

V

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

2

2007

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník V, 2007, číslo 2

Vydáva Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01 Trnava
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ, PhD.

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ

prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

Šéfredaktor: doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Lieven Boeve Cirkev ako <i>locus theologicus</i> v súčasnej Európe Kultúrno-teologická reflexia	5
Gloria Braunsteiner Potrebujeme dedičný hriech?	17
Ladislav Bučko Kultúra a misijná činnosť Cirkvi	25
Vít Hušek Svoboda a milosť v najstarších latinských komentároch k pavlovským epištolám. Marius Victorinus, Ambrosiaster, Jeroným	35
Michal Chabada Vzťah nadprirodzeného zjavenia a prirodzeného poznania podľa Jána Dunska Scota	45
Miloš Lichner SJ Niekoľko impulzov z leuenského kongresu pre slovenskú teológiu ..	53

RECENZIE

Michal Stríženeč Kvasničková, A.: Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípady Slovenska a Čiech. Bratislava : Univerzita Komenského, 2005. 103 s. + prílohy. ISBN 80-223-2124-9	65
Gloria Braunsteiner RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth. Freiburg; Basel; Wien : Herder, 2007. 447 s. ISBN 978-3-451-29861-5	66

SPRÁVY

Ladislav Csontos SJ „Nový humanizmus pre Európu.“ Európske stretnutie univerzitných učiteľov pri príležitosti 50. výročia Rímskych zmlúv (1957 – 2007). Pápežská lateránska univerzita. Rím 21. – 24. júna 2007	69
Miroslav Karaba „Human Evolution : In Search of Our Anthropic Roots.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Universidad Pontificia Comillas. Madrid 5. – 8. septembra 2007	73

Gloria Braunsteiner, Michal Striženec
Medzinárodná konferencia o spiritualite.
Univerzita Karlova. Praha 21. – 23. septembra 2007 75

Contents

ARTICLES

Lieven Boeve
The Church as *locus theologicus* in Contemporary Europe.
Cultural-Theological Reflexion. 5

Gloria Braunsteiner
Do We Need „Original Sin“? 17

Ladislav Bučko
Culture and Missionary Activity of the Church 25

Vít Hušek
Freedom and Grace according to the Earliest
Latin Commentaries on Paul's Letters. Marius Victorinus,
Ambrosiaster, Jerome 35

Michal Chabada
The Relationship between Supernatural Revelation
and Natural Cognition according to John Duns Scotus 45

Miloš Lichner SJ
Some Impulses from Leuven for the Slovak Catholic Theology 53

REVIEWS – MATERIALS 65

Cirkev ako *locus theologicus* v súčasnej Európe Kultúrno-teologická reflexia

LIEVEN BOEVE

BOEVE, L.: The Church as *locus theologicus* in Contemporary Europe. Cultural-Theological Reflexion. *Teologický časopis*, V, 2007, 2, s. 5 – 15.

In *Lumen Gentium* the council fathers defined the Church as 'sacrament, as sign and instrument of the intimate union with God and of the unity of the whole of humanity' (LG 1). In *Gaudium et Spes* the council then elaborates how the Church may assume its specific mediatory role in today's world, 'examining the signs of the times and interpreting them in the light of the gospel'. It is at this point that we start our cultural-theological reflection on the Church as *locus theologicus* in contemporary Europe. In the first part we shortly shed some light on the socio-cultural developments which have changed the religious landscape of Europe: detraditionalisation and individualisation on the one hand, pluralisation on the other. Afterwards we make an attempt to 'examine the signs of the times' and to reflect on the consequences of these changes for the Church as a *locus theologicus*, as a place from which to speak about God, from which God speaks, to which God speaks. So doing we suggest that the changed religious situation in Europe necessitates the Church to reconsider and re-envision its dialogue with the world. Conceiving of the relation between faith and context in terms of 'interruption' could be a most promising way to answer the challenges of our times. In the relation between Christian faith and context, such interruption then is mutually operative. The dialogue with the context interrupts Christian self-understanding, and it is a Church that learns the lessons of this contextual interruption, interpreting them in light of the Gospel, that will be able to interrupt the context, preaching the gospel in ways adequate to it.

Na Druhom vatikánskom koncile boli vyhlásené dva hlavné dokumenty o Cirkvi. *Lumen gentium* je dogmatickou konštitúciou o Cirkvi, v ktorej koncilovní otcovia už od prvých riadkov definujú Cirkev ako sviatosť; ako znak a prostriedok dôverného spojenia s Bohom a jednoty celého ľudského pokolenia.¹ Koncil ďalej objasňuje sviatostný charakter Cirkvi ako znaku a nástroja Božej spásnej prítomnosti a pôsobenia vo svete i v dejinách, pretože Cirkev je „Boží ľud“, „telo Kristovo“ a „chrám Ducha“. V pastorálnej konštitúcii o Cirkvi *Gaudium et spes* koncil ukazuje, ako môže Cirkev vykonávať svoju špecifickú sprostredkovateľskú úlohu v dnešnom svete. Veľmi dôležitá je metóda tohto pôsobenia: čítanie znamení časov a ich vysvetľovanie vo svetle evanjelia.

„Aby mohla Cirkev plniť toto poslanie, jej povinnosťou je ustavične skúmať znamenia časov a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia tak, aby vedela odpovedať každej generácii primeraným spôsobom na večné otázky človeka o zmysle te-

¹ Porov. *Lumen gentium*, 1. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

rajšieho a budúceho života a o ich vzájomnom vzťahu. Treba teda poznať a chápať svet, v ktorom žijeme: jeho očakávania, snahy a jeho neraz dramatický ráz.“²

Skutočne, Cirkev jednoznačne chce prevziať svoju zodpovednosť a „pokračovať pod vedením Ducha Utešiteľa v diele samého Krista, ktorý prišiel na svet, aby vydal svedectvo o pravde, aby spasil, a nie aby súdil, aby slúžil, a nie aby si dal vysluhovať“³. Tento zámer je od začiatku teologicky motivovaný, nerozlučne spája spásnu úlohu Cirkvi s týmto svetom a históriu spásy s históriou ľudstva. Predpokladom je tak chápanie sveta, ako aj vlastné sebaepochopenie a ich vzájomný vzťah. Kvôli tomu, aby sa tak stalo, Cirkev vstupuje do dialógu s moderným svetom. Takýto dialóg je plodný pre obe strany; pomáha svetu uskutočniť svoj zmysel a ponúka Cirkvi nové možnosti hlásať kresťanskú vieru.

Svet sa však od Druhého vatikánskeho koncilu dramaticky zmenil, čo platí osobitne aj o Európe. Staré politicko-ideologické rozdelenie Európy na východnú a západnú je minulosťou a európske politické zjednocovanie výrazne zmenilo európsku scénu. Okrem toho na sociálno-kultúrnej úrovni Európa prechádza procesom, ktorý, ako sa zdá, určuje klímu, v ktorej Cirkev hlása kresťanskú vieru, a ktorý stavia Cirkev pred závažnú otázku, akým spôsobom túto svoju úlohu uskutočňuje.

V prvej časti nášho prípevku stručne načrtujeme tieto sociálno-kultúrne zmeny. Potom sa pokúsime „vysvetliť znamenia časov“ a reflektovať dôsledky týchto zmien pre Cirkev ako *locus theologicus*, ako miesta, odkiaľ máme hovoriť o Bohu, odkiaľ sa Boh prihovára, kde sa Boh prihovára.⁴

1. SÚČASNÁ EURÓPA

1.1. OD SEKULARIZÁCIE KU DETRADICIONALIZÁCII A INDIVIDUALIZÁCII

Ak chceme poukázať na tie procesy, ktoré sa tradične spájajú so *sekularizáciou*, je pravdepodobne lepšie hovoriť o *detradicionalizácii*. Pojem *sekularizácia* sa totiž ešte stále dosť často spája s hypotézou sekularizácie a so sekularizáciou európskej spoločnosti, ktorú táto hypotéza zahŕňa. Okrem toho pojem *detradicionalizácie* sa nevzťahuje iba na kresťanský inštitucionálny horizont, ktorý v Európe upadá, ale dotýka sa aj všeobecne pozorovaného sociálno-kultúrneho prerušenia tradícií (náboženských, triednych, rodových atď.), ktoré sa z generácie na generáciu prenášajú už iba so značnou námahou. Utváranie identity už nie je viac otázkou vrastania do vopred daných ideologických štruktúr, ktoré kedysi formovali názory jednotlivca na zmysel života a na spoločnosť. Z tejto širšej perspektívy chápeme aj ťažkosti s odovzdávaním kresťanskej tradície. Kresťanstvo pre mnohých už nie je daným a nepochybniteľným horizontom individuálnej a sociálnej identity.

² *Gaudium et spes*, 4. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

³ *Gaudium et spes*, 3.

⁴ K tejto prvej časti porov. BOEVE, L.: *Interrupting Tradition : An Essay on Christian Faith in a Post-modern Context*. Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30. Leuven : Peeters; Grand Rapids : Eerdmans, 2003; BOEVE, L.: *Religion after Detraditionalization : Christian Faith in a Post-Secular Europe*. In: *Irish Theological Quarterly*, 70, 2005, s. 99–122; BOEVE, L.: *God Interrupts History : Theology in a Time of Upheaval*. New York: Continuum, 2007, 1. kap.

V tomto zmysle sú osobitne výrečné tituly troch kníh, ktoré obsahujú belgické výsledky Výskumu európskych hodnôt. V roku 1984 uverejnila výskumná skupina poverená týmto výskumom knihu s titulom *The Silent Turn* (Tiché odvrátenie sa), poukazujúc na fakt, že Belgicko sa odvracia od svojho tradičného rímskokatolíckeho profilu.⁵ Tá istá skupina uverejnila v roku 1992 výsledky ďalšieho výskumu pod titulom *The Accelerated Turn* (Zrýchlené odvracanie sa) tvrdiac, že proces zmeny je rýchlejší ako kedykoľvek predtým.⁶ Napokon tretia kniha s titulom *Lost Certainty* (Stratená istota) naznačuje, že procesy detradicionalizácie dosiahli svoj vrchol. Stačilo iba niekoľko desaťročí a z belgickej spoločnosti, ktorá bola všeobecne pokladaná za katolícku, sa stala spoločnosť detradicionalizovaná.⁷

Detradicionalizáciu treba chápať ako opisnú kategóriu, ktorá sa vzťahuje na sociálno-kultúrne procesy, ktoré ovplyvnili Európu v modernej dobe. V tomto zmysle detradicionalizácia nie je iba charakteristickou črtou postkresťanskej reality, ale dotýka sa všetkých náboženských a ideologických príslušností. Všetky sa musia nejakým spôsobom vyrovnáť s touto meniacou sa sociálno-kultúrnou realitou.

Detradicionalizácia a individualizácia sú dve stránky toho istého procesu. Na štrukturálnom stupni každý jednotlivec stojí pred úlohou budovať svoju vlastnú osobnú identitu. Tradície už tento proces automaticky neriadia, ale popri iných alternatívach iba ponúkajú možnosti, z ktorých si jednotlivec musí vybrať. Ani jedna konkrétna tradícia sa nepokladá za nepochybniteľnú, ani za rozhodujúco dôležitú. Inými slovami, osobná identita sa stáva čoraz viac (štrukturálne) reflexívnou. Ku každej voľbe existujú aj alternatívne možnosti a vo vzťahu k nim si musí každý svoju voľbu obhájiť. Dokonca aj tí, ktorí sa rozhodli pre klasické alebo tradičné identity, si takúto možnosť zvolili. Pod vplyvom detradicionalizácie a individualizácie sa teda zmenil aj vzťah jednotlivca ku tradícii a stal sa viac reflexívnym. Ľudia si vo väčšej alebo v menšej miere uvedomujú, že si mohli zvoliť aj inak.

Podobne ako detradicionalizácia, aj individualizácia je opisnou kategóriou, ktorá sa vzťahuje na kultúrne trendy v spoločnosti. Preto ju treba odlišovať napríklad od individualizmu, ktorý kladie do popredia jednotlivca ako normatívnu kategóriu v procese utvárania identity. V sociologickom zmysle sa proces individualizácie vzťahuje predovšetkým na štrukturálne možnosti, ktoré sú

⁵ Porov. KERKHOFS, J., REZSOHAZY, R. (ed.): *De stille ommekeer: oude en nieuwe waarden in het België van de jaren tachtig*. Tiel: Lannoo, 1984.

⁶ Porov. KERKHOFS, J., DOBBELAERE, K., VOYÉ, L.: *De versnelde ommekeer: de waarden van Vlamingen: Walen en Brusselaars in de jaren negentig*. Tiel: Lannoo, 1992.

⁷ Porov. DOBBELAERE, K., ELCHARDUS, M., et al.: *Verloren zekerheid: De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*. Tiel: Lannoo, 2000. Na ilustráciu uvedieme niekoľko výsledkov tejto výskumnej skupiny. Na požiadanie, aby sa sami zadefinovali v termínoch náboženskej príslušnosti, 47,4 % Belgičanov sa označilo za katolíkov, 1,2 % za protestantov a 15,3 % za kresťanov nepatriacich ani ku katolicizmu, ani ku protestantizmu (s. 119). V roku 1967 52 % Flámov (v rámci Belgicka 42,9 %) navštevovalo nedelňé bohoslužby týždenne, v roku 1998 sa to zredukovalo na 12,7 % (Belgicko 11,2 %) (s. 126). V roku 1967 bolo vo Flámsku pokrstených 96,1 % novonarodených detí, v roku 1998 73 %. Belgické údaje za rok 1998 sú ešte nižšie, o 8 % (64,7 %). Sobáš v kostole (a nie iba samotný civilný sobáš): Flámsko 91,8 % v roku 1967, 51,2 % v roku 1998; Belgicko 86,1 % v roku 1967, 49,2 % v roku 1998 (s. 123).

pre nás dostupné pri formácii našej osobnej identity, ale aj na rozširovanie priestoru pre potenciálnu reflexivitu, ktorú proces individualizácie umožňuje. Otázka, či tieto možnosti každý jednotlivec aj naozaj využíva, nemá nič do činenia s procesom ako takým alebo s jeho štrukturálnym charakterom.

Treba však poznamenať, že na zásadný rozdiel medzi individualizáciou (teda nevyhnutnosťou budovať vlastnú identitu, ktorá vyplýva z detradicionalizácie) a individualizmom (absolútnym sebaurčením) sa často zabúda, a to predovšetkým v mnohých pesimistických analýzach súčasnej kultúry. Na druhej strane, odmietnutie individualizmu nijako nezabavuje kresťanstvo zodpovednosti za vyrovnanie sa s individualizáciou. Individualizácia zásadne ovplyvňuje spôsob, akým kresťania dnes chápu svoju vieru, nemusí však automaticky viesť k individualizmu.

1.2. NÁBOŽENSKÁ PLURALIZÁCIA V EURÓPE

Prílišné sústredenie sa na interpretáciu výsledkov Výskumu európskych hodnôt môže spôsobiť, že ľahko zabudneme na ďalšiu dôležitú skutočnosť, a to na rastúcu náboženskú pluralizáciu. Skutočne, jedným z vážnych nedostatkov tohto výskumu je nedostatočná reprezentácia ostatných (svetových) náboženstiev, vrátane islamu.⁸ Okrem toho, informácie, ktoré Výskum európskych hodnôt ponúka v súvislosti s inými náboženstvami, sa vzťahujú predovšetkým na spôsob, akým ich kresťania a „postkresťania“ vnímajú.⁹

Náboženská pluralizácia nie je však ohraničená iba vyššie uvedeným opisom. Spolu s detradicionalizáciou je zjavná i vo vzťahu k európskej populácii ako celku. Výsledkom je široké spektrum náboženských a iných základných životných volieb a rastúce uvedomovanie si tejto plurality. Spolu s kresťanmi (ktorí sú rozdelení do rôznych denominácií) sú tu aj ateisti, agnosticci, moslimovia, budhisti, bývalí kresťania, postkresťania, ľahostajní, príslušníci nových náboženských hnutí (napríklad New Age), ľudia, ktorých pre nedostatok lepšieho výrazu možno nazvať synkretistami, atď. Každú skupinu možno navyše ďalej deliť na množstvo smerov a spôsobov života, niektoré z nich sú inštitucionálne uznané a iné nie.

Faktom je, že geografická aj mentálna mobilita priniesla pluralitu náboženstiev a presvedčení pred naše dvere. Migrácia, turizmus a komunikačné médiá stavajú tých bez vyznania, ako aj tých, čo sa hlásia ku klasickým náboženským tradíciám, zoči-voči náboženskej rozmanitosti. Tu je opäť dôležité rozlišovať medzi pluralizáciou ako opisnou kategóriou a (formálnym) pluralizmom a relativizmom, ktoré predstavujú jeden zo spôsobov, ako sa ku pluralizácii možno

⁸ „Najmenej 15 miliónov ľudí v západnej Európe sa hlási k moslimskej viere alebo má blízke kultúrne väzby či vzťahy so svetom islamu. V priebehu niekoľkých desaťročí sa stal islam v Európe druhým náboženstvom po kresťanstve. Na tomto fenoméne je osobitne zaujímavé, že sa to udialo postupne, vcelku bez konfliktov a v dôsledku ekonomických potrieb európskych krajín. Napriek zjavným ťažkostiam (napr. udalosti z 11. septembra 2001), sa islam stáva pomaly, ale neúprosne častou európskeho sociálneho, kultúrneho a dokonca politického obrazu.“ HUNTER, S. T.: *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural and Political Landscape*. Westport (Conn.): Praeger/CSIS, 2002, text na obálke.

⁹ Podľa Lamberta tí, ktorí sa pokladajú za kresťanov, prejavujú „istý druh pozitívneho relativizmu k náboženstvu a aspoň postoj otvorenej mysle“. Porov. LAMBERT, Y.: A Turning Point in Religious Evolution in Europe. In: *Journal of Contemporary Religion*, 19, 2004, 1, s. 29–45, 41.

postaviť. Podobne ako v predchádzajúcom prípade, kresťanská viera síce môže odmietnuť formálny pluralizmus, no i tak je v súčasnom kontexte v dôsledku pluralizácie nútená vymedziť svoju vlastnú pozíciu novým spôsobom. Príslušnosť kresťana ku tradícii si dnes viac než kedykoľvek predtým vyžaduje určitý stupeň reflexie a zmyslu pre špecifickosť kresťanskej základnej životnej voľby vo vzťahu k iným základným životným voľbám, či už ide o ateistov a agnostikov, o tých, ktorí veria, že „niečo tam hore existuje“, či o indiferentných, moslimov, budhistov, členov nových náboženských hnutí atď.

1.3. DETRADICIONALIZÁCIA, INDIVIDUALIZÁCIA, PLURALIZÁCIA A VPLYV TRHU

Samozrejme, existujú (kultúrne) prípady a procesy, keď možno hovoriť o úsilí riadiť budovanie identity tak na osobnej, ako aj na sociálnej úrovni. Médiá a procesy ekonomizácie sú v tomto ohľade najvýznamnejšie.¹⁰ Predovšetkým ekonomizácia je skutočne všadeprítomná. Nielenže ovplyvňuje spôsob, akým sa nám kultúra prezentuje, ale aj spôsob, akým k nej pristupujeme a ako na ňu môžeme reagovať. Táto dvojité funkcia vytvára konzumnú kultúru, ktorá samu seba prezentuje ako najlepšieho sprostredkovateľa medzi nami a našim kultúrnym kontextom. V prvom prípade ekonomické procesy redukujú prvky našej kultúry na balíčky spotrebiteľského tovaru. Takáto *komodifikácia*¹¹ vyberá kultúrne prvky z ich pôvodných kontextov a histórie a ponúka ich na trhu ako položky za cenu, ktorá obyčajne nezodpovedá ich skutočnej hodnote. Súčasne konzumná kultúra štruktúrne ovplyvňuje spôsob, akým si formujeme vzťah ku kultúre. Sme školení v disciplíne konzumpcie a naučili sme sa vnímať kultúru z pohľadu trhu a konzumentov a takto ju aj používať. Dokonca ani spôsob, akým formujeme svoj vzťah k náboženstvu a tradícii, sa takýmto vplyvom nevyhol.¹²

Riziko, že tak Cirkev, ako aj jednotliví veriaci sa vedome alebo nevedome podriadia zákonitostiam konzumnej kultúry, je skutočne reálne. Cirkev by potom fungovala ako dodávateľ duchovných dobier a veriaci ako konzumenti toho, čo Cirkev, ale aj iné náboženstvá ponúkajú. Ide tu predovšetkým o to, že konkurencia zo strany ostatných náboženských tradícií a skupín môže tlačiť Cirkev do marketingových stratégií, na základe ktorých sa bude prezentovať ako ktosi, kto ponúka hotové riešenia pre náboženské potreby ľudí a okamžité odpovede na ľudské otázky. Na druhej strane jednotlivci ako konzumenti náboženstva sú pod vplyvom reklamy a marketingu vyškolení vyberať si zo širokej ponuky náboženstiev, tradícií a spiritualít to, čo podľa nich najlepšie zodpovedá ich náboženským potrebám.

Cirkev stojí dnes pred otázkou, ako môže prispieť k formovaniu kresťanskej identity a kresťanského kritického vedomia, ktoré by jej i jednotlivým veriacim umožnilo existovať vo svete poznačenom detradicionalizáciou, plu-

¹⁰ K tomuto odseku porov. BOEVE, L.: *Interrupting Tradition : En Essay on Christian Faith in a Post-modern Context*, kap. 3, 4.

¹¹ Pozn. prekl.: *Komodifikácia* je proces, keď sa stáva tovarom to, čo ním tradične nebývalo; dnes je slovu *komodita* priradená hodnota tovaru.

¹² Pozri napríklad dôležitú štúdiu MILLER, V.: *Consuming Religion : Religious Belief and Practice in a Consumer Culture*. New York : Continuum, 2004, a európske reakcie na toto dielo v *Bulletin ET*, 17, 2006, 1 (Special Issue: *Consuming Religion in Europe*).

ralizáciou a individualizáciou, ako aj zálučne pôsobiacimi silami trhu. Skúmanie znamení časov v takejto situácii skutočne núti Cirkev, aby premýšľala o svojej vlastnej identite a pôsobení v dnešnom svete.

2. CIRKEV V SÚČASNEJ EURÓPE: ZNAK A PROSTRIEDOK ZACHRAŇUJÚCEHO BOHA

V prvej časti sme hovorili o výzvach, ktorým Cirkev čelí v dialógu s dnešnou Európou. Postavenie a rola kresťanstva v Európe prešli za posledných päťdesiat rokov štrukturálnymi zmenami, ktoré Cirkev núti, aby premýšľala o svojom vzťahu k súčasnému kontextu.

2.1. DVE RIZIKÁ, KTORÝM SA TREBA VYHNÚŤ

Existujú dve riziká, ktorým sa treba vyhnúť. Prvým rizikom je, že Cirkev i teológia by mohli *principiálne spochybňovať dialóg so súčasnou kultúrou*, pretože tá sa javí ako nezrozumiteľná – niektorí by povedali odcudzená – kresťanskej viere. Tak ako v každom čase, aj dnes kontextuálne zmeny vyvíjajú tlak na Cirkev a teológiu, a tak je celkom prirodzené a pochopiteľné úsilie o ochranu vlastnej identity v takej podobe, v akej existovala v starom kontexte, proti všetkým novátorským výzvam. Situácii navyše nijako neprospieva, ak sa Cirkvi nedarí zmieriť sa s faktom, že v dôsledku týchto zmien sa miesto kresťanstva v európskej spoločnosti a kultúre drasticky zmenilo. Detradicionalizácia a pluralizácia spôsobili, že kresťanstvo, ktoré bolo kedysi vopred daným a všeobecne prijímaným horizontom chápania vecí, je dnes iba jedným z hlasov v multikulturálnej a multináboženskej európskej spoločnosti. Reakcia tohto typu priamo súvisí s pokúšením postaviť kresťanstvo do opozície proti súčasnej kultúre a spoločnosti, o ktorých sa potom hovorí ako o odcudzených, bez zmyslu a morálky, ako o kultúre smrti a podobne. Namiesto dialógu sa vzťah k súčasnému kontextu chápe v pojmoch *opozície a diskontinuity*. Detradicionalizácia a individualizácia sa potom okamžite stavajú na roveň s nihilizmom, libertinizmom a individualizmom. Pluralizácia podľa takejto logiky automaticky vedie ku prázdnu pluralizmu, k relativizmu a ku privatizácii náboženstva i náboženských právd. V dôsledku takejto reakcie sa snaha o udržanie kresťanskej identity pokladá za obranu proti nepriateľskému prostrediu, zatiaľ čo úlohou kresťanstva v súčasnej spoločnosti je, aby ju odsúdilo za všetky jej omyly a potom sa ponúklo ako jediné východisko z problémov. Spoločnosť sa môže zachrániť, iba ak sa (znova) stane kresťanskou.

Druhým rizikom je, že dialóg chápaný ako prispôsobenie sa kresťanstva a Cirkvi súčasnému kontextu pristúpi na trhový logiku. Kresťanská viera, tradícia a komunita sa zredukujú na náboženský tovar, ktorý sa dá podľa potreby zadovážiť na uspokojenie náboženských a duchovných potrieb. V prvej časti sme poukázali na skutočnosť, že individualizácia v oveľa väčšej miere než v minulosti núti jednotlivca, aby si vybudoval svoju identitu. Ak v tomto jednotlivec neuspje, ak sa mu nepodarí rozvinúť kriticko-reflexívne vedomie¹³, tak kon-

¹³ Porov. BOEVE, L.: Consumer Culture and Christian Faith in a Post-Secular Europe : Reflections on Individualisation, Critical Agency and Reflexivity. In: *Bulletin ET*, 17, 2006, s. 106–126.

trolu prevezme trh. Ďalšie s týmto súvisiace riziko spočíva v možnosti, že jednotlivec si svoju náboženskú identitu bude utvárať podľa subjektivistických a individualistických kritérií, podľa ktorých v konečnom dôsledku záleží iba na osobnej duchovnej skúsenosti a spokojnosti (čo v niektorých prípadoch vedie k osobnému náboženstvu, ktoré si jednotlivec zostavuje z rôznych prvkov, pochádzajúcich z rôznych tradícií, teda k synkretizmu, atď.) Ak v takomto prípade vôbec možno hovoriť o dialógu kresťanstva so súčasným kontextom, ide o nepochopenie samotnej podstaty dialógu, o zamieňanie si dialógu s *adaptáciou*, s obyčajnou *kontinuitou* medzi kresťanstvom a kontextom. Faktom je, že kým sa kontext a kresťanstvo dostatočne „prekrývali“, všetko nasvedčovalo tomu, že takýto princíp kontinuity funguje dostatočne dobre. Náhodné skúsenosti (tak pozitívne, ako aj negatívne) boli takpovediac automaticky nasmerované smerom ku kresťanskému Bohu; ak sa vychovávalo k hodnotám, boli to samozrejme kresťanské hodnoty; a až do konca druhej polovice 20. storočia sa moderná emancipácia, ľudské práva a mechanizmy solidarity veľmi dobre zhodovali s kresťanským evanjeliovým poslanstvom o prichádzajúcom kráľovstve. Spoločne so všetkými ľuďmi dobrej vôle sa kresťania v súlade s výzvami z *Gaudium et spes* aktívne angažovali v napomáhaní kultúrneho a sociálno-ekonomického blahobytu v Európe – po roku 1945 aspoň v západnej Európe. Lenže európska spoločnosť a kresťanstvo sa v súčasnosti prekrývajú v čoraz menšej miere, preto princíp kontinuity prestáva fungovať a kresťanstvo sa na úkor vlastnej identity a integrity ocitá na trhu.

Zdá sa, že úlohu, pred ktorú nás postavila konštitúcia *Gaudium et spes*, aby Cirkev skúmala znamenia časov a interpretovala ich vo svetle evanjelia a tak lepšie porozumela svetu a lepšie chápala samu seba, a aby takýmto spôsobom pomáhala svetu dosiahnuť jeho cieľ a seba samej otvorila nové možnosti na ohlasovanie kresťanskej viery – zdá sa, že túto úlohu sa ani v jednom z dvoch prípadov, o ktorých sme hovorili doteraz, nepodarilo dostatočne splniť. V prvom prípade prílišná diskontinuita medzi vierou a kontextom prakticky znemožnila akýkoľvek dialóg. V druhom prípade k podobnému výsledku viedol automaticky optimistický predpoklad, že princíp kontinuity funguje. V oboch prípadoch je jeden z partnerov dialógu buď z princípu alebo prakticky vylúčený a kresťanská identita i úloha, ktorú môže Cirkev zohrať v súčasnej kultúre a spoločnosti, sú ohrozené. V prvom prípade kresťanstvo ustupuje a uzatvára sa do seba proti svetu, upevňuje svoju identitu, ale zabúda na úlohu dospieť k obnovenému sebachápaniu vo vzťahu k histórii a kontextu. V druhom prípade svet preberá kontrolu a absorbuje kresťanskú identitu, ale bez toho, že by rešpektoval integritu a špecifickú kresťanskú tradíciu. Ako potom Cirkev môže byť, ako sa môže stať miestom, odkiaľ sa hovorí o Bohu, odkiaľ hovorí Boh, kde Boh hovorí?

2.2. MEDZI KONTINUITOU A DISKONTINUITOU: PRERUŠENIE

Súčasný kontext si naozaj vyžaduje, aby sa dialóg Cirkvi so svetom znovu uvážil. Princíp kontinuity, ktorý po Druhom vatikánskom koncile podporovalo mnoho moderných teológov, už ďalej nefunguje a zdá sa, že prenechal kresťanskú vieru trhu. Na druhej strane, princíp diskontinuity zatiahol Cirkev do izolácie a vystavil ju nebezpečenstvu fundamentalizmu. Okrem toho pri-

pravil Cirkve o príležitosť, ktorú jej kontext ponúka, aby nanovo pochopila svoju vlastnú úlohu a našla vhodné prostriedky na ohlasovanie evanjelia v dnešnej dobe.

S cieľom vyhnúť sa obidvom extrémom navrhujem chápať vzťah medzi kresťanskou vierou a kontextom ako „prerušenie“ (*interruption*). Na rozdiel od zdôrazňovania diskontinuity medzi kresťanskou vierou a kontextom kategória prerušenia drží kontinuitu a diskontinuitu pohromade, aj keď v istom napätí. Prerušenie však vôbec netreba stotožňovať s pretrhnutím, pretože to, čo je prerušené, neprestáva existovať. Na druhej strane však to, čo je prerušené, nepokračuje ďalej tak, akoby sa nič nestalo. Vo vzťahu medzi kresťanskou vierou a kontextom toto prerušenie pôsobí vzájomne. Dialóg s kontextom prerušuje kresťanské sebachápanie a – ako sa v ďalšej časti pokúsime ukázať – je to Cirkev, ak sa z tohto kontextuálneho prerušenia poučí, interpretujúc ho vo svetle evanjelia, ktorá bude schopná prerušiť kontext ohlasovaním evanjelia spôsobom, ktorý je súčasnému kontextu primeraný.

- Na kontextuálnej úrovni detradicionalizácia a pluralizácia prerušujú bežné kresťanské sebachápanie. Na jednej strane posilnili vedomie špecifickosti a tradície kresťanskej viery, na ktorých je postavená, a právd, ktoré vyjadruje. Na druhej strane je nám v tomto kontexte poznačenom pluralitou jasné, že kresťanstvo je obklopené množstvom iných náboženstiev a ideológií, ktoré si na základe ich vlastnej špecifickosti takisto strážia rovnako vážne, aj keď odlišné nároky na pravdu. Kresťanstvo (v celej svojej vnútornej rozličnosti) je so svojou históriou, tradíciou a profilom jedným z účastníkov na tomto širokom poli. Okrem toho nás konkrétny dialóg s ostatnými učí, že prvky, ktoré sa javia ako podobné, v sebe často ukrývajú najväčšie rozdiely. Napríklad to, čo spája tri takzvané profetické náboženstvá (nazývané tiež náboženstvami Knihy alebo zjavenými náboženstvami), ich zároveň podstatne odlišuje v (a) spôsobe, akým každé z nich chápe svojho „proroka“ – Mohameda, Ježiša alebo Mojžiša, (b) v úlohe, akú zohrávajú v náboženstve ich sväté písma (Korán, Biblia alebo Tóra), a (c) v spôsobe, akým sa chápe Božie zjavenie v histórii.

Postmoderné kritické vedomie potvrdzuje túto kultúrnu sprostredkovanú skúsenosť a robí nás pozornejšími voči odlišnosti a rozdielnosti.¹⁴ Podobne ako ostatné tradície, aj kresťanstvo má tendenciu uzatvárať sa pred výzvami, ktoré so sebou prináša odlišnosť a rozdielnosť. Hrozba, že sa pokúsi okamžite asimilovať, alebo naopak vylúčiť akúkoľvek odlišnosť, je stále reálna. Lenže takisto sme neustále konfrontovaní s inakosťou, ktorá odkrýva hranice našej vlastnej pozície a ktorá uniká akýmkoľvek pokusom o asimiláciu. Vždy je tu niečo nepredvídateľné, nepochopiteľné, neočakávané, neovládnuteľné – niečo iné, čo prerušuje našu kresťanskú tradíciu.

- Nové kresťanské sebachápanie nie je však iba otázkou prispôsobenia sa kontextu, prijatím postmoderného, kritického vedomia jednoducho preto, lebo si to kontext vyžaduje. Oprávnenú rekontextualizáciu možno vybudovať

¹⁴ Myslíme tu na tzv. mysliteľov odlišnosti, ako napr. J.-F. Lyotard, dekonštrukcionizmus atď. Porov. BOEVE, L.: Critical Consciousness in the Postmodern Condition: A New Opportunity for Theology? In: *Philosophy and Theology*, 10, 1997, s. 449–468.

iba na *pevných teologických základoch*.¹⁵ A práve tu dialóg so súčasným kontextom sľubuje nové možnosti na profilovanie kresťanskej viery tak, aby bola pochopteľná, prijateľná a mala svetu čo povedať. Pretože sa zdá, že to iné, odlišné, čo stavia kresťanskú vieru pred výzvy, nie je samo osebe natoľko iné – naopak, môže sa veľmi dobre *prejaviť priamo vnútri kresťanskej viery*. Takýto dialóg nám umožňuje pochopiť, že z pozície kresťanskej hermeneutiky práve stretnutie s inakosťou môže byť miestom, kde sa stopy Boha stávajú zreteľnými. Vari nebol práve Boh vždy ten Iný v našich biblických dejinách, najmä vtedy, keď hrozilo, že sa naše dejiny uzatvoria do seba?

V každom prípade sa zdá, že ak v *prerušujúcej odlišnosti* hľadáme stopy Boha, máme v rukách užitočný kľúč na čítanie Písem, napríklad už Starého zákona. Vtedy, keď je Izrael zotročený a uväznený v Egypte, je to Boh, ktorý skrze Mojžiša prerušuje túto históriu zotročenia a odcudzenia. Vtedy, keď sa židovské kráľovstvo uzatvára pred Bohom a klania sa cudzím bohom, keď pácha nespravodlivosti voči chudobným a cudzincom a králi sú skorumpovaní, je to Boh, ktorý stále znova vo svojom vlastnom mene posiela prorokov, aby toto uzatváranie sa kritizovali. Nový zákon v tomto ohľade takisto ponúka množstvo príkladov, keď Boh prerušuje uzatvorené príbehy. Ježiš v mene Boha odpúšťa hriechy, uzdravuje chorých a otvára nové možnosti pre tých, ktorí sú podľa náboženských a sociálnych autorít vydedencami. V mene toho istého Boha Ježiš kritizuje tých, ktorí redukujú náboženstvo na dodržiavanie Zákona, na škrupulózne vykonávanie požadovaných obiet alebo na snahu o politické ciele. Ježiš od nás žiada, aby sme sa stali podobnými deťom, aby sme boli ako chudobní, vydedenci a prenasledovaní (pretože tí sú blahoslavení), ako vdova, ktorá obeťuje iba jednu malú mincu. Pozýva nás, aby sme kráčali v stopách otca, ktorý objíma svojho najmladšieho syna (a nepodieľali sa na nepochopení staršieho syna). Učí nás, aby sme ho spoznali v chudobnom, chorom, hladnom, smädnom, vo väzňovi, v nahom, jednoducho v tom inom, ktorý je zraniteľný a zranený: „Pane, a kedy sme ťa videli hladného a nakrmili sme ťa, alebo smädneho a dali sme ti piť? (...) Veru, hovorím vám: Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“ (Mt 25, 37b.40b)

Pozorná analýza ukazuje, že celá metaforická dynamika kresťanských príbehov je popretkávaná *prerušeniami* uzavretých príbehov v Božom mene, vrátane vlastného osobného príbehu, konfrontáciou s odlišnosťou.¹⁶ Pekne to znázorňujú dôležité motívy, ako sú povolanie, exodus, púšť, hora, kríž, vzkriesenie, obrátenie, putovanie atď. Kresťanskému príbehu nie je v nijakom prípade dovolené, aby sa uzavrel do seba. Pretože práve vtedy Boh lásky takýto príbeh otvorí. Prerušenie tu funguje ako *teologická kategória*.¹⁷ Napokon za paradig-

¹⁵ K tejto časti porov. BOEVE, L.: *Beyond the Modern and Anti-Modern Dilemma: Gaudium et Spes and Theological Method in a Postmodern European Context*. In: *Horizons*, 34, 2007, č. 2; BOEVE, L.: *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*, 2. kap.

¹⁶ Porov. BOEVE, L.: *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, 6. kap.

¹⁷ Pojem „prerušenie“ (interruption) som si požičal od Johanna Baptista Metza. Porov. METZ, J. B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald, 1977, s. 150; publikované aj in: *Unterbrechungen: Theologisch-politische Perspektiven und Profile*. Gütersloh: Mohn, 1981, s. 86. Usiloval som sa však spracovať túto „metzovskú“ intuíciu ako teologicko-epistemologickú kategóriu, ktorá nám umožní, aby sme kontextuálne stvárnil kresťanské kritické vedomie tak *ad intra*, ako *ad extra*.

matický príklad takéhoto prerušenia možno pokladať zmŕtvychvstanie Ježiša, ktorý zomrel na kríži. Boh radikálne znovu otvára Ježišov príbeh, ktorý sa náboženské a politické autority pokúsili uzavrieť. V tomto momente Boh dáva jasne najavo, že príbeh človeka, ktorý žije ako Ježiš, ktorého jeho učeníci vyznávajú ako Krista, nemôže smrť uzavrieť, ale že takýto príbeh má budúcnosť po smrti. Nasledovať Ježiša znamená prijať výzvu od toho druhého, ktorý prerušuje naše príbehy.¹⁸

Kresťanstvo čelí výzvam a prerušeniam vždy iba v kontakte s konkrétnym iným. A práve toto prerušenie môže byť miestom, kde sa Boh dnes zjavuje kresťanom. Z teologického hľadiska prerušenie nie je iba formálnou, prázdnu kategóriou, ale má za sebou váhu celej naratívnej tradície Boha lásky, ktorý sa zjavuje v konkrétnej histórii. *Imitatio Christi* nás teda vyzýva, aby sme vložili do praxe oboje, aby sme sa dali prerušiť, ale aby sme tiež prerušovali – vyzýva nás rešpektovať skutočnú odlišnosť druhého, ale tiež byť pre neho tým druhým, klásť otázky, stavať ho pred výzvy, kritizovať jeho alebo ju tam, kde majú sklony k hegemonii. Kategória prerušenia sa tak skutočne javí ako vhodný kľúč k chápaniu Božieho spásneho pôsobenia v histórii – vrátane našej angažovanosti v histórii a spôsobu, akým vnímame Boží vzťah k dejinám. Výzva, ktorej kresťanská viera čelí v konfrontácii s odlišnosťou, sa napokon stáva miestom, ktoré nazývame *locus theologicus*. Ako konkrétny, špecifický príbeh je kresťanstvo prerušené Bohom, o ktorom svedčíme ako o tom, ktorý prerušuje uzavreté príbehy. Týmto spôsobom Boh aj nás pozýva, aby sme sa stali prerušovateľmi uzavretých príbehov.¹⁹

- Cirkev ako *locus theologicus* je v súčasnej európskej spoločnosti Cirkvou, ktorá sa naučila načúvať Božiemu prerušeniu a ktorá hľadá, kde Boh hovorí prostredníctvom prerušenia našej ľudskej reči o Bohu. Takáto Cirkev je potom nielen miestom, odkiaľ je možné hovoriť o Bohu, ale tiež miestom, odkiaľ Boh môže hovoriť k súčasnej spoločnosti. Je to Cirkev, ktorá by mala prerušiť zjednodušujúce stotožňovanie detradicionalizácie s nihilizmom, pluralizácie s relativizmom a individualizácie s individualizmom. Ona sama sa totiž z dialógu so súčasným kontextom naučila prijímať výzvy, ktoré tieto procesy so sebou prinášajú, znovu objavila seba samu ako špecifický príbeh, ktorý môže inšpirovať ľudí pri budovaní ich vlastných identít. Je to Cirkev, ktorá bude podporovať skutočnú vnímavosť a aktívne kontakty s tými, ktorí sú odlišní a iní, pretože chápe, že Boh sa dnes môže k nám prihovoriť práve cez odlišnosť a inakosť. Je to Cirkev, ktorá bude podnecovať kritické vedomie poukazovaním na to, ako

¹⁸ Podľa svedectva Matúšovho a Markovho evanjelia sa to musel naučiť aj sám Ježiš (Mt 15,21-28; Mk 7,24-30). Ježiš, prichádzajúc do kraja Týru a Sidonu, stretá na svojej ceste Kanaančanku alebo Sýrofeničanku, nežidovku, ktorá sa odváži požiadať ho, aby uzdravil jej dcéru posadnutú diablom. Ježiš najprv odmieta jej prosbu a vyhlasuje, že jeho misia sa dotýka iba židovského ľudu: „Ja som poslaný k ovciam strateným z domu Izraela.“ Bolo by to dokonca nelegitímne starať sa o iných, „lebo nie je dobré vziať chlieb deťom a hodiť ho šteňatám“. Žena však odmieta toto odmietnutie: „Pane, ale aj šteňatá jedia odrobinky, čo padajú zo stola ich pánov.“ V tomto okamihu je Ježišovo rozprávanie akoby prerušené a on sa začína učiť otvoriť svoje poslanstvo ďalej, aby aj iní mali v ňom svoje miesto. Vo viere tejto ženy zjavuje Boh samého Boha, ktorý je aj mimo hraníc Izraela.

¹⁹ Vo svojom diele *God Interrupts History*, kap. 9, ponúkam alternatívne čítanie tohto konceptu.

marketizácia a konzumizmus redukujú súčasné možnosti slobody a reflexivity na slobodu konzumenta, ktorú riadi logika trhu. Napokon je to Cirkev, ktorá varuje pred fundamentalizmom a nacionalizmom, pretože sú to do seba uzavreté príbehy, ktoré sú slepé voči prerušujúcej odlišnosti a často sú ochotné to, čo je odlišné, v záujme vlastnej identity obetovať. Takto konajúc, je to Cirkev, ktorá spolu s inými ľuďmi dobrej vôle bude podporovať mier a spravodlivosť, osobný prospech, ale i sociálnu celistvosť proti totalitným systémom dnešnej doby, či už sú ekonomického, politického, etnického, kultúrneho alebo náboženského charakteru.

prof. ThDr. LIEVEN BOEVE
Catholic University Leuven
Faculty of Theology
Sint-Michielsstraat 6, 3000 Leuven
Belgium
e-mail: Lieven.Boeve@theo.kuleuven.be

Z anglického originálu preložili
Miloš Lichner SJ a Štefan Štofánik

LIEVEN BOEVE je profesorom fundamentálnej teológie na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Leuvene v Belgicku. V rámci fakulty je koordinátorom Systematicko-teologickej výskumnej skupiny a skupiny Teológia v postmodernom kontexte (pozri <http://www.theo.kuleuven.be/page/rgtpc/>). V súčasnosti je tiež prezidentom Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu (<http://www.eurotheo.eu>). Okrem mnohých článkov v periodikách je profesor Boeve autorom dvoch knižných publikácií: *Interrupting Tradition : An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*. Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30. Leuven : Peeters; Grand Rapids : Eerdmans, 2003; *God Interrupts History : Theology in a Time of Upheaval*. New York : Continuum, 2007.²⁰

²⁰ Voľný preklad prvého titulu znie: *Prerušená tradícia : Esej o kresťanskej viere v postmodernom kontexte*, druhý možno preložiť ako *Boh prerušuje dejiny : Teológia v čase zmien*.

Potrebujeme dedičný hriech?

GLORIA BRAUNSTEINER

BRAUNSTEINER, G.: Do We Need „Original Sin“? *Teologický časopis*, V, 2007, 2, s. 17 – 23. Sin is contemporarily an unpopular word. An even deeper problem is the theological understanding of „original sin“, manifesting an ontological quality of present humanity. The article analyses the „what“ and the „why“ of the catholic dogma and seeks an adequate understanding as well as possibilities of reflection on „original sin“, its consequences and its sense for soteriology.

PRÍTOMNOSŤ HRIECHU VO SVETE

V dôsledku novodobého vývinu pojmu slobody a subjektu sa človeku vnucuje relativizácia hriechu, psychologizovanie stavu človeka a jeho nedostatkov s cieľom posilniť jeho ego, čo má za následok otupenie citlivosti, rozlišovacej schopnosti voči hriechu. V niektorých kresťanských oblastiach sa vyprázdňujú spovednice, stráca sa vedomie nielen hriechu, ale aj hriešnosti, s cieľom žiť slobodnejšie, radostnejšie. No psychologické poradne sa nevyhľadávajú len pre pomoc v duševnom dozrievaní, ale neraz pre nevedomú neschopnosť vyrovnáť sa s vlastným hriechom a s následnými zraneniami. Človek túži, aby ho okolie prijalo úplne, takého, aký je, a keďže predsa len cíti svoju nedostatočnosť – bez ohľadu na to, či si ju priznáva, alebo nie –, usiluje sa byť „v poriadku“, prijateľný pre druhých i pre seba samého. A keď sa mu to nedarí, silným mechanizmom vo svojom vnútri zastiera svoju nedostatočnosť, hľadá výhovorky a vysvetlenia na svoje ospravedlnenie.

Avšak skúsenosti so zlom sú neodškriepiteľné, podobne ako fakt, že človek musí vynaložiť väčšie úsilie na vykonanie dobra než na vykonanie zla. Len pevné rozhodnutie proti zlu a zamilovanie si dobra pomôže v pomalom procese prekonávať zlo. Preto sa človek často domnieva, že konanie zla je nezničiteľné, a stráca motiváciu na jeho zdanlivo utopické prekonávanie.

Keďže koreňom zla sa stalo sebecko, človek stojí pri prekonávaní zla pred určitými prekážkami. Má strach, že ak zanechá zlo, prekazí sa jeho šťastie – prvou prekážkou je teda strach zo straty. Druhú prekážku si kladie tým, že si ťažko vytvára slobodný vzťah k ľuďom a k veciam a zároveň sa narcisticky rozmaznáva. Treťou, vážnou prekážkou je jeho slabé presvedčenie a motivácia vytrvať na ceste k dobrému. Dobro ho málo priťahuje, lebo ho nemiluje dostatočne („V boji proti hriechu ste ešte neodporovali až do krvi“ – Hebr 12,4). Prítom právo a spravodlivosť by sa začínali uskutočňovať už rešpektovaním druhej osoby.

V opise niektorých mystikov zlo spočíva v prežívaní vzdialeného Boha, hoci táto skutočnosť je práve dôsledkom neprávosti.

Zlo nemôže byť determinované, musí byť spojené s ľudskou slobodou a s rozhodovaním. V chápaní náboženstiev sa dotýka Božej sféry a je deštruktívne voči samému človeku, nenarúša len medziľudské spolužitie. Hriech – zlo prežívané voči Bohu – nie je len „komplex“ v zmysle jeho zastierania a odpsychologizovania, veď skúsenosť „hriešnosti“ majú aj ateisti. K podstate hriechu patrí zanedbaná reflexia o Božej добрote a potom skutočnosť, že človek nedostatočne prežíva jeho lásku. Vytúžená samospráva moderného človeka je zmysluplne možná len v súlade so Stvoriteľom a Pánom sveta. Byť v jednote s Božím myslením je súčasťou viery, v kresťanstve je teda nutná empatia („Zmýšľajte tak ako Kristus Ježiš“ – Flp 2,5). Napodobňovanie Krista, proces pripodobňovania sa k Bohu, *theosis* a zjednotenie je základ kresťanského chápania života (porov. Ef 5,1).

Prečo má teda človek problém s Božou vôľou, ktorú niekedy ťažko prijíma? Zlo totiž spočíva aj v odmietaní stotožniť sa s ňou. V tomto prípade zlo obsahuje v sebe nepochopenie a odmietanie dobra, ako keby človek sám lepšie rozumel svojmu šťastiu vtedy, keď sa usiluje o sebarealizáciu. Koreňom tohto odmietania je nesúhlas s Božou podstatou – s jeho dobrotou a nedôvera voči tomu, že to myslí s človekom dobre. Boha urážame tým, čo konáme proti nášmu vlastnému dobru.

Pri skúmaní motívov nie je ťažké vžiť sa do situácie ľudí, ktorí konajú markantné zlo, ale vlastne pre nejaké dobro. Niektorí kradne, lebo chce niečo vlastniť. Teda človek nie je schopný chcieť niečo, čo je pre neho bezcenné. Avšak vzhľadom na šťastie zlo nie je zmysluplné, je to falošný ideál a koncept bytia. Človek paradoxne hľadá šťastie v relatívnych objektoch, ktoré si absolutizuje v nesprávnom kontexte. Ak si kladieme otázku, či je hriech potrebný, či sa mu možno vyhnúť, ak je nezmyselný a neužitočný, Písmo nám dosvedčuje, že aj spravodlivý padne za deň sedemkrát. Na druhej strane sa obyčajne zľahčujúco hovorí, že hriechu sa nedá vyhnúť. Alebo treba zlikvidovať pojem zla, pretože vyvoláva v človeku chorobu? Vyhýbať sa zlu si vyžaduje radikálne sa rozhodnúť proti nemu a vytrvať na tej ceste. Podľa Kierkegaarda zlo znamená rezignáciu a zároveň zúfalú túžbu nechcieť byť sám sebou, teda tým, kým by človek mohol byť, hoci to stojí námahu.¹ Podľa cirkevnej tradície smrteľný hriech nie je nevyhnutný. Svedčí o tom aj možnosť ľútosti nad hriechom, z čoho vyplýva, že spočíva v ľudskej slobode vyhýbať sa hriechu. Rezignácia na dobro patrí k pokušeniam nežiť z milosti viery. Veď Boh nedovolí pokúšať človeka nad jeho sily (porov. 1 Kor 10,13). Zlo obsahuje falošný úsudok, preto jednou zo základných foriem zla je zotrvávanie v predsudkoch, ktoré prinášajú zisk. Hlboký prameň zla spočíva aj v pohoršení nad dobrom a dobrými, v odmietaní svätosti, niekedy aj v strachu z dobra a z jeho náročnosti.

DEDIČNÝ HRIECH – KONŠTRUKT TEOLÓGOV?

Tajomstvo dedičného hriechu ostáva pre človeka zahalené, ale bez neho by situácia človeka bola ešte nepochopiteľnejšia. Tento charakter tajomstva vy-

¹ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Die Krankheit zum Tode*. Frankfurt, 1991, s. 13–21.

voláva v človeku odpor voči učeniu o dedičnom hriechu, hoci podľa svedectva Knihy Genezis prítomný stav človeka je jednoznačne narušený.

PROBLÉM DNEŠNÉHO ČLOVEKA S DOGMOU

Človek dneška nerád prijíma taký pohľad na seba, podľa ktorého by mal byť narušený, nie dobrý vo svojej podstate, a disharmónie pokladá skôr za sekundárne produkty spoločnosti. Usiluje sa odstraňovať nedostatky, aby dosiahol stav šťastia a zdravia už na tomto svete. Tomuto ľudskému snaženiu odporuje predstava o dedičnom hriechu, vyjadrujúcom trvalý existenciál človeka. Dedičný hriech v zmysle určitej absurdity bytia sa zvyčajne identifikuje s jeho konečnosťou, ktorá neprekonateľne patrí k jeho podstate. Tento názor evokuje vo svetle pesimistického existencializmu skôr človeka ako nevydarenú konštrukciu, než jeho stav ako dôsledok historickej udalosti. Aj medzi kresťanmi možno pozorovať mylné chápanie dedičného hriechu v kvalite osobného hriechu, čo prináša problém cudzieho, kolektívneho hriechu. Preto sa dedičný hriech prijíma buď ako nepochopiteľné tajomstvo, alebo sa odmieta ako protirečivý.² V každom prípade zohráva neoprávnene mizivú úlohu v kresťanskom ohlasovaní a vyučovaní a dostáva sa na úroveň holého faktu z katechizmu.

BIBLICKÝ KONTEXT DOGMY

Starý zákon prináša svedectvo o hriechu v zmysle „zísť z cesty“ (Sdc 20,16; Jób 5,24; Prís 8,36), konkrétnejšie previniť sa proti zákonu, ktorý sa dotýka aj medziludských vzťahov (Gn 42,22) a predovšetkým vzťahu k Bohu (Ž 51,6). Pojem hriechu obsahuje aj nespravodlivosť a zvrátenosť, ako aj protivienstvo. Kto hreší v Starom zákone, zanedbáva svoje povinnosti alebo pácha násilie. Tretia kapitola Knihy Genezis sa tematicky zaoberá hriechom ako prestúpením hraníc, ktoré Boh vo svojom poriadku stvorenia určil človeku. Už starozákonný Izrael chápe hriech nielen ako etický problém, ale ako ranu na Božej vôli.

V starozákonnej reči o hriechu je v popredí aktuálnosť, nie otázka o jeho pôvode alebo začiatkoch. Čo však Starý zákon jasne dosvedčuje, je skutočnosť, že hriech pôvodne neexistoval a nepatril k človeku: Boh stvoril človeka dobrého. Počnúc Gn 3 sa mení história človeka na históriu hriechu, ktorý sa stáva súčasťou človeka. Hriech postupne narastá v nasledujúcich príbehoch (o Kainovi, o stavbe Babylonskej veže a pod.), človek kráča cestou, na ktorej sa čoraz viac vzdaluje od Boha. Viaceré starozákonné knihy hovoria o tom, že nikto nie je bez hriechu (1 Kr 8,46; Ž 14,3; 143,2; Jer 25,4), dokonca veľké postavy národa vykresľujú ako hriešnikov: Dávida, Mojžiša alebo patriarchov. Aj pri opise povolania prorokov možno čítať o vyznaní ich hriešnosti (Iz 6,4). Izrael má aj kolektívne chápanie hriechu svojich údov (Am 9,8), ale zdôrazňuje aj zodpovednosť jednotlivca (Ez 18). Obrisy dejín vyvoleného národa sa vykresľujú ako neustály proces pádu a vstávania.

V Starom zákone sa však nestretávame explicitne s myšlienkou dedičného hriechu, skôr s opisom tohto javu a s jeho následkami. Kde sa chápe hriech

² Porov. aj pri nasledujúcej reflexii: RAHNER, K.: Erbsünde. In: *Sacramentum mundi I*, s. 1104–1117.

ako konanie proti Bohu, možno vnímať protibožský stav viny v zmysle tarchy (Iz 1,4), ktorá sa rozširuje aj na okolie jednotlivca (Ex 20,5). Izrael pozná hlboké vedomie hriechu, ktoré vyplýva z Božej zmluvy, preto ju proroci neúnavne pripomínajú a volajú k pokániu.

V Novom zákone používa Pavol typológiu Adam – Kristus v 1 Kor 15,21n o zmŕtvychvstaní a v Liste Rimanom, kde píše o strate Božej slávy (Rim 3,23) pre rozhodnutie človeka k hriechu. Hriech jedného človeka, Adama, spôsobil smrť a odsúdenie; naproti tomu skrze Krista prišla milosť, život a ospravedlivenie. Pavol vo svojom výklade Gn 3 nazýva Adama „jediným človekom“, pretože reprezentuje „všetkých“ (Rim 7,7-25). On priniesol vládu hriechu formou protivilstva voči Bohu (Rim 5,10) ako výraz nedôvery a pochybnosti o Božej добрôte. Klasickým miestom u Pavla, ktoré slúži od Augustína ako základ učenia o dedičnom hriechu, je Rim 5,12: podľa latinského prekladu „in quo“ – v Adamovi všetci zhrešili.³ Avšak Pavol píše: „Preto ako skrze jedného človeka vstúpil do tohto sveta hriech a skrze hriech smrť, tak aj smrť prešla na všetkých ľudí, lebo všetci zhrešili.“ Spásne riešenie prináša Kristus: „Lebo ako sa neposlušnosťou jedného človeka mnohí stali hriešnikmi, tak zasa poslušnosťou jedného sa mnohí stanú spravodlivými.“ (Rim 5,19)

ZÁMER DOGMY A JEJ ASPEKTY

Nie je to novodobý fenomén, už Pelagius popieral dedičný hriech a dal podnet na prvé vyjadrenia cirkevného učenia o dedičnom hriechu (synoda v Kartágu v r. 418 a Druhý koncil v Orange v r. 529). Podľa Pelagia Adamov hriech škodil iba jemu samému a jeho hriech nedáva dôvod na smrť ľudského pokolenia; okrem toho deti sa rodia v stave, v akom sa nachádzal Adam pred hriešnym pádom. Zákon má pre Božie kráľovstvo tú istú hodnotu ako evanjelium a vzkriesenie človeka nie je dôsledok Kristovho zmŕtvychvstania.⁴

V polovici 5. storočia vyjadril Prosper z Akvitánie vieru Cirkvi, podľa ktorej po Adamovom hriechu všetci ľudia stratili svoju pôvodnú schopnosť a nevinnosť a nemôžu vlastnou vôľou vystúpiť z tohto stavu. Pritom sa odvoláva na list pápeža Inocenta synode v Kartágu o týchto dvoch rozhodujúcich skutočnostiach.⁵ Tieto vyjadrenia sa dotýkajú dôsledkov Adamovho hriechu a potreby spásy.

Koncil v Orange ešte raz upozorňuje na dôsledok prvotného hriechu, na kvalitu smrti nielen tela, ale aj duše, proti semipelagianizmu, a opiera sa o Ez 18,20: „Sama duša, ktorá zhrešila, zomrie“, ako aj Rim 6,16: „Neviete, že komu sa dávate za otrokov a poslúchate ho, ste otrokmi toho, koho poslúchate: či hriechu na smrť, alebo poslušnosti pre spravodlivosť?“ Takisto na základe Rim 5,12 znovu potvrdzuje, že Adamov hriech neškodil iba jemu samému, ale aj jeho potomstvu.⁶

³ Porov. PESCH, R.: *Die neue Echter Bibel : Kommentar zum Neuen Testament : Römerbrief*. Würzburg, 1987, s. 52–57.

⁴ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava: Dobrá kniha, 1995, s. 181.

⁵ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 349.

⁶ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 350–351.

Jednotlivým aspektom dedičného hriechu sa osobitne venoval Trident-
ský koncil (1546, 5. zasadnutie). V nadväznosti na predchádzajúce uznesenia
potvrďuje už spomínaný fakt, že Adamov hriech neškodil len jemu, ale aj je-
ho potomstvu, odvolávajúc sa na Rim 5,12, a spôsobuje smrť všetkých.⁷ V nad-
väznosti na odsúdenie semipelagianizmu na koncile v Orange Trident jasne
formuluje, že Adam porušil Božie prikázanie, preto stratil svätosť a spravodlivosť,
a teda jeho telo, ako aj duša boli zmenené na horšie.⁸ Zaujíma postoj k novému
problému, k tajomstvu prenosu dedičného hriechu: Adamov hriech je jeden;
prenáša sa rodom, nie napodobňovaním, a je prítomný vo všetkých.⁹ Ďalšia
otázka, ktorej sa Trident dotýka, je relevantnosť krstu pre spásu: vlastnými
silami hriech nemožno odstrániť, len zásluhou Ježiša Krista sviatosťou krstu.
On je jediný, univerzálny Spasiteľ: „Niet pod nebom iného mena, daného ľu-
ďom, v ktorom by sme mali byť spasení.“ (Sk 4,12) A tiež: „Všetci, čo ste pokrste-
ní v Kristovi, Krista ste si obliekli.“ (Gal 3,27)¹⁰ V nadväznosti na koncil v Kar-
tágu zaujíma Trident stanovisko ku krstu detí. Potreba krstu detí je nepopie-
rateľná pre odpustenie hriechov, na základe Rim 5,12 – lebo všetci zhrešili.
„...aj deti, ktoré samy ešte nemohli spáchať nijaký hriech, [sú] opravdivo krstene
na odpustenie hriechov, aby bolo u nich znovuzrozením (regeneratione) očis-
tené to, čo pritiahli na seba splodením (generatione) ... lebo »ak sa niekto ne-
narodí z vody a z Ducha, nemôže vojsť do Božieho kráľovstva« (Jn 3,5).“¹¹ Dô-
vod dedenia prvotného hriechu nespočíva v akte plodenia, ako to predpokladá
Tertulián a Augustín,¹² ani v morálnom pripočítaní Adamovho aktuálneho
hriechu potomkom (nie oboch prarodičov), ale v spolupatričnosti k Adamovi.
Preto encyklika *Humani generis* Pia XII. (1950) prízvukuje pozíciu monogenizmu
oproti hypotéze polygenizmu.¹³ Trident ďalej objasňuje, že u novorodených
nejde o skutočný a vlastný hriech. Katolícka cirkev nenazýva žiadostivosť hrie-
chom, ale že pochádza z hriechu a je na hriech náklonná.¹⁴ Týmto sa vyjaruje
k poslednému aspektu komplexu dedičného hriechu, ktorý bol vlastne hlavným
motívom koncilu: zaujať stanovisko proti Lutherovmu názoru, podľa ktorého
dedičný hriech spočíva v zlej žiadostivosti, ktorá ostáva v človeku a nezaniká
ani krstom. Podľa katolíckeho učenia žiadostivosť, ktorá ostáva v človeku, nie
je hriechom. Podstatu žiadostivosti, ktorá v pokrstených ostáva, možno vidieť
v tom, že je ponechaná na boj, v ktorom je možné odporovať a zvíťaziť milosťou
Ježiša Krista. Mária tvorí v tomto kontexte jedinú výnimku.

Postoj Druhého vatikánskeho koncilu možno zhrnúť do dvoch aspektov,
ktorými sa v konštitúcii *Gaudium et spes*¹⁵ dotýka dedičného hriechu, hoci
pojmem nepoužíva. Zaujíma stanovisko ku zneužitíu slobody: „Človek však, kto-

⁷ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 354.

⁸ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 353.

⁹ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 355.

¹⁰ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 355.

¹¹ NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 356.

¹² Porov. AUER, J.: Erbsünde. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2). Freiburg, 1959. III, 965–972.

¹³ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 363.

¹⁴ Porov. NEUNER, J. – ROOS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, čl. 357.

¹⁵ *Gaudium et spes*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I Konštitúcie*. Trnava : SSV, 1993, s. 225–340.

rého Boh stvoril v spravodlivosti, *zneužil* hneď na počiatku dejín pod vplyvom Zlého svoju *slobodu* tým, že sa postavil proti Bohu a chcel dosiahnuť svoj cieľ *mimo Boha*. Ľudia síce poznali Boha, a neoslavovali ho ako Boha. (...) Človek tým, že často *odmietol uznať* Boha za svoj základ, *porušil* aj svoj *základ*, porušil aj správny *poriadok* vo vzťahu k svojmu poslednému cieľu a zároveň všetok súlad tak v sebe samom, ako aj s ostatnými ľuďmi a všetkým stvorenstvom.“ (GS 13) Koncil opisuje fenomén hriešneho stavu človeka po tomto rozhodnutí, obchádza pojem dedičného hriechu pri formulácii jeho dôsledkov a vyslovuje jednoznačné, všeobecné skúsenostné pravdy ľudského života: „Čo vieme z Božieho zjavenia, je v súlade so samou *skúsenosťou*. Lebo keď človek skúma svoje srdce, zistí, že je *náchylný* aj na zlé a *obklopený* všakovakou *zlobou*, čo nemôže pochádzať od jeho Stvoriteľa, ktorý je dobrý. (...) Teda človek je *rozpoltený* sám v sebe. (...) Vo svetle tohto Zjavenia nachádza svoj konečný zmysel vznešené povolanie i *hlboká bieda*, čo ľudia prežívajú.“ (GS 13)

NEVYHNUTNOSŤ VŠEOBECNEJ SPÁSY V JEŽIŠOVI KRISTOVI PRE INTERPRETÁCIU DOGMY

Od čias Augustína až po reformáciu bolo učenie o dedičnom hriechu často chápané jednostranne, dramaticky, zdôrazňovaním vykúpenia len niekoľkých. Zdôrazňovala sa síce situácia všetkých, z ktorých budú vykúpení dodatočnou milosťou len niektorí; a zanedbávalo sa presvedčenie o všeobecnej spásnej Božej vôli a milosti, ktorá je mocnejšia než všeobecnosť dedičného hriechu. Nielen hriech poznačil všetkých, ale aj univerzalita vykúpenosti každého človeka Kristovou smrťou tvorí pre každého ľudský existenciál.

Hoci Kniha Genesis svedčí o strate dôvery a dôvernej komunikácie s Bohom, o námahe, utrpení a smrti, Starý zákon ešte nepozná dedičný hriech ako dôsledok prvotného hriechu. List Rimanom 5,19 opisuje človeka, počnúc Adamom, ako hriešnika, ktorého Kristus objektívne vykúpil.

Pokiaľ ide o pojem *smrti* ako odmeny za hriech, v Písme nie je reč o tom, že by sa život človeka nekončil biologickou smrťou (1 Kor 15,50-53). Podobne to platí pre vzťah dedičného hriechu a žiadostivosti; keďže nepatrí k podstate človeka, poukazuje na skutočnosť ešte nedokonaného víťazstva milosti.

Myšlienka dedičného hriechu predpokladá, že Boh chcel dať človeku v jednote ľudského pokolenia¹⁶ a pôvodnej zmluvy svoju milosť, ktorú však nikomu nie je dlžný. Preto spojil svoju ponuku so skúškou prvého človeka. Božia ponuka ľudstvu pokračuje nie preto, že sme Adamovi synovia, ale pre Krista – hlavu ľudského pokolenia.

Dedičný hriech potrebuje interpretácie v súčasnom jazyku. Vyjadruje deficit, ktorý zakusuje každý človek: chýbajúcu milosť, svätosť a spravodlivosť, ktorá však pôvodne patrila človeku, a preto je to voči Bohu stav dlžoby, ktorá nemá byť, pretože sa protíví Božej stvoriteľskej vôli. Keďže chýbajúca milosť, ktorá v súčasnosti nepatrí k človeku, je všeobecná, možno hovoriť o dedičnom hriechu, ktorý sa dotýka každého človeka.

V súvislosti s osobným hriechom a zodpovednosťou sa dedičný hriech chápe v zmysle analógie, nie však v zmysle kolektívnej viny. Charakter tajomstva

¹⁶ Porov. RATZINGER, J.: *Die Einheit der Nationen*. Salzburg, 2005.

dedičného hriechu vynikne viac na pozadí posväcujúcej milosti ako prejavu Božieho sebazjavenia a je pochopiteľný len v zakorenenosti do milosti zbožštenia Božím Duchom. Nie je mocnejší a všeobecnejší než univerzalita vykúpenia Kristom (Rim 5,15n), ktorá pôsobí v živote človeka ako mocný existenciál, zahrnutý do Božej všeobecnej spásnej vôle, hoci Boh dopustil hriech človeka.

Potreba očistenia od dedičného hriechu krstom už v tomto živote sa ukazuje v tom, že je podmienkou pre večnú spásu. Dedičný hriech (s dôsledkami žiadostivosti a smrti), na rozdiel od osobného hriechu, možno označiť ako *situáciu* človeka. Neznamená však pre neho niečo vonkajškové, pretože sa dotýka všetkého, čo predchádza jeho rozhodnutia. Aj v stave ospravedlivenia sa nachádza v situácii smrti a žiadostivosti a hoci prijatím milosti je obmytý od hriešneho stavu dedičného hriechu, stále je pod jeho vplyvom. Ani pre pokrsteného teda dedičný hriech nie je jednoduchou minulosťou. Táto skutočnosť poukazuje na dejinnosť teológie a na to, že dobro a zlo konštituuju ľudské dejiny. Hoci „raj“ už nemožno dosiahnuť, Kristova milosť všetko obnovuje, prekonáva utrpenie a smrť, je už účinná a podnecuje ku spolupráci v pokání. Namiesto pasívnej bezmocnosti voči dedičnému hriechu je kresťan povolaný k aktívnemu životu, aby sa na pozadí *felix culpa* rozmnožila milosť; aby zažiarila prevaha veľkosti a slávy Stvoriteľa – Vykupiteľa.

Dr. theol. GLORIA BRAUNSTEINER, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

Kultúra a misijná činnosť Cirkvi

LADISLAV BUČKO

BUČKO, L.: Culture and Missionary Activity of the Church. *Teologický časopis*, V, 2007, 2, s. 25 - 33.

This article examines relationship between the Church's missionary activity and culture. The author presents culture as a partner of the Church in the dialogue. There are several aspects of culture which play an important role in this dialogue: plurality of cultures, transcendent dimension of culture which points beyond the visible human life, dynamism of culture which means cultural changes flowing from contacts among cultures and contact with gospel as well, tradition of culture and culture in relation to religion. The author shows five stages of relationship between christianity and culture in history. There is also place in the article given to intercultural communication in mission which is seen in its complexity as an actual issue of contemporary missionary efforts. To carry out missionary activity of the Church is science as well as art work. It means to communicate the gospel message in the local culture. Nations and their cultures could be touched by the Holy Spirit who renews all earth. Christ's gospel is not bound with any particular culture and tradition but it is able to get to relationship to each culture, which can be renewed by a power of gospel.

ÚVOD

Každý človek sa rodí a žije v určitom kultúrnom prostredí. Pojem „kultúra“ v bežnej reči predstavuje fenomén, ktorý človeka obklopuje, či lepšie povedané, do ktorého je človek ponorený a ktorý ho ovplyvňuje. Tvorcom kultúry je však človek sám, a preto je na ňu citlivý. Cez kultúru je možné nahliadnuť do vnútornej podstaty človeka a zároveň túto podstatu rozvinúť kultúrnou činnosťou a tvorbou.

Misijná činnosť je vlastne stretnutie Cirkvi s kultúrou. Základom tohto stretnutia je komunikácia, ktorá sa uskutočňuje v prostredí miestnej kultúry. Cirkev je nositeľkou hodnôt, svoje hodnoty má aj každá kultúra. Tieto hodnoty si môžu byť navzájom blízke, ale môžu sa aj vzdalovať. Misijná práca je preto často poznačená napätiami a situáciami, ktoré si vyžadujú mimoriadnu tvorivosť misijných pracovníkov a spoluprácu s Duchom Svätým.

V tomto článku sa pokúšame ukázať kultúru ako partnera Cirkvi a miesto komunikácie v jej misijnom úsilí a zároveň sa usilujeme nahliadnuť do tohto jedinečného stretnutia medzi Cirkvou a kultúrou. Pozrime sa najskôr v stručnosti na niektoré z aspektov kultúry, ktoré zohrávajú dôležitú úlohu vo vzťahu medzi kultúrou a misiou Cirkvi.

PLURALITA KULTÚR

Kultúra vznikala a rozvíjala sa tými istými dejinnými a zemepisnými cestami, ktorými sa poberali dejiny kmeňov, národov a rás. Podobne ako etniká,

aj kultúry sa vyvíjali cez tisícročia bez intenzívnejšieho vzájomného styku. Medzi nimi európska kultúra sa ukázala ako mimoriadne aktívna. Objavovala svet, nadviazala kontakty s neznámymi svetadielmi, národmi a ich kultúrami. V Európe tak vzniklo povedomie o elitnosti a privilegovanosti európskej kultúry, z čoho vyrástlo aj povedomie o poslaní pretvárať ostatné kultúry sveta na európsku formu, ktorá mala byť akousi všeobecnou normou. Tento proces napomáhali často aj kresťanské misie. V novoveku postoj kultúrnej nadvlády vyplýval aj z politického ovládania sveta. Tento postoj však postupne upadal s úpadkom európskej svetovlády. Po tom, ako sa Európa stala politicky skromnejšou a menej vplyvnou oblasťou sveta, vlastne len príveskom veľmoci, usku-točňuje sa aj kultúrne preorientovanie. Európa sa stáva prispôsobivejšou, ochotnejšou začleniť sa do svetového kultúrneho celku. V súčasnosti už niet privilegovanej a vzorovej kultúry, ktorá by si mohla vynucovať právo byť záväznou normou. Žijeme v období kultúrnej plurality. Toto povedomie jednotlivé kultúry a etniká zblízuje. Je to situácia, ktorá utvára vhodnú východiskovú pozíciu pre misijnú činnosť Cirkvi.

KULTÚRA AKO TRANSCENDENCIA

Už v začiatkoch primitívnej kultúry ľudstva sa produkovali diela, ktoré možno zaradiť do kultúry vysokej úrovne. Ide o jaskynné maľby, ktoré sa našli v Európe, v Afrike a v Austrálii. Starodávni jaskynní umelci tvorili obraz tajomného poriadku života, obraznou rečou chceli vyjadriť sily, ktoré tento život riadia, ktoré dávajú úspech, život alebo smrť. Chceli vyjadriť svoje tušenie prítomnosti „vyšších síl“. Dialo sa tu už niečo stvoriteľské. Aký úžitok mohli mať títo ľudia zo svojich umeleckých výtvorov na stenách jaskýň? Úžitkovosť je len medzistupeň medzi živočíšnym a ľudským. Ľudstvo však dospieva a prerastá tento okruh úžitkovosti. To niečo vlastné ľudské, to osobné, či duchovné sa chce prejavíť. Vynára sa nový zorný uhol, pod ktorým sa človek díva na svet i na seba. Veci ho už zaujímajú nielen preto, že sú užitočné, ale zaujímajú ho samy osebe. Je to záujem o bytie samo. Človeku sa otvárajú nové horizonty vyššieho spôsobu jestvovania.

Hra tiež nemá nijaký praktický úžitok, ale má hlboký ľudský zmysel. Takisto má zmysel umelecká či vedecká tvorba. Všetko ľudské, čo má toto vyššie duchovné zameranie a čo je výrazom ľudského fenoménu, má hlboký zmysel. Istý statkár v jednom románe F. M. Dostojevského hovorí: „Dobre, najedol som sa. Ale čo mám teraz robiť?“ Dostojevskij tu vystihuje situáciu človeka, ktorý sa síce telesne nasýti, ale sa nenasýti jeho duchovný hlad. Problémom súčasného človeka je to, čo ostáva po nasýtení. Ako a čím vyplniť túto medzeru a potrebu? Boj o človeka v súčasnosti je bojom o jeho duchovný pokrm a zároveň o jeho voľný čas.¹ V tomto boji významnú úlohu môže zohrať misijná služba Cirkvi, ktorá musí hľadať vždy aktuálne metódy a formy.

¹ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč, 1997, s. 219–220.

DYNAMIKA KULTÚRY

Podstatnou črtou každého organizmu je jeho dynamika, zmena a prispôsobenie, ktoré je viac alebo menej úspešné. Zároveň však organizmy majú tendenciu zachovať si svoj stav. Takýmto živým organizmom je aj kultúra. Prijíma nové prvky, iné stráca, niektoré si vymieňa s inými kultúrami. Sú kultúry, ktoré sa menia rýchlejšie, iné zasa pomalšie. Tieto zmeny sú odpoveďou na výzvy času a miesta. Miestom zmeny kultúry je myslenie človeka; keď sa mení kultúra, menia sa v podstate myšlienky, ktoré sú spoločným vlastníctvom mnohých ľudí.

V kultúrnej antropológii sa pre zmeny kultúry zapríčinené priamym a dlhodobým stykom medzi kultúrami používa termín *akulturácia*. Vzájomný dlhotrvajúci kontakt spojený s nasledujúcimi kultúrnymi zmenami môže nastať medzi dvoma alebo aj viacerými kultúrnymi spoločenstvami. Jedným z dôležitých akulturačných javov je plošná difúzia, ktorá môže vzniknúť napodobňovaním politicky nadradenej skupiny, či už zo zisťných dôvodov alebo pod nátlakom. Napríklad americkí Indiáni často nútene preberali zvyklosti svojich podmaniteľov. Pod vplyvom misijnej činnosti nastávalo tiež miešanie kultúr; v dôsledku toho v horských oblastiach južného Mexika možno ešte stále vidieť kombináciu katolíckeho a mayského rituálu.

Nejde tu však len o difúzne javy a ich následky. Skupiny, ktoré sú vo vzájomnom kontakte, si medzi sebou utvárajú väzby, čo vplývajú na vzťahy a kultúru v každom jednotlivom spoločenstve, z ktorého skupiny pochádzajú. V tomto zmysle zohrali dôležitú úlohu vládni úradníci, misionári, obchodníci atď. Akulturačný proces spôsobuje stieranie rozdielov medzi kultúrami a znižuje diverzifikáciu kultúr.²

Keďže Cirkev je misijná, zo svojej podstaty sa stáva pôvodcom kultúrnych zmien. Z antropologického pohľadu je budovanie Božieho kráľovstva vlastne zmenou kultúry. Ku zmenám v kultúrach jednotlivých národov dochádza však aj prirodzeným spôsobom. Kontakt medzi kultúrami je živou skutočnosťou v súčasnom svete. Pomáha tomu aj silnejúci proces globalizácie. Misijní pracovníci tieto skutočnosti musia brať do úvahy.

Misijná činnosť Cirkvi, ak má byť skutočná a ak má spôsobovať zmeny, sa musí uskutočňovať v zmyslení a v srdciach ľudí, v ich vnútorných postojoch. Činnosť misionárov sa preto dotýka predovšetkým výchovy. Cirkev dostala príkaz získavať učeníkov zo všetkých národov, a preto je povinná plniť túto výchovnú úlohu: má spôsobovať zmeny v úmysloch „učeníkov“. Musia sa stať účastníkmi „Pánovho zmyslenia“ (1 Kor 2,16). Táto skutočnosť by mala udávať tón misijnej práce, nech by jej povaha bola akákoľvek.³

KULTÚRA A TRADÍCIA

Nijaká generácia nezačína od samého začiatku. Dostáva celú kultúrnu tradíciu predošlého času a nadväzuje na ňu. Kultúrna tradícia je akýmsi súhr-

² Porov. MURPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998, s. 206–208.

³ Porov. LUZBETAK, L. J.: *Kościół a kultury*. Warszawa : Verbinum, 1998, s. 320–321.

nom života jednej pospolitosti (rodiny, národa, štátu) vo všetkých oblastiach a vzťahoch. Traduje sa to, čo hodno tradovať. Každá generácia plní svoju úlohu: myšlienkovu spracovať a umelecky stvárniť svoju dobu, zduchovníť ju a vtlačiť jej pečať svojej osobitosti. Generácia zanecháva svoje duchovné dedičstvo, to najlepšie a najhodnotnejšie, čo má. To je pre nasledujúce pokolenie odkazom. Ďalšia generácia má záväzok dedičstvo prevziať, nadviazať naň a svojím prínosom ho zveľadiť.

Medzinárodný kultúrny život je stretávanie sa kultúr a tradícií. Každý národ potrebuje povedomie a zmysel pre svoju svojbytnosť, identitu. Potrebuje tiež schopnosť vyrovnávať sa s inými kultúrami a tradíciami. Mal by mať cit pre to, čo z nich prijať a čo neprijať. Kultúrnosť a zdravý život národa si však vyžaduje, aby bol vždy otvorený pre dialóg s inými tradíciami a kultúrami.⁴

Kultúra je skutočnosť, ktorá je tu a teraz, má svoju minulosť a svoju budúcnosť. Členovia spoločenstva ako nositelia kultúry sú aktívni a postupne menia svoj spôsob života. Kultúra sa adaptuje na život. Statické kultúry sú vlastne mŕtvymi kultúrami. Tá časť kultúry, ktorá zostáva v tomto vývojovom procese nezmenená, prešla už testom času a utvára kultúrne dedičstvo, ktoré sa odovzdáva z pokolenia na pokolenie. Tradícia má teda aj vzhľadom na misijnú činnosť dôležitú funkciu, lebo je nositeľom najzákladnejších črt skutočnej a živej duše národa.⁵

KULTÚRA A NÁBOŽENSTVO

Medzi základné kultúrne činitele patrí aj náboženstvo. Kultúra sa dotýka sveta hodnôt, znakov a symbolov. Náboženstvo zase hľadá najpodstatnejší zmysel ľudského života. Človek je už svojou prirodzenosťou, svojím bytím náboženský tvor. Má v sebe zakódované úsilie vyjsť za hranice svojho ľudského ohraničenia a stavu. Je bytosťou s transcendentnými aspiráciami, ktorá hľadá trvalejší stav, ako je neistá pozemská časnosť.

Kultúra chce vytvoriť človeku domov. Hlbokou túžbou ľudského vnútra je mať istotu domova. Túžba po domove je v človeku ohromujúca. Avšak tak isto mocný je aj zážitok *neistoty*, premenlivosti, pomínutelnosti, ktorý človeka často privádza až do úžasu. Náboženstvo učí neviazať všetku svoju životnú nádej na pomínutelné hodnoty, lebo aj keď sa človek o ne celou svojou bytostnou váhou opiera, akoby boli zmyslom života, napokon je skôr či neskôr svedkom ich zániku, čím stráca svoju životnú rovnováhu. Náboženstvo nabáda k jasnému a trpezlivému postoju ku všetkým veciam, ku všetkým pozemským hodnotám, ku všetkým situáciám. Učí merať, odhadovať, rozoznávať, učí správnej orientácii. Sv. Ignác z Loyoly sa v tejto súvislosti vyjadril takto: „Človek je stvorený, aby chválil Boha, nášho Pána, vzdával mu úctu a slúžil mu a takýmto spôsobom si spasil dušu; a ostatné veci na povrchu zeme sú stvorené pre človeka, aby mu pomáhali dosiahnuť cieľ, pre ktorý je stvorený. Z toho nasleduje, že človek ich má natoľko užívať, nakoľko mu pomáhajú k jeho cieľu, a natoľko sa ich zrieknuť, nakoľko mu v tom prekazujú. ... Takže z našej strany nechceme

⁴ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*, s. 262–267.

⁵ Porov. LUZBETAK, L. J.: *Kościół a kultury*, s. 188.

radšej zdravie ako chorobu, radšej bohatstvo ako chudobu, radšej česť ako potupu, radšej dlhší ako kratší život a tak dôsledne vo všetkom ostatnom, túžiac po tom a voliac si jedine to, čo nás lepšie vedie k cieľu, pre ktorý sme stvorení.“⁶ Všetky veci a hodnoty sú tu pre človeka. Majú slúžiť jeho vlastnému cieľu. Konečným cieľom človeka je spasenie vo večnosti, čo presahuje všetky pozemské hodnoty a každú kultúru.

Náboženský postoj v súvislosti s kultúrou skrýva v sebe nebezpečenstvo dvojakej krajnosti. Prvá krajnosť je „kultúra sama v sebe a pre seba“, ktorá chce svoj horizont uzavrieť pozemským bytím človeka. Druhá krajnosť je krajnosť samého náboženstva, ktorá sa prejavila v dejinách, no možno ju pozorovať aj v súčasnosti. Charakterizuje ju taký postoj „zbožnosti“, ktorý by sa chcel obmedziť iba na oblasť nadprirodzena, iba na vzťah k večnosti, so zanedbávaním vzťahu ku svetu, k pozemskej existencii. Obmedzenie sa len na nadprirodzeno znamená zasnávať pozemský život. Tento postoj má negatívny vzťah ku kultúre. Prinajmenšom ju pokladá za zanedbateľnú hodnotu.

Cirkev svoj pozitívny postoj ku kultúre v dejinách obhájila a obhajuje ho i dnes. Svedčí o tom napríklad Druhý vatikánsky koncil a jeho dokumenty, ktorými sa Cirkev obracia tvárou voči svetu. Vyhlasuje sa za solidárnu s týmto svetom, prichádza mu v ústrety s ochotou pomôcť mu a spolupracovať s ním. Uvedomuje si svoju spoluzodpovednosť za situáciu dnešného sveta. Pomoc Cirkvi pri záchrane sveta je nanajvyš potrebná. Veď Cirkev má bohaté dejinné skúsenosti. Svojím zrelým a rozvážnym pohľadom nazerá na problémy sveta, upozorňuje na ne a usiluje sa ponúkať aj ich riešenie.⁷ K tomu dopomáha aj jej misijná činnosť.

KULTÚRA A KREŠŤANSTVO

Antropológovia a misiológovia uvádzajú päť typov vývojových štádií vo vzťahu medzi kresťanstvom a kultúrou:

1. *Kresťanstvo proti kultúre (konflikt)*. Ide tu o protiklad medzi kresťanstvom a kultúrou. Spoločensko-kultúrne zvyky a ich ľudské prejavy v danej kultúre sa pokladajú za také, čo odporujú kresťanskému posolstvu, takže každý sa musí rozhodnúť medzi kresťanstvom, alebo kultúrou.

2. *Kresťanstvo nad kultúrou (nadradenosť)*. Kresťanstvo je príliš nadradené nad kultúrou. Kristovo posolstvo a jeho učenie sa pokladá za najvyšší stupeň ľudského rozvoja, ktorý ľudstvo nemôže samo dosiahnuť.

3. *Kresťanstvo a kultúra (koexistencia)*. Kresťanstvo i kultúra sú authority, ktoré existujú spolu, no vyskytuje sa medzi nimi napätie a občasné trenie. Kresťania sú subjektom tohto napätia, lebo obe tieto authority treba počúvať.

4. *Kresťanstvo s kultúrou (spolupráca)*. Kultúra sa prispôsobuje kresťanstvu, ktoré pozdvihuje kultúru.

5. *Kresťanstvo v kultúre (transformácia)*. Kresťanstvo mení kultúru, kultúra sa obnovuje a obohacuje kresťanstvo. Napriek tomu je kresťanstvo v istej opo-

⁶ SV. IGNÁC Z LOYOLY: *Duchovné cvičenia*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 29.

⁷ Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*, s. 288–296.

zícii voči kultúre v tom zmysle, že ľudská prirodzenosť je porušená hriechom, čo sa odráža aj v kultúre.⁸

V priebehu dejinného vývoja v rozličných častiach sveta možno badať niektorý z týchto modelov vzťahu medzi kresťanstvom a kultúrou. Druhý vatikánsky koncil v dokumente o Cirkvi v dnešnom svete *Gaudium et spes* hovorí, že Ježiš Kristus poslal Cirkev ku všetkým národom, aby bola znamením spásy pre všetkých ľudí. Cirkev sa preto neviaže výlučne na nijakú rasu, národ či etnickú skupinu, na nijaký určitý spôsob života, na nijakú kultúru. Opierajúc sa o vlastnú tradíciu a uvedomujúc si zároveň svoje všeobecné poslanie, Cirkev je schopná vstúpiť do spoločenstva s rozličnými kultúrami, z čoho má sama osoh, ale získavajú tým aj tieto kultúry. Kristovo evanjelium neprestajne obnovuje život a kultúru človeka, ustavične povznáša a očisťuje mravy národov. Duchovné prednosti a vlohy každého národa zvnútra oplodňuje, dopĺňa a obnovuje v Kristovi nadprirodzeným bohatstvom. Takto Cirkev svojou činnosťou prispieva k zúšľachteniu človeka a vedie ho ku vnútornej slobode.⁹

MEDZIKULTÚRNA KOMUNIKÁCIA V MISIJNEJ PRÁCI

Prirodzeným a základným misijným nástrojom je komunikácia. Misionár je ten, kto komunikuje. Príde zvyčajne do iného kultúrneho a jazykového prostredia, než na aké bol zvyknutý doma, aby ľuďom, ktorí v tomto prostredí žijú, sprostredkoval Ježiša Krista a jeho evanjelium. Vynorí sa pred ním otázka, ako by mal evanjeliové posolstvo podávať ďalej, aby mu prijímatelia, ktorí žijú v úplne inej kultúre, naozaj porozumeli a učili sa ho vo svojom živote aj uplatňovať. Preto je pre každého misionára mimoriadne dôležitou úlohou pochopiť spôsob myslenia a života v misijnej krajine a zvestovať jednoducho a dôveryhodne evanjeliové posolstvo jej obyvateľom. Misionár sa pri uskutočňovaní tejto úlohy ocitá v situácii medzikultúrnej komunikácie. Spravidla ide o komunikáciu medzi tromi kultúrami: domáca kultúra misionára, miestna kultúra krajiny, do ktorej misionár prichádza, a kultúra obyvateľov Palestíny za čias Ježiša.

Medzikultúrna komunikácia je pomerne zložitý proces, komplexná skutočnosť. Vstupujú do nej faktory ako odlišnosť jazyka, kultúry, mentality a spôsobu myslenia komunikujúcich strán. Kontext je ďalším činiteľom, ktorý vplýva na celkový proces komunikácie. Ak je kontextové pozadie komunikujúcich subjektov odlišné, potom kvalita komunikácie a stupeň chápanosti sú obmedzené. Pre medzikultúrnú komunikáciu je nevyhnutné poznať miestnu kultúru a mať patričné znalosti a skúsenosti s prostriedkami, spôsobmi a kontextom komunikácie v danom kultúrnom spoločenstve.¹⁰

⁸ Porov. HESSELGRAVE, D. J.: *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1991, s. 116; DHAVAMONY, M.: *Christian Theology of Inculturation*. Roma : Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, s. 85; GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 82.

⁹ Porov. *Gaudium et spes*, čl. 58. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

¹⁰ Porov. PENTECOST, E. C.: *Issues in Missiology*. Grand Rapids : Baker Book House, 1982, s. 103; *Dictionary of Mission : Theology, History, Perspectives*. Ed. K. Müller. Maryknoll; New York : Orbis Books, 1997, s. 78.

O dôležitosti zvládnutia medzikultúrnej komunikácie v misijnej činnosti hovoria aj nasledujúce príklady. Charles H. Kraft spomína, že počas svojho misionárskeho pôsobenia v Afrike raz vyučoval miestnych domorodcov a vysvetľoval im evanjelium. Bolo to v Nigérii. Vo svojom výklade prišiel do bodu, v ktorom zdôrazňoval, že najvyšší dôkaz pravdivosti Kristovho posolstva je jeho zmŕtvychvstanie. „Zaujímavé,“ zareagoval jeden z poslucháčov. „Môj strýko vstal z mŕtvych minulý mesiac. Liezol na strom, spadol a zostal ležať na zemi mŕtvy. Avšak po pol hodine vstal a chodil.“ Čo odpovedať človeku, pýta sa Kraft, pre ktorého je smrť a bezvedomie jedno a to isté? Ďalším príkladom je situácia, keď misionár v Číne alebo v inej ázijskej krajine zistí, že drak (symbol satana v Zjv 12) sa v miestnej kultúre chápe pozitívne. Iným príkladom môže byť evanjeliový obraz Ježiša ako Baránka (porov. Jn 1,29.36); ten by v niektorých častiach Indonézie asi nezodpovedal predstave, ktorú mal evanjelista Ján, keďže domorodci na účely obety používajú prasiatka.¹¹

Otázka medzikultúrnej komunikácie nie je čisto racionálnym problémom. Veď často nejde len o verbálnu komunikáciu. Neverbálna komunikácia hrá v mnohých mimoeurópskych kultúrnych prostrediach oveľa dôležitejšiu úlohu ako v Európe. Preto misionár, ktorý pracuje v inom kultúrnom prostredí, musí analyzovať, porozumieť a osvojiť si spôsob neverbálnej komunikácie v krajine, do ktorej prišiel. Zanedbanie komunikačných foriem nielenže môže zraňovať tradíciu a city miestnych ľudí, ale môže byť prekážkou efektívnej komunikácie, a tým aj prekážkou účinnej misijnej služby. V spoznaní s ľuďmi inej kultúry musíme riešiť mnoho otázok. Na to potrebujeme duchovnú silu, rozvážny úsudok a otvorené srdce. Cieľom misijnej medzikultúrnej komunikácie je umožniť, aby sa v misijnej krajine zakorenil a rozvinul nový životný štýl, s rešpektovaním miestnej kultúry a tradícií, ako aj biblickej pravdy a cirkevnej skúsenosti.¹²

MISIJNÁ ČINNOSŤ A KULTÚRY

Bohatstvo a rozmanitosť kultúr je dôsledkom Božieho úmyslu s človekom. Stačí sa pozrieť na úžasnú pestrosť živej i neživej prírody a prídeme k záveru, že Boh ako Tvorca je pôvodcom rozličnosti a rozmanitosti.¹³ Boh utvoril človeka ako kultúrnu bytosť. Druhý vatikánsky koncil hovorí, že Božie slovo nie je cudzím, ani obmedzujúcim prvkom pre kultúru, ale otvára jej nečakané perspektívy. Hoci slovo spásy presahuje kultúru, neudúša ľudské možnosti, lebo toto slovo žije vnútri kultúr. Kdekoľvek a kedykoľvek prichádza Boh do kontaktu s ľuďmi, či už to bolo v biblických časoch alebo v súčasnosti, nadväzuje kontakt s ľuďmi ako s kultúrnymi bytosťami. Boh sa totiž rozhodol komunikovať s človekom ľudským spôsobom. V biblických knihách možno vidieť, že keď sa Boh zjavoval ľuďom, hovoril primeraným spôsobom v kultúre vlastnej pre každú dobu.¹⁴

¹¹ Porov. KRAFT, Ch. H.: *Christianity in Culture : A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll; New York : Orbis Books, 1980, s. 6, 14.

¹² Porov. REIFLER, H. U.: *Kresťanská misia na prelome tisícročí*. Levice : Ježiš pre každého, 1998, s. 156–163.

¹³ Porov. PANNENBERG, W.: *Otvorenosť vči svetu i Bohu*. In: *Teologie 20. století*. Antológia. Praha : Vyšehrad, 1995, s. 57.

¹⁴ Porov. *Gaudium et spes*, čl. 58.

Na druhej strane nesmieme zabúdať na spoločné črty ľudského rodu. Ak by univerzálnosť ľudstva nebola opodstatnená, ak by sa kultúry rozličných spoločností ľudí absolútne od seba odlišovali, nemohla by existovať komunikácia medzi kultúrami, ani ich spolupráca. Majúc na zreteli rôznorodosť ľudských spoločností, nemožno zabúdať na ich podobnosti, na ich spoločné hodnoty. Jednotlivé kultúry sú len rôznymi odpoveďami na základné a bytostné otázky človeka vôbec.¹⁵

Každé kresťanské spoločenstvo by malo svedčiť o Ježišovi Kristovi nie ako o niekom, kto tu bol pred dvetisíc rokmi, ale ako o „jednom z nás“, o niekom, kto je účastníkom kultúry daného spoločenstva, vďaka čomu siaha do hĺbky jeho duše. V misiách Cirkvi ide o to, aby sa Ježiš Kristus *narodil* v danom mieste a čase misijného územia, teda v danej kultúre. Skutočný kresťan – misionár je vlastne druhým Kristom. Základná otázka, ktorá stojí pred Cirkvou a všetkými, ktorí sa angažujú v jej misijnej činnosti, je otázka: Čomu by Ježiš učil a ako by konal, keby sa narodil tu a teraz, napríklad v Bolívii, v Sudáne alebo v Číne? Odpoveďou je kontextualizácia, ktorej vrcholnou formou je inkulturácia. *Kontextualizácia* je proces, ktorým miestne kresťanské spoločenstvo integruje evanjelium s kontextom života, pričom text evanjelia a kontext života utvárajú spolu základ pre nový život, ktorý je nasmerovaný skrze Ježiša Krista k Bohu.¹⁶ V procese kontextualizácie a inkulturácie teda dochádza aj ku zmenám kultúry, ktoré sú dôsledkom vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou. Evanjeliové poslanstvo má silu očistiť a pozdvihnúť kultúry.

Boh rešpektuje rozmanitosť kultúry ľudského spoločenstva, kultúrnu pestrosť, ktorú by sme mohli prirovnať k rozkvitnutej lúke. Pred dvetisíc rokmi sa rozhodol vstúpiť do ľudskej kultúry skrze svojho Syna. Vybral si na to židovskú kultúru, ktorú stáročia predtým formoval a pripravoval. Ježiš učil svojich učeníkov žiť a vyjadrovať poslanstvo evanjelia najprv v kultúrnom prostredí Palestíny, neskôr ich poslal do celého sveta. Evanjelium sa pomerne rýchlo „vteľilo“ do okolitých kultúr, o čom svedčia udalosti po zoslaní Ducha Svätého (porov. Sk 2,5-11).

Aj dnes musia misijní pracovníci veľmi dobre rozumieť Ježišovmu evanjeliu, ktoré prijali a ktoré ponúkajú, a zároveň i miestnej kultúre, do ktorej prichádzajú. Preto by mali túto kultúru podľa možnosti čo najlepšie spoznať. Mali by vedieť rozpoznať znamenia čias pre dané kultúrne spoločenstvo a interpretovať ich vo svetle evanjeliového poslanstva. Nemusia sa obávať, že sú v tomto úsilí osamotení, lebo Duch Svätý oveľa skôr, ako prišli oni, pripravuje ľudí v ich kultúre na prijatie evanjelia. Druhý vatikánsky koncil k tomu hovorí, že Duch Svätý dáva všetkým ľuďom možnosť mať podiel na veľkonočnom tajomstve spôsobom, ktorý pozná jedine Boh.¹⁷ Veď Boh, náš Spasiteľ, „chce, aby boli všetci ľudia spasení a poznali pravdu“ (1 Tim 2,4). Koncil v tejto súvislosti hovorí o „semenách Slova“, prostredníctvom ktorých Duch prebúdzá srdcia všetkých ľudí a volá ich ku Kristovi.¹⁸ Duch Svätý pracuje v srdciach

¹⁵ Porov. LUZBETAK, L. J.: *Kościół a kultury*, s. 175.

¹⁶ Porov. LUZBETAK, L. J.: *Kościół a kultury*, s. 148.

¹⁷ Porov. *Gaudium et spes*, čl. 22.

¹⁸ Porov. *Ad gentes*, čl. 15. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

ľudí, aby ich priviedol ku slobodnému prijatiu Božej spasiteľnej milosti, ktorá sa rozlieva skrze Ježiša Krista.

ZÁVER

Misijná činnosť je komunikácia, ktorej prostredím sa stáva kultúra. Celé národy a kultúry môžu byť zasiahnuté Duchom Svätým, ktorý neprestajne obnovuje tvárnosť zeme. Kristovo evanjelium sa pritom neviaže na konkrétne tradície a zvyky, ale je schopné naplniť všetky kultúry a cez ne sa prejaviť. Boh si pre túto svoju misiu vybral Cirkev. Uskutočňovať misiu Cirkvi v kultúrach rozličných národov je umenie i veda zároveň. Treba sa vždy držať zásady byť verný evanjelióvemu posolstvu i človeku, pre ktorého je toto posolstvo určené. Misijná činnosť Cirkvi na jednej strane by nemala znamenať násilie vykonávané na človeku a jeho kultúre, na druhej strane vo vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou dochádza k očisteniu a pozdvihnutiu kultúry.

prof. PhDr. Ing. LADISLAV BUČKO, PhD.
Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce
Trnavská univerzita
Univerzitné nám. 1, 918 43 Trnava

Fakulta misijnej práce
a tropického zdravotníctva Jána Pavla II.
VŠZSP sv. Alžbety
Námestie 1. mája, 811 06 Bratislava

Svoboda a milost v nejstarších latinských komentářích k pavlovským epištolám Marius Victorinus, Ambrosiaster, Jeroným*

VÍT HUŠEK

HUŠEK, V.: Freedom and Grace according to the Earliest Latin Commentaries on Paul's Letters. Marius Victorinus, Ambrosiaster, Jerome. *Teologický časopis*, V, 2007, 2, s. 35 – 44. The earliest Latin commentaries on Paul's letters, written several decades before the Pelagian controversy, emphasize both the necessity of God's help and the importance of human effort. Marius Victorinus and Ambrosiaster describe the situation of fallen humanity and the process of redemption through Christ. It is God who has the first initiative but human being has to respond to this generous offer through faith. The moment of human decision is described by Victorinus as an indistinguishable "mixture" of divine and human activity; Ambrosiaster stresses that no one is forced to decide for faith; Jerome points out that man is an image of God precisely because he does not behave well necessarily, but voluntarily. God helps people to decide but his vocation does not impose necessity on their behaviour. God wants all people to be saved but not apart from their own will. Both God's grace and human activity is necessary but there is no contrast or rivalry between them.

Key words: Marius Victorinus Afer, Ambrosiaster, Jerome, Freedom, Necessity, New Testament, Exegesis, Apostle Paul

Nejstarší latinské komentáře k listům apoštola Pavla, které se na Západě objevují v polovině 4. století, jsou prvním projevem obnoveného zájmu o tyto novozákonní knihy i o témata, která přinášejí.¹ Autorem nejstarších z nich je římský rétor a novoplatonik Marius Victorinus, následují komentáře právnicky vzdělaného autora tajemné identity, nazývaného Ambrosiaster, po nich komentáře Jeronýmovy, dále komentáře Augustinovy, Pelagiovy a komentáře tzv. Budapeštského anonyma (ten je autorem prvního známého latinského komentáře k listu Židům). V tomto příspěvku budeme sledovat formulování otázky po lidské svobodě u tří nejstarších autorů: v komentářích Maria Victorina k listům Galaťanům, Efesanům a Filipánům, které vznikly krátce po roce 363 (Victorinovy předpokládané komentáře k Římanům a Korinťanům se nedo-

* Studie byla realizována za finanční podpory ze státních prostředků prostřednictvím Grantové agentury ČR, grantový projekt 401/05/P035, „Pojetí svobody u křesťanských autorů 4. – 6. stol.“.

¹ K nejstarším latinským komentářům k pavlovským epištolám srov. např. SOUTER, A.: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*. Oxford : Clarendon Press, 1927; GEERLINGS, W.: Hiob und Paulus : Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 24, 1981, 56–66.

chovaly), v Ambrosiastrových komentářích k celému korpusu kromě listu Židům, sepsaných v letech 363 – 384 a po staletí připisovaných Ambrožovi z Milána, a v Jeronýmových komentářích k epištolám Filemonovi, Galaťanům, Efešanům a Titovi z roku 386.²

SESTUP DUŠÍ DO SVĚTA A NÁVRAT K BOHU (MARIUS VICTORINUS)

U Maria Victorina se téma svobody a milosti objevuje v souvislosti s jeho výkladem o sestupu duší do světa a jejich návratem zpět. V komentáři k *Ef* 1,4 Victorinus vysvětluje *tajemství* (*mysterium*), „že svět byl stvořen, že byl stvořen v Kristu nebo skrze Krista, že duše byly poslány do světa, že duše byly dříve než svět a že budou ze světa zpět vysvobozeny“³. O sestupu duší Victorinus podrobněji pojednal ve spise *Adversus Arium* I, kde popisuje tento sestup jako dvoufázový děj. První krok sestupu, který představuje odloučení duše od Logu, probíhá nutně a duše se nemůže skutečně rozhodnout pro či proti. Druhý krok tohoto pohybu, totiž když si duše „hledí nižších věcí“ a přiklání se ke smyslovému světu, již záleží na svobodném rozhodnutí duše.⁴

V komentáři k *Efešanům* se Victorinus soustředí na druhou fázi sestupu a podrobněji popisuje volbu, kterou má duše před sebou. První možností je, že se duše zachová „správně“ (*integre et perfectis omnibus*), tedy pozná sebe a Boha a straní se toho, co je cizí, všímá si toho, co ji klame, a prchá před tím; pak se po zásluze stává dokonalou, získává plné poznání a postupně se stává duchovní, tedy dokonalou v Kristu. Pokud se však duše nechá oklamat a svést, zamění intelekt za jeho nápodobu (*quod imitatur intellectum; imago intellegendi*), totiž smysly, a upadne do nich, odchýlí se od pravdy k pravděpodobnému a dále k mylnému.⁵

² Vycházíme z těchto edic: *Marii Victorini opera II. Opera exegetica*. Ed. F. Gori. CSEL 83/2, Wien 1986; *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas*. Ed. H. J. Vogels. CSEL 81/1-3, Wien 1968 – 1969; HIERONYMUS: *Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem*. Ed. F. Bucchi. CCL 77C, Turnhout 2003; HIERONYMUS: *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas*. Ed. G. Raspanti. CCL 77A, Turnhout 2006; HIERONYMUS: *Commentaria in epistolam ad Ephesios*, PL 26, 439–554.

³ MARIUS VICTORINUS, *In Eph. I,1,4* (CSEL 83/2, 6-7,11-17): „...vel mundum factum esse vel in Christo mundum aut a Christo mundum factum vel animas in mundum missas vel ante mundum animas et rursus de mundo animas liberatas...“ K různým aspektům Victorinovy nauky o preexistenci duší, jejich sestupu do hmotného světa a návratu zpět srov. DE LEUSSE, H.: *Problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus Afer*. In: *Recherches de science religieuse*, 29, 1939, 197–239, zvl. 199–214; SÉJOURNÉ, P.: *Victorinus Afer*. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome 15. Paris 1950, sl. 2887–2954, zvl. 2933–2936; ERDT, W.: *Marius Victorinus Afer, der erste lateinische Pauluskommentator*. Frankfurt 1980, s. 129–138; STEINMANN, W.: *Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus*. Hamburg 1990, s. 28–64.

⁴ MARIUS VICTORINUS, *Adv. Ar. I,61* (CSEL 83/1, 162,21). K tomuto místu a Victorinovým možným zdrojům srov. komentář P. Hadota (*Porphyre et Victorinus*, Vol. I, Paris 1968, s. 178–186; 342–343) a V. Němce (in MARIUS VICTORINUS, *O soupodstatnosti Trojice. Proti Ariovi Ib*, Praha 2006, s. 447–450). K nutnosti první fáze sestupu srov. BENZ, E.: *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*. Stuttgart 1932, s. 144–145; SÉJOURNÉ, P.: *Victorinus Afer*, sl. 2935; RUPP, M.: *Der Weg der Freiheit bei Marius Victorinus Afer*. Diss. München, 1967, s. 51n; STEINMANN, W.: *Die Seelenmetaphysik*, s. 28; 40–41.

⁵ Srov. MARIUS VICTORINUS, *In Eph. I,1,4* (CSEL 83/2, 8,54-76; 10,126-131).

Podle Victorinova popisu je úkolem duše „poznat“ (co jsou smysly a jaká je jejich cena; Boha, a co není Boží) a „rozlišovat“ (to, co je cizí), vedena „správným poznáním“ pak duše má odmítnout smyslové a odložit všechny neřesti.⁶ Celý proces rozhodování a volby je tak představen jako protiklad inteligence, která má schopnost rozlišit dobré a zlé, a smyslů, které se jí snaží oklamat. V této fázi je úkolem duše zakusit a poznat svět a rozhodnout se pro to, co je hodno volby. Podle Victorina není „pád“ duší do smyslovosti nutný, duše před sebou mají volbu. Bůh nestvořil duše už nějak „porušené“ ani je k pádu nepředurčil.⁷

Rozhodování má charakter zkoušky, ve které se má osvědčit a zdokonalit: pokud by ho nepodstoupila, byla by „méně dokonalá“, zatímco když zakusí svět a pohrdne vším smyslovým, dojde k většímu poznání.⁸ Aktem rozhodnutí a volby (pro Boha nebo pro svět) se tak završuje dokonalost člověka; kdyby člověk tuto možnost volby neměl, plné dokonalosti by nedosáhl.

Překonat hříchy, do kterých duše upadly, není „pro slabost těla“ v lidských možnostech, jedinou záchranou pro duši ponořenou do smyslového světa je Kristus, který byl poslán, aby „skrže jeho tajemství a tělesnou smrt byly duše vzkříšeny a navrátily se k nebeské ctnosti; zároveň Kristus vytrpěl smrt na kříži a přijal od Otce vzkříšení, aby byl tajuplně obrazem vzkříšení všech duší“.⁹

Kristova smrt a vzkříšení přináší vysvobození z moci hříchů („zneškodnění hříchů“, *mortificatio peccatorum*),¹⁰ působí uzdravení lidské tělesnosti a zároveň je předobrazem vzkříšení všech duší. Vykoupení duším otvírá možnost připojit se ke Kristovu zpětnému pohybu k Otci, ve kterém (v souladu s Victorinovou trojiční teologií) vystupuje do popředí aktivita Ducha.¹¹ Tomu odpovídá popis

⁶ Srov. MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,1,4 (CSEL 83/2, 8,54-59; 9,78-80.90-92; 11,156-159; 12,192-197). K intelektuálnímu a morálnímu akcentu v tomto procesu rozhodování srov. COOPER, S. A.: *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus' Commentary on the Letter to the Ephesians*. Oxford 1995, s. 124, 132.

⁷ K ojedinělé formulaci (snad miněné jako nadsázka), že Bůh duše do světa „poslal“, Victorinus dodává upřesnění, že Bůh se rozhodl svou milostí padlé duše zachránit (*In Eph.* I,1,4, CSEL 83/2, 6,5-13; 12,190-192). De Leusse míní, že duše, které původně nesly pouze možnost poskvny, od sestupu do světa již dále chybují nutně („Le problème“, s. 206), podobně i Séjourné (Victorinus Afer, 2935-2936). Naproti tomu Cooper (*Metaphysics and Morals*, s. 135) v „poslání“ duší do světa zdůrazňuje moment boží prozřetelnosti, která zahrnuje i schopnost duše znovu se obnovit.

⁸ Srov. např. MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,1,4 (CSEL 83/2, 8,46-50; 10,133-11,142; 12,192-197).

⁹ MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,1,19-23 (CSEL 83/2, 25,68-75): „Quoniam autem ea [=peccata in quae lapsae animae fuerant] homines vincere non poterant per carnis inbecillitatem, missus est Christus, id est spiritus et intellegentia et revelationum omnium divinarum rerum et vitae aeternae spiritus, ut per eius mysterium et per corporalem mortem resuscitatae animae ad virtutem caelestem redirent simulque passus mortem crucis Christus et resuscitationem a patre suscipiens, imaginem per mysterium praeberet animis omnibus ad resuscitationem.“ Český překlad KARFÍKOVÁ, L.: Nepřijal člověka, ale stal se jím. In: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha 2003, s. 45; srov. celou studii, s. 13-58. K bezvýhodnosti situace padlé duše srov. též *In Eph.* I,1,4 (CSEL 83/2, 9,81-84; 10,137-139). Srov. STEINMANN, W.: *Die Seelenmetaphysik*, s. 47.

¹⁰ MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,2,5 (CSEL 83/2, 32,5n); srov. KARFÍKOVÁ, L.: Nepřijal člověka, s. 45n.

¹¹ Srov. MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* II, praef. (CSEL 83/2, 60,12); *In Eph.* II,4,9 (CSEL 83/2, 61,4n; 61,14-17). Srov. též WISCHMEYER, W. K.: *Bemerkung zu den Paulus-*

uzdravení lidské tělesnosti jako „zduchovnění“: duše „duchovně cítí“, odklání se od všeho tělesného a hmotného, stávají se duchovními a jsou přijaty za Boží děti. Život duší je nadále veden Duchem: „podle Ducha chápat, podle Ducha žít, podle Ducha doufat, podle Ducha věřit, nic tělesného nemít v duši, v jednání ani v životě, to je neklást naději do těla“. Spolu se „zduchovněním“ jsou duše připojeny k Bohu skrze „příbuznost intelektu“ (*cognatio intellegendi*) jsou adoptivně přijaty za Boží syny.¹²

Kristovo vykoupení nepůsobí automaticky, ale je to nabídnutá pomoc, která od člověka vyžaduje odpověď. Každý může toto nabídku odmítnout, nebo skrze víru přijmout. Právě víra v Krista je ze strany člověka rozhodujícím krokem, aby mohl přijmout Kristovu pomoc, navázat nový vztah k Bohu a obnovit duchovní schopnosti duše. Věřit či uvěřit (*credere – fidei sumere*) je podle Victorina totéž co „duchovně vnímat“, odvrátit se od tělesného a hmotného a být sjednocen s Kristem a Bohem.¹³

Člověk nezískává spásu svými skutky, ta je darem Boží milosti, od člověka se žádá pouze víra: „Náš Pán Ježíš Kristus jaksi zvítězil nad tímto samotným svárem a překonal ho. Na nás již není téměř nic, pouze věřit tomu, který překonal vše.“¹⁴ Své hříchy člověk nemůže odstranit vlastní silou, ty jsou odpuštěny skrze Boží milost, „v naší moci je pouze toto: věřit v Krista a pro Krista žít duchovně“¹⁵. Je tato víra lidským činem, který člověk koná ze své síly, nebo je i ona nakonec Božím darem?¹⁶ Podle Victorinova výkladu F 2,12-13 je „velké tajemství“, že svým dobrým jednáním vůči druhým „pracujeme pro svoji spá-

briefkommentaren des C. Marius Victorinus. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 63, 1972, 108–120, zvl. s. 118–119.

¹² Srov. MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,1,4 (CSEL 83/2, 9,96-106); *In Gal.* II,5,16 (CSEL 83/2, 164,2-6), podobně *In Eph.* I,1,3 (CSEL 83/2, 5,15); *In Eph.* I,1,17-18 (CSEL 83/2, 22,55-56); *In Gal.* I,4,6 (CSEL 83/2, 143,19-21).

¹³ Srov. MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,1,4 (CSEL 83/2, 9,93-101); *In Eph.* I,3,12 (CSEL 83/2, 50,9-15); *In Gal.* I,3,7 (CSEL 83/2, 129,4-8). Srov. ERDT, W.: *Marius Victorinus*, s. 139–141; HADOT, P.: *Recherches*, s. 295; STEINMANN, W.: *Die Seelenmetaphysik*, s. 51–52.

¹⁴ MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,2,16 (CSEL 83/2, 38,23-26): „...dominus noster Iesus Christus istam ipsam quodammodo carnis et mundi pugnam vicit, superavit. Nostrum paeniam nihil est, nisi solum credere qui superavit omnia.“

¹⁵ MARIUS VICTORINUS, *In Eph.* I,1,7 (CSEL 83/2, 14,21-24): „Ergo remittuntur nobis peccata et donantur per dei gratiam, non nostra virtute ea deponimus, solumque hoc virtutis nostrae: Christum credere ac propter Christum spiritaliter vivere.“ Srov. též *In Eph.* II,6,13 (CSEL 83/2, 87,11-15).

¹⁶ Diskusi nad motivem *pouhé víry* otevřel A. von Harnack, který ve Victorinovi vidí předchůdce Augustina (*Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch Glaube in der alten Kirche*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1, 1891, 82–178; podobně *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen 1910, s. 33–36, pozn. 1), proti němuž vystoupil R. Schmidt, podle kterého je Victorinovo zpracování této otázky spíše jen povrchní (*Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehung zu Augustin*, Diss. Kiel, 1895, zejm. s. 62–67), naopak na Harnackovu stranu se postavil E. Benz, který hodnotí Victorinovu koncepci jako „nejradikálnější antitezi pelagianismu již před Pelagiem“ (*Marius Victorinus*, 146–147). Diskusi shrnuje a vlastní výklad tématu podává W. Erdt (*Marius Victorinus*, s. 61–64, 159–167), W. Steinmann (*Die Seelenmetaphysik*, s. 51–56) a nověji S. A. Cooper (*Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, Oxford 2005, s. 148–169).

su“, tedy že „v nás je moc působit spásu“; ovšem i toto úsilí pochází od Boha.¹⁷ K tomu autor připojuje následující výklad:

Bůh totiž působí ve vás a působí, abyste chtěli právě takto. Chtění (*velle*) je tedy jakoby naše, proto my působíme svoji spásu. A přece, protože samo chtění v nás působí Bůh, máme působení i chtění (*operationem et voluntatem*) od Boha. Obojí je smíšeno tak, že my máme vůli (*voluntas*) a zároveň je tato vůle Boží. A protože máme vůli, neschází na základě této dobré vůle (*pro bona voluntate*) ani účinnost.¹⁸

„Smíšení“ lidského a božího podílu tedy spočívá v tom, že člověk „působí svoji spásu“ jednáním, které vychází z jeho dobré vůle, tu v něm ale působí Bůh. Victorinus pokračuje:

Neboť Bůh v nás působí, že chceme a na základě [této] dobré vůle i činíme (*et velle et agere pro bona voluntate*). A tak ten, kdo nejedná z Božího popudu, jednak nemá vůli (*velle*), jednak i kdyby vůli měl, nemá [jeho chtění] účinnost, protože nemá dobrou vůli (*bonam voluntatem*).¹⁹

Lidské a Boží působení se tedy spojuje v „dobré vůli“. Tuto vůli máme my, ale zároveň ji v nás působí Bůh. Bez Boha totiž nelze „mít vůli“, a i kdyby ji snad někdo měl (pro duši upadlou do smyslovosti je však tato možnost čistě hypotetická), nedokáže svůj záměr uskutečnit. Proto by člověk měl zapomínat na dobré skutky, které snad vykonal.²⁰

NÁSLEDKY ADAMOVA PÁDU, PREDESTINACE A PŘEDVĚDĚNÍ (AMBROSIASTER)

Z jiné pozice vykládá odklon stvoření od Boha Ambrosiaster, podle kterého apoštol v Ř 5,12-21 vysvětluje, jak Bůh skrze Krista daroval v dějinách spásy svou milost.²¹ Na základě formulace *in quo omnes peccaverunt* Ambrosiaster vykládá spojitost Adamova provinění s celým lidským rodem: „Adam (...) zhřešil ve všech“, „v něm – to je v Adamovi – všichni zhřešili“, a to „*quasi in massa*“.²² Jaké následky tento „naš hřích v Adamovi“ přináší?

¹⁷ Srov. MARIUS VICTORINUS, *In Phil.* 2,12-13 (CSEL 83/2, 195,19-27).

¹⁸ MARIUS VICTORINUS, *In Phil.* 2,12-13 (CSEL 83/2, 195,27-33): „Deus enim operatur in vobis et operatur ut velitis ita et velle quasi nostrum est, unde nos operamur nobis salutem. Et tamen, quia ipsum velle a deo nobis operatur, fit ut ex deo et operationem et voluntatem habeamus. Ita utrumque mixtum est, ut et nos habeamus voluntatem et dei sit ipsa voluntas, et quia habemus voluntatem, adsit efficacitas pro bona voluntate.“

¹⁹ MARIUS VICTORINUS, *In Phil.* 2,12-13 (CSEL 83/2, 195,37-40): „Operatur autem deus in nobis et velle et agere pro bona voluntate. Ita qui non ex deo operatur, primum non habet velle, deinde etiam si habuerit velle, efficaciam non habet quia non habet bonam voluntatem.“

²⁰ Srov. MARIUS VICTORINUS, Srov. *In Phil.* 3,13-14 (CSEL 83/2, 210,34-37); *In Phil.* 3,15 (CSEL 83/2, 211-212,7n). Srov. též HADOT, P.: *Recherches*, s. 295.

²¹ Srov. AMBROSIASTER, *In Rom.* 5,11 (CSEL 81/1, 161,27-29; 163,1-6); *In Rom.* 5,12 (CSEL 81/1, 163,13-18). Podrobný rozbor Ambrosiastrova komentáře k této pasáži podává VALERO, J. B.: Pecar en Adán según Ambrosiaster. In: *Estudios eclesiásticos*, 65, 1990, 147-191.

²² AMBROSIASTER, *In Rom.* 5,12 (CSEL 81/1, 163,16-17; 165,9,11-12): „Unus Adam (...) peccavit in omnibus... (...) *In quo* – id est in Adam – *omnes peccaverunt*. (...) Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa.“ Srov. *In Rom.* 9,21 (CSEL 81/1, 327,25-)

Aby byla zachována boží spravedlnost a odpovědnost člověka, rozlišuje náš právnícky vzdělaný autor dvojí smrt. Bezprostředním důsledkem Adamova hříchu je fyzická smrt, tedy oddělení duše od těla. Rozsudek vynesený nad Adamem podle Ambrosiastra působí, že tělo všech lidí po smrti podlehe rozkladu, jejich duše bude trpět v podsvětí vydána vládě ďábla, který má na duše jakýsi právní nárok (utrpení budou ušetřeni jen starozákonní „spravedliví“, i jejich duše však musí až do příchodu Krista setrvávat v podsvětí).²³

Naproti tomu druhá, duchovní smrt je trestem za naše vlastní hříchy, k nimž Adam dal jakoby příležitost, a zasahuje pouze ty lidi, kteří „zhřešili podobným způsobem jako Adam“. Ti, kteří napodobili Adama a sloužili ďáblu v podobě model, se provinili přímo „proti Bohu“ (*in deum*), a proto propadli druhé smrti. Méně závažné jsou hříchy těch, kteří uznávali Boha jako soudce, jejich provinění „před Bohem“ (*sub deo*) druhou smrt nepůsobí (a v podsvětí jsou vystaveni mírnějšímu utrpení).²⁴

Adamovo provinění dále způsobilo oslabení lidské vůle. Člověk sice nachází zalíbení v tom, co je dobré, a má i vůli to dělat, přeci mu chybí síla to vykonat. Tuto slabost dále posiluje zvyk hřešit, takže i když víme, co je dobré, snadněji podlehneme hříchu. Člověk tak „činí, co nechce“ (srov. Řím 7,20), ale přesto není zbaven viny, protože bez jeho souhlasu by nad ním ďábel nezískal vládu.²⁵

Ambrosiaster se zřetelně distancuje od pozice, podle které mají přenášené následky Adamova činu charakter viny, za kterou může být každý člověk právem odsouzen. Znamená to, že na lidský rod dopadají „pouze“ následky Adamova provinění (zejm. fyzická smrt a oslabení vůle)? V této otázce není Ambrosiastrova pozice jasně vypracovaná.²⁶ Když apoštol říká, že jsme „svou přirozeností synové hněvu“ (*natura filii irae*, Ef 2,3), Ambrosiaster vysvětluje, že není porušena substance, ale vůle; přirozenost sama zůstává dobrá, vždyť jinak by apoštol Pavel těžko mohl být nazván „nádobou vyvolenou“ (*vas electionis*, Sk 9,15). Zároveň však se zdá, že „špatná vůle“ (*voluntas mala*) nemusí být jen označením jednotlivých hříšných skutků, ale snad i vyjádřením hříšného posto-

329,1): „...cum omnes ex una atque eadem massa simus in substantia et cuncti peccatores...“
Srov. BEATRICE, P. F.: *Tradux peccati*. Milano 1978, s. 166n; VALERO, J. B.: *Pecar en Adán según Ambrosiaster*, s. 153.

²³ Srov. AMBROSIAS-TER, *In Rom.* 5,12 (CSEL 81/1, 165,16-167,2); *In Rom.* 5,14 (CSEL 81/1, 173,11-22). K „právnímu nároku“ ďábla srov. *In Rom.* 7,4 (CSEL 81/1, 215,27); *In Rom.* 8,12 (CSEL 81/1, 269,23n); *In Col.* 2,15 (CSEL 81/3, 186,23-29); srov. POLLASTRI, A.: *Ambrosiaster*, s. 115, pozn. 325; RIVIÈRE, J.: Le „droit“ du démon sur les pécheurs avant saint Augustin. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3, 1931, 113–139, zde s. 126, pozn. 39.

²⁴ Srov. AMBROSIAS-TER, *In Rom.* 5,14 (CSEL 81/1, 173,3-7); *In Rom.* 5,15 (CSEL 81/1, 179,18-181,8).

²⁵ Srov. AMBROSIAS-TER, *In Rom.* 7,18 (CSEL 81/1, 239,10-17); *In Rom.* 7,20 (CSEL 81/1, 241,1-8); *In Rom.* 7,22 (CSEL 81/1, 241,19-24).

²⁶ Leo Scheffczyk nachází u Ambrosiastra „zcela zřetelně viditelnou nevyváženost“ mezi těmito dvěma pozicemi a soudí, že pouze při zohlednění této ambivalence se může ukázat, že výpovědi o hříchu všech v Adamovi, o přebývání hříchu v těle a o působení ďábla skrze konkupiscenci směřují k jednomu bodu, který se nekryje s hypotézou o „pouze zděděné konkupiscenci“, srov. SCHEFFCZYK, L.: *Urstand, Fall und Erbsünde von der Schrift bis Augustinus*. Freiburg 1981 (*Handbuch der Dogmengeschichte* II/3a.1), s. 120–121.

je či sklonu (*perfidia, diffidentia*).²⁷ Podobně když si apoštol naříká: „Vím totiž, že ve mně, to je v mém těle, nepřebývá dobro“ (Řím 7,18), Ambrosiaster zdůrazňuje, že se neříká o těle, že je zlé, ale že v něm přebývá hřích – obrazně vyjádřeno, „skrze tělo“ je člověk sváděn od plnění zákona.²⁸ Náš autor se rovněž brání připustit, že by člověk mohl nést vinu za hřích, který nespáchal, či hřešit proti své vůli, v jiném kontextu však přiznává, že „je nemožné nehřešit“.²⁹ Podobná nejasnost se týká druhé smrti, kterou Ambrosiaster nejprve představuje jako trest věčného zatracení pro ty, kteří zhřešili podobným způsobem jako Adam,³⁰ následně však zmiňuje, že Kristus vysvobodil z druhé smrti všechny, kdo v něho věří, tedy bez ohledu na závažnost jejich provinění.³¹

Křesťus svou smrtí porazil hřích i smrt, vysvobodil lidi z moci ďábla a z trestu za hřích.³² V Kristově vítězství nad hříchem a nad smrtí se manifestuje „hojnost milosti“, která přesahuje rozšíření hříchu: hříchem jednoho mnozí propadli smrti, ale četnější byli ti, v kterých se rozhojnila boží milost. Zachráněn však pouze ten, kdo v Krista uvěří, tedy kdo do něj vloží naději na spásu.³³

Podle Písma může být spasen pouze ten, koho Bůh předem určil a povolal (Ř 8,28-30). To, že Bůh někoho předem určil (*praedestinavit*), spočívá podle Ambrosiastera v tom, že Bůh předem věděl (*praescivit*), kdo mu v budoucnu bude věrný a ve víře také vytrvá. To, že Bůh někoho povolal (*vocavit*), pak znamená, že Bůh pomáhá tomu, kdo rozvažuje o víře, a povzbuzuje toho, o kom ví, že poslechne.³⁴

²⁷ Tak soudí SCHEFFCZYK, L.: *Urstand*, s. 121; srov. *In Eph.* 2,3 (CSEL 81/3, 80,9-25).

²⁸ Srov. AMBROSIASER, *In Rom.* 7,18 (CSEL 81/1, 237,19-239,17).

²⁹ Srov. AMBROSIASER, *In Rom.* 7,20 (CSEL 81/1, 241,1-8); *In Rom.* 7,22 (CSEL 81/1, 241,19-24); resp. *In Rom.* 5,14 (CSEL 81/1, 173,5-6).

³⁰ Srov. AMBROSIASER, *In Rom.* 5,14 (CSEL 81/1, 169,18-179,9). Při Kristově sestoupení do pekel se však i tito nejtěžší hříšníci mohou zachránit, pokud se ke Kristu s vírou obrátí; tato možnost záchrany je však jedinečná a po Kristově vzkříšení se již nebude opakovat, srov. *In Rom.* 5,15 (CSEL 81/1, 179,10-181,14).

³¹ Srov. AMBROSIASER, *In Rom.* 4,23-25 (CSEL 81/1, 151,1-4); *In Rom.* 6,12 (CSEL 81/1, 199,10-12).

³² Odpuštění hříchů a vykoupení z moci ďábla Ambrosiaster chápe na sobě nezávisle, dokonce mluví o „dvoji milosti“ (*In Eph.* 1,7, CSEL 81/3, 73,23-26). Odpuštění hříchů je boží dar, který není spojen s Kristovou smrtí. Již za Kristova pozemského života, vlivem jeho kázání, se lidé obraceli k Bohu a docházeli odpuštění hříchů. Naproti tomu vykoupení znamená vítězství nad mocí ďábla, vysvobození duší z jeho moci a smazání dlužního úpisu. Zatímco odpuštění hříchů napravuje vztah mezi Bohem a lidmi, vykoupení je vítězstvím nad ďáblem a vysvobození duší z jeho moci. Srov. *In Rom.* 3,23 (CSEL 81/1, 119, 15-20); *In Rom.* 4,23-25 (CSEL 81/1, 151,1-4); *In Rom.* 14,9 (CSEL 81/1, 439,9-15). Srov. MUNDLE, W.: *Die Exegese*, s. 87–89; GEERLINGS, W.: *Römisches Recht und Gnadentheologie*, in MEYER, C. – CHELINS, K. H. (Hrsg.): *Homo spiritalis*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, s. 376; RIVIÈRE, J.: *Le „droit“ du démon*, s. 126–129.

³³ Srov. AMBROSIASER, *In Rom.* 5,15 (CSEL 81/1, 179,18-181,3); *In Rom.* 7,4 (CSEL 81/1, 215,25-217,3); *In Eph.* 4,8 (CSEL 81/3, 97,5-17). Cooper (*Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, s. 194 a pozn. 55–56) upozorňuje, že i Ambrosiaster užívá formulaci *sola fide*, ovšem v mnohem slabším smyslu než Victorinus, srov. např. *In Rom.* praef. (CSEL 81/1, 7,18-20); *In Rom.* 3,24 (CSEL 81/1, 119,21-22); *In Rom.* 9,28 (CSEL 81/1, 333,17-23); *In Gal.* praef. (CSEL 81/3, 4,2-4); *In Gal.* 3,22 (CSEL 81/3, 41,1-5); *In Gal.* 5,5-6 (CSEL 81/3, 55,24).

³⁴ Srov. AMBROSIASER, *In Rom.* 8,28 (CSEL 81/1, 289,28-291,2); *In Rom.* 8,29 (CSEL 81/1, 291,3-7); *In Rom.* 8,30 (CSEL 81/1, 291,23n).

Naopak ti, o kterých Bůh předem věděl, že neuvěří, předurčení ani povolání nikdy nebyli, stejně jako ti, o kterých Bůh předem věděl, že ve víře nevytrvají (jako Saul, Jidáš či oněch sedmdesát učedníků, kteří Ježíše opustili).³⁵ V božím předvědění není žádná nespravedlnost, žádné stranictví. Každý bude zavržen nebo odměněn na základě toho, jaká bude jeho vůle a zda vytrvá v dobru, shrnuje Ambrosiaster. Bůh pouze předem ví, co se stane. Nikoho nezavrhne dříve, než zhřeší, a nikoho neodmění, dokud nedosáhne vítězství.³⁶

Bůh nabízí víru jako svůj dar,³⁷ jak člověk na toto pozvání odpoví, už je v jeho rukou. Ambrosiaster vysvětluje:

Je jasné, že tomu, kdo je podřízen zákonu skutků, to je Mojžíšovu, nebo zákonu přirozenému, se nepřičítá zásluha na mzdu, aby měl slávu před Bohem. Je povinen plnit zákon, protože zákonem je uložena nutnost, takže chtě nechtě plní zákon, aby nebyl vinen, jak říká na jiném místě: *kdo se vzpírají, sami sobě získávají zavržení*, protože už nyní jsou vinni. Věřit či nevěřit je věcí vůle. Nikdo totiž nemůže být nucen k tomu, co není zjevné, ale je zván, nikoli nucen, [spíše] vybízen.³⁸

Zákon, který byl dán skrze Krista, je skrze víru vepsán do duší a neučí věci viditelné, ale vybízí věřit neviditelné. Víra je předpokladem toho, aby člověk mohl dosáhnout věcí neviditelných. Poklad víry ovšem máme „v hliněných nádobách“ (srov. 2 K 4,7), čímž se naznačuje křehkost lidské přirozenosti (*infirmitas naturae humanae*), která „nezmůže nic“, nedostane-li od Boha sílu.³⁹

Bůh bezpochyby chce, aby „všichni lidé byli spaseni“ (1 Tm 2,4), a nikoho ze spásy nevyhloučil, na druhou stranu však nikoho nespasí proti jeho vůli. Je to podobné jako s nemocí a lékařem, přirovnává Ambrosiaster: těžko se může uzdravit ten, kdo nechce, a to i kdyby proti své vůli dostal lék, vždyť lék nemůže mít účinek, pokud se mu nemocný nepřizpůsobí. Zde se však jedná o lék duchovní: spásu dává víra, která zbožným pomáhá k uzdravení, ale není-li přijata celou myslí, tak nejenže neprospívá, ale dokonce škodí.⁴⁰ Od Boha pochází prvotní impuls (pozvání k víře), ale člověk se musí sám rozhodnout

³⁵ Snad ve snaze neprotiřečit textu Pisma, které také o Saulovi, Jidášovi a sedmdesáti učednicích užívá slovo „vyvolení“, zavádí Ambrosiaster kategorii „dočasného vyvolení“ (*electio ad tempus*), ihned však dodává, že tento druh vyvolení nemá s předvěděním žádnou souvislost. Srov. *In Rom.* 8,29 (CSEL 81/1, 291,3-9); *In Rom.* 8,30 (CSEL 81/1, 293,3-11); *In Rom.* 9,11-13 (CSEL 81/1, 315,17-317,20); *In Eph.* 1,4 (CSEL 81/3, 73,3-10).

³⁶ Srov. AMBROSIASTER, *In Rom.* 9,11-13 (CSEL 81/1, 313,24-26 a 317,4-11), podobně *In Rom.* 2,3 (CSEL 81/1, 63,17n); *In Rom.* 2,11 (CSEL 81/1, 71,19-28); *In Gal.* 2,3 (CSEL 81/3, 23,1-10).

³⁷ Srov. AMBROSIASTER, *In Eph.* 2,8 (CSEL 81/3, 82,5).

³⁸ AMBROSIASTER, *In Rom.* 4,4 (CSEL 81/1, 129,19-131,2): „Absolutum est ei, qui legi factorum, id est Moysi, subiectus est aut naturali, non inputari meritum ad mercedem, ut gloriam habeat apud deum. Debitor est enim facere legem, quia necessitas inposita est per legem, ut velit nolit faciat legem, ne reus sit, sicut alio loco dicit: *qui autem contemnunt, ipsi sibi damnationem adquirent*, quia et ad praesens rei sunt. Credere autem et non credere voluntatis est. Neque enim quis cogi potest ad id quod manifestum non est, sed invitatur quia non extorquetur, sed suadetur.“

³⁹ Srov. AMBROSIASTER, *In 2 Cor.* 3,17 (CSEL 81/2, 219,2-7); *In 2 Cor.* 4,7 (CSEL 81/2, 223,24-26).

⁴⁰ Srov. AMBROSIASTER, *In 1 Tim.* 2,1-4 (CSEL 81/3, 260,20-261,10).

a potom s Boží pomocí vytrvat až do konce. Bůh předem ví, zda člověk uvěří a vytrvá, ale jeho rozhodnutí neurčuje. „Dovědčuje se [tímto veršem], že Bůh podporuje dobré činy. Všechnu milost vždy vztahuje k Bohu, aby chtění bylo naše, ale dovršení Boha.“⁴¹

SVOBODA CHTÍT DOBRO NEBO ZLO, CHTÍT NEBO NECHTÍT (JERONÝM)

Také v Jeronýmových komentářích k epištolám (které jsou z velké části interpretací Origenových komentářů k epištolám nebo jeho jiných spisů)⁴² se objevuje otázka, jak rozumět tomu, že Bůh chce, aby všichni byli spaseni (srov. *1 Tm 2,4*). Bůh působí vše „úradkem své vůle“ (*consilio voluntatis suae, Ef 1,11*), takže cokoli chce, to i činí, a nikdo nemůže jeho vůli odporovat. Naproti tomu lidé často něco chtějí, ale jejich vůle se nenaplní. Víme, že Bůh chce, aby všichni byli spaseni, nicméně to neznamená, že by všichni byli spaseni nutně. „Nikdo není spasen bez své vůle,“ zdůrazňuje Jeroným.⁴³ Na otázku, proč Bůh nestvořil člověka tak, aby nutně jednal dobře, nacházíme stejnou odpověď: má-li být člověk Božím obrazem, pak musí dobře jednat svobodně, ne z nutnosti. „Nic se totiž nedá nazvat dobrým, pokud to není dobrovolné.“⁴⁴

Svobodu člověka Jeroným vysvětluje jako schopnost (*potestas*) přitakat vnějším podnětům, které na něj působí, nebo je odmítnout. Člověk může volit mezi dobrem a zlem, může vnějšmu podnětu přitakat, nebo ho odmítnout. Navíc lidské rozhodnutí nikdy není definitivní, takže i když přitaká zlu, může se potom obrátit a jednat dobře. Na obraze duše zmítané uprostřed boje mezi tělem a duchem Jeroným objasňuje, jak rozumět slovům „činíte, co nechcete“ (*Ga 5,17*). Apoštol jistě nechce říci, že by nám bylo „odňato svobodné rozhodování, kterým přitakáme tělu nebo duchu“, ale že „to, co činíme, není zcela naše vlastní, ale dílo těla, nebo ducha“⁴⁵. Božím povoláním není jednání člověka vynuceno: „Jiné dílo je Boží, jiné člověka: Bůh povolává, člověk uvěří nebo neuvěří.“⁴⁶ O víře lze říci, že je božím darem (tak Jeroným rozumí *Ef 2,8-9*), tím se však nepopírá svobodné rozhodování, jen se chce zdůraznit, že „sama

⁴¹ AMBROSIASTER, *In Phil.* 2,12-13 (CSEL 81/3, 146,5-7): „Deum bonos conatus adiuuare testatur. Omnem enim gratiam semper reportat ad deum, ut nostrum sit velle, perficere vero dei.“

⁴² K Jeronýmově návaznosti na Origena a vývoji bádání k tomuto tématu srov. HEINE, R.: In Search of Origen's Commentary on Philemon. In: *Harvard Theological Review*, 93, 2000, 117–133; HEINE, R.: Recovering Origen's Commentary on Ephesians from Jerome. In: *Journal of Theological Studies*, N.S., 51 (2000) 478–514; HEINE, R.: *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians*. Oxford 2002.

⁴³ JERONÝM, *In Eph.* I,1,11 (PL 26, 454C): „...Sed, quia nullus absque propria voluntate saluatur (liberi enim arbitrii sumus), vult nos bonum velle, ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum implere consilium.“

⁴⁴ JERONÝM, *In Philem.* 14 (CCL 77C, 96,390-97,420): „Nihil quippe bonum dici potest, nisi quod ultroneum est.“ K paralelám této pasáže s Origenem srov. HEINE, R.: In Search, s. 128–131.

⁴⁵ JERONÝM, *In Gal.* III,5,17 (CCL 77A, 179,12-179,15): „...non quo proprium nobis tulerit arbitrium quo vel *carni* vel *spiritui* adsentiamur, sed quia quod facimus non est nostrum proprie sed opus ipsum vel *carnis* vel *spiritui* deputatur.“

⁴⁶ JERONÝM, *In Gal.* III,5,8 (CCL 77A, 161,11-13): „Aliud quippe Dei opus est, aliud hominum: Dei opus est *vocare*, hominum vel *credere* vel *non credere*.“

svoboda rozhodování pochází od Boha“, podobně jako to, že žijeme, dýcháme či chápeme.⁴⁷

ZÁVĚR

V nejstarších latinských komentářích k pavlovským epištolám nacházíme důraz jak na lidskou svobodu a odpovědnost, tak na nezbytnost boží pomoci.

U Victorina a Ambrosiastera nacházíme popis situace lidstva, které se odvrátilo od Boha a padlo do hříchu (u Victorina v návaznosti na metafyzickou nauku o pádu duší do smyslovosti, u Ambrosiastera na pozadí biblického příběhu o provinění prvních lidí). Oba autoři se shodují, že záchrana z této situace je možná pouze díky Boží intervenci skrze Krista, ale zároveň počítají se spoluúčastí člověka na tomto procesu. První iniciativa přichází od Boha, člověk však na ni musí odpovědět vírou. Moment tohoto rozhodnutí je u Victorina představen jako nerozlišitelné „smíšení“ božího a lidského vkladu, Ambrosiaster zdůrazňuje, že víra je záležitostí lidského rozhodnutí, ke kterému nikdo není nucen, podle Jeronýma je člověk obrazem Božím právě v tom, že nejedná dobře z nutnosti. Bůh různým způsobem napomáhá lidskému rozhodnutí, ale sám je neurčuje.

Bůh chce spasit všechny lidi, skutečně zachráněni však budou jen ti, kteří jeho záchranu skrze víru přijmou. V tomto smyslu vykládá Ambrosiaster predestinaci: Bůh pouze předem ví, zda někdo nakonec bude spasen, či zavržen, tedy zda nabídnutou pomoc přijme (a s Boží pomocí vytrvá až do konce), či odmítne (příp. přijme, ale nevytrvá).

K záchraně člověka tak je potřeba jak Boží milosti, tak lidského svobodného rozhodnutí (i když Boží vklad je nesouměřitelně větší), mezi obojím není rivalita či protiklad.

VÍT HUŠEK, Th.D.
Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzity Palackého
Katedra filosofie a patrologie
Univerzitní 22, 771 11 Olomouc
Česká republika

⁴⁷ Srov. JERONÝM, *In Eph.* I,2,8-9 (PL 26, 470A-B); *In Eph.* I,2,10 (PL 26, 470B-C). Podobnou argumenataci jako v *In Eph.* I,2,8-9 včetně odkazu na Ř 9,16 nacházíme v Jeronýmově *Comm. Ezech.* IV 16,14 (CCL 75, 180,1398-1418), dokončeném v letech 411 - 414. V Jeronýmově interpretaci Origenových homilií k Ezechielovi (přeloženy před rokem 382) se však toto téma neobjevuje, srov. ORIG./HIER., *Hom. Ezech.* VI,10-11 (GCS 33, 389,16-391,3).

Vzťah nadprirodzeného zjavenia a prirodzeného poznania podľa Jána Duns Scota

MICHAL CHABADA

CHABADA, M.: The Relationship between Supernatural Revelation and Natural Cognition according to John Duns Scotus. *Teologický časopis*, V, 2007, 2, s. 45 – 51.

For Scotus, the relationship between metaphysics and theology is a case of the relationship between „natural“ and „supernatural“. Metaphysics employs naturally created simple concepts (*incomplexa*); these *incomplexa* constitute building blocks for propositions (*complexa*). Revelation is delivered through statements using concepts obtained in a natural way. Theological truths known from Revelation are in this way adjusted to the capacity of human understanding – otherwise Revelation would be incomprehensible. Metaphysics rises through abstractive cognition towards the common and indefinite idea of being as such; metaphysics proves God by means of „*quia*“ way and identifies him as „infinite being“; this „infinite being“ is the goal of metaphysics as well as the subject of our theology of necessary and contingent truths.

The mutual relationship of theology and metaphysics is based upon the concept of being and its modal explication. Metaphysical inquiry has achieved its peak in the concept of infinite being, and our theology fills this naturally obtained concept with contents provided by Revelation – since the concept of „infinite being“ remains relatively empty within the range of metaphysics.

Key words: theology, metaphysics, natural and supernatural, modal explication of the concept of being

Vzťah nadprirodzeného zjavenia a prirodzeného poznania, inými slovami teológie a metafyziky, podľa Duns Scota zapadá do komplexného vzťahu milosti a prirodzenosti.¹ Z tohto dôvodu je nevyhnutné objasniť Scotovo chápanie pojmov „prirodzený“ a „nadprirodzený“.²

Pojmy „prirodzený“ a „nadprirodzený“ sa podľa Scota nedotýkajú prirodzenosti nejakého súcna, na základe ktorej by sa odlišovali,³ ale vzťahu medzi

¹ HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster : Aschendorff, 1979, s. 29.

² Porov. HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 29–30; CHABADA, M.: Spor medzi „filozofmi“ a „teológmi“ o nevyhnutnosti zjavenej náuky. In: JÁN DUNS SCOTUS: *Teológia ako praktická veda : Prologus et liber primus*. Bratislava : Serafín, 2005, s. 26–37; BOULNOIS, O.: *Duns Scot : La rigueur de la charité*. Paris : Cerf, 1998, s. 41–46.; FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus : Eine historische und systematische Untersuchung*. Münster : Aschendorff, 1960, s. 20–24.

³ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. IV d.10 q.8 n.9*, ed. Viv. XVII 287: ...naturale et supernaturale non distinguunt naturam alicuius in se.

prijímajúcou mohutnosťou, obsahom/formou, ktorý sa prijíma, a príčinou či príčinami, ktoré spôsobujú prijímanie obsahu.⁴

Vezmime si vzťah medzi prijímajúcou mohutnosťou (rozumom) a obsahom. V nadväznosti na Aristotela Scotus rozlišuje tri možné spôsoby, ktorými rozum môže prijímať: „prirodzený“, t. j. keď má prirodzený sklon ku prijatému obsahu; „násilný“, keď obsah protirečí sklonu; „neurčitý“, keď rozum vzhľadom na prijímaný obsah nemá prirodzený sklon, no nemá sklon ani k opačnému obsahu, t. j. správa sa k obojm obsahom indiferentne. V rámci vzťahu prijímajúceho rozumu a prijímaného obsahu nemožno hovoriť o „nadprirodzenom“.⁵ Rozum je totiž ako prijímajúca mohutnosť ľudskej duše „otvorený“ pre akýkoľvek obsah poznania, aj pre ten, ktorý môže pochádzať zo zjavenia.⁶

Vezmime si však vzťah medzi príčinou poznania a prijímajúcim rozumom. Práve v tomto vzťahu – príčina, ktorá vtlačá obsah do prijímajúceho ľudského rozumu – môžeme hovoriť o rozlíšení medzi „prirodzeným“ a „nadprirodzeným“.⁷

Akým spôsobom sa odlišujú od seba „prirodzený“ a „nadprirodzený“ činiteľ/príčina? Prirodzenými príčinami poznania sú v terajšom stave vonkajšie predmety a ich zmyslové predstavy na jednej strane a činný rozum na strane druhej. Prirodzené poznanie je teda poznanie, ktoré je v trpnom rozume zapríčinené oboma parciálnymi príčinami.⁸ „Nadprirodzeným“ bude teda poznanie, ktoré nepôsobí na ľudský rozum prostredníctvom zmyslových predstáv, čo sú nevyhnutné pre „prirodzený“ spôsob poznávania.⁹

Prirodzené poznanie, ktorého súčasťami sú zmyslové predstavy reprezentujúce vonkajšie predmety a činný rozum, rozvíja Duns Scotus vo svojej teórii abstraktívneho poznania. Prostredníctvom abstrakcie získavame v terajšom stave jednoduché pojmy (*incomplexa*),¹⁰ ktoré spájame do súdov/výrokov (*complexa*). Prirodzenou cestou získavame tak jednoduché pojmy, ako aj spojenia týchto pojmov v súdoch. Na základe významov pojmov môžeme dospieť

⁴ HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 30.

⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. q.un n.57*, ed. Vat. I 35: ...primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violentia, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinatur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinatur naturaliter ad illam formam quam recipit neque ad oppositam. In hac autem comparatione nulla est supernaturalis.

⁶ HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 30.

⁷ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. q.un n.57*, ed. Vat. I 35: Sed comparand receptivum ad agens a quo recipit formam, tunc est naturalis quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalis autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum.

⁸ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. q.un n.61*, ed. Vat. I 37: Pro statu isto ... intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur.

⁹ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p.1 q.un n.60*, ed. Vat. I 37: ...sic (cognitio) est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter.

¹⁰ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p.1 q.un n.61*, ed. Vat. I 37: Virtute istorum (intellectus agentis et phantasmatis) potest haberi omnis cognitio incomplexi.

k nevyhnutným a istým pravdám, s ktorými náš rozum nevyhnutne súhlasí (napr. prvé princípy).¹¹

Ako je to však v prípade právd, ktoré pochádzajú zo zjavenia a sú nevyhnutné pre spásu? Zjavené pravdy, podobne ako prirodzené, pozostávajú z tých istých jednoduchých pojmov, avšak pravdivosť zjavených právd nie sme schopní poznať prirodzene.¹² Z tohto dôvodu je nevyhnutný nadprirodzený zásah, ktorý však nevyvolá v ľudskom rozume jasné a dokonalé poznanie pravdivosti zjavenej pravdy, pretože keby to spôsobil, nebol by potrebný súhlas so zjavenou pravdou vo forme viery.

Ako príklad môžeme uviesť zjavenú pravdu o Najsvätejšej Trojici. Prirodzene, sme schopní utvoriť si pojem Boha a pojmy čísel jeden a tri, ale ku zjavenej pravde „Boh je trojjediný“ sa náš rozum správa neutrálne, to znamená, nemožno povedať ani že súhlasí, ani že nesúhlasí. Scotus uvádza príklad: Ak si veriaci a neveriaci metafyzik protirečia vzhľadom na vetu „Boh je jeden v troch (osobách)“, táto skutočnosť ukazuje, že tento spor by neexistoval, keby obaja (veriaci aj neveriaci) nedisponovali rovnakými pojmami. Viera, ktorú jeden z nich má, nevyplýva z poznania významu termínov, ktoré by náš rozum k viere nakláňali, pretože inak by s touto zjavenou pravdou musel každý súhlasiť. Predpokladom úkonu viery je skutočnosť, že disponujeme prirodzene nadobudnutými pojmami.¹³ Zjavené pravdy nie sú teda *per se notae*, ako je to v prípade prvých nevyhnutných princíпов, kde stačí pochopiť pojmy „celok“ a „časť“, aby sme jasne a s istotou súhlasili s vetou „celok je väčší ako časť“.¹⁴

Dôvod uvedenej nedokonalosti spočíva v povahe nášho rozumu v terajšom stave; táto nedokonalosť určuje nielen možnosť, ale aj hranice nadprirodzeného zjavenia. Zjavenie sa teda v terajšom stave deje vo vetách, ktorých termíny však získavame prirodzene. Zjavenie nevytvára nové jednoduché pojmy (*incomplexa*), lebo tým by úplne prekročilo naše možnosti chápania, ale sa kvôli zrozumiteľnosti prispôsobuje povahe ľudského poznávania a chápania.¹⁵ Môžeme preto povedať, že zjavené pravdy majú tak svoj prirodzený pôvod

¹¹ CHABADA, M.: *Ján Duns Scotus : Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2007, s. 20–74.; HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 31–32.

¹² JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p.1 q.un n.62*, ed. Vat. I 38: De complexis autem veritatibus secus est, quia ... posita toto actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae.

¹³ JÁN DUNS SCOTUS: *Quodl. q.14 n.4*, ed. Viv. XXVI 6: ...fidelis et infidelis contradentes sibi de hac propositione: Deus est trinus et unus, non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus, quod non esset, nisi uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum ... fides quae distinguit istum ab illo, cum non sit habitus inclinans ad assentiendum ex notitia terminorum, non est ratio noscendi terminos, sed praesupponit eorum notitiam. JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p.1 q.un n.94*, ed. Vat. I 58: ...veritas ista revelata sufficienter non est inclinativa intellectus ad assentiendum sibi; ...sed agens supernaturaliter est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem, causando in ipso assensum quo proportionatur huic veritati. Porov. HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 37.

¹⁴ CHABADA, M.: Spor medzi „filozofmi“ a „teológmi“ o nevyhnutnosti zjavenej náuky. In: JÁN DUNS SCOTUS: *Teológia ako praktická veda : Prologus et liber primus*, s. 35.

¹⁵ HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 33.

(jednoduché prirodzene získané pojmy), ako aj nadprirodzený pôvod (spojenie jednoduchých pojmov vo vetách),¹⁶ pričom je nevyhnutné si uvedomiť, že prirodzene získané pojmy sú základom, na ktorom stoja a z ktorého sa napájajú nadprirodzené pravdy. Prirodzenosť je predpokladom milosti.

Vzájomné spojenie medzi naprirodzeným a prirodzeným poriadkom sa ukáže v určení predmetu teológie a metafyziky, ktoré zapadajú do rámca vzťahu milosti a prirodzenosti. Duns Scotus však rozlišuje dve hlavné podoby teológie, ktoré sa odlišujú najmä v spôsobe poznania svojho predmetu. Prvou formou je „teológia osebe“ (*theologia in se*), druhou „naša teológia“ (*theologia in nobis; theologia nostra*). V rámci oboch teológií Scotus rozlišuje medzi teológiou nevyhnutných a kontingentných právd.¹⁷

Predmetom teológie nevyhnutných právd osebe môže byť len Boh ako singularná esencia,¹⁸ a nie v aspekte nejakej vlastnosti, či v aspekte metafyzického pojmu.¹⁹

Naša teológia je odkázaná na náš rozum, t. j. na rozum v terajšom stave, čo spôsobuje, že v našej teológii nemáme priamy vhlad do jej predmetu a preto môžeme vedieť o Bohu len toľko, koľko sám o sebe chce zjaviť.²⁰

Naša teológia nevyhnutných právd má rovnaký prvý predmet ako teológia osebe, tento predmet je však poznávaný v zástupnom pojme „nekonečného súcna“.²¹ Aj predmetom našej teológie kontingentných právd je pojem nekonečného súcna.²²

Vzťah teológie a metafyziky je súčasťou komplexného vzťahu prirodzenosti a milosti. Vzťah medzi týmito vedami je na jednej strane umožnený určením predmetu našej teológie, ktorým je zástupný pojem „nekonečného súcna“, na druhej strane aj určením predmetu metafyziky. V jeho určení vstupuje Scotus do problému, ktorý nastolil Aristoteles²³ a ktorý rozvíjali najmä arabskí filozofi Avicenna a Averroes.

Avicenna určil za predmet metafyziky súcno ako súcno, Averroes Boha. Podľa Avicennu len metafyzika dokazuje existenciu Boha, a preto nie je jej pred-

¹⁶ HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 34.

¹⁷ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol.*, p. 3, q. 1–3, n. 141, ed. Vat. I 95: ...Primo distinguo de theologia in se et de theologia in nobis; ... De primo dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo. Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster est habere de illo obiecto.

¹⁸ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol.*, p. 3, q. 1–3, n. 151, ed. Vat. I 102: ...primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus.

¹⁹ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol.*, p. 3, q. 1–3, n. 151–167, ed. Vat. I 102–109.

²⁰ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol.*, p. 3, q. 1–3, n. 204–205, ed. Vat. I 137: De theologia nostra dico quod ipsa non est actualiter omnium, quia sicut theologia beatorum habet terminum, ita et nostra, ex voluntate Dei revelantis.

²¹ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p.3 q.1-3 n.168*, ed. Vat. I 111: Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se; ... sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum.

²² JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p.3 q.1-3 n.171*, ed. Vat. I 114.

²³ ARISTOTELES: *Metafyzika 1003a 21–32, 1025b 1–1026a 22, 1026a 24*.

metom.²⁴ Podľa Averroa predmetom metafyziky je Boh a dôkaz jeho existencie podáva fyzika.²⁵ Avicenna sa priklonil k ontologickému, Averroes k teologickému chápaniu metafyziky. Duns Scotus sa prikláňa k Avicennovmu ontologickému chápaniu metafyziky.²⁶

Podobne ako v prípade teológie, aj v prípade metafyziky Scotus rozlišuje medzi „metafyzikou osebe“, čiže jej ideálom, a „našou metafyzikou“, t. j. metafyzikou, ktorú pestujeme a ktorou disponujeme v „terajšom stave“.²⁷

Obe formy metafyziky majú ten istý prvý predmet, ktorým je pojem súcna a ktorý obsahuje v sebe virtuálne všetky pravdy tejto vedy. Tieto dva druhy metafyziky sa neodlišujú v predmete, ale skôr v spôsobe, ako sa poznávajú pravdy obsiahnuté v predmete.²⁸

Metafyzika osebe postupuje deduktívne, nepoznáva len svoj predmet, ale aj všetky disjunktívne transcendentné určenia (konečný – nekonečný). Týmto spôsobom je schopná dospieť k poznaniu všetkých súcien, a to aj nekonečného súcna. Hoci predmetom našej metafyziky je rozlíšený pojem súcna ako takého, predsa v ňom neuchopuje všetky jeho disjunktívne transcendentné určenia. Naša metafyzika nie je schopná nadobudnúť deduktívnym spôsobom poznanie všetkých súcien, a to najmä nekonečného súcna. Naša metafyzika je odkázaná na skúsenosť, ktorou sa začína proces abstrakcie a ktorou získavame jednoduché pojmy. Prostredníctvom skúsenosti poznáva, že existuje súcno, ktoré patrí k menej dokonalým členom transcendentnej disjunkcie „konečný – nekonečný“, a až aposteriórne poznáva, že existuje súcno, ktoré patrí k dokonalejšiemu členovi uvedenej transcendentnej disjunkcie.²⁹

Názorným príkladom odlišnosti medzi „metafyzikou osebe“ a „našou metafyzikou“ je poznanie možnosti spojenia pojmov „súcno“ a „nekonečný“. Ani

²⁴ JÁN DUNS SCOTUS: *Rep. par. prol., q. 3 a. 1*, ed. Viv. VII 46: De primo est controversia inter Avicennam et Averroem. Posuit enim Avicenna quod deus non est subiectum in metaphysica, sed aliquid aliud ut ens, quia nulla scientia probat suum subiectum esse; metaphysicus probat Deum esse et substantias separatas esse.

²⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *Rep. Par. prol. q. 3 a. 1*, ed. Viv. VII 46: Averroes apprehendit Avicennam in commentu ultimo I *Physicorum*; supposita maiori Avicennae, quod nulla scientia probat suum subiectum esse, quae est communis utrique, capit quod Deus est subiectum in metaphysica et quod Deum esse non probatur in metaphysica, sed in physica, quia nullum genus substantiarum separatarum optest probari esse nisi per motum, quod pertinet ad physicam.

²⁶ JÁN DUNS SCOTUS: *Rep. Par. prol. q. 3 a. 1*, ed. Viv. VII 46: Sed videtur mohi Avicennam melius dixisse quam Averroem. ... Prima ratio Dei, quam concipimus de ipso, est, quod sit primum ens.

²⁷ *De cogn. Dei*, ed. Harris 379: ...praemittenda est distinctio quaedam de metaphysica in se et in nobis. – Cit. podľa HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 126.

²⁸ *De cogn. Dei*, ed. Harris 384: ...primum subiectum metaphysicae in se quam nostrae est ens ... nec solum differt metaphysica in se et nostra in sic vel sic se extentendo, sed etiam quia metaphysica in se quantum ad omnia est propter quid. Metaphysica autem nobis virtualiter est quia. – Cit. podľa HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 128.

²⁹ *De cogn. Dei*, ed. Harris 384: ...sed metaphysica nostra non se extendit, sic quod possumus habere proprios conceptus de illis determinationibus; et ideo nec per illam possumus cognoscere illa quae includuntur in ente sic positive intrinsece determinato. – Cit. podľa HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 128–129.

pre „metafyziku osebe“, ani pre „našu metafyziku“ nie je „nekonečné súcno“ vlastným predmetom. Keďže však „metafyzika osebe“ má rozlíšený a pozitívny pojem predikátu „nekonečný“, je schopná apriórne-deduktívne spoznať zlučiteľnosť pojmov „súcno“ a „nekonečný“. Pre „metafyziku osebe“ je existencia nekonečného súcna známa z rozlíšeného poznania významov týchto termínov.³⁰

Naša metafyzika nedisponuje rozlíšeným významom predikátu „nekonečný“, lebo nie je obsiahnutý ani v pojme súcna, nemožno ho z pojmu súcna ani deduktívne odvodiť a neexistuje iný predmet, ktorý by rozlíšený a vlastný pojem „nekonečný“ obsahoval. „Naša metafyzika“ uchopuje svoj predmet, ktorým je pojem súcna, v iných esenciálnych pojmoch a predikát „nekonečný“ uchopuje len neadekvátne. Existencia nekonečného súcna nie je známa osebe, ale je nevyhnutným aposteriornym dôkazom jeho existencie.³¹

Avšak ani pojem „nekonečného súcna“, v ktorom „metafyzika osebe“ deduktívne uchopuje Boha, neobsahuje všetky pravdy o Bohu a jeho vlastnosti. Boh vo svojej podstate je predmetom teológie,³² ktorá na základe zjavenia poskytuje „informácie“ o jeho podstate, čím teológia prekračuje metafyzické poznanie Boha, ktoré ostáva všeobecné.

Na základe krátkej charakteristiky oboch foriem metafyziky musíme povedať, že Scotus sa venuje „našej metafyzike“ (iná asi nie je dostupná), ktorá je možná v „terajšom stave“ a ktorej predmetom je pojem súcna, získaný z pojmov nadobudnutých prostredníctvom abstrakcie zo zmyslovej skúsenosti.

Metafyzika vystupuje cestou abstraktívneho poznania ku spoločnému a nevymedzenému pojmu súcna ako takého, Boha dokazuje cestou „quia“ a poznáva ho ako „nekonečné súcno“, ktoré nie je jej predmetom, ale cieľom.³³

Pojem nekonečného súcna ponúka metafyzika našej teológii, ktorá ho používa ako neadekvátny a zástupný a naplňa ho obsahmi pochádzajúcimi zo zjavenia. Hoci je „naša teológia“ odkázaná na metafyziku, neznamená to, že je metafyzike podriadená. Predmet teológie je obsiahnutý v metafyzike, nie sú v nej však obsiahnuté princípy teologického poznania.

Vzťah našej teológie a našej metafyziky je založený na pojme súcna a jeho explikácii pomocou transcendentných disjunkcií (konečný – nekonečný). V po-

³⁰ *De cogn. Dei*, ed. Harris 380: ...nam ratio entis est ratio compossibilitatis eius ad infinitatem, sicut ad modum eius proximum intrinsecum; idem autem eat ratio compossibilitatis huius ratio eius, quod est notum esse, si est, de hoc toto, ens infinitum. Ex eodem enim notum est de toto si est et de eius partibus, quod sunt compossibiles; unde dico quod per rationem entis nota est de ente altera pars passionis disiunctae, sicut passio convertibilis nota de subiecto. – Cit. podľa HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 129.

³¹ *De cogn. Dei*. ed. Harris 381: Subiecti quidem habemus, quia continetur quidditative in quocumque conceptu, et a quocumque potest haberi. Praedicati vero non habemus proprium conceptum ... nullum habemus de eo nisi per accidens, utpote negativum vel relativum. – Cit. podľa HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 130.

³² *De cogn. Dei*. ed. Harris 384: ...principia ista quae accipit theologia in se, non continentur sub ratione entis infiniti in se. – Cit. podľa HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 1979, s. 131.

³³ HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 19–20.

jme nekonečného súcna vrcholí metafyzické pýtanie sa a naša teológia tento prirodzene nadobudnutý pojem naplňuje obsahmi, ktoré pochádzajú zo zjavenia, lebo v rámci metafyziky ostáva pojem „nekonečného súcna“ relatívne prázdny.³⁴

V transcendentnom pojme súcna ako takého (*ens inquantum ens*) je vymedzený tak horizont nášho prirodzeného poznania Boha, ako aj špecifickosť zjavených teologických právd, čím „sú obe vedy – teológia i metafyzika – autonómne a zároveň komplementárne“³⁵, a takto koncipovaná metafyzika, ktorá na jednej strane umožňuje prirodzené poznanie Boha a systematické vysvetlenie všetkého a na druhej strane tým, že ako svoj prvý predmet a predmet ľudského rozumu určuje pojem súcna, nedospieva do konfliktu s kresťanskou teológiou.³⁶

MICHAL CHABADA, PhD.
 Filozofická fakulta Univerzity Komenského
 Katedra filozofie a dejín filozofie
 Gondova 2, 818 01 Bratislava
 e-mail: Michal.Chabada@fphil.uniba.sk

³⁴ HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, s. 21–22.

³⁵ BOULNOIS, O.: *Duns Scot : La rigueur de la charité*, s. 150.

³⁶ HONNEFELDER, L.: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg : Meiner, 1990, s. XII.

Niekoľko impulzov z leuvenského kongresu pre slovenskú teológiu

MILOŠ LICHNER SJ

LICHNER, M.: Some Impulses from Leuven for the Slovak Catholic Theology. *Teologický časopis*, V, 2007, 2, s. 53 – 63.

The aim of this article is to inform about an international congress which took place in Leuven in September 13 – 16, 2007 with the topic “Religion and the European Project” subtitled “Theological Perspectives”. Participants wanted to clarify the question, how we can, as theologians, contribute to the European values in unifying Europe, which is changing so much on a religious level. In this context Christianity should elucidate anew its position and contribute to the changing face of Europe. In successive steps we will present at first three major impulses of the congress from Godfried Cardinal Danneel’s: *The Role of Ethics in an Enlarged Europe*; Ursula King’s: *Responding to the Multifaceted Realities of Contemporary Europe : A Venture* and Paul Valadier’s: *L’Europe devant son passé religieux : Réflexion sur une polémique*. Consequently we will present their impact on the Slovak Catholic society: the Slovak collaboration in clarifying the European character, the necessity of accurate dialogue, the spiritual roots of Europe versus consuming culture and the knowledge and acceptance of our past.

13. až 16. septembra 2007 sa na Katolíckej univerzite v Leuvene¹ uskutočnil medzinárodný kongres s názvom „Religion and the European Project“, s podtitulom „Theological Perspectives“.

Tento kongres organizovala Európska spoločnosť pre katolícku teológiu; jej terajšie prezídium sa nachádza v Bruseli, prezidentom je prof. Lieven Boeve, ktorý sa venuje fundamentálnej teológii na Katolíckej univerzite v Leuvene.²

¹ Katolícka univerzita v Louvaine bola založená v roku 1425. So zreteľom na históriu porov. VALENTIN, D.: *Catholic University of Louvain 1425 – 1958*. Louvain, 1958; BOUUAERT CLAEYS, F.: *L’ancienne Université de Louvain : Études et documents*. Louvain : Publications universitaires de Louvain, 1956. Univerzitu založil pápež Martin V. na príkaz vojvodu Jána IV. z Brabantu, ktorý ju vytvoril podľa univerzity v Paríži. Porov. DUFFY, E.: *Saints and Sinners : A History of the Pope*. New Haven; London : Yale University Press, 2002, s. 86–177; COULOMBE, Ch. A.: *Vicars of Christ : A History of the Popes*. New York : Citadel; London : Turnaround, 2003. Pod vplyvom Francúzskej revolúcie bola univerzita v roku 1797 zrušená, ale v roku 1834 ju belgickí biskupi znovu obnovili ako po francúzsky hovoriacu rímskokatolícku univerzitu. Dnes sú v Belgicku dve univerzity: Katholieke Universiteit te Leuven (Katolícka univerzita Leuven) a Université Catholique de Louvain (Katolícka univerzita Louvain-la-Neuve) a nachádzajú sa asi 24 km na juhovýchod od starého Louvainu. Obe sú dedičkami pôvodnej Louvainskej univerzity z roku 1425.

² Jeho najznámejšie monografie: BOEVE, L.: *God Interrupts History : Theology in a Time of Upheaval*. New York : Continuum, 2007; BOEVE, L.: *Interrupting Tradition : An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*. Louvain Theological and Pastoral Monographs, 30, Leuven; Grand Rapids : Peeters; Eerdmans, 2003.

Na kongrese sa zúčastnilo 250 teológov z Európy a niekoľko pozvaných hostí z USA, Nového Zélandu a Konga. Účastníkmi boli prevažne členovia alebo zástupcovia jednotlivých národných sekcií Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu, ale aj iní teológovia.³ Zo Slovenska sa na kongrese zúčastnilo dvanásť zástupcov.

TÉMA KONGRESU

Centrálnou témou kongresu bolo úsilie teológov pomôcť objasniť otázku, ako môžeme ako teológovia prispieť k európskym hodnotám v Európe, ktorá sa zjednocuje a zároveň sa nábožensky mení. V tomto kontexte si kresťanstvo potrebuje nanovo objasniť, čo môže ponúknuť tejto Európe a aká je jeho pozícia v meniacom sa európskom prostredí.

Slávnostné otvorenie kongresu predchádzala takzvaná „Junior Scholar’s Conference“, ktorá bola určená mladým teológom. Dostali tak možnosť prezentovať svoje prvé teologické pokusy na medzinárodnej úrovni. „Junior Scholar’s Conference“ bola rozdelená do viacerých sekcií, napríklad: Islam v Európe/a Európa; Kresťanstvo a európska kultúra včera, dnes a zajtra; Náboženstvo, filozofia a politici; Náboženská identita v Európe; Kresťanská viera – je nadbytočná pre Európu?; Relativizmus a sekularizmus a mnohé iné.

Hoci sa mladí teológovia venovali viacerým otázkam, predsa z mnohých príspevkov, ako aj z celého kongresu najviac zaznievala problematika prítomnosti iných náboženstiev v zjednocujúcej sa Európe – najmä islamu – a potreba zaujať teologické stanovisko voči tejto realite.

KARDINÁL DANNEELS A GUARDINIHO „GESINNUNG“

Na úvod kongresu sa prítomným prihovoril kardinál Godfried Danneels, arcibiskup z Mechelen-Bruselu. Jeho príspevok niesol názov *Úloha etiky v rozšírenej Európe* (*The Role of Ethics in an Enlarged Europe*).

Kardinál vyšiel z náboženskej, filozofickej a kultúrnej pozície a na základe toho chcel poukázať na potrebu hľadať „európsky charakter“, to, čo Guardini nazýval „Gesinnung“⁴. Poukázaním na schopnosť starých veľkých kultúr asimilovať a integrovať elementy z iných kultúr smeroval ku problému, či aj európska kultúra má túto integračnú schopnosť a či má určitý, svoj vlastný charakter. Danneels sa potom dotkol viacerých aspektov tohto „charakteru“. Prvým je existencia objektívnej pravdy, čo znamená, že priorita objektívnej pravdy pred ľudským poznaním patrí k európskemu charakteru a je potrebné sa k tomu vrátiť.

³ Od 8. mája 2007 existuje na Slovensku Slovenská spoločnosť pre katolícku teológiu (SSKT), ktorá je zároveň slovenskou sekciou Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu (ESCT). Do dnešného dňa má 54 členov.

⁴ So zreteľom na problematiku u Guardiniho porov. KESSLER, M.: Europa ist eine Gesinnung : Pluralität und europäische Identität bei Romano Guardini (1855 – 1868). In: *Multikulturalität : Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*. Ed. M. Kessler, J. Wertheimer. Tübingen, 1995, s. 31–52; BISER, E.: Guardini Romano (1855 – 1968). In: *Dictionnaire des Religions*. Vol. 1. Ed. Paul Poupard. Presse Universitaire de France, 1993, s. 804–806.

Podobný vývoj nastal podľa Danneelsa aj v chápaní konceptu „slobody“. Prvý koncept vidí slobodu ako oslobodenie od všetkých možných determinácií, akéhokolvek charakteru alebo pôvodu. Avšak, ako dôvodil Danneels, toto chápanie „slobody od“, ktoré má korene vo filozofii osvietenstva, je iba počiatkom slobody. Za tým nasleduje zodpovedanie otázky, „k čomu som slobodný“, a to tiež patrí k európskemu charakteru.

V ďalšej časti svojho príspevku prešiel Danneels ku problematike hodnôt a ich transcendentálneho prameňa. Ako základný výtvarný európskeho myslenia sa javí chápanie individuality a jedinečnosti osoby. Podľa neho je nevyhnutný transcendentálny prameň, na ktorom by sa táto hodnota zakladala, pretože založiť to iba na človeku je nedostatočné. Kardinál sa dotkol aj prítomnosti islamu v Európe. Poukázal na určitý druh monolitického islamu, ktorý nemôže byť integrovaný do európskeho charakteru. Tento druh islamu spája vieru a jazyk a politiku spolu a neponúka voľbu; je to alebo všetko, alebo nič. Danneels sa dotkol tiež sporu empirickej vedy a viery, pričom odmietol prenos empirických metód do neempirických vied, pretože ľudstvo potrebuje určitú stabilitu alebo – ako to on nazýva – „posvätno“. Poukázal na skutočnosť, že empirické vedy nie sú schopné postihnúť celú realitu.

Kardinál ukončil svoj príspevok zdôraznením, že uvedomenie si európskeho charakteru – „Gesinnung“ – sa nesmie stať dôvodom na pýchu alebo povýšenectvo. Je skôr pozvaním ku zdravej otvorenosti a uvedomeniu si, čo všetko môžeme v zdravej pokore priniesť z našej tradície do spoločného bohatstva. Pre tú veľkú mnohoznačnosť a rozdielnosť, ktorú sme žili v Európe po stáročia, sme podľa kardinála predurčení ponúknuť riešenie jednoty v rozličnosti.

SPOLUPRÁCA NA OZREJMOVANÍ EURÓPSKEHO CHARAKTERU

Historické povolanie Európy je téma, ktorej sa dôkladne venoval už Romano Guardini.⁵ Historické povolanie Európy sa naplňa v jej špecifickom charaktere, ako to nazval Danneels, v jej *európskom charaktere*, ktorý má viacero dosahov na naše myslenie. Aj na nás na Slovensku, keďže sme v Európskej únii a zdieľame s ňou všetko dobré aj zlé, dolieha táto problematika v celej svojej závažnosti. A hoci sa nám zdá, že mnohé z európskych myšlienkových prúdov sú nám vzdialené, sme presvedčení, že je vhodné sa pri nich zastaviť, pretože aj slovenská spoločnosť sa prudko mení a vyvíja. Ak sa pravdivo pozrieme na našu spoločnosť, vidíme, že Slovensko sa sekularizuje⁶ a mení veľmi rýchlo, čo má svoj vplyv aj na Cirkev. Slovensko dýcha naplno tým postmoderným duchom, ktorého prejavy nájdeme v Európe.⁷ Preto je potrebné znovu si pripomenúť tento európsky charakter, lebo podľa Guardiniho v jeho koreňoch sa nachádza dôležitý prameň, ktorým je židovsko-kresťanská tradícia. Jej vplyv na rozvoj Európy bol podstatný a treba ho oddeliť od iných možných vplyvov.

⁵ Vynikajúcu štúdiu o tomto veľkom mysliteľovi napísal Ladislav Hanus. HANUS, L.: *Romano Guardini : Mysliteľ a pedagóg storočia*. Lúč : Bratislava, 1994.

⁶ Porov. MILANO, A.: *Secolarizzazione*. In: *Nuovo dizionario di teologia*. Roma, 1982, s. 1456–1457.

⁷ Porov. JURINA, J.: *Postmodernizmus a jeho civilizačno-kultúrne konzekvencie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004.

Ako hovorí Paul Valadier, túto skutočnosť môžeme doplniť potrebou hierarchizácie hodnôt a vplyvov v Európe, pretože nie všetky vplyvy boli pre vývoj Európy rovnako podstatné; a ak by sme chceli skutočne poprieť túto Guardiniho myšlienku, bolo by to znakom antikresťanského ideologizmu, ktorý má ďaleko od pravdivého hľadania. Guardiniho *charakter Európy* je postavený na uznaní týchto prameňov a len s ich uznaním môžeme potom prejsť k jednotlivým aspektom *európskeho charakteru*.

Charakter Európy sa najviac prejavuje pri prezentovaní určitých hodnôt, ktoré chápeme ako typicky európske a ktoré často našli svoje konkrétne vyjadrenie v spôsobe života v jednotlivých európskych štátoch. Tieto hodnoty však nemajú základ samy v sebe, ale, ako sa to vždy v európskom kontexte prezentovalo, v transcendentnom prameni. Preto Daneels pripomína dôležitosť transcendentálneho prameňa pre naše hodnoty; ich odňatie z tohto prameňa počas osvietenstva viedlo a bude viesť k nesprávnym myšlienkovým smerom. Napríklad personalizmus sa môže vyvinúť do individualizmu, čo nie je nič iné ako personalizmus bez transcendentného základu. Ak si chceme uchrániť európsky charakter, musíme tieto hodnoty napájať na transcenciu.

Konkrétnou hodnotou, ktorá výrazne prezrádza svoj európsky charakter, je sloboda. Jej chápanie sa však v poslednom období závažne zmenilo. Preto je veľmi potrebné, aby si Európa uvedomila nielen svoju *slobodu od*, ale aj *slobodu pre*.

Pápež Ján Pavol II. sa v encyklike *Veritatis splendor* vyjadril, že v dnešnej dobe sa stretávame dosť často s takým zdôrazňovaním slobody, akoby šlo o absolútnu hodnotu, z ktorej pramena všetky ostatné hodnoty, a teda aj pravda. Tento relativizmus nie je úplne nový, ako to naznačuje celá Kniha Genesis. Človeka pokúšala predstava, že pravdu o dobre a zle spozná len vtedy, ak bude sám o nej rozhodovať.⁸

Európsky charakter v nadväznosti na slobodu nachádza svoje pramene vo výchovnom procese. Tým zdôvodnil vo svojom úvodnom prejave kardinál Danneels existovanie kresťanských škôl v čisto moslimskom bruselskom prostredí. Ide o to, aby deti z moslimských rodín dostali šancu učiť sa správne argumentovať a vidieť aj poza hranice toho, čo by im poskytla čisto islamská škola; mnohí moslimovia totiž nevedia odpovedať na otázky, ktoré im kladie modernita. Takisto u mnohých z nich je zrejma veľká neznalosť histórie, neznalosť veľkých otázok, ktoré boli položené a zodpovedané v islame. A predovšetkým je potrebná formácia o náboženstve ako takom v Európe.

ODPOVEĎ NA MNOHONÁBOŽENSKÚ REALITU SÚČASNEJ EURÓPY

Prof. Ursula Kingová z univerzity v Bristole vystúpila na kongrese s prednáškou *Pokus o odpoveď na mnohonáboženskú realitu súčasnej Európy (Responding to the Multifaith Realities of Contemporary Europe : A Venture)*.

Ako východiskový bod jej poslúžila otázka: Ako vyzerá vízia spoločnej Európy po päťdesiatich rokoch a aká je budúcnosť európskeho projektu, ak sa Európa teraz zdá taká odlišná od Európy po druhej svetovej vojne? Ako sa môžeme pozrieť na Európu z perspektívy náboženstva, najmä z empirickej reality

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor*. Trnava : SSV, 1994, č. 19.

komplexu mnohých náboženstiev a otázok, ktoré z toho vznikajú pre kresťanských teológov? Podľa prof. Kingovej si musíme uvedomiť, že nemôžeme hľadiť na Európu bez zreteľa na zvyšok sveta. Európa je viac než kedykoľvek predtým dynamickou realitou, ktorá sa nedá vtesnať do hraníc, preto sa v Európe nemôžeme zatvoriť do nášho geta, ale musíme vziať do úvahy celkovú globalizáciu a nanovo sa definovať.

Podľa Kingovej je potrebné ujasniť si slovo „globálnosť“. Oprela sa pritom o štúdiu sociológa Rolanda Robertsona, ktorý definoval globalizáciu ako proces, ktorým sa svet stáva jednotlivým miestom, ako aj uvedomenie si zeme ako takej.⁹ Vplyv globálnych zmien vyzýva teológiu ku spolupráci a ku spoločnému akceptovaniu rozličných náboženských tradícií na celom svete. V základe ide o to, aby si teológia uvedomila, že je celosvetová, a nie iba západná alebo európska. Kritická celosvetová perspektíva poukazuje, ako hovorí Kingová, na európske korene mnohých existujúcich teológií.

Toto všetko nás stavia pred výzvou pluralizmu a postoja k nemu.¹⁰ Kingová naznačuje v tomto ohľade skutočnosť, že existencia pluralizmu nás stavia do prítomnosti „odlišného“ a nášho postoja k nemu. Podľa nej sa v európskom chápaní presadil Lévinasov postoj, podľa ktorého ten „iný“ je radikálne odlišný odo mňa samého.

Musíme sa naučiť stretnúť sa s iným a učiť sa od iného. Kingová zdôraznila potrebu vzájomného dialógu, ktorý ona chápe ako transformačný proces. Pre ňu z toho vyplýva nevyhnutnosť existencie sekularizmu ako základnej podmienky pre dialóg, pričom, ako zdôraznila, nemá na mysli zvrhlú, militantnú ideológiu, ktorá je antináboženská, ale sekularitu ako nevyhnutný priestor pre náboženskú a politickú slobodu, kde sa môžu náboženské a spirituálne hodnoty prežívať bez strachu, že niekto bude ohrozovaný na živote alebo práci.

Okrem toho Kingová poukázala aj na iný pozitívny znak pluralizmu. Rozličnosť náboženstiev sa môže chápať ako výzva brať vážne spirituálnu odlišnosť iného. Odhalenie spirituálnych hodnôt iného môže spätne posilniť našu vlastnú spiritualitu. Silné prežívanie hodnoty rodiny medzi moslimami je výzvou pre naše často rozbité liberálne chápanie rodiny.

Záverom svojej prednášky zdôraznila prof. Kingová ten fakt, že pri pohľade na multináboženskú tvár Európu si teológia uvedomuje, že ak chceme napomôcť európsky projekt, musíme byť v teológii pozornejší voči multináboženskej situácii v Európe a mali by sme byť citlivejší na to, ako iní prežívajú svoju vieru v Boha, ako chápu spoločnosť.

⁹ Porov. ROBERTSON, R.: Globalisation Theory and Civilisational Analysis. In: *Comparative Civilizational Review*, 17, 1987, s. 20–30.

¹⁰ Porov. SMART, N.: *Pluralism*. 1992. Podľa autorky sú tri základné chápania pluralizmu. Prvý je faktický pluralizmus – dovoľáva sa pluralistického charakteru kultúr, náboženstiev a pohľadov na svet. Druhý je politický pluralizmus – spoločnosť akceptuje slobodu náboženstva a viery a neusiluje sa presadiť jednu ideológiu. Takáto spoločnosť je sekulárna v pozitívnom zmysle slova, teda nie je sekulárna v zmysle „protináboženská“. Tretí význam sa dovoľáva chápania, podľa ktorého všetky náboženstvá smerujú v podstate k tej istej pravde. Táto teória je známa z polemiky o kresťanskom pluralizme, s menami ako Jacques Dupuis, Paul Knitter, Hicks a iní.

POTREBA SPRÁVNEHO DIALÓGU

Uvedomovanie si *historického povolania Európy* prostredníctvom jeho *charakteru* dostalo v prednáške Ursuly Kingovej nový impulz. Pri tomto procese uvedomovania badáme, že Európa sa mení. V Európe nachádzame nové problémy, otázky, ale aj nové príležitosti. V dôsledku rýchlej globalizácie sa Európa mení, čo najviac vidno pri pohľade na rastúci počet iných náboženstiev v Európe. Pred niekoľkými rokmi vznikli viaceré študijné skupiny, ktoré chceli podrobne zmapovať túto situáciu. Musíme však s poľutovaním konštatovať, že mnohé z týchto študijných skupín nevzali dostatočne do úvahy multináboženský obraz Európy. A hoci postupne vznikajú reflexné skupiny, ktoré sa na európskej úrovni venujú tejto problematike, a hoci máme výsledky Výskumu európskych hodnôt,¹¹ predsa však, ako to už presvedčivo zdôraznil pri inej príležitosti Lieven Boeve,¹² jedným z vážnych nedostatkov Výskumu európskych hodnôt je jeho nedostatočné zachytenie ostatných (svetových) náboženstiev, vrátane islamu. Navyše, informácie z tohto výskumu sa zameriavajú v časti venovanej iným náboženstvám na spôsob, akým ich kresťania a „postkresťania“¹³ vnímajú.

Musíme si totiž uvedomiť, ako upozorňuje Lieven Boeve, že zemepisný, ako aj mentálny pohyb priniesol pluralitný svet náboženstiev a presvedčení až pred naše dvere. Navyše, migrácia, turizmus, ako aj komunikačné médiá priniesli konfrontáciu tých, ktorí rozvíjajú „náboženstvo bez akejkoľvek príslušnosti“, a tých, ktorí sa angažujú v klasickej náboženskej tradícii s náboženskou rôznosťou.¹⁴

Na Slovensku tiež pribúda počet príslušníkov iných náboženstiev. Je potrebné, aby sme ich pri reflexii nevnímali našimi očami, ale aby sme sa usilovali pochopiť ich tak, ako sa oni sami vidia. V tomto procese vzájomného stretania s príslušníkmi iných náboženstiev by sme si mali priznať, že je nám v Európe a konkrétne aj na Slovensku často bližší Lévinasov postoj, a tak chápeme „inakosť“ ako niečo odlišné, dokonca falošné, a kritizujeme iných bez toho, že by sme sa usilovali správne ich pochopiť. Bolo by vhodné si uvedomiť, že stretnutie s „iným“ môže byť pre nás prameňom prekvapenia, obohatenia a radosti. Preto musíme zdôrazniť, že potrebujeme iného. Tu sa môžeme oprieť o Ricoeura, ktorý chápe „iného“ ako toho, kto žije so mnou a patrí do môjho života. Podľa tohto postoja je dobrý život taký, ktorý sa žije pre

¹¹ Výskum európskych hodnôt (European Values Study - EVS) sa zrealizoval pod vedením Nadácie pre výskum o európskych hodnotách. Tento výskum iniciovala okolo roku 1970 študijná skupina zameraná na systém európskych hodnôt (EVSSG) a je rozsiahlym medzinárodným výskumným programom. Hlavným koordinátorom projektu je Tilburg University v Tilburgu (Holandsko) a na Slovensku je miestnym koordinátorom Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Zaoberá sa viacerými oblasťami: náboženstvo a morálka, politika, práca a voľný čas a najmä oblasť vzťahov. Porov. www.europeanvalues.nl

¹² Porov. BOEVE, L.: *Church as locus theologicus in Contemporary Europe*. Badín 18. mája 2007, s. 4.

¹³ *Postkresťan (postkresťanský)* je pojem, ktorý slúži na opísanie osobného svetonázoru, náboženského hnutia alebo i celej spoločnosti, ktorá sa už nehlasí k jazyku a predpokladom kresťanstva, hoci existuje v oblasti, kde bolo kresťanstvo všadeprítomné.

¹⁴ Porov. BOEVE, L.: *Church as locus theologicus in Contemporary Europe*, s. 8.

iného a s iným. Preto Ricoeur kritizuje Lévinasov postoj, podľa ktorého „iný“ je „páchatelom“, je „outsiderom“.¹⁵

Zdôraznenie dialógu ako transformačného procesu je skutočne potrebné, pretože dialóg je vždy o skúsenosti rozličného života, pričom si uvedomujeme, že iniciatívy medzináboženského dialógu sú charakteristickým znakom budúcnosti. Preto treba aj na Slovensku podporovať dialóg v kontexte rovnakého partnerstva. Toto „rovnaké“ chápeme – aby sa predišlo omylu – na úrovni ľudského stretnutia, keď sa stretávajú dvaja rovnocenní partneri, a nie „ten biely, silný“ a „ten druhý, farebný“; teda kde sa stretávajú „ty a ja“.

Pozitívna odpoveď na medzináboženský dialóg nás vyzýva zaujať postoj kresťanskej úprimnosti a pokory. Vieme, že už cirkevní otcovia hovorili o dôležitosti pokory z teologického hľadiska.¹⁶ Pokora nám hovorí o našej vlastnej neúplnosti a o neúplnosti našich vlastných tradícií. Musíme sa preto vyhýbať teologickej reči, ktorá by absolutistickým spôsobom vylučovala toho druhého. Je potrebné, aby sme sa v duchu Druhého vatikánskeho koncilu učili rešpektovať hľadanie pravdy v iných náboženských tradíciách.

SPIRITUÁLNE KORENE EURÓPY VERZUS SPOTREBNÁ KULTÚRA

Z histórie Európy vyplýva, že dnes – tak ako už často v minulosti – si musí objasniť, čo tvorí jej podstatu, bez historických a zemepisných ohraničení. Preto ďalším dôležitým impulzom pre slovenskú teológiu je pozvanie zúčastniť sa na tomto myšlienkovom projekte. Keďže už niekoľko rokov naplno prežívame svoje členstvo v Európskej únii, musíme sa usilovať o to, aby si čím viac ľudí uvedomilo, že európsky projekt znamená niečo viac ako iba ekonomický rast a expanziu a viac ako iba materialistickú konzumnú kultúru. Naozaj je tu riziko, že ako veriaci prijmeme – a to vedome či nevedome – zákonitosti konzumnej kultúry. Môže nastať to, pred čím varuje Lieven Boeve, že Cirkev bude fungovať ako dodávateľ duchovných dobier a veriaci ako konzumenti toho, čo Cirkev, ale aj iné náboženstvá majú v ponuke.¹⁷ Prítomnosť celého spektra iných náboženstiev nás môže podvedome tlačiť do toho, aby sme prevzali isté marketingové stratégie. Mohlo by sa stať, že by sme sa predstavovali ľuďom ako tí, ktorí bezprostredne ponúkajú rýchle a dostupné riešenia náboženských potrieb ľudí, okamžité odpovede na ľudské otázky, pretože „konzumentí“ náboženstva, často ovplyvnení reklamou a marketingom, sú vyškolení vyberať si zo širokej ponuky náboženstiev, tradícií a spiritualít, z toho, čo by mohlo, ako sa im zdá, najlepšie zodpovedať ich náboženským potrebám. Sme cvičení v disciplíne spotreby a poučovaní, ako vidieť kultúru z pohľadu trhu alebo z pohľadu konzumenta a takto ju aj používať. Takisto ani spôsob, ktorým si formujeme vzťah k náboženstvu a tradícii, už nie je slobodný od takýchto vplyvov.

¹⁵ Porov. RICOEUR, P.: *Soi-meme comme un autre*. Paris : Edition Seuil, 1990.

¹⁶ Teológia pokory je napríklad veľmi silná v augustiniánskej teológii. Kristus je teda *exemplum humilitatis* (príklad pokory) pre veriácich, je *medicamentum superbiae* (liek pýchy), ktorá je hriechom. Len Kristova pokora nás zachránila a jedine ona mohla premôcť a uzdraviť ľudskú pýchu. Porov. AUGUSTINUS: *ench.* 108; ARBESMANN, R.: Christ the Medicus humilis in the St. Augustine. In: *Augustinus Magister II*. Paris, 1955, s. 623–629.

¹⁷ Porov. BOEVE, L.: *Church as locus theologicus in Contemporary Europe*, s. 9.

Identita a budúcnosť Európy ostáva pre nás výzvou k zakoreneniu v spirituálnej vízii. V tomto treba vidieť veľkú výzvu pre teológov. Je potrebné pracovať na stvárňovaní náboženskej a spirituálnej tvárnosti Európy.

REFLEXIE NA TÉMU PREAMBULY EURÓPSKEJ ÚSTAVY

Prof. Paul Valadier SJ z Centre Sevres v Paríži sa na kongrese prihovril prednáškou, ktorá mala názov *Európa zoči-voči svojej náboženskej minulosti : Reflexia o jednej polemike (L'Europe devant son passé religieux : Réflexion sur une polémique)*. Zaoberal sa v nej polemikou o preambule Európskej ústavy a o otázke, či by táto preambula mala spomenúť kresťanské korene. Vieme, že Európsky parlament na čele s bývalým francúzskym prezidentom Valérym Giscardom d'Estaing v návrhu Ústavy EÚ neuvádza odkaz na kresťanské dedičstvo Európy. A ak sa spomenú tieto korene, akú podobu by mala mať táto zmienka? Spomenúť explicitne Boha, samo kresťanstvo, alebo všetko vynechať? Z reakcií u nás, ako aj v ostatnej Európe vieme, že ide o ťažkú polemiku, pretože v hre je identita Európy, a rôznosť reakcií poukazuje na váhanie Európy vzhľadom na svoju históriu. Valadier sa nepokúšal podať svoj názor na polemiku, ale išlo mu skôr o vyhodnotenie argumentov, ktoré sa používali počas polemiky a ktoré sú skutočne hodné povšimnutia, pretože poukazujú na pochybnosti, čo má Európa sama o sebe. V tomto musíme s ním súhlasiť, pretože, ako sa môžu prijímať noví členovia Európskej únie, ak sama únia nevie, kým je a k čomu pozýva nových členov? Zo zodpovedania otázky identity Európy vyplýva pochopenie jej budúcnosti, jej ohraničenia, pretože, aké sú vlastne jej hranice? Sú politické, filozofické, geografické, spirituálne?

Základnú chybu, ktorú vníma Valadier v argumentácii odporcov zmienky kresťanstva v preambule, pomenúva ako abstraktný univerzalizmus, čo nevie uznať partikulárnu históriu, pretože je samozrejmé, že kozmopolitizmus prijme ťažko, ak vôbec, určitú konkrétnu históriu. Nemusíme spomínať všetky možné vplyvy, pretože v tom prípade by sme mali podľa Valadiera do činenia s čistým sofizmom, ktorý prezrádza základnú modernú neschopnosť vedieť si vybrať, vedieť hierarchizovať veci, lebo nie všetko má rovnakú dôležitosť.

POZNANIE A UZNANIE VLASTNEJ MINULOSTI

Valadierovmu konštatovaniu viditeľnej prítomnosti kresťanstva v Európe dávame plne za pravdu, pretože každému cestovateľovi je jasné, že Európa je plná kresťanských pamiatok, či už v oblasti architektúry, školstva, hudby alebo maliarstva, čo prekáža niektorým silným lobistickým silám v samom centre EÚ, ktoré chcú eliminovať akúkoľvek zmienku o kresťanstve. Mnohé z ich argumentov skrývajú v sebe upodozrievanie Cirkvi, akoby chcela využiť zmienku o kresťanstve v preambule Európskej ústavy na utvorenie právneho precedensu na pretlačenie neprijateľných rozhodnutí. Zástancom zmienky o kresťanských koreňoch ide však o uznanie minulosti, a nie o právne precedensy. Preto ani uznanie minulosti nemá za cieľ niekoho urážať, ani – ako povedal Valadier – nútiť na konverziu. Ide vlastne iba o informáciu, aká je Európa, do ktorej imigranti vstupujú. A môžeme rozvinúť túto myšlienku ešte ďalej a spýtať sa: Ak sa v Európe hanbíme za svoju minulosť, či si potom nezaslúžime iba pohrdanie? Čo by sme pochopili v budhistickej krajine, ak by sme tam prišli a nepovedali

by nám, kde sme? Ako sa moslimovia majú integrovať, ak nevedia, kam idú, aká je naša história, z čoho sme vznikli? Ak sa hanbíme za svoju kultúru, tak sa nečudujme, že moslimovia našou kultúrou pohrdajú.

Mnohí v tejto súvislosti popierajú svoje korene z pocitu zlého svedomia pre našu minulosť. Samozrejme, Európa nie je nevinný anjel a veľké gesto pápeža Jána Pavla II., v ktorom prosil o odpustenie za prehrešky Cirkvi, ostáva veľkým mementom. Napriek tomu nemôžeme ostať len pri tomto, to by sme upadli do manichejského čítania dejín. Európska história má aj dobrú stránku, a ak toto nebudeme vidieť, budeme vidieť v dejinách Cirkvi len inkvizíciu alebo hon na čarodejnice a unikne nám to veľké, čo Cirkev Európe priniesla.¹⁸ Akoby sa spĺňali slová Reného Girarda, ktorý vo svojej vynikajúcej monografii o obetnom baránkovi, „le bouc émissaire“, opísal mechanizmus fungovania obetného baránka, čo spočíva v tom, že sa obviní jednotlivá osoba alebo minoritná skupina, že je pôvodcom toho zla, ktorým trpí spoločnosť ako celok.¹⁹ Skutočne sa zdá, akoby v súčasnej dobe bola týmto obetným baránkom Katolícka cirkev.

Preto má pravdu Valadier, že popieranie vlastnej minulosti nám neumožňuje postaviť sa zoči-voči iným civilizáciám a prináša zo sebou iba ich pohrdanie. Európa je takto vlastne bez „duše“, ako sa vyjadril Michel Rocard v *Le Monde* z 27. novembra 2003,²⁰ s čím sa dá iba súhlasiť a dodať, že sme svedkami triumfu ekonomiky a čistého obchodu nad duchovnom. Avšak v podstate Európskej únie nebola čistá ekonomika, politici sa usilovali o zhromaždenie ľudí, ktorí spoznali priveľa nepriateľstva medzi sebou. Preto aj problematika zemepisného ohraničenia Európy, ako ju naznačil Valadier, ktorá viac závisí od politickej jednoty, a nie od neistého zemepisu, nás odkazuje na Guardiniho uvažovanie o „charaktere Európy“, ktorý tvorí jej jednotu, a prijatie tohto charakteru by malo byť aj jej ohraňením.

ZÁVER

V našej reflexii kongresu v Leuvene sme sa pokúsili poukázať na niekoľko impulzov, ktoré sa nám zdajú aktuálne na ďalšie spracovanie v teológii na Slovensku. Hovorili sme o historickom povolaní Európy a jeho realizácii prostredníctvom európskeho charakteru. Spolupráca na európskom priznaní si vlastného charakteru, vlastnej identity môže byť prvým impulzom. Pretože, ak chceme viesť dialóg s tým, ktorý k nám prichádza, musíme si byť najprv vedomí vlastnej identity, toho, kto sme, odkiaľ sme a čo tvorí našu históriu, náš charakter. Len vtedy, ak sa my sami budeme rešpektovať a ak budeme rešpektovať svoju minulosť, môžeme očakávať, že noví imigranti budú tiež rešpektovať nás.

V mnohých krajinách západnej Európy sme svedkami rastu fundamentalistického islamu,²¹ ktorý zdôvodňuje svoju existenciu potrebou poskyť-

¹⁸ Porov. REMOND, R.: *Le christianisme en accusation*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000.

¹⁹ Porov. GIRARD, R.: *Le bouc émissaire*. Grasset, 1982.

²⁰ Porov. ROCARD, M.: Du bon usage d'une Europe sans âme. In: *Le Monde*, 28 novembre, 2003.

²¹ Porov. WILLIAMS, I. G.: Fundamentalist Movements within British Islam. In: PARTRIDGE, Ch. H. (ed.): *Fundamentalism*. PaterNoster Press, 2001, s. 75–92.

núť určitú identitu moslimom žijúcim v Európe. Ak Európa nemá vlastnú tvár, potom sa nečudujme, že jedinou tvárou, ktorá sa jej ponúka, je tvár fundamentalizmu v akejkoľvek podobe. Preto by si mala Európa predovšetkým vyjasniť otázku svojej identity (aj správnu formuláciu v preambule Európskej ústavy) a poskytnúť tak prichádzajúcim imigrantom určitú referenciu o tom, kto vlastne sme.

To nám umožní a uľahčí dialóg, ak budeme vedieť, aké sú naše princípy a pozície a aké sú princípy a pozície nášho partnera v dialógu. Musíme si spolu s Valadierom znovu pripomenúť, že takéto priznanie si svojej identity nie je povyšovaním sa, a nikdy nesmie byť. Preto nevyhnutným predpokladom dialógu medzi predstaviteľmi náboženstiev v Európe musí byť základná úcta voči princípom, ktoré zastáva druhá strana. Vstupovať do dialógu s vedomím vlastnej nadradenosti a výlučnosti by znamenalo znemožniť každý pokus o utvorenie vzťahu. Ako sa vyjadril Karl Rahner, „kresťan bude viesť dialóg vážne, uvedomujúc si nebezpečenstvo, že jeho vlastná pýcha, namyslenosť, falošná sebaistoť a násilnosť môžu zničiť dialóg a urobiť ho spoločenskou lžou“²².

Nielen Európa v podobe západných štátov, ale čoraz viac aj Slovensko sa stáva pluralitnou spoločnosťou, a najmä v pluralistickej spoločnosti je dialóg potrebný. Karl Rahner poukázal na to, že „skutočný problém pluralizmu mienok však vzniká z toho, že vskutku čiastkové mienky, ak nechcú zničiť svoju vlastnú podstatu, musia zásadne vysloviť požiadavku všeobecnej platnosti“, preto akýkoľvek pokus o dialóg „musí byť charakterizovaný slobodou, teda apriórny zrieknutím sa násilia a jeho mnohých foriem v spoločnosti“.²³

Uvedomovanie si a vyhodnocovanie svojej vlastnej minulosti, svojho charakteru, ako aj vedenie správneho dialógu sa začína vo výchovnom procese. Preto by ponuka výchovného procesu mala tvoriť neoddeliteľnú súčasť starostlivosti o tých, ktorí k nám prichádzajú. Nesmieme však zabudnúť, že aj táto ponuka výchovy by mala byť postupným nasmerovávaním do dialógu, v ktorom si každá strana uvedomuje, že je potrebné, aby „bola ochotná učiť sa tam, kde učí“, a že „sa môže naučiť od druhého nekonečne viac“.²⁴ Ako ďalej dôvodí Rahner, „nikdy sa nenaučíme všetko, ale nikdy už nebudeme môcť ani povedať, že sa v dialógu nemôžeme od druhého nič viac naučiť“.²⁵

Slovenská ekonomika začína pociťovať nedostatok pracovných síl. Dá sa to síce riešiť otvorením pracovných príležitostí pre pracujúcich z krajín bývalého sovietskeho bloku, ale toto riešenie sa zdá byť dočasným. Je viac než isté, že počty pracujúcich prichádzajúcich z neeurópskych krajín budú stúpať. Z toho vyplýva základná potreba starostlivosti o prichádzajúcich robotníkov z neeurópskych krajín v oblasti výchovy. Ako poznamenal islamológ E. Platti vo svojej reakcii na príspevok F. Dassetta (*Islam européen: du pluralisme a la co-inclusion et la quete du dépassement*), v minulosti pozývali európske vlády robotníkov z islamských krajín, ale sa o nich nestarali. Musíme si už konečne priznať základnú chybu, ktorá spočíva v tom, že odpovede európskych štátov na prí-

²² RAHNER, K.: Dialóg v pluralistickej spoločnosti. In: *Cirkev dnes 1 : Svedectvo viery*. Cambridge (Kanada) : Dobrá kniha, 1991, s. 427.

²³ RAHNER, K.: *Dialóg v pluralistickej spoločnosti*, s. 420.

²⁴ RAHNER, K.: *Dialóg v pluralistickej spoločnosti*, s. 426.

²⁵ RAHNER, K.: *Dialóg v pluralistickej spoločnosti*, s. 427.

tomnosť islamu a iných náboženstiev boli a sú pragmatické, tápajúce a zle koordinované. Toto je veľký priestor pre Cirkev, ktorá je nepriamo pozývaná k tomu, aby sa venovala imigrantom a poskytovala okrem pokrmu pre telo aj pokrm pre dušu: ľudské prijatie a pomoc pri zorientovaní sa v zložitom európskom kontexte, jeho histórii a hodnotách.

Hoci sa nám rozprávanie o vzťahu k príslušníkom iných náboženstiev, konkrétne islamu, nejaví ako naliehavý problém, ktorý by si vyžadoval zaujať konkrétny postoj, pretože počet príslušníkov islamu na Slovensku je veľmi nízky, zdá sa, že v blízkej budúcnosti sa to môže javiť ako vážnejší problém v dôsledku rastúceho počtu imigrantov a prechodu Slovenska z tranzitnej krajiny na krajinu cieľovú. Hoci masový príchod imigrantov nie je pravdepodobný, treba sa naň pripraviť. Toto platí najmä pre Cirkev v procese pomoci pre imigrantov a ich integrácie.

ThLic. MILOŠ LICHNER SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173, 814 99 Bratislava

KVASNIČKOVÁ, A.: *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2005. 103 s. + prílohy. ISBN 80-223-2124-9

Štatisticko-demografické opisy náboženských zmien v našich podmienkach sú dostatočne známe. Objavili sa aj niektoré sociologické prístupy, málo boli však využité teoretické prístupy zahraničných autorov. Preto treba privítať publikáciu slovenskej sociologičky A. Kvasničkovej (z Katedry sociológie FF UK), ktorá už predtým uverejnila príspevky dotýkajúce sa náboženstva.

Recenzovaná publikácia obsahuje tri hlavné kapitoly. V prvej sa opisujú náboženské zmeny na Slovensku a v Čechách po rozdelení Česko-Slovenska. Poukazuje sa na obmedzenia dotýkajúce sa údajov zo sčítaní o štruktúre obyvateľstva, ako aj na historické fakty súvisiace s inštitucionálnymi zmenami religiozity najmä v Čechách. Odlišnosti v Čechách a na Slovensku v súčasnom období ilustruje autorka početnými tabuľkami z domácich i európskych výskumov.

Druhá kapitola je zameraná na sociologické prístupy k náboženským zmenám. Diskutuje sa tu o teóriách sekularizácie a o ich súčasnej kritike. Do popredia sa dostávajú koncepcie vysvetľujúce súčasnú náboženskú vitalitu, ako sú napr. teória racionálnej voľby, teória všeobecnej generačnej zmeny hodnôt. Tieto prístupy však neumožňujú dostatočne vysvetliť dynamické odlišnosti medzi Slovenskom a Čechami. Preto sa autorka zameriava na teoretické chápanie náboženstva ako kolektívnej pamäti. V tomto smere sú východiskom sociologické práce francúzskych autorov, ako sú M. Halbwachs a D. Hervieu-Léger. M. Halbwachs uvádza, že náboženská pamäť – ako súčasť kolektívnej pamäti – zjednocuje veriacich spoločným putom a kontinuita sa manifestuje v náboženských aktoch.

Popredná francúzska sociologička D. Hervieu-Léger vychádza z toho, že každé náboženstvo zahŕňa v sebe špecifickú mobilizáciu kolektívnej pamäti. Prepojenie náboženstva a pamäti lokalizuje v štruktúre náboženskej skupiny. Proces sekularizácie nie je iba ústup, ale predovšetkým rekonpozícia náboženstva. Moderné európske spoločnosti sú čoraz menej religiózne, pretože nie sú schopné udržiavať pamäť, ktorá je ťažiskom existencie náboženstva. Na druhej strane, sú tu však rôzne kompenzačné procesy. Modernita síce rozdrobila tradičné náboženstvo, ale zároveň vyvolala jeho objavenie sa v netradičných podobách a vyvoláva potrebu tradície a uznania podľa autorizovanej pamäti.

V tretej kapitole publikácie sa A. Kvasničková usiluje využiť uvedené koncepcie i ďalšie práce pri analýze meniacich sa náboženských pamäti na Slovensku a v Čechách. Opisuje formovanie náboženských tradícií na Slovensku a v Čechách, a to sledovaním, či cirkvi a náboženské spoločnosti fungujú ako strážcovia pamäti, aká je participácia na obradoch, aké sú zmeny v náboženskom vzdelávaní, ako sa sprostredkúva náboženstvo pomocou médií a pod.

Záver publikácie obsahuje konštatovanie, že ani spoločný štát, ani spoločný proces modernizácie nenivelizovali náboženskú odlišnosť Slovenska a Čiech. Na jej vysvetľovanie možno použiť teóriu náboženskej pamäti.

Pri hodnotení recenzovanej publikácie treba vychádzať z toho, že doterajšie „štatistické“ prístupy neumožňujú vysvetliť dynamiku náboženských zmien. Autorka oboznamuje našu odbornú verejnosť s koncepciami (ktoré sú napr. v Poľsku už dávno známe) umožňujúcimi teoretický uhol pohľadu na množstvo už známych faktov o religiozite. Zoznam literatúry poukazuje na veľmi dobrú oboznáme-

nosť autorky so zahraničnými i domácimi prácami. Tabuľky v prílohe prezentujú dôležité údaje o religiozite na Slovensku a v Čechách.

Publikáciu možno odporúčať všetkým, čo sa zaujímajú o otázky religiozity. Predstavuje inšpiráciu pre ďalších odborníkov zo sociológie, religionistiky, psychológie, ale aj z pastorálnej teológie pri rozvíjaní teoretických prístupov k súčasnej religiozite.

PhDr. MICHAL STRÍŽENEC, DrSc.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.:
Jesus von Nazareth. Freiburg;
Basel; Wien : Herder, 2007. 447 s.
ISBN 978-3-451-29861-5

Šestnásteho apríla 2007, pri príležitosti 80. narodenín pápeža Benedikta XVI., sa do kníhkupectiev dostala jeho najnovšia kniha *Ježiš z Nazareta*, a to v troch jazykoch súčasne: v nemčine (*Jesus von Nazareth*), taliančine a poľštine. Dlho na ňu čakali tak veriaci, ako aj odborníci. To preto, že po prvýkrát v dejinách Cirkvi rímsky biskup na Petrovom stolci uverejnil teologické dielo. Benedikt XVI. ho napísal predovšetkým ako veriaci človek, ako jednoduchý kresťan, čím vyjadril svoje osobné hľadanie Pánovej tváre: „Iste nemusím zdôrazňovať, že táto kniha nie je aktom učiteľského úradu.“ (s. 22) Sama skutočnosť, že pápež sa podujíma písať knihu o Ježišovi, nemôže byť prekvapujúca, veď ako Petrov nástupca ho nasleduje a vyznáva. Opakovať po Petrovi mesiášske vyznanie (Mt 16,16) a prekladať ho do dnešného jazyka je dokonca jeho najdôležitejšou úlohou.

Vo svojom predslove píše, že k napísaniu tejto knihy ho viedla viacročná túžba a dlhá vnútorná cesta (s. 10). Pozná mnoho kníh o Ježišovi, ktoré ho oduševňovali, najmä z tridsiatych a štyridsiatych rokov 20. storočia (Guardini, Papini a i.). Životopisy z päťdesiatych rokov svedčia pre neho o zmene, pretože sa v nich prehlbuje rozdiel v chápaní „historického Ježiša“ a „Krista viery“, pričom vznikali protirečivé rekonštrukcie. Mnohé z nich prinášali skôr fotografie autorov a ich ideály než vyjasnenie zahmlenej ikony (s. 11). Pápež má v úmysle hľadať „skutočného Ježiša“.

V predstavovanej knihe, ktorú predkladá svetu (a označuje ju ako prvý diel), to robí v desiatich kapitolách. Sleduje Ježišovu životnú cestu počas verejného účinkovania: začína Ježišo-

vým krstom; nasledujú pokúšenia; evanjelium o Božom kráľovstve; kázeň na vrchu; modlitba Otče náš; učeníci; posolstvo podobenstiev; veľké Jánove obrazy: voda, vinič a víno, chlieb, pastier; dve dôležité udalosti: Petrovo vyznanie a premenenie; napokon najdôležitejšie Ježišove výpovede o sebe: Syn človeka, Syn a „Ja Som“. V druhom diele by chcel pokračovať utrpením, smrťou, zmŕtvychvstaním a príchodom Ducha Svätého, ako aj detstvom Ježiša; nevie však, koľko času a sílu na to ešte ostáva (s. 23).

Joseph Ratzinger, profesor systematickej teológie, sa svojou novou knihou pohybuje na pôde exegézy. Nie je to nič nové, veď ako spolupracovník na Druhom vatikánskom koncile vypracoval veľkú časť komentára ku konštitúcii *Dei Verbum*. Vo viacerých dielach sa dotýka problémov výkladu Božieho slova (*Einführung in das Christentum*, 1968; *Schriftauslegung im Widerstreit*, 1989; *Wort Gottes : Schrift – Tradition – Amt*, 2005, a i.) a vyrovnáva sa s historickokritickou metódou. Nielen ako profesor a spisovateľ-teológ, ale aj ako prefekt Kongregácie viery a dlhoročný predseda Pápežskej biblickej komisie spolupracoval na vydaní dokumentu *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Prístup k interpretácii Písma je neodmysliteľnou súčasťou celého jeho diela, veď systematická teológia vychádza zo svedectva Písma (štúdium Písma je dušou celej teológie – poznamenáva *Dei Verbum*, 24).

Vo svojej novej knihe Benedikt XVI. nevykresľuje obraz Ježiša Krista po prvýkrát, téma kristológie je samozrejme prítomná v celom jeho diele. Ako v komentári k textu Koncilu upozorňoval na ťažkosti výkladu Písma, tak aj v knihe o Ježišovi sa usiluje zadosť učiť odkazu Koncilu. Pápež má mimoriadne nadanie dávať texty do širších súvislostí, do prítomného kontextu, suverénne zaobchádza s výkla-

dom cirkevných otcov a, podobne ako oni, vykladá Písmo duchovne. Vydáva svedectvo svojej dôvery k evanjeliám (s. 20), a tým sa stáva napadnuteľným. Samozrejme, do svojho pohľadu zahŕňa historickokritickú metódu a vyjadruje svoju vďačnosť za mnohé cenné poznatky, ktoré prostredníctvom nej získal, a zároveň zdôrazňuje, že svoju knihu nepíše proti tejto metóde (s. 22); chcel by však ísť poza ňu, a preto sa prikláňa ku kánonickému výkladu Ježišovho života v kontexte celého Písma. Podľa zástancov historického výskumu však táto metóda môže spĺňať svoju apologetickú funkciu iba vtedy, ak nie je ovplyvnená pohľadom viery. Benedikt XVI. volí netradičný spôsob na vykreslenie Ježišovej postavy z hľadiska historickokritickej metódy tým, že okrem synoptických evanjelií skúma rovnocenným spôsobom aj Evanjelium sv. Jána ako prameň na vykreslenie „skutočného“ Ježiša (s. 277). Podľa Ratzingera môže historického Ježiša pochopiť len ten, kto ho vidí vo vnútornej jednote s Otcom (s. 31). Priepasť medzi historickým a skutočným Ježišom možno prekonať vnímaním jadra jeho zvesti o Božom kráľovstve, čo tvorí kristologický stred apoštolského zvestovania po zmŕtvychvstaní (s. 77). Veď sám Ježiš sa stáva obsahom zvesti o Božom kráľovstve (s. 90).

Jadrom aj pápežovej knihy, v kontexte dvestoročnej tradície životopisov Ježiša, je otázka: Kto je Ježiš? Preto skúma okrem obrazov u Jána (voda, víno, chlieb, pastier) aj výpovede Ježiša o sebe (Syn človeka, Syn, „Ja Som“). Otvorené pritom ostávajú otázky, kedy bolo napr. vyhnanie peňazomenčov z chrámu – či na začiatku, alebo na konci Ježišovho účinkovania, podľa synoptikov a podľa Jána (Mk 11,15-8; Jn 2,13-22). Ďalšou otázkou je spôsob Ježišovej reči – v kratších útvaroch a podobenstvách u synoptikov, alebo

v dlhších meditatívnych útvaroch u Jána. Dajú sa vyriešiť naznačené otázky exegétov zjednocujúcim vnímaním týchto tradícií?

Z hľadiska systematického teológa, ktorý má diferencovaný pohľad na biblické texty, rozvíja ich vnútornú výpoveď podľa základného kristologického úmyslu zdôrazniť Ježišov jedinečný nárok a právomoc.

Každý sa má cítiť slobodný, aby pápežovi protirečil (s. 22). Týmito slovami Benedikt XVI. pozýva čitateľov na diskusiu. Cieľom knihy je, aby priateľský vzťah čitateľov k Ježišovi z Nazareta rástol (s. 23).

Dr. theol. GLORIA BRAUNSTEINER, PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

„Nový humanizmus pre Európu.“ Európske stretnutie univerzitných učiteľov

pri príležitosti 50. výročia Rímskych zmlúv (1957 – 2007)

Pápežská lateránska univerzita,

Rím 21. – 24. júna 2007

Pod patronátom prezidenta Talianskej republiky a Rady biskupských konferencií Európy (CCEE) usporiadal Rímsky vikariát v spolupráci s Kongregáciou pre katolícku výchovu, Pápežskou radou pre kultúru, Komisiou biskupských konferencií európskej komunity (COMECE), Európskou komisiou, Ministerstvom pre univerzity a výskum Talianska, Ministerstvom umenia a kultúry Talianska a Konferenciou rektorov talianskych univerzít (CRUI) v Ríme v dňoch 21. až 24. júna 2007 Európske stretnutie univerzitných učiteľov pri príležitosti 50. výročia Rímskych zmlúv (1957 – 2007) pod titulom „Nový humanizmus pre Európu“. Stretnutie vo veľkej aule Lateránskej univerzity modlitbou otvoril Mons. Rino Fisicella, rektor Pápežskej lateránskej univerzity, známy i na Slovensku svojou knihou *Keď viera myslí* (Dobrá kniha, Trnava 1999). Význam rokovania zvýraznili úvodné pozdravy primátora mesta Ríma Waltera Veltroniho, predsedu Rady biskupských konferencií Európy kardinála Petra Erdőa, podpredsedu Európskej komisie zodpovedného za spravodlivosť, slobodu a bezpečnosť Franca Frattiniho, eurokomisára pre univerzity Jána Figeľa a ministra talianskej vlády pre univerzity a výskum Fabia Mussiho, v ktorých vyzdvihli dôležitosť univerzít pre rozvoj a budúcnosť Európy.

Potom odzneli dva principiálne referáty: Camillo Ruini, kardinál vikár pre Rímsku diecézu, hovoril na tému *Kresťanský humanizmus a antropologická otázka* a prof. George Wincler, rektor Viedenskej univerzity a predseda Asociácie európskych univerzít, prednášal na tému *Úloha univerzít v Európe*. Naznačili dôležitosť univerzít pre rozvoj kultúrnych procesov a identity Európy nielen v minulosti, ale aj ich úlohu a poslanie v súčasnosti i v budúcnosti. Humanistická perspektíva, ktorú zdieľa a kvalifikuje kresťanská viera, konštitutívna pre samotného človeka, konštituuje horizont, na ktorom sa uskutočňuje úloha univerzít pre budúcnosť Európy. Je bodom, s ktorým sa musí konfrontovať každý, kto je kvalifikovaný byť protagonistom univerzitného života, pripravený prijať službu v občianskom živote a v spoločenskom spoložití. Štyri hlavné sekcie, ktoré sa naplno rozvinuli v druhý deň konferencie na mnohých rímskych univerzitách (1. Ľudská osoba: genealógia a biológia; 2. Ľudské mesto: spoločnosť, prostredie, ekonómia; 3. Vízia vied; 4. Kreativita a pamäť: dejiny, literatúra, jazyk a umenia), otvorili svojimi úvodnými referátmi profesori Peter Koslowski zo Slobodnej univerzity v Amsterdame, Michel Wiewiorka z Vysokkej školy sociálnych vied (EHESS) v Paríži, Bruno Dalla Piccola z rímskej Univerzity Sapienza a Philippe Nemo z Univerzity ESCP-EAP (Európska škola manažmentu) v Paríži. Prvý deň sa zakončil duchovným spôsobom v Lateránskej bazilike slávnostnými večerami, ktorým predsedal a homíliu predniesol kardinál Jozef Bozanič zo Záhrebu.

Na druhý deň sa práca rozvinula v štyridsiatich siedmich podsekciiach štyroch hlavných sekcií na jednotlivých rímskych univerzitách. V podsekcii „Kresťanská antropológia medzi vierou a rozumom“, ktorá prebiehala na Pápežskej lateránskej univerzite, vystúpil jeden z dvoch prednášajúcich zo Slovenska, Dr. Stanislav Košč z Katolíckej univerzity v Ružomberku, ktorý analyzoval vedúce idey sociálnych encyklík pápežov 20. storočia. Prvý referát predniesla profesorka Maija Kúlhe z Rigy, ktorá vychádzala z Wittgensteinovej myšlienky „životných foriem“ na rozlíšenie a opis hierarchie hodnôt ponúkaných súčasnou kultúrou v Litve. Zdôraznila nadvládu ekonomických hodnôt nad hodnotami duchovnými, ako príklad predstavila protiklad symbolu kostola a produkčného centra, akoby kontrast dvoch náboženstiev. V tejto situácii je zápas o duchovné hodnoty v diskusii o Európskej ústave. Chýba spoločná vízia Európy, je iba pokrok a spoločný trh, spoločná mena. Ľudia bez minulosti a bez budúcnosti – to je neutešená situácia v Litve. Jej príspevok vyvolal živú diskusiu, viacerí diskutujúci oponovali hlbšími koreňmi kresťanskej tradície v Európe, ktorá vzbudzuje nádej, a niet dôvodu prepadať skepse.

Profesor Vincent Aucante z Paríža rozviedol vo svojom referáte fenomén delokalizácie kultúry; napríklad vo Francúzsku žijú pomerne veľké komunity Afričanov, ktorí si zachovávajú svoje jazyky, zvyky, čo ich viažu s ich pôvodnou africkou kultúrou. Pripomenul, že židovstvo je už dávno delokalizované, bolo schopné stáročia žiť svoju kultúru aj bez vlastného teritória. V súčasnosti je jav delokalizácie všeobecným znakom pluralistickej kultúry. Tento jav však prináša potrebu prehĺbiť vzťahy medzi jednotlivými kultúrami nie konfrontáciou, ale povznesením vlastnej identity a dialógom v duchu dobrej vôle, oceňujúcej spoločné ľudské hodnoty. S tým súvisí potreba transmisie alebo vzájomného pretlmočenia medzi kultúrami.

Mimoriadne podnetný bol referát dvojice profesorov Pápežskej teologickej fakulty sv. Bonaventúru v Ríme Zdzisława Kijasa a Cristiny M. Dimezzi. Venovali sa charakteristickým črtám postmodernej kultúry a možnostiam dialógu s ňou. Vo svojom príspevku postmodernu zjednodušene neodmietli, ale pokúsili sa pozitívne skúmať jej črty, ktoré môžu byť obohatením a prínosom pre dialóg medzi vierou a kultúrou. Svoje pohľady zhrnuli do šiestich okruhov: 1. Stála kríza významu a premena je možnosťou ustavične hľadať základné východiská a prehľbovať chápanie základných hodnôt. Môže byť chápaná ako tvorivý nepokoj a hľadanie. 2. Prináša nové pravidlo myslenia, ktoré zvyšuje úlohu subjektu, význam znaku a obrazu, možnosť väčšej autenticity. 3. Potreba širšej komunikácie. Nedostatok komunikácie vedie ku smrti osoby, rodiny a komunity. Nový humanizmus na spôsob rodiny. 4. Pozitívna fragmentácia vytvára novú citlivosť na pluralitu, vnímanie bohatstva rôznorodosti a priestor pre lásku. Môže to byť príležitosť uskutočňovať Mounierovu víziu „Byť znamená milovať“. 5. Empirické skúsenosti umožňujú rozvoj citlivosti človeka na nové skutočnosti, napomáhajú získanie širšej otvorenosti a priestoru pre dialóg. 6. Rozličnosť sa môže chápať ako reciprocita a komplementarita muža a ženy, rozdielnosti a jednoty. Vedie k určitej relativizácii a pádu mnohých ilúzií, no aj k možnosti hľadať vyváženú jednotu. Záverom poukázali na to, že súčasný humanizmus smeruje cez pluralitu prístupov k ústrednému postaveniu osoby.

Profesorka Francesca Brezzi z Ríma sa zamerala na výroky pápeža Jána Pavla II. o žene. Jej príspevok nebol akousi feministickou teológiou, ale na zá-

klade textov z Knihy Genesis a listu pápeža Jána Pavla II. ženám *Mulieris dignitate* predstavila uniduálnu antropológiu muža a ženy. Tak ako muž nie je sám celým človekom, takisto ani žena, ale celým človekom sú obaja v kontexte rodiny, ako otec a matka. Poukázala na potrebu znovu objaviť túto komplementaritu; človek nemôže byť plne človekom ako izolovaný jedinec, ale iba ako jednota dvoch.

Profesor Emilio Baccarini z Univerzity Tor Vergata v Ríme sa vo svojej prednáške venoval posunu humanizmu statického chápania na princípe substancie, ku prehĺbeniu dynamického chápania založeného na biblickom zjavení. Osobitne vyzdvihol skúsenosť viery židovských mysliteľov Martina Bubera a Emmanuela Lévinasa. Ako paradigmu nového humanizmu vyzdvihol agapé v konkretizácii podobnosti o milosrdnom Samaritánovi: je to spolúčenie, prijatie, pohostinnosť, blízkosť, teda byť človekom pre druhého v konkrétnom dialógu.

Záverečná prednáška profesorky Jacinty Turolo Garcia z Katolíckej univerzity Božského Srdca v Sao Paulo v Brazílii, venovaná kresťanskej antropológii Edity Steinovej, vyznela ako meditácia o plnosti ľudskej bytosti. Bohatá diskusia sa pretvorila na víziu kresťanskej nádeje v pohľade na súčasnú antropológiu. Práve biblické inšpirácie posúvajú filozofickú antropológiu stále dopredu, pevné ústredné miesto v nej má ľudská osoba. Osobitným prínosom rokovania bolo odmietnutie zjednodušených prístupov ku problematike súčasného sveta a zdôraznenie potreby pozitívneho prístupu a serióznej filozofickej reflexie nastoľovaných problémov.

V podsekcii „Bioetika pred novými kultúrnymi výzvami: Európska panoráma“ vystúpil druhý prednášajúci zo Slovenska, P. Ján Ďačok SJ, provinciál Spoločnosti Ježišovej na Slovensku a docent na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity. Rokovanie sekcie bolo v gescii Katolíckej univerzity Najsvätejšieho Srdca, Fakulty medicíny a chirurgie, v spolupráci s Poliklinikou Gemelli v Ríme, kde sa rokovanie aj uskutočnilo. J. Ďačok nazval svoj referát *Európska akademická bioetika: veda a umenie – Slovensko – Česká republika – Poľsko*. Zamerail sa na rozvoj bioetiky v troch uvedených krajinách. Konštatoval, že sa dosiahol významný pokrok v rozvoji bioetiky v postkomunistickom období. Mohla sa vyformovať ako moderný, prakticky orientovaný, multidisciplinárny a dialogický vedecký odbor. Bioetika v týchto troch krajinách sa usiluje dať odpoveď na páľčivé aktuálne otázky súčasnosti.

V sobotu pokračovalo stretnutie predovšetkým duchovným programom. O deviatej hodine slávil slávnostnú svätú omšu pre účastníkov konferencie štátny sekretár kardinál Tarsicius Bertone a po nej prijal na osobitnej audiencii v Aule Pavla VI. viac ako 2 500 účastníkov stretnutia Svätý Otec Benedikt XVI. Vo svojom príhovore zdôraznil, že nový humanizmus je výzvou na „prehodnotenie súčasnej kultúry kontinentu“. „Otázka človeka, ktorá stojí v centre vašich diskusií, je základom správneho pochopenia súčasného kultúrneho procesu, obsahuje zároveň aj obnovenú schopnosť pozeráť sa na veci spôsobom oslobodeným od predsudkov a predstáv a dovoliť samým sebe žasnúť nad skutočnosťou, ktorej pravdu môžeme odkryť, keď spojíme porozumenie s láskou.“ Ako „vzdelaným mužom a ženám“ pripomenul tri základné otázky, ktorým by mali venovať trvalú pozornosť: kríza modernity, rozširovanie povedomia o rozume a príspevok, ktorý je kresťanstvo schopné ponúknuť budúcemu huma-

nizmu. „Poznanie sa nikdy nemôže obmedziť iba na čisto rozumovú oblasť,“ konštatoval Benedikt XVI. Súčasná kríza modernity vychádza podľa pápeža predovšetkým z humanizmu, ktorý hlása *regnum hominis* izolované od svojich nevyhnutných ontologických základov: „Falošná dichotómia medzi teizmom a pravým humanizmom, ktorá dosahuje extrém v nezmieriteľnom konflikte medzi božským zákonom a ľudskou slobodou, viedla do situácie, v ktorej sa ľudstvo, napriek celému svojmu ekonomickému a technickému pokroku, cíti hlboko ohrozené. Ako konštatoval môj predchodca pápež Ján Pavol II., musíme sa pýtať, »či sa v kontexte toho všetkého pokroku človek ako človek stáva skutočne lepším, čiže duchovne zrelším, vedomejším si dôstojnosti svojej ľudskosti, zodpovednejším a otvorenejším voči druhým« (*Redemptor hominis*, 15). Antropocentrizmus, charakteristický pre modernitu, sa nikdy nesmie oddelovať od uznania plnej pravdy o človeku, ktorá zahŕňa jeho transcendentné povolanie.“

V tomto duchu pápež Benedikt XVI. povzbudil univerzitných učiteľov, aby poskytovali Európe „službu vedenia k múdrosti“, ktorú od nich Cirkev tak naliehavo potrebuje. Popoludní sa účastníci konferencie rozdelili na rozličné stretnutia na jednotlivých rímskych univerzitách, ktoré organizovali Biskupská konferencia Španielska, Spoločnosť Ježišova, Neokatechumenátna cesta, hnutia Fokoláre, Pax Romana, Comunione e Liberazione, Misionári Identes, Komunita sv. Egídia a ďalšie. Vo večerných hodinách sa všetci účastníci stretnutia stretli v auditóriu na Via della Conciliazione na koncerte Hudobného konzervatória z Parmy, ktoré uviedlo dve diela Wolfganga Amadea Mozarta.

V nedeľu 24. júna program pokračoval stretnutím v pléne vo veľkej aule Lateránskej univerzity. Po úvodnej modlitbe pomocného biskupa Marka Jedraszewského z Poznane a príhovoroch významných osobností verejného života nasledovali štyri syntézy tematických okruhov jednotlivých sekcií. Profesor John Haldane zo Škótska zhrnul prvú tému „Ľudská osoba – genealógia a biológia“. Zdôraznil, že človek ako osoba musí byť v strede záujmu zjednotenej Európy, vyzdvihol potrebu zdôrazniť metafyziku a prirodzené právo. Druhú tému – „Ľudské mesto: spoločnosť, prostredie, ekonómia“ synteticky zhrnul profesor Stefano Zamagni z Bologne. Zdôraznil, že je potrebné znova vyzdvihnúť potrebu bratstva, budovaného na troch kľúčových slovách: ľudská osoba, demokracia, fraternita. Profesor César Nombela z Madridu syntetizoval tretiu tému – „Vízia vied“. Zdôraznil potrebu permanentnej obnovy človeka, osobitne vysokoškolského učiteľa v službe rozumu a lásky. Syntézu štvrtej témy: „Kreativita a pamäť: dejiny, literatúra, jazyk a umenia“ podala profesorka Margareta Korzycka-Ivanovová z Varšavy. Vyzdvihla zodpovednosť tvorcov za interpretáciu a za kontinuitu vo vernosti hodnotám kresťanskej tradície. Na záver stretnutia bola slávnostná svätá omša v Lateránskej bazilike. Hlavným celebrantom bol a homíliu predniesol kardinál Peter Erdő z Ostrihomu. Podujatie bolo osobitne prínosné aj pre univerzitné prostredie na Slovensku, lebo vďaka obetavej iniciatíve pomocného biskupa Tomáša Galisa z Banskej Bystrice sa na ňom mohlo zúčastniť takmer päťdesiat účastníkov zo Slovenska.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173, 814 99 Bratislava

„Human Evolution In Search of Our Anthropic Roots.“

Medzinárodná vedecká konferencia
Universidad Pontificia Comillas
Madrid 5. – 8. septembra 2007

V rámci projektu Sophia Iberia in Europe (SIE), ktorého cieľom je porozumenie a integrácia európskych filozofických a teologických tradícií, s dôrazom na Španielsko, Portugalsko a Latinskú Ameriku, sa v dňoch 5. až 8. septembra 2007 v Madride uskutočnila medzinárodná konferencia s názvom „Human Evolution : In Search of Our Anthropic Roots“. Projekt vychádza so snahy objaviť oblasti otvorené pre multidisciplinárnu komunikáciu prírodných vied s filozofickou a teologickou reflexiou v oblasti výskumu vývoja človeka, s orientáciou na súčasné metafyzické koncepcie. Konferencia bola zároveň stretnutím európskych jezuitov združených v Jesuits in Science.

Program konferencie bol rozdelený na päť zasadnutí, na ktorých vždy odznel jeden hlavný referát, jeden koreferát a nasledovala asi dvojhodinová diskusia. Prvé zasadnutie s názvom „Matter and Universe“ bolo venované základným kozmologickým, fyzikálnym a chemickým štruktúram nevyhnutným pre vznik a rozvoj určitej formy života. Hlavný referát tejto sekcie s názvom *Life within a Cosmic Context* predniesol William R. Stoeger SJ, pôsobiaci na Arizonskej univerzite a vo Vatikánskom observatóriu. Prof. Stoeger je uznávaným odborníkom v oblasti teoretickej kozmológie a astrofyziky vysokých energií. Vo svojom príspevku zhrnul základné podmienky a predpoklady evolúcie života vo vesmíre, s dôrazom na podmienky rozvoja komplexných systémov. Koreferát Pavla Gábora SJ bol filozofickou reflexiou niektorých myšlienok z kozmológie.

Druhé zasadnutie s názvom „Life“ otvoril svojou prednáškou *The Many Faces of Darwinism : The Evolution of Darwinian Theory from a Theological Perspective* Niels H. Gregersen, profesor teológie na Kodanskej univerzite. Prof. Gregersen sa vo svojom príspevku zameril na priblíženie súčasnej situácie rozvoja Darwinovej teórie v kontexte jej náboženských a antináboženských implikácií. Druhá časť príspevku sa zaoberala otázkou, aké nové svetlo môže na náboženstvo a religiozitu ako humánne fenomény vrhnúť evolučná teória a jej ďalší rozvoj. Koreferát Carlosa A. Bedateho sa zaoberal otázkou, do akej miery sú skutočne nezmieriteľné epistemologické a antropologické spory medzi interpretáciou vedeckých faktov a teológiou ako dobovou interpretáciou náboženských presvedčení.

Tretie zasadnutie „Man and Neurology“ bolo orientované na neurológiu a hlavný referát s názvom *Brain, Evolution and Neuroscience* predniesol Francisco Mora, profesor na Computense University v Madride a University of Iowa. Prof. Mora priblížil vývoj ľudského mozgu za posledné dva milióny rokov a z viacerých aspektov poukázal na veľkú nerovnomernosť tohto vývoja. Mora zdôraznil, že tak ako bolo 20. storočie biológiou génu, bude 21. storočie biológiou mozgu a vedomia. Koreferát s témou formalizácie a kvantovej neurológie pred-

niesol Javier Motserat, zdôrazňujúc pritom psychologicko-biologicko-fyzikálnu jednotu poznania.

Prednáška Piergiorgia Odifreddiho s ironickým názvom *On the Pithecanthropic Principle* otvorila štvrté zasadnutie s označením „Formal Sciences“. P. Odifreddi pôsobí v súčasnosti ako profesor matematickej logiky na univerzite v Turíne. Je známy aj ako populárny spisovateľ a esejista a pre svoje aktivity dostal prezývku taliansky Dawkins. Prof. Odifreddi je známy svojím protináboženským postojom, ktorý objasňuje aj vo svojej poslednej knihe s názvom *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, 2007 [Prečo nemôžeme byť kresťanmi (a už vôbec nie katolíkmí)]. V prednesenom príspevku prof. Odifreddi z logického hľadiska analyzoval úryvky z niektorých klasických filozofických diel. V tomto kontexte sa usiloval poukázať na logické rozpory v argumentácii niektorých interdisciplinárnych ideí (napr. antropický princíp). Koreferát Piotra Janika z Krakova sa dotýkal formalizácie a formalizačných štruktúr.

Posledné zasadnutie na tému „Theological Reflection“ otvoril svojou prednáškou Fraser Watts, ktorý prednáša psychológiu náboženstva na University of Cambridge. Jeho príspevok bol analýzou evolučnej teórie a jej interakcií s kresťanstvom z pohľadu psychológie. Podobne ako vo filozofii možno sledovať súboj statického a dynamického pohľadu na svet (napr. Parmenides verzus Herakleitos), tak aj v teológii súperia takéto protichodné koncepcie (napr. sv. Irenej verzus sv. Augustín). Dr. Fraser vyjadril presvedčenie, že neexistuje rozpor medzi možným pôsobením Boha a „náhodnými“ prvkami v evolučnom procese. Naopak, podľa neho z pohľadu psychológie evolučná teória priniesla pozitívne prehodnotenie a nové premyslenie niektorých častí kresťanskej doktríny, napr. konceptu Božieho stvorenia, zla či ľudskej prirodzenosti. Koreferát Joba Kazhamthadama SJ nadviazal na predchádzajúcu prednášku a zdôraznil potrebu dynamického, herakleitovského pohľadu na svet. Prechod od statického k dynamickému chápaniu sveta má však významné konzekvencie pre náboženské systémy. Tak ako už ukázala história, kvalitné vedecké teórie sú výzvou na objasnenie a prehĺbenie náboženských tvrdení a presvedčení.

Jednotlivé zasadnutia konferencie poskytlí účastníkom základný prehľad v evolučnej problematike, počnúc od evolúcie hmoty, cez evolúciu života až po objavenie sa vedomia a jeho teologickú reflexiu. Projekt „Sophia Iberia in Europe“ bude pokračovať prezentáciou prihlásených príspevkov a diskusiou o nich na webových stránkach. Abstrakty pozvaných i prihlásených referátov boli publikované v zborníku z konferencie a spolu s príslušnými rámcovými dokumentmi ich možno nájsť na webovej stránke <http://www.upcomillas.es/sophiaiberia/>.

PhDr. MIROSLAV KARABA, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

Medzinárodná konferencia o spiritualite

Univerzita Karlova
Praha 21. – 23. septembra 2007

V dňoch 21. až 23. septembra 2007 sa na pôde Univerzity Karlovej v Prahe uskutočnila medzinárodná konferencia o spiritualite, s anglickým roko-
vacím jazykom. Na jej organizácii spolupracovali: International Association
of the Psychology of Religion, Česko-moravská psychologická spoločnosť,
Psychologický inštitút ČAV a Katolícka teologická fakulta UK. Účastníkmi bo-
li hostia zo Slovenskej republiky, z Poľska, Maďarska, Rakúska, Nemecka,
Belgicka, Holandska, Veľkej Británie, Švajčiarska, Fínska, Španielska, USA,
Brazílie, Južnej Afriky, Turecka, Indonézie, Iránu a Kórey.

Na úvod treba poznamenať, že teológia ako vedná disciplína bola na kon-
ferencii v ústraní, a to nielen vzhľadom na príspevky a diskusie, ale aj vzhľadom
na profil účastníkov. Príspevky boli venované výskumom v oblasti *psychológie
náboženstva*.

Hlavnou témou bola spiritualita, religiozita, rôzne metódy výskumu, spô-
soby prístupu ku spracovaniu kríz, k chorobám, ku chronickej bolesti, ku smrti;
vzťah emócií a postojov ku zmene spirituality, transformácia pochybností pri
dozrievaní osobnosti. Ďalšia oblasť výskumov sa dotýkala konkrétnych psy-
chických ochorení, ako je schizofrénia, vzťahu pacientov ku spiritualite, ako
aj jej vplyvu na prežívanie choroby. Zmysel a cieľ života tvorili súčasť mnohých
prejavov – večné ľudské témy, ktoré ovplyvňujú a formujú aktuálne životné
postoje, zameranie človeka na každodenné priority. Výskumy sa dotýkali zis-
tovania vnútornej a vonkajšej religiozity človeka, jeho rôznej motivácie k re-
ligiozite; súvislostí spirituality a kognitívnej, emocionálnej, existenčnej zložky
osobnosti. Osobitný blok príspevkov sa zaoberal spirituálnymi osobnosťami
(napr. Kahlil Gibran a i.) a ich prínosom, osobitosťami, prístupom ku spiri-
tualite. Psychoterapia je výzvou aj pre religiozitu a spiritualitu, čo neostalo bez
zmienky v príspevkoch a dokumentovalo to vzrastajúci záujem o spiritualitu.
Niektorí z prítomných zastávali názor, že psychoterapia sa v niektorých bodoch
môže s religiozitou a spiritualitou prelínať, iní ich radšej odčleňujú od integrá-
cie spirituálnej intervencie do psychoterapie.

Z domácich predstaviteľov treba spomenúť P. Řičana s referátom o post-
modernej českej spiritualite a J. Křivohlavého, ktorý sa zamýšľal nad miestom
spokojnosti v živote.

Napokon nechýbali ani témy dotýkajúce sa priamo teologických námetov.
Prístup k nim bol rôzny. Kevin Ladd s metodistickým pozadím uvádzal výskumy
s rôznymi druhmi modlitby pri zvládaní takého problému, akým je vyrovnanie
sa so zlým, z hľadiska rôznorodého obrazu Boha a dôsledným vysvetľovaním pô-
vodu zla. Aj pri jeho ďalšej téme o empirických a teologických prístupoch k vie-
re bolo badateľné teologické vzdelanie. Na rozdiel od neho Kathleen Bishop
z episkopálnej cirkvi v USA prezentovala svoj príspevok o „personálnom symp-
tóme a verejnom symbole v liturgii eucharistie“ teologicky difúzne.

Jeden zo štyroch hlavných referentov, R. Emmons (USA), keď hovoril
o základoch osobnosti pri religiozite, predstavoval jasnú líniu evangelikálnej cir-

kvi, s jednoznačne pozitívnym vzťahom k náboženstvu, čo je integrálnou súčasťou psychológie náboženstva. Úvodná prednáška J. A. Belzena (Holandsko), naopak, vymedzovala miesto psychológie náboženstva v totálnej nezávislosti od akejkoľvek spirituality či náboženstva, zdôrazňujúc, že psychológia náboženstva nechce spiritualitu ani podporovať, ani sa na ňu orientovať.

Tím z rakúskej univerzity v Grazi demonštroval výnimočný interdisciplinárny prístup v spolupráci psychoterapie, pastorálnej psychológie a teológie.

Okrem priznávania slobody každej osobitnej vednej disciplíny – teda aj psychológii – konferencia prehlbovala aktuálnu otázku nevyhnutnosti spolupráce práve v prípade psychológie náboženstva. Napriek úcte k empirickým výskumom a k ich dosiahnutým výsledkom si totiž treba uvedomiť, že dotazníky môžu odzrkadľovať subjektívny postoj toho-ktorého zostavovateľa k cirkvi a k viere. Príkladom môže byť M. Rokeach, ktorý vytvoril teóriu „dogmatizmu“ (v zmysle demagógie) v korelácii so strachom a ovplyvnil aj spôsob použitia „fundamentalizmu“ v psychológii – evidentne v inom než teologickom zmysle. V psychológii *náboženstva* by bolo žiaduce jednak dôsledne vyhľadávať širší kontext príbuzných a zároveň doplňujúcich vedných odborov, ako sú filozofia a sociológia náboženstva, religionistika, a jednak v prevažne kresťanskom prostredí alebo u respondentov v kresťanskom kontexte obohacujúco sa konfrontovať v interdisciplinárnej spolupráci s teológiou a antropológiou. Samozrejme, teológia nesmie konkurovať psychológii náboženstva, ani ju ovládať a dominovať nad ňou, ale zasluhuje si vecné uznanie partnerstva. Ved' predmet skúmania psychológie *náboženstva* sa nepochybne vzťahuje na teológiu a jej orientujúcu, ujasňujúcu reflexiu aspoň v základných pojmoch. Ak má psychológia *náboženstva* obohatiť a inšpirovať teológiu, pre jej terminológiu je takýto dialóg odporúčaniahodný, ak sa nechce spreneveriť predmetu vlastného skúmania. S nejasnou a pre teológiu priam zavádzajúcou terminológiou ju ťažko možno oplodniť tak teoreticky, ako aj prakticky, čo má za následok odlišné hodnotenia a závery (príklad z konferencie: „utiekanie sa k Bohu“ istej skupiny ľudí sa hodnotilo negatívne v zmysle spirituálnej nezrelosti).

Možno je čas preorientovať sa z jednostranného čerpania z americkej psychologickéj literatúry aj na iné jazykové oblasti, predovšetkým na európsku odbornú literatúru, užšie spätú s európskou situáciou a kultúrou, aby cenné výskumy psychológie náboženstva mohli byť pravdivejšie recipované v teológii a aby tieto vedné disciplíny neostali izolované, postavené na úplne odlišných základoch.

Inšpirujúcim príkladom pre možnú vzájomnú spoluprácu je silný trend v nemecky hovoriacich krajinách, kde je v oblasti psychológie náboženstva vysoký počet odborníkov s interdisciplinárnym vzdelaním, a tí sa môžu objektívnejšie venovať výskumom. Samozrejme, pre výskumy sú dôležití a zaujímaví respondenti širokého záberu, no v mnohých prípadoch je zatiaľ zbožným želaním, aby do hľadajúceho bádania boli zahrnutí a oslovení aj kresťania.

Dr. theol. GLORIA BRAUNSTEINER, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

Prehľad o súčasných prístupoch psychológie ku spiritualite poskytla medzinárodná konferencia o spiritualite, ktorá sa konala na Katolíckej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe v dňoch 21. – 23. septembra 2007. Na konferencii sa zúčastnilo asi 70 popredných odborníkov z USA, Brazílie, Ázie a Európy, napr. R. Emmons, R. W. Hood, K. Pargament, P. Říčan, J. Křivohlavý.

Na konferencii sa podrobne analyzoval vzťah medzi osobnosťou a spiritualitou/religiozitou (napr. súvislosť spirituality s hlavnými dimenziami osobnosti človeka, prirodzenosť náboženskej kognície, životné ciele), opísali sa možnosti hodnotenia a merania religiozity a spirituality, zdôraznila sa potreba zahrnúť spiritualitu do psychoterapie a poradenstva (spiritualita môže byť významnou pomocou klientovi pri závažných životných problémoch). Väčšina príspevkov na konferencii vychádzala z empirických výskumov, realizovaných pomocou rôznych dotazníkov a škál spirituality (niektoré z nich boli preložené a použité aj u nás). Išlo napr. o otázky zmyslu života (interpretácia existenciálnej skúsenosti v rámci náboženských tradícií, spiritualita ako zdroj zmyslu), spirituálnej zrelosti (kvalita vzťahu k Bohu prispieva ku prosociálnemu správaniu, znižuje úzkosť), kvality života (kladný vplyv spirituality na subjektívne prežívanie kvality života), náboženského fundamentalizmu. Viaceré príspevky sa zaoberali zvládaním záťaže, stresu (súvislosť rôznych úrovní spirituality s odlišnými štýlmi zvládania, spiritualita a chronická bolesť, rakovina, otázky smrti a zomierania), spiritualitou duševne chorých (náboženské presvedčenie pomáha pri schizofrénii; úloha zmyslu života pri psychosomatických poruchách). Výskumy zamerané na modlitbu a meditáciu ozrejmili, že ide o zložité psychologické javy, vzhľadom na veľké odlišnosti v individuálnych a inštitucionálnych formách modlitby. Zistili sa odlišné účinky rôznych typov modlitby pri klinických symptómoch, čo možno využiť pri kresťanskej psychoterapii. Známe sú kladné účinky meditácie na psychosomatické poruchy (hypertenzia, astma, úzkosť a pod.), na emočnú stabilitu, spokojnosť v manželstve a pod. Porovnanie skupiny ľudí praktizujúcich budhistickú meditáciu so skupinou nemeditujúcich potvrdilo, že okrem uvedených kladných účinkov došlo aj k vyššej extroverzii, sociabilite, otvorenosti, sebahodnoteniu.

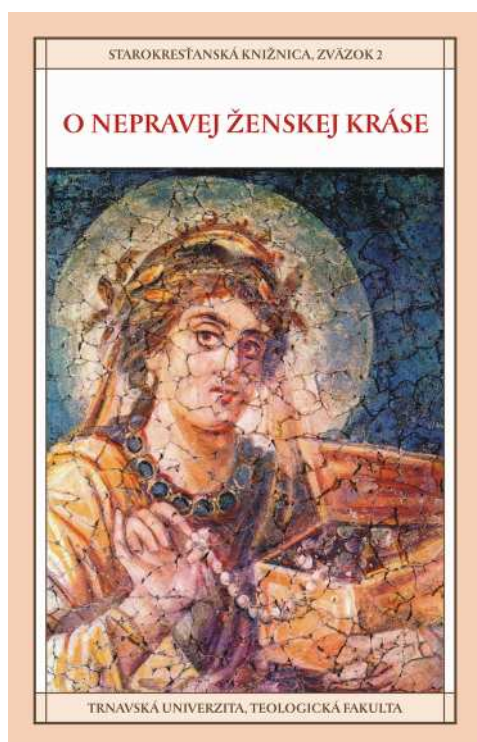
Uvedený stručný pohľad na psychologické výskumy spirituality poukazuje na veľkú šírku tém, ktoré sú predmetom empirického skúmania. V prevažnej väčšine sa zisťuje kladný vplyv spirituality na rozvoj osobnosti človeka, na jeho psychickú pohodu, resp. i telesné zdravie. Tieto poznatky sa začínajú využívať v psychologickom poradenstve a psychoterapii. Z teoretických koncepcií ide zatiaľ zväčša len o čiastkové prístupy a sú značné rozdiely medzi jednotlivými autormi. Širšie zovšeobecnenia sú zrejme otázkou budúcnosti. Bolo by užitočné, keby sa aj u nás širšia odborná verejnosť (okrem teológov) zaujímala o otázky spirituality.

PhDr. MICHAL STRÍŽENEC, DrSc.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

O nepravnej ženskej kráse

Tertullianus
O pestovaní ženskej krásy
Tertullianus
O zúvoji panien

sv. Cyprián
O správaní panien
sv. Gregor z Nazianzu
Proti ženám, čo sa príliš krásia



Predkladaný výber štyroch diel troch spisovateľov spája spoločná tematika - výčitky ženám, že sa príliš krásia. Tento nedostatok poznania pravej miery má viaceré negatívne následky. Mrhať svoj majetok na zbytočné ozdoby je prejavom zlého hospodárenia so zvereným bohatstvom. Prezdobený vzhľad vzbudzuje pochybnosti o mravnosti a zbožnosti takto upravenej osoby. Navyše, všetky takéto umelé zásahy do zovňajšku sú - z hľadiska estetiky - úplne zbytočné, pretože každý človek ako Boží obraz je krásny vtedy, keď je prirodzený.

Tento súbor textov je v prvom rade cenným svedectvom istého historického obdobia a jedinečným zdrojom, z ktorého môžeme čerpať poznatky o ranokresťanskom spoločenstve.

No keďže autori na podporu svojich argumentov bohato čerpajú z Biblie i mimobiblických spisov, táto zbierka ponúka čitateľovi aj zaujímavý pohľad na prvé kapitoly dejín kresťanskej exegézy Písma.

Publikáciu si môžete kúpiť vo všetkých predajniach
Dobrej knihy na Slovensku alebo objednať na adrese:
Vydavateľstvo Dobrá kniha
P. O. Box 26, Štefánikova 44
917 01 Trnava

<http://www.dobrakniha.sk>
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
tel.: +421/ 33/ 5934 211 recepcia
+421/ 33/ 5934 223 predajňa
fax: +421/ 33/ 5934 226