu, aby odrážala viac pastoračnú, menej taliansku a menej európsku Cirkev – čo bolo aj medzi deklarovanými zámermi reforiem Pavla VI. v roku 1967 (*Regimini Ecclesiae universae*) a Jána Pavla II. v roku 1988 (*Pastor bonus*). Na druhej strane je v dokumente obsiahnutá celá neistota katolíckej teológie (týkajúca sa inštitúcií), ktorá sa snaží nájsť rovnováhu medzi *urbs* (Rím) a *orbis* (Cirkev vo svete), pápežským primátom a episkopátom, byrokratickým a charizmatickým.[9] Odráža tiež zložitý vzťah, ak nie odcudzenie, v Katolíckej cirkvi medzi teológiou, magistériom a kanonickým právom a niektoré neistoty pápeža Františka ako zákonodarcu.[10]

---

[7] Pápež Ján Pavol II. (1978-2005) zvolal šesť mimoriadnych konzistórií (5.-9. novembra 1979; 23.-26. novembra 1982; 21.-23. novembra 1985; 4.-6. apríla 1991; 13.-14. júna 1994; 21.-23. mája 2001). V poradí tretie konzistórium v roku 1985 uzatvárala diskusia o reforme Rímskej kúrie (pozri apoštolskú konštitúciu *Pastor Bonus,* 1988).

[8] Porov. Aumenta, Interlandi, *La Curia Romana secondo "Praedicate evangelium"*; Faggioli, *The Apostolic Constitution*.

[9] Porov. Faggioli, Froehle, *Global Catholicism*, 5-13, 127-82.

[10] Porov. Boni, *La recente attività normativa ecclesiale.* Pápež František vydával motu proprio častejšie (priemerne šesťkrát za rok) ako jeho predchodcovia Ján Pavol II. (raz za rok) a Benedikt XVI. (dvakrát

František zároveň neváhal v niektorých výnimočných prípadoch vykonávať primát mimoriadneho a neodvolateľného sudcu, pričom svojimi verejnými zásahmi mediálneho a pastoračného charakteru zastrešoval paralelnú funkciu k tej, ktorú v jeho mene ako hlavy Mestského štátu Vatikán vykonáva súdny systém (napríklad v procese s kardinálom Angelom Becciuom, bývalým námestníkom Štátneho sekretariátu). V tomto zmysle sa *Legge fondamentale per lo Stato Città del Vaticano* (Základný zákon pre Mestský štát Vatikán) z 13. mája 2023, ktorý nahrádza zákon z 26. novembra 2000, začína preambulou, ktorá spája petrovský primát a formy toho, čo zostalo zo svetskej moci pápeža: „Povolaný vykonávať na základe *munus petrino* zvrchovanú moc aj nad mestským štátom Vatikán".[11] Problém, ako prepojiť primát a suverenitu v 21. storočí, predstavuje nový a ďalší kritický bod vzhľadom na úlohu, ktorú prijal Ján Pavol II. v encyklike *Ut unum sint* (1995), reformu pápežstva v ekumenickom zmysle:

...vypočuť žiadosť, čo mi bola adresovaná, aby som našiel takú formu vykonávania primátu, ktorá by sa v žiadnom prípade nevzdala podstaty svojho poslania, ale bola otvorená novej situácii. (§ 95)

Osobitným spôsobom Františkovho uplatňovania primátu sú masmédiá. Skôr ako prostredníctvom oficiálnych dokumentov (encyklík, apoštolských exhortácií, listov) pápež František zaujal a udržal si pozornosť v Cirkvi rozhovormi s médiami a tlačovými konferenciami pri pápežových letoch zo zahraničných ciest. Toto neformálne magistérium uprednostňujúce frekvenciu a prístupnosť pápežovho slova pred vážnosťou, prehlušilo niektoré črty mediálnej stratégie jeho predchodcu Jána Pavla II: Ide o pápežský mediálny primát, ktorý sa od roku 2013 znásobil absenciou inštitucionálnych filtrov a zánikom pápežského sprievodu (počnúc absenciou funkcií sekretára a hovorcu) v prospech autonómie pápežovej postavy od vatikánskych úradov, ktoré sa časom vybudovali, inštitúcií určených tak na kontrolu, ako aj na ochranu pápežovho slova. Frekvencia a rozsah pápežových intervencií v tlači nebola ovplyvnená synodálnym procesom, ktorý sa musel uskutočniť a zaoberať témami „riešenými" pápežom zároveň v rozhovoroch a bonmotoch filtrovaných cez masmédiá. Tieto časté intervencie boli umocnené a využívané sociálnymi médiami, ktoré sa s Františkovým pontifikátom stali rozšírenou a kapilárnou súčasťou informačného ekosystému, kam katolicizmus patrí, a teda aj súčasťou cirkevnej diskusie a dynamiky interakcie medzi biskupmi, kardinálmi a pápežom.

Pápežova interpretácia a recepcia synodálneho konsenzu nadobudla zreteľne prvoplánové črty, ako napríklad v prípade apoštolskej exhortácie *Querida Amazonia*

za rok). Ďalšie aktualizované informácie autora Boniho sa nachádzajú tu: https://statoechiese.it/autori/ boni-geraldina.

[11] František, *Legge fondamentale*, art. 1.

z roku 2020 a rozhovoru poskytnutého redaktorovi časopisu *Civiltà Cattolica* o. Antoniovi Spadarovi SJ. V poznámke, ktorú zdieľal s redaktorom *Civiltà Cattolica* niekoľko mesiacov po skončení Synody pre Amazóniu, pápež František uviedol, že sa nezaoberal návrhmi na obnovu foriem služby v Cirkvi, pretože v tejto synode (ktorá tieto návrhy veľkou väčšinou schválila) videl skôr diskusiu parlamentného typu než synodálne rozlišovanie.[12] Neuznanie usmernení a hlasovania veľkej väčšiny synody pre Amazóniu z roku 2019, ako aj vylúčenie diskusie o návrhoch na reformu sviatostnej disciplíny (ako je možnosť prístupu žien k diakonátu) z programu zhromaždenia synody v roku 2024 svedčia o rozdiele medzi očakávaniami, ktoré sa objavili v prvých rokoch pontifikátu, a realizáciou Františkovho reformného programu.[13]

Inými slovami, od začiatku proklamovaná desakralizácia postavy pápeža (zrieknutie sa pápežského bytu, absencia hovorcu atď.) mala za cieľ priblížiť pápežský primát ľuďom globálnej cirkvi a globálnej verejnosti, ale zároveň z pápeža urobila *media personality*, ktorá predstavuje novinku z hľadiska vzťahu primátu a synodality, ale aj výraznú kontinuitu v porovnaní s jeho predchodcami, pokiaľ ide o štýl riadenia. V niektorých ohľadoch pontifikát synodality zasiahol do modelu centrálneho riadenia cirkvi tým, že úlohu pápeža dokonca ešte viac posilnil.

4. Aký je vzťah medzi synodalitou a primátom

Tento zložitý vzťah medzi synodalitou a primátom treba chápať v kontexte konkrétneho ekleziologického momentu, ktorý katolicizmus v súčasnosti prežíva. Ide o výrazný zvrat rolí, aký tu nebol ani bezprostredne v pokoncilovom období. Počas Františkovho pontifikátu sa na obzore objavujú kontúry synodality ako novinka vzhľadom na doterajšie modely konzistória a kolegiality a ako evolúcia zmyslu cirkvi, ktorá sa začala medzi Prvým a Druhým vatikánskym koncilom a ktorá dnes nadobúda rôzne podoby v rozličných miestnych cirkvách, hlásiace sa čoraz viac k svojej identite v *globálnom katolicizme*. Neistejšie sa na druhej strane javia, na tom istom cirkevnom, ekleziologickom horizonte, kontúry pápežského primátu v synodálnej cirkvi. Počas Františkovho pontifikátu sa zrýchlila reflexia o synodalite cirkvi ako horizonte tretieho tisícročia, čo zodpovedá menšej pozornosti venovanej existujúcim mechanizmom kolegiálneho a konzistoriálneho riadenia v dejinách Rímskej kúrie, najmä v období pred 16. storočím. Vynárajú sa tu viaceré otázky historiografického významu, t. j. také, ktoré si zasluhujú reflexiu dejín inštitúcií riadenia synody Katolíckej cirkvi a ktoré nemožno ponechať len na teológiu alebo na publicistickú diskusiu.

[12] Porov. Spadaro, „Il governo di Francesco".

[13] Pre porovnanie s prvým obdobím pontifikátu pozri *La riforma e le riforme nella Chiesa*, (ed.) Antonio Spadaro a Carlos Maria Galli.

4.1 Hľadanie novej inštitucionálnej rovnováhy

Z hľadiska sémantiky v magisteriálnom a teologickom slovníku dnešného katolicizmu synodalita a konciliarita už nie sú synonymá, predstavujú totiž odlišné koncepcie riadenia cirkvi – aj z hľadiska rodovej perspektívy, pričom synodalita zahŕňa účasť žien spôsobom, aký nie je možný v prípade konciliarity, obmedzujúcej účasť na biskupov, predstavených a generálnych opátov mužských rehoľných rádov (*Kódex kánonického práva* z roku 1983 kán. 339.2 uvádza: „Niektorí iní, ktorí nie sú biskupmi, môžu byť povolaní na ekumenický koncil najvyššou autoritou Cirkvi, ktorej prináleží určiť ich úlohu v cirkevných záležitostiach. 339.2 spresňuje: „Okrem toho iní bez biskupskej hodnosti môžu byť povolaní na ekumenický koncil najvyššou autoritou Cirkvi, ktorej prináleží určiť ich úlohu v záležitostiach koncilu“).

S pápežom Františkom sa synoda od roku 2013 stáva inštitúciou, ktorá je čoraz viac v centre diskusií v rámci cirkvi a využíva sa aj na podporu pri systematizácii pápežského magistéria. Nie je však jasné, či a ako synoda zostane „biskupskou“, ako ju koncipoval Pavol VI. v roku 1965, teda výrazom biskupskej kolegiality a prostriedkom pápežského primátu, alebo či sa stane inštitúciou cirkevnej synodality, ktorá dáva hlas a zastúpenie všetkým typom členov Katolíckej cirkvi (ženám, laikom). Hľadanie novej inštitucionálnej rovnováhy sa musí vyrovnať nielen s ekleziologickou víziou pápeža Františka, ale aj s pluralitou teórií o synodalite.[14]

Dôležité otázky celkovej inštitucionálnej rovnováhy zostávajú otvorené: úloha synodálneho úradu v Ríme a synodálnych zhromaždení vo vzťahu k pápežskému primátu a Rímskej kúrii; zloženie a frekvencia centrálnych synodálnych zhromaždení a ich vzťah k miestnym, národným a kontinentálnym synodálnym zhromaždeniam; ich vzťah k iným inštitúciám biskupskej kolegiality (biskupské konferencie, plenárne rady). Kľúčovou otázkou v konečnom dôsledku ostáva, či synoda v rokoch 2021-24 neohlási skromnejší prechod: od prísľubov synodálnej správy Cirkvi (podľa očakávaní, ktoré vyvolali prvé roky pontifikátu) k pastoračnej a duchovnej synodalite (podľa opatrnejšej vízie). Vynárajú sa mnohé dôležité otázky týkajúce sa inštitucionálnych foriem, ktoré synodalita nadobudne na synodálnych zhromaždeniach v Ríme, a vzťahu medzi synodou biskupov a inštitucionálnymi formami synodality v miestnych cirkvách podľa plánu synodálnej reformy Cirkvi, ktorý začal realizovať pápež František. Či pontifikát súčasného pápeža (alebo jeho nástupcu) výrazne zmení formálnu a materiálnu konštitúciu synody, sa ešte len ukáže.

Kľúčovou otázkou je, či synoda zostane centrálnou, aby pápež mohol zasiahnuť periférie, alebo naopak, či synoda so zhromaždeniami slávenými v Ríme

[14] Fantappiè rozlišuje medzi modelom funkcionálnym, zjednocujúcim, plurálnym a binárnym (*Metamorfosi della sinodalità*, 54-56).

už nebude mať významnú funkciu, ak katolicizmus na celom svete nadobudne raz väčší „synodálny" rozmer v zmysle decentralizácie a menšej závislosti od Ríma pri rozhodovaní vo všetkých miestnych cirkvách svetového katolíckeho spoločenstva.

4.2 Synoda, synodalita a Vatikán v globálnej katolíckej cirkvi

Synoda o synodalite v rokoch 2021-24 prijala metódu „duchovného rozhovoru", pričom sa snažila dosiahnuť a vyjadriť *consensus fidelium*. Tento spôsob, a nielen rozmanitejšie zloženie hlasujúcich účastníkov synody, sa líši od štýlu rozhodovania ekumenických/všeobecných koncilov a stále si vyžaduje objasnenie vzťahu medzi rozhodovaním, *decision making* (do istej miery prípravná fáza vedúca k rozhodnutiu) a prijímaním rozhodnutia, *decision taking* (prijatie rozhodnutia pápežom alebo malým počtom členov synodálneho procesu – pápež v univerzálnej cirkvi, biskup v miestnej cirkvi). Synoda o synodalite má, aj keď nie formálne na papieri, za úlohu nanovo v praxi definovať vzťah medzi pápežským primátom, biskupskou kolegialitou a cirkevnou synodalitou, a to všetko v globálnejšom katolicizme, t. j. aj v partikulárnejších a diverzifikovanejších kultúrach riadenia cirkvi.

Cesta Katolíckej cirkvi posledného storočia predstavuje dôležité rozdiely v porovnaní s inými synodálnymi momentmi predchádzajúcich storočí: ide o pokus, o synodálnu konverziu v rámci búrlivého procesu globalizácie katolicizmu, kde je pápežský primát tlačený k tomu, aby prevzal kľúčovú úlohu pri garantovaní jednoty a katolicity Cirkvi, ktoré sú vystavené odstredivým tlakom z hľadiska náuky, života a kultu. Bolo to vidieť počas Františkovho pontifikátu a najmä po zverejnení vyhlásenia Dikastéria pre náuku viery „O pastoračnom význame požehnania", *Fiducia supplicans* (18. decembra 2023), niekoľko týždňov pred ukončením prvého zhromaždenia synody v októbri 2023. Na mape dnešného sveta katolicizmu sú nielen veľmi rozdielne kultúry, pokiaľ ide o sexualitu, rod a práva LGBTQ, ale aj rozdielne prežívané ekleziológie a spôsoby členstva v cirkvi.

4.3 Synodalita a primát rímskeho biskupa v „od-západnenej" globálnej katolíckej cirkvi

Novú stránku v redefinovaní pápežského primátu v súčasnom katolicizme otvoril pontifikát Jána XXIII, talianskeho katolíka s víziou Ríma otvoreného svetu a svetovej cirkvi iným spôsobom ako jeho predchodcovia. Františkov pontifikát predstavuje podobnosti s touto dobovou udalosťou, ale aj významné akcenty: nielen z hľadiska jeho interpretácie primátu spôsobom, ktorý rezonuje s jeho skúsenosťou a duchovnou víziou jezuitu, ale aj z hľadiska charakteristík, ktoré katolicizmus viditeľne nadobudol v 21. storočí.

Katolicizmus je dnes globálny nielen vďaka svojmu geografickému rozšíreniu, ale aj vďaka snahe o koexistenciu „globálnych" katolíckych kultúr a teológií v miestnych kontextoch, vyznačujúcich sa veľkou rozmanitosťou, ktoré v niektorých prípadoch pokojne koexistujú vedľa seba, ale v iných prípadoch sú alternatívami (ako v prípade hnutia za návrat predkoncilovej reformnej liturgie alebo „latinskej omše" najmä v angloamerickom katolíckom priestore). V tomto zmysle je dnes synodalita oveľa viac než len pokusom dať hlas Božiemu ľudu: je to pokus udržať pohromade katolicizmus, ktorý potrebuje nanovo vyjadriť svoj vzťah k vlastným historickým a kultúrnym koreňom – k Európe a Západu, ale nielen k nim. Nie je to iba záležitosť miestnych cirkví, ale aj samotného pápežstva: dôkazom toho je oscilácia titulu „patriarcha Západu" v priebehu krátkych dvadsiatich rokov medzi dvoma pontifikátmi, pretože pápež Benedikt XVI. ho vymazal z pápežskej ročenky *(Annuario Pontificio)* v roku 2006 a pápež František ho opäť obnovil v roku 2024. Cirkevná a ekleziologická diskusia o synodalite prebieha v kontexte oscilácie v jazyku pápežského magistéria o reprezentácii samotného pápežstva.

4.4 Synodalita, primát a postinštitucionálny horizont

Na neistotu vzťahu medzi synodalitou a primátom v katolicizme vplývajú aj dôsledky krízy demokracií, a najmä demokratický ústup *(democratic backsliding)*, ktorý je viditeľný v kľúčových krajinách dejín katolicizmu (východná Európa, Spojené štáty, Latinská Amerika), ako aj neistá cesta ústavných demokracií v postkoloniálnom svete. V cirkvi po Druhom vatikánskom koncile bola reflexia synodality ako formy života a spravovania cirkvi výsledkom stretnutia s kultúrou demokracie a participácie – umožnilo ju zrušenie dovtedy platného koncilového odsúdenia politickej moderny.

21. storočie, ako sme ho videli doteraz a ako sa črtá na obzore, vykresľuje menej priaznivý scenár pre začlenenie zastupiteľských systémov do ekleziológie synodality ako v prvých rokoch po Druhom vatikánskom koncile: kvôli oslabovaniu kultúry participácie, alebo dokonca kvôli frontálnemu a programovému odporu proti ústavnej a liberálnej demokracii zo strany antiliberálneho katolicizmu.[15] František pontifikát a globálny katolicizmus musí reagovať na jednej strane na antimoderné politické kultúry v rámci cirkevných hierarchií a na druhej strane na postmoderné verzie odmietania liberálneho zastupiteľského demokratického systému, ktoré nadobúdajú populistické a etnonacionalistické formy, odvolávajúce sa na katolicizmus ako na ústredný pilier „kultúrneho kresťanstva" v službách identity, ktorú údajne ohrozuje sekularizmus, imigrácia a multikulturalizmus. V niektorých kontextoch sa prechod od klerikálneho systému riadenia k synodálnemu systému, otvorenému účasti „Božieho ľudu" vystavuje riziku návratu autoritatívnych politických kultúr v katolicizme: riziku, ktoré sa môže ľahko stať

[15] Porov. Vallier, *All the Kingdoms of the World*.

alibi pre obranu súčasného cirkevného systému a pre odmietnutie foriem účasti laikov na riadení cirkvi.[16]

S Františkovým pontifikátom sa objavili aj riziká iného druhu, ktoré súvisia s pápežovými privilegovanými mechanizmami priameho vzťahu s ľuďmi, ktorých cieľom je obísť inštitucionálne komunikačné systémy. Vo vzťahu medzi pápežským primátom, cirkevnou synodalitou a situáciou kultúr a demokratických systémov nemožno ignorovať vplyv nových digitálnych a sociálnych médií. Ekleziologické myslenie, ktoré sa usiluje o zvýšenie účasti celého Božieho ľudu na riadení cirkvi, musí brať do úvahy fenomén virtualizácie náboženských a cirkevných identít, ktoré majú aj v katolicizme tendenciu združovať sa v internetových komunitách.

František pápežský primát zabezpečil koexistenciu oboch systémov riadenia cirkvi, klerikálneho a synodálneho. Pointa je v tom, že synodalita ako prechod od klerikálnej k synodálnej správe je inštitucionálny typ myslenia s viacerými synodálnymi modelmi, ktorý musí počítať s prevažne postinštitucionálnym, ak nie antiinštitucionálnym katolicizmom, a to tak z hľadiska spôsobov myslenia, ako aj žitej reality.

4.5 Kontinuita a zmeny vo vykonávaní pápežského primátu

Historikom cirkvi a pápežstva neuniklo, že zmeny vo vzťahu medzi primátom a synodalitou svedčia o prebiehajúcej premene mechanizmov fungovania a „reprezentácie" (v troch významoch: postava-obraz, zástupná reprezentácia a zastúpenie) pápežského úradu. Nevieme, aký bude priebeh vzťahov medzi formami a inštitúciami výkonu pápežského primátu a formami a inštitúciami synodality po Františkovom pontifikáte. Už teraz však možno povedať, že tridsať rokov po návrhu Jána Pavla II. na reformu pápežského primátu v ekumenickom zmysle v encyklike *Ut unum sint* (1995) František pontifikát tento návrh prevzal: na jednej strane zrýchlil tempo diskusie v Katolíckej cirkvi a na druhej strane vzal za svoje pokoncilové ekumenické *acquis* i krízu ekumenizmu. Hlavný rozdiel spočíva v posune alebo možno ústupe programu reformy primátu z čias *Ut unum sint*: od problému služby rímskeho biskupa ako služby jednoty kresťanov k problému, ako môže rímsky biskup slúžiť jednote katolíkov v cirkvi, v ktorej je spoločenstvo s Petrovým nástupcom vystavené novým napätiam v dôsledku globalizácie a multikulturalizácie nielen *de facto*, ale aj *de iure*. Zdá sa, že *Instrumentum laboris* pre druhé zhromaždenie synody o synodalite (október 2024) naznačuje možnosť zmeny paradigmy, a to od univerzalistickej k paradigme «ecclesia tota» (§ 88): ešte sa uvidí, či a ako synoda a pápež túto zmenu schvália a čo to bude znamenať pre formy výkonu primátu v Katolíckej cirkvi.

[16] V rozličných katolíckych mutáciách v Spojených štátoch je prítomný rastúci vplyv laickej lobby a vedenia ako je Napa Institute, the Ethics and Public Policy Center, Legatus, The Acton Institute.

Pápežský primát mal v dejinách rozličné podoby vďaka rôznym kombináciám teologicko-duchovných a inštitucionálnych prvkov: petrovského princípu a dedičstva Rímskej ríše. Aby sme urobili paralelu s rímskymi dejinami, opis úlohy cisára sa formálne nezmenil, ale obsahovo sa zmenil medzi Augustom a Konštantínom a s prenesením ríše z Ríma do Konštantínopolu. Diskusia (a vnútorný boj v rámci inštitúcie) okolo foriem vzťahu medzi primátom a synodalitou je ústredným bodom dejín Františkovho pontifikátu. Tento teologický a inštitucionálny uzol je súčasťou fázy veľkej transformácie v globálnom katolicizme, v preformulovaní vzťahu medzi *urbs* a *orbis*. Synodalita potenciálne znamená aj deromanizáciu katolicizmu alebo prinajmenšom veľmi odlišný vzťah medzi Rímom a miestnymi cirkvami, a tým aj novú éru v dejinách rímskeho pápežstva.

5 Závery

Nedávny študijný dokument Dikastéria na podporu jednoty kresťanov s názvom *Rímsky biskup. Primát a synodalita v ekumenickom dialógu a odpovede na encykliku „Ut unum sint"* z 10. júna 2024 vo svojej návrhovej časti spomína reformu Rímskej kúrie, mimoriadne konzistóriá a novinku v podobe inštitúcie Rady kardinálov ako možnosti synodálneho rozvoja výkonu primátu rímskeho biskupa. Otázka úlohy rímskeho biskupa zostáva v centre inštitucionálnych ekumenických vzťahov:

Teologické rozpravy o otázke primátu čoraz viac ukazujú, že primát a synodalita nie sú dva protikladné cirkevné rozmery, ale skôr dve vzájomne sa konštituujúce a nosné skutočnosti, a preto sa musia riešiť spoločne.[17]

Zdá sa, že v dialógu medzi Katolíckou cirkvou a inými kresťanskými cirkvami a denomináciami je táto otázka jednoduchšia ako v rámci katolicizmu. Ešte predtým, ako sa stala ekumenickou otázkou, ktorá je kľúčová pre jednotu cirkví, je otázka vzťahu medzi synodalitou a primátom otázkou rímskokatolíckou, ktorá je jadrom napätia medzi rôznymi zložkami katolicizmu, v ktorom je koncilné dedičstvo napäté a nezmierené. Skúsenosť Františkovho pontifikátu ukazuje, že primát a synodalita postupujú po dvoch blízkych, ale paralelných cestách. František dal synodalite bezprecedentný impulz a otvoril katolicizmus teológii riadenia cirkvi, ktorá rozvíja kľúčové tézy Druhého vatikánskeho koncilu. Zároveň sa počas Františkovho pontifikátu mohol výkon pápežského primátu opierať o teologickú, ako aj inštitucionálnu a mediálnu postinštitucionálnu štruktúru, ktorú synodalita v súčasnosti nemá.

[17] Porov. Dikastérium pre podporu jednoty kresťanov, *Il Vescovo di Roma*: „Verso un esercizio del primato nel secolo XXI. Proposta dell'Assemblea Plenaria del Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani basata sul Documento di Studio 'Il Vescovo di Roma'", § 5, 117-18. Porov. tiež § 22, 127-8.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Magistéria

Medzinárodná teologická komisia. La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa, 2. marca 2018.

Dikastérium pre podporu jednoty kresťanov. Il Vescovo di Roma. Primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all'enciclica "Ut unum sint", 10. júna 2024.

FRANTIŠEK. Commemorazione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17. októbra 2015.

FRANTIŠEK. *Episcopalis communio*, costituzione apostolica sulla struttura del Sinodo dei Vescovi, 15. septembra 2018.

FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica, 24. novembra 2013.

FRANTIŠEK. Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, 13. mája 2023.

FRANTIŠEK. *Praedicate Evangelium*, costituzione apostolica di riforma della Curia Romana, 19. marca 2022.

FRANTIŠEK. *Querida Amazonia*, esortazione apostolica post-sinodale, 2. februára 2020.

JÁN PAVOL II. *Pastor bonus*, costituzione apostolica, 28. júna 1988.

JÁN PAVOL II. *Ut unum sint*, enciclica, 25. mája 1995.

PAVOL VI. *Apostolica sollicitudo*, motu proprio, 15. septembra 1965.

PAVOL VI. *Regimini Ecclesiae universae*, costituzione apostolica, 15. augusta 1967.

Biskupská synoda. "Instrumentum laboris" per la Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2024), 9. júla 2024.

Biskupská synoda. Istruzione sulla celebrazione delle Assemblee Sinodali e sull'attività della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, 1. októbra 2018.

Štúdie

AUMENTA, S.F.; INTERLANDI, R. *La Curia Romana secondo "Praedicate evangelium". Tra storia e riforma*. Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2023.

BATTOCCHIO R.; NOCETI, S. (a cura di). *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*. Associazione Teologica Italiana. Milano: Glossa, 2007.

BONI, G. La recente attività normativa ecclesiale: 'finis terra' e per lo 'ius canonicum'? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza nella Chiesa. Modena: Mucchi, 2021.

CANOBBIO, G. Un nuovo volto della Chiesa? Teologia del Sinodo. Brescia: Morcelliana, 2023.

ETEROVIĆ, N. *Il Sinodo dei Vescovi: 40 anni di storia, 1965-2005*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2005.

FAGGIOLI, M. Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II. Bologna: il Mulino, 2005.
FAGGIOLI, M. *The Apostolic Constitution "Preach the Gospel": Praedicate Evangelium*. With an Appraisal of Francis's Reform of the Roman Curia. Collegeville (MN): Liturgical Press, 2022.
FAGGIOLI, M. The Liminal Papacy of Pope Francis. Moving Toward Global Catholicity. Maryknoll (NY): Orbis, 2020.
FAGGIOLI, M. *The Synod of Bishops since Vatican II*. Rollo-Koster, J.; Ventresca, R.A.; Eichbauer, M.H.; Pattenden, M. (eds), *The Cambridge History of the Papacy*, vol. 2. Cambridge (UK): Cambridge University Press, forthcoming.
FAGGIOLI, M.; FROEHLE, B. Global Catholicism. Between Disruption and Encounter. Leiden: Brill, 2024.
FANTAPPIÈ, C. Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco. Venezia: Marcianum, 2023.
IVEREIGH, A. Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church. New York: Holt, 2019.
LUCIANI, R.; NOCETI, S.; SCHICKENDANTZ, C. (a cura di). *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*. Brescia: Queriniana, 2022.
MENOZZI, D. Il pontificato di Francesco in prospettiva storica. Brescia: Morcelliana, 2023.
SPADARO, A. «Il governo di Francesco. È ancora attiva la spinta propulsiva del pontificato?», in *Civiltà Cattolica*, 4085, 3(2020), 5 settembre 2020, 350-64.
https://www.laciviltacattolica.it/articolo/il-governo-di-francesco/
SPADARO, A.; GALLI, C.M. (a cura di). *La riforma e le riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2017.
THEOBALD, C. Un concile qui ne dit pas son nom. Le synode sur la synodalité, voie de pacification et de créativité. Paris: Salvator, 2023.
VALLIER, K. All the Kingdoms of the World. On Radical Religious Alternatives to Liberalism. New York: Oxford University Press, 2023.

RECENZIE

POSPÍŠIL Ctirad Václav. První nikajský koncil (325-2025): historie, teologie a přetrvávající význam. Karmelitánské nakladatelství, Praha 2025, 123 s. ISBN 978-80-7566-572-0.

Bohatá publikačná činnosť profesora systematickej teológie a dogmatiky Ctirada Václava Pospíšila (1958–) bola v tomto roku rozšírená o nový tvorivý počin, ktorý bol motivovaný 1700. výročím od konania I. nicejského koncilu. Toto výročie autor chápe ako podnet venovať sa prvým ekumenickým koncilom „oveľa podrobnejšie než v predchádzajúcich rokoch" a opäť prebudiť „nielen záujem o tajomstvo Krista a Trojice, ale aj pripomínať jadro našej viery a kresťanskej identity". Pred začatím prednášky „Genealógie pro každého: První nicejský koncil", konanej v stredu dňa 12. februára 2025 v zasadacej sále Národnej knižnice ČR (Národní knihovna ČR), v rámci ktorej autor osobne prezentoval obsah tejto publikácie, bola profesorovi Pospíšilovi ako ocenenie jeho mnohoročnej teologickej tvorivej práce odovzdaná Pamätná medaila Arnošta z Pardubíc Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy.

Kniha Prvý nicejský koncil (325-2025): história, teológia a pretrvávajúci význam od Ctirada Václava Pospíšila prináša syntetický pohľad na udalosť, ktorá sa stala míľnikom v dejinách kresťanstva. Autor, renomovaný český teológ, sa v nej snaží unikátne prepojiť historický, fenomenologický a spirituálny prístup k analýze prvého ekumenického koncilu a jeho vplyvu na ďalší teologický vývoj. V časopise Verba Theologica sa koncilu dotýkalo niekoľko článkov, ktoré analyzovali rôzny historický a teologický kontext. Bolo by možné spomenúť štúdie týkajúce sa rôznych vlastných tém autorov (pápežský primát, autorita koncilu, teológia trojosobného Boha, vzťah univerzálnej a miestnej cirkvi, náuka o sviatosti krstu a ďalšie), ktoré uvádzajú výročný prvý ekumenický koncil. Napriek veľkej tematickej príbuznosti článku Marcela Cibíka, Konštantín Veľký ako pôda „politickej teológie" Euzébia Cézarejského. In: Verba Theologica 2/2012, str. 5-22, musíme konštatovať, že oproti oproti dielu prof. Pospíšila sa článok v našom časopise sústreďuje výlučne na osobnosť cisára a jeho vzťah k politickej teológii, a preto neposkytuje systematické teologické zhodnotenie koncilu ako takého. Napriek tomu celkové zhodnotenie koncilu, ktoré predstavuje profesor Pospíšil, nenachádza obdobu.

Nová kniha profesora Pospíšila predstavuje unikátne dielo, ktoré napriek svojmu menšiemu rozsahu vypĺňa medzeru v odbornej literatúre a zároveň reaguje na potrebu hlbšej teologickej reflexie po rozsiahlej a komplexnej analýze problematiky koncilu s dôkladným teologickým spracovaním otázok týkajúcich sa tohto

koncilu. Vlastný autorov preklad nicejského vyznania viery, slovenským čitateľom prístupnejší český preklad dvadsiatich kánonov tohoto koncilu a ďalších textov vzťahujúcich sa k I. nicejskému koncilu a niektorých svedectiev o jeho priebehu predstavuje skutočne jedinečný prínos.

Kniha je rozdelená do dvoch hlavných častí. Prvá časť sa venuje historickým, patristickým a teologickým súvislostiam I. nicejského koncilu, pričom reflektuje jeho komplexnosť a zložitosť. Autor analyzuje nielen teologické debaty a formuláciu nicejského vyznania viery, ale aj širší kontext Rímskej ríše, dejín filozofie a cirkevných dejín. Druhá časť obsahuje autorov preklad textov, ktoré zahŕňajú preložené pramene pochádzajúce priamo z koncilovej auly roku 325, ako aj niektoré svedectvá o jeho priebehu a ťažkostiach, s ktorými sa konciloví otcovia stretávali. Súčasťou knihy je preklad významných dokumentov súvisiacich s koncilom, ktoré sú v českom prostredí doposiaľ málo dostupné. Autor priznáva, že dlho váhal nad poradím týchto dvoch častí, ale nakoniec ponechal historicko-teologickú štúdiu ako úvodnú a antológiu na druhom mieste. Čitateľ si však môže zvoliť vlastný postup čítania.

Cielene sa zaoberať I. nicejským koncilom je podľa autora náročné a z vedeckého hľadiska značne riskantné. Historických štúdií na túto tému bolo v minulosti publikovaných mnoho a pravdepodobnosť objavu niečoho úplne nového je minimálna. Autor si uvedomuje, že sa vystavuje kritike, a preto pristupuje k téme s precíznou metodológiou, pričom prepája historický, patristický a systematicko-teologický prístup.

Autor zdôrazňuje, že jeho práca nie je primárne historická alebo patristická, ale systematicko-teologická. Ťažisko výkladu spočíva v teologickej analýze a interpretácii významu I. nicejského koncilu pre súčasnosť. Autorova historická a systematicko-teologická štúdia je rozdelená do dvoch častí. Prvá zodpovedá prístupu ***auditus fidei*** a zameriava sa na dejinné a patristické aspekty koncilu. Druhá časť sleduje ***intellectus fidei***, teda kritickú teologickú analýzu významu koncilu, jeho pretrvávajúceho posolstva a aplikácie jeho náuky v súčasnosti.

Kniha Ctirada Václava Pospíšila Prvý nicejský koncil (325–2025) napriek svojmu, na autora nezvykle krátkemu, rozsahu 123 strán predstavuje zásadný prínos k historickému a teologickému skúmaniu prvého ekumenického koncilu. Spája historickú analýzu, esteticko-etickým štýlom vlastným autorovi, s hlbokou teologickou reflexiou a prináša stredoeurópskym čitateľom veľmi cenné texty v dostupnej podobe. Knihu možno odporučiť nielen študentom teológie a historikom, ale všetkým, ktorí hľadajú hlbší vhľad do dynamiky raných ekumenických koncilov a hlbokého, zodpovedného kresťanského života – podľa autora v tomto skutočne „ide o život".

Daniel Feranc
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta, ČR
daniel.feranc@ktf.cuni.cz

PETRÁČEK, Tomáš. Für Wissenschaft, Orden und Kirche in Zeiten der Modernismuskrise. Leben und Werk von Vincent Zapletal OP. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2023. ISBN 978-3-11-074602-0.

Der Autor des Buches Tomáš Petráček ist ein bekannter tschechischer Historiker, Theologe, Pädagoge und Publizist. Seit Beginn seines Theologiestudiums beschäftigt er sich mit dem Thema der (anti-)modernistischen Krise in der Kirche an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Ein ebenso starkes Thema ist die Figur des Dominikanerpriesters Vinzenz Zapletal (1867-1938), der in den genannten Zeitraum fällt und dessen schwieriger und unruhiger Lebensweg als Bibelexeget eng mit ihm verbunden ist. Jede neue Petráček-Publikation zum Thema wird gründlich überarbeitet und mit neuen Informationen, Hinweisen, Referenzen und Kontexten ergänzt. So auch bei dem vorliegenden Buch *Für Wissenschaft, Orden und Kirche in Zeiten der Modernismuskrise. Leben und Werk von Vincent Zapletal OP.*

Petráček hat die Publikation in fünf Teile gegliedert, von denen der letzte eher eine Zusammenfassung darstellt. Der Autor erörtert die Gedankenwelt von Zapletal und seinen Beitrag zur progressiven katholischen Exegese. Obwohl das Buch keine Biographie ist, ordnet es dennoch chronologisch alle wichtigen Lebensabschnitte und Ereignisse an, die mit Zapletals wissenschaftlicher Arbeit zusammenhängen und die die Richtung seiner biblischen Forschung und Veröffentlichung bestimmen.

Das Leben eines Dominikanerpriesters, das mit seiner wissenschaftlichen und publizistischen Tätigkeit zusammenhängt, war eher ein Drama als ein leichter Weg. Wahrscheinlich sind deshalb die häufigsten Wörter, die sich durch den Inhalt des Buches schlängeln, Konflikte, Kämpfe, Schwierigkeiten, Krisen, Verbote, Prüfungen und Unsicherheit. Aber Worte wie Erfolg, Entdeckung, Leistung, Exzellenz und Herausforderungen kommen ebenso häufig vor. Sobald der junge Zapletal seine Ausbildung erhalten hatte, geriet er in das Spannungsfeld zwischen konservativen und progressiven kirchlichen Gelehrtenkreisen. Seine schwierigste Zeit erlebte er etwa zwischen 1905-1915, also in seinen 30er und 40er Jahren. In diesem Alter ist man zwar intellektuell stark, aber es fehlt einem an menschlicher Erfahrung und Distanz. Es ist bemerkenswert, dass Zapletal trotz der vielen Wellen von Angriffen und Denunziationen seitens der Integrationisten in den konservativen Kreisen der Kurie konsequent in seiner Arbeit und wissenschaftlichen Äußerungen bleibt.

Sein ganzes Leben lang war Zapletal ein unermüdlicher Arbeiter, furchtlos und überzeugend in Auseinandersetzungen mit der kirchlichen Zensur. Er war stark in der Argumentation und ein ebenso aufmerksamer Zuhörer für seine Gesprächspartner. Er verteidigte sich ehrlich und zeichnete sich durch seine Fähigkeit aus, seine Schlussfolgerungen geschickt zu formulieren, um sich

nicht in unnötige Konflikte mit den kirchlichen Behörden zu begeben. Er war kein sinnloser Kämpfer um jeden Preis, sondern ein ehrlicher wissenschaftlicher Forscher, ein ehrlicher Sucher nach der Wahrheit.

Vinzenz Zapletal war zweifellos eine der größten Persönlichkeiten der Jahrhundertwende, die die katholische Bibelwissenschaft bereichert und vorangebracht haben. Seine Bedeutung ist umso bemerkenswerter, als er aus einem mitteleuropäischen Minderheitenland (Böhmen) stammte und sich dennoch mit den großen Persönlichkeiten der damaligen wissenschaftlichen Welt der fortschrittlichen katholischen Bibelwissenschaft messen konnte.

Neben der äußerst interessanten und komplizierten Geschichte eines Dominikanerpriesters tschechischer Herkunft enthüllt das Buch viele bisher unbekannte Fakten aus der Zeit der (anti-)modernistischen Krise in der Kirche, die komplizierte Beziehungen in akademischen Kreisen und die Politik im kurialen Umfeld offenbaren, das die Entwicklung der Bibelwissenschaft in der katholischen Welt aufgrund seiner konservativen Überzeugungen oft vehement verhinderte. Als guter historischer Exkurs ist dieses Buch auch ein Angebot an den Menschen von heute, sich von der Geschichte belehren zu lassen, wie man sich in kirchlichen und akademischen Kreisen verhält und wie man sich nicht verhält, wie man Bibelwissenschaft betreibt und wie man sie weitergibt, so dass sie durch ihre Offenheit die zeitgenössische Theologie aktualisiert und somit auf die Fragen der heutigen Gesellschaft anwendbar ist. Das von Tomas Petraček vorgelegte Buch ist im renommierten Verlag De Gruyter erschienen und wird auch in einer Weltsprache (Deutsch) veröffentlicht, was seine Zugänglichkeit und Lesbarkeit für ein breiteres europäisches Publikum erhöht.

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

ŠTRBA, Blažej, *Jozue v Knihe Exodus. Exegetický výskum literárnej postavy.* Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2023, 194 strán. ISBN 978-80-223-5683-1.[1]

Zatiaľ ostatné, v poradí už siedme suplementum vedeckého časopisu Studia Biblica Slovaca z roku 2023 ponúka knižnú verziu habilitačnej práce predloženej roku 2021 na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Vedecky sa táto monografia snaží pomocou literárnokritických metód vykresliť exegetický profil Jozueho ako literárnej postavy. Cieľom autora však nie je zanalyzovať všetky biblické zmienky o Jozuovi, či sústredenie sa rovnomennú biblickú knihu. Svoj predmet vytýčil zameraním sa na prvé zmienky o tejto postave obsiahnuté v biblickej Knihe Exodus. V praxi ide o tieto štyri perikopy: Ex 17,8-16; 24,12-18; 32,15-19; 33,7-11.

Publikácia je rozdelená na 5 častí. V prvej (Výskum Jozueho v Knihe Exodus, s. 11-17) autor ponúka prehľad doterajšieho výskumu problematiky a stručne predstavuje všetky postavy s menom Jozue vyskytujúce sa v Starom zákone. Ďalšie štyri častí sú následne tematicky vymedzené na základe určených statí. Každá táto časť má rovnakú štruktúru, kde sa s biblickým textom pracuje podľa danej exegetickej metódy. Autor najprv vždy vymedzuje text, ktorý následne podrobuje textovej a literárnej analýze. Treba podotknúť, že ako predmetný používa autor masoretský text, ku ktorému prikladá svoj vlastný pracovný preklad do slovenčiny. Výstupom tohto postupu je v každej časti stanovený literárny profil Jozueho ako nositeľa tradície a teológie. Na záver kapitoly autor ponúka aj diachronické poznámky, ktoré stručne osvetľujú redakčný vývoj a teda aj postupné formovanie sa biblického chápania predmetnej postavy.

Jedným z literárnych problémov postavy Jozueho je, že sa v Knihe Exodus objavuje náhle a bez vysvetlenia pozadia sú mu hneď zverované dôležité úlohy (s. 12). Autor štúdie preto predpokladá, že súčasný stav biblického textu v sebe obsahuje významy vyplývajúce z dynamiky neskorších úprav. Podopiera to svojou precíznou analýzou, ktorá sa okrem prehodnotenia prekladu snaží často vyvrátiť zaužívané pohľady zakorenené v minulých výskumoch.

Prvý autorov literárny profil (Ex 17,8-16: Jozue a porážka Amalekitov, s. 19-44) predstavuje Jozueho ako poslušného a kompetentného vodcu, ktorý si je vedomý toho, že úspech záleží na plnení Božích inštrukcii. Za úspechom v bitke s Amalekitmy podľa autora tak nestoja vojenská stratégia a bojové schopnosti veliteľa, ktoré zdôrazňujú tradičné exegézy, ale dôvera v pokyny, ktoré skrze Mojžiša zjavuje Pán. Druhý a tretí literárny portrét sa týkajú vystupovania a zostupovania na vrch Sinaj. V časti o výstupe (Ex 24,12-18: Jozue s Mojžišom pri výstupe k Božiemu

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

vrchu, s. 45-82) autor na základe vlastnej analýzy širšieho kontextu okolitých kapitol rozoznáva desať Mojžišových výstupov na Boží vrch. Jozueho tu porovnáva s ostatnými postavami, ktoré sa k tejto typologickej hranici priblížili, ale nikdy neprekročili. Jedinými výnimkami, ktoré sprevádzajú Mojžiša až úplne hore, bol prvý izraelský veľkňaz, Mojžišov brat Áron, a práve Jozue. Jeho kvalifikáciou bolo, že bol označený za Mojžišovho „pomocníka", a takto bol podľa autora vykreslený ako človek, ktorému môže vodca Izraela dôverovať.

Pri zostupe (Ex 32,15-19: Jozue s Mojžišom pri zostupe k úpätiu vrchu, s. 83-118) sa autor zameriava na nový výklad Jozueho rekcie na hlas vychádzajúci z tábora, v ktorom sa medzitým Izrael spreneveril voči Božím prikázaniam. Tradičná exegéza vníma v jeho mylnom úsudku vo v. 17c úzke profilovanie ako vojenského vodcu. Autor na základe svojej analýzy dynamiky textu dokazuje, že Jozuemu patrí aj opravený správny úsudok vo v. 18., na základe čoho ho prezentuje ako vnímavého a uváženého človeka. V poslednej zmienke o Jozuem v Knihe Exodus (Ex 33,7-11: Jozue v stane stretnutia, s. 119-142) vidí autor nielen tradičný pohľad na osobu, ktorá sa nepoškvrnila modloslužbou, ale aj spoľahlivého strážcu stanu stretnutia.

Na základe diachronických poznámok autor poukazuje na redakčný vývoj siahajúci do poexilovej doby. Osobitne v kontexte formovania biblickej Knihy Jozue. V týchto zásahoch sa editory snažili profilovať Jozueho ako ideálneho a spoľahlivého vodcu, ktorý by mohol byť vzorom pre súdobých národných predstaviteľov nepochádzajúcich z kňazských kruhov.

Čitateľovi tejto monografie sa sprvoti zdá, že sa štúdia míňa svojmu predmetu obsiahnutom v názve. Autor sa totiž detailne venuje textovému rozboru statí, v ktorých sa Jozue na prvý pohľad objavuje iba okrajovo. Avšak následné spracovanie získaných poznatkov autora cez umné využitie literárnej a naratívnej analýzy privádza čitateľa k originálnym interpretáciám, ktoré tvoria zásadné gro prínosu tejto publikácie. Tu sa ukazuje, že autor okrem solídnej erudície nadväzuje aj na svoju predchádzajúcu prácu (ŠTRBA, B.: *Joshua's profile at the descent from Mount Sinai,* LA 72 (2023) 141-178) a dlhoročné venovanie sa literárnej postave Jozueho. Prínosom samozrejme navyše je už len fakt, že takto hĺbkovo sa téme Jozueho v Kniha Exodus doposiaľ ešte nikto odborne nevenoval a my si to môžeme vychutnať v slovenčine.

Mgr. Lukáš Durkaj
Slavistický ústav Jána Stanislava
Slovenskej akadémie vied, v.v.i
slavludu@savba.sk

Erika BRODŇANSKÁ – Zuzana MALINOVSKÁ – Ján ŽIVČÁK. ***Sv. Gregor z Nazianzu. Verše o sebe*****. Košice: Equilinia, 2024. 452 strán. ISBN 978-80-974749-3-5.**

Kniha *Verše o sebe* sprístupňuje autobiografickú poéziu sv. Gregora z Nazianzu jedinečným spôsobom, ktorý podľa autorov neexistuje v žiadnom z moderných jazykov. Výnimočnosť spočíva v tom, že si *„všíma tematickú výstavbu a obraznosť Gregorových textov či jeho čítanie seba a písanie o sebe cez prizmu dobových literárnych autorít.“* (s. 12) Inými slovami, autori pristúpili k predstaveniu jeho osobnosti a diela inak než doteraz publikované práce. Rezignovali na logickú, chronologickú postupnosť, kedy autobiografické básne vznikali, ale dali prednosť textu. Ten sa stal pre nich kľúčom k pochopeniu Gregorovej autobiografie očistenej od schematických interpretácií a pozerania sa na neho jeho vlastnými očami.

Publikácia je výsledkom spolupráce klasickej filologičky a literárnych vedcov, ktorí sa zamerali na teoretickú reflexiu veršovanej autobiografie biskupa zo 4. storočia. Sprievodné texty zasadzujú témy i textové stratégie do príslušného literárneho, spoločenského a teologického rámca s cieľom preklenúť napätie medzi súčasnými očakávaniami moderného čitateľa a kultúrou neskorej antiky.

Preklad básní vychádza z 37. zväzku Mignovej série *Patrologia Graeca*, ale aj iných kritických vydaní. Kniha sa delí na päť častí. Prvá kapitola analyzuje pojmový aparát týkajúci sa autobiografie, rozoberá jej základné charakteristiky, ale tiež ponúka prierez autobiografickou tvorbou od ranej po neskorú antiku. Druhá kapitola sa venuje dielu Gregora z Nazianzu, poukazujúc na autobiografické prvky v rámci jednotlivých žánrov, rozoberá jeho verš a svojsky (správne: svojský) literárny jazyk.

Tretia kapitola je rozčlenená do štyroch podkapitol. Predstavuje Gregora v poslednej dekáde života. Odkrýva spirituálnu časť jeho osobnosti, dotýka sa jeho skúseností s modlitbou, tichom, pôstom a duchovným zápasom. Zároveň ho predstavuje ako človeka so silnými emóciami. Práve temperament ho odlišoval od jeho menovca Gregora z Nyssy, ktorý naopak inklinoval k väčšej systematickosti, racionálnosti a zádumčivosti. Gregor z Nazianzu bol neobyčajne vnímavý ku kráse prírody. Tematizoval ju vo svojej poézii a bola pre neho nositeľkou mnohých významov. Čitateľ veršov môže dokonca nadobudnúť dojem, že vonkajší svet, jeho krása a rôznorodosť sú symbolmi Gregorovho vnútorného sveta. Gregor mal jasnú predstavu o základnej podstate existencie a údele človeka. Lamentoval nad sebou, chorobami, útrapami, peripetiami, ktoré ho stíhali v súkromí, ale i počas pôsobenia v Konštantínopole, nad neprajnosťou a závisťou spolubratov v kňazskej a biskupskej službe. Ponosy, ktoré sa netýkajú priamo choroby alebo staroby, môžu vyvolať v čitateľovi neznalom jeho životnú cestu viac otázok ako odpovedí. Výrazy *„Chrám Vzkriesenia“*, *„ľud, čo mi ho zveril Boh“*, *„zradní priatelia“*, *„námahy pre Cirkev“*, *„spolubratia horší od nepriateľov“*, odkazujú na Gregorov pobyt v Konštantínopole a zvlášť na jeho odchod z mesta v roku 381, keď rezignoval

z postu predsedajúceho koncilu a tiež z biskupského stolca. Odchod z metropoly východnej časti Rímskej ríše mu nepadol ľahko, bol hlboko sklamaný a ranený prístupom cisára i svojich spolubratov (biskupov), ktorí jeho rozhodnutie prijali s nadšením. Navyše ako pastier musel odísť od zvereného stáda, ktoré mu prirástlo k srdcu. Bolo mu bolestne ľúto, že jeho ľud v „*Chráme Vzkriesenia*" (s. 63, 69) dostal pastierov, ktorí mali veľa pekných rečí, ale bez hlbšieho obsahu.

Kvôli svojej láske k slovu a reči mal Gregor neustále na pamäti správnu mieru ich používania. Dosvedčujú to tak verše programovej básne *In suos versus*, ako aj epištola o písaní listov, adresovaná synovcovi Nikobulovi. Gregor bol presvedčený, že človek sa stáva výrečným nielen používaním krásnych slov, ale aj ich napĺňaním skutkami. Vo svojich dielach, najmä v rečiach, často deklaroval, že je unavený z prázdnych rečí, ktoré sa vedú na verejnosti či v súkromí na hostinách, pretože cieľom chronických rečníkov je iba pobaviť a predviesť vlastnú dôležitosť. (Porov. napr. Or 4, 23) Kritizoval kvetnaté kázne a teologické debaty, z ktorých sa vytratil Duch a stali sa obratným rečníckym cvičením, akousi slovnou ekvilibristikou. Trápilo ho to tým viac, že zbožnosť sa nemala prejavovať v elegancii slov. Na druhej strane i Gregor mal dar vtiahnuť poslucháčov do svojho emocionálneho sveta. Podobne ako antickí rečníci nabádal ich, aby sa mu uverilo. Vzdialenosť od veriacich prežíval ako formu odcudzenia. Gregorove verše si privlastňujú štýl a neraz i fragmenty žalospevných pasáží Starého zákona. Napriek tomu nestrácal nádej, opieral sa o Krista či Najsvätejšiu Trojicu. Z jeho veršov vyžaruje bytostná zaujatosť Trojicou. V nich nielenže poukazuje na bezodné tajomstvo, definuje vzťah troch božských osôb, ich trojjedinosť, ale vyzdvihuje milosť a láskavosť Boha vo vzťahu k človeku. Nejde o nič iné, než o výklad nicejského učenia prednesený v rámci piatich kázní, ktorý mu vyniesol titul Teológ.

Blízky a láskyplný vzťah k Trojici, v ktorom je teologická poctivosť podmienená bytostnou fascináciou, sa prepletá tvorbou Gregora z Nazianzu a tvorí obsah štvrtej kapitoly. Dôvera voči Bohu je to, čo vystupuje do popredia v Gregorových básňach. Vo chvíľach, keď bol príliš pod tlakom okolností, unikal do ticha. Prvý takýto útek uskutočnil hneď po štúdiách, keď sa pod vplyvom priateľa Bazila pokúsil o asketický život v mníšskej komunite, hoci nebol presvedčený, že práve to je cesta, po ktorej má kráčať. Za Gregorovými experimentmi s mníšskym životom však treba predovšetkým vidieť celoživotné hľadanie ideálu, ktorým nebolo nič iné ako úplná oddanosť Bohu. Na druhej strane nemožno vzťah Gregora k Bohu označiť za lineárny. Práve naopak, bol živý a dynamický. Modlitby, ktoré nachádzame v jeho novopreloženom básnickom korpuse, reflektujú celú škálu pocitov. Gregorove modlitby tiež odrážajú, nakoľko živé boli preňho biblické spisy. Preto problematika intertextuality sa tiahne touto monografiou ako pomyselná červená niť a je nemožné prehliadnuť cielené nadväzovanie na žalmy.

Čo a kto stál za formovaním charakteru a zbožnosti Gregora z Nazianzu od jeho narodenia cez štúdiá až po vysvätenie za kňaza odhaľuje piata kapitola. Je

rozdelená na dve podkapitoly. Kým prvá ponúka pohľad na Gregora a jeho život skrze ním napísané epitafy na seba a svoju rodinu, druhá poskytuje širšie súvislosti a komplexnejší náhľad na udalosti Gregorovho života. Uzatvára ju báseň *De vita sua*, ktorá je akousi pomyselnou bodkou za zhrnutím nielen života svätca, ale i celej monografie.

A na záver ešte jedna poznámka. K informáciám, ktoré Gregor podáva o sebe vo veršovanej autobiografii, zaujímajú bádatelia rôzne postoje. Pohybujú sa od kanonizácie a dôverčivosti cez umiernený skepticizmus a kritický prístup až po podozrievanie ranokresťanského teológa, negatívnu zaujatosť či predsudky voči nemu, a to v závislosti od vlastného bádateľského nadstavenia, znalosti jazyka, schopnosti porozumieť textu, poznania historického a kultúrneho kontextu doby atď. Odborné sprístupnenie Gregorovej autobiografickej poézie je však adekvátny spôsob, ako dosiahnuť, aby čitateľ pri kontakte s primárnymi textami sám mohol zhodnotiť relevantnosť jednotlivých bádateľských hypotéz a vytvoriť si obraz o tomto svätcovi.

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

HORN, Claire. Eve: The Disobedient Future of Birth. Toronto: Anansi Intl., 2023. 218 s. ISBN 9781487012267.

Claire Horn je vedkyňa a právnička. Mohli by sme ju zaradiť do feministického prúdu, zaoberajúca sa sexuálnym a reprodukčným zdravím, technológiami a právom, ktorá v čase písania tejto recenzie pôsobí na Dalhousie University's Health Law Institute ako postdoktorandská výskumná pracovníčka.

V roku 2023 vydala knihu s názvom *Eve: The Disobedient Future of Birth*, ktorej hlavnou témou je implementácia umelej maternice ako nový pokrok vedy v oblasti reprodukčných technológií a jej potencionálne sociálne, etické a právne implikácie na reprodukčné práva, rodovú rovnosť, prístup k zdravotnej starostlivosti, výchovu dieťaťa a jej zneužitie. Ide o novú technológiu, ktorá má pomôcť prežiť predčasne narodeným deťom starým dvadsaťdva/dvadsaťjeden týždňov, eventuálne ešte mladším. Vzhľadom na čoraz častejšie zmieňovanie umelej maternice vo vedeckých článkoch chce autorka danú tému priblížiť laikom, a preto je kniha určená širšiemu publiku.

Kniha sa delí na šesť kapitol a záverečný epilóg. V prvej kapitole autorka uvádza čitateľa do tematiky umelej maternice. Podľa autorky otázka neznie: „Je táto inovácia možná?“, ale „Sme pripravení?“ (13). Umelá maternica *„bude natoľko inovatívna, nakoľko inovatívny bude sociálny kontext, v ktorom sa vyskytne“* (20). Horn je presvedčená, že umelá maternica bude v blízkej budúcnosti uvedená do praxe, čo však nebude priamočiare. Aby to bolo možné, sú potrebné určité zmeny v spoločnosti, ktorým sa Horn venuje v nasledujúcich piatich kapitolách. Nepôjde to bez informovaného súhlasu a výskumu na ľuďoch, čo nebude vôbec ľahké, ale ani nemožné.

Prvým problémom, ktorý bude treba vyriešiť, najmä po etickej stránke, je začiatok testovania umelej maternice na ľuďoch, vzhľadom na skutočnosť, že doterajší výskum sa realizuje len na zvieratách. S tým súvisí otázka informovaného súhlasu matiek a úroveň poskytnutia informácií, pretože doposiaľ ešte nie sú známe vedľajšie účinky a efektivita použitia danej inovácie u ľudí. Ďalej je potrebné *„prekročiť“* hranice 14 dní v oblasti výskumu na embryách, čo pre autorku nie je problém, práve naopak, považuje to za nevyhnutný krok. Umožnilo by to lepšie poznať vývin dieťaťa, čím by sme mohli predísť spontánnym potratom a rovnako aj niektorým chorobám a vývinovým poruchám u novorodencov (58). Autorkin postoj vychádza z presvedčenia, že *„embryo sa nelíši od akéhokoľvek iného zhluku buniek“* (45).

Horn dôkladne na viacerých miestach vystríha pred rizikom eugeniky, napr. sprístupnením umelej maternice len pre *„vyššiu vrstvu“* (76) a varuje pred obmedzením rovnakého prístupu všetkých ľudí k zdravotnej starostlivosti, teda aj k umelej maternici (116).

Autorka sa nezaoberá iba konceptom umelej maternice, ktorá by mohla pomáhať pri prežití predčasne narodených detí, ale rozširuje svoju úvahu aj o možnosť budúceho vývoja tejto technológie. Skúma potenciál umelej maternice na úrovni umožňujúcej ektogenézu, pričom upozorňuje na riziká spojené so zneužitím tejto technológie na účely kontroly reprodukcie (99).

Horn sa detailne venuje otázke, či by umelá maternica mohla viesť k zrušeniu interrupcií. Mnohí totiž v tejto technológii vidia potenciálny koniec interrupcií (127). Podľa jej názoru budú vždy existovať jednotlivci, ktorí si želajú tehotenstvo ukončiť (140), preto odmieta takýto dosah umelej maternice na interrupciu. Horn totiž vníma tehotenstvo ako voľbu (142), ktorá je univerzálnym právom, patriacim do oblasti reprodukčných práv (139) a práva na autonómiu (142). Súčasťou týchto práv je aj právo na interrupciu. Autorka dôrazne odmieta predstavu, že vývoj umelej maternice by mohol viesť k obmedzeniu alebo zrušeniu tohto práva.

Štýl knihy je prevažne vedecko-populárny, čo odráža snahu autorky priblížiť tému umelej maternice aj širšiemu laickému publiku. V oblasti terminológie používa moderné rodovo inkluzívne výrazy, napríklad namiesto „tehotné ženy“ používa pojem „tehotní ľudia“ (89). Horn sa v celej knihe usiluje o objektívny

prístup. Namiesto jednostranného presadzovania vlastného názoru konfrontuje svoje postoje s rôznymi perspektívami. Zároveň ponúka historický prehľad vývoja myšlienky umelej maternice a poskytuje detailnú analýzu tejto problematiky z rôznych vedných disciplín. Poukazuje aj na riziká, ktoré táto technológia môže priniesť.

Avšak historický exkurz často pôsobí mätúco a odvádza pozornosť od hlavnej myšlienky. Zároveň, aj napriek snahe o zachovanie objektívnosti, v knihe chýba väčšia konfrontácia a porovnanie s pro-life názormi či názormi z opačného spektra tematiky. Autorkin pohľad na skutočnosť sa miestami javí ako jednostranný, čo u laického čitateľa môže vzbudzovať presvedčenie, že postoj prezentovaný v knihe je jediný správny a neexistujú iné alternatívy.

Napriek svojmu populárno-vedeckému štýlu kniha prináša komplexný pohľad na tému umelej maternice z rôznych vedných oblastí, pričom upozorňuje na riziká spojené s touto novou technológiou. Hoci prezentované názory nie sú v súlade s kresťanským ani katolíckym učením, jej veľký prínos spočíva v predstavení novej technológie, ktorou sa v blízkej budúcnosti určite budú musieť zaoberať vedci nielen z oblasti bioetiky, ale aj teológie.

Mgr. Marcel Haniš
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta, Košice
marcel.hanis869@edu.ku.sk

www.designjuras.sk

www.lumen.sk

BANSKÁ BYSTRICA 102,9
BARDEJOV 99,1
BRATISLAVA 93,8
BREZNO 103,4
ČADCA 105,8
KOŠICE 94,4
LEVOČA 99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ 89,7
LUČENEC 106,3
MARTIN 89,4
MICHALOVCE 103,3
NÁMESTOVO 105,8
NITRA 95,7
PREŠOV 92,9
PRIEVIDZA 98,1
ROŽŇAVA 106,3
SITNO 93,3
SENICA 96,1
SKALICA 105,2
SKALITÉ 90,6
SNINA 93,2
STARÁ ĽUBOVŇA 99,8
ŠTÚROVO 93,5
TATRY 102,9
TOPOĽČANY 95,6
TRENČÍN 93,3
TRNAVA 98,1
ZLATÉ MORAVCE 98,0
ŽILINA 89,8

RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ