

MILOŠ LICHNER:

KONTEXTUÁLNY POHLED NA SVIATOSŤ
KRSTU V *SERMONES SVĚTÉHO*
AUGUSTÍNA

(Trnava: Dobrá kniha, 2015, 203 s.,
ISBN 978-80-7141-923-5)

Kniha M. Lichnera je zaujímavá z hľadiska viacerých „vrsťiev“. Jednou z nich je tradícia. Je všeobecne známy termín *Nouvelle Théologie*, ktorým sa označovali rôzne smery vo francúzskej teológii (predovšetkým v období po Druhej svetovej vojne), ktorých spoločnou charakteristikou bola tradičná teologická reflexia úzko prepojená s biblickou a patristickou teológiou, s novovekou filozofiou a s cirkevnými dejinami. A všetko to preto, aby ohlasovanie Cirkvi bolo zrozumiteľnejšie a vierohodnejšie pre dnešného človeka.

Zaužívaný je aj názov *Ressourcement* – návrat k prameňom, k tradícii, a tiež *ad Patres*. Z tohto povstala v 1940 roku séria „*Sources Chrétiennes*“, zaoberajúca sa kritickou publikáciou diel Cirkevných Otcov (na jej počiatku stáli H. de Lubac a J. Daniélou).

Návrat k tradícii, a teda aj *ad Patres*, neznamenal doslovne opakovanie ich učenia. Naopak, znamenal najprv dobré poznanie ich kultúrno-filozofického kontextu ako aj spôsobu, ktorým ohlaso-

vali Otcovia, vtedajšia Cirkev, či niac ich kresťanské ohlasovanie zrozumiteľným a dôveryhodným v konkrétnom kontexte ľudského života. Práve monografia Miloša Lichnera je takpovediac nadviazaním na tieto teologické motívy.

Na druhej strane je zaujímavá kvôli tomu, že mapuje takpovediac existenciálny kontext *Sermones*, ako aj ich obsah, ktoré nám umožňujú pozorovať proces inkulturácie kresťanstva v Severnej Afrike v časoch sv. Augustína, ako aj veľkosť charizmy a odvahy Augustína ako biskupa a pastiera. Je venovaná dôležitej a zároveň kontroverznej téme augustiniánskej teológie, predovšetkým vo svetle skoršej teológie, ktorá Adamov hriech chápala inak, a v dôsledku toho boli odlišné aj dôrazy v teológii krstu.

Monografia sa skladá z piatich základných častí, ktoré pozostávajú z Úvodu, ktorý predstavuje systematickú analýzu knihy z hľadiska historického, chronologického i žánrového, potom tri kapitoly zaoberajúce sa samotnými *Sermones* a Záver, ktorý zhrnie výsledok výskumu v tejto oblasti.

V úvode autor venuje vo svojej práci trocha pozornosti načrtnutiu chronológie jednotlivých Augustinových diel (s. 16–22), pretože neskôr veľmi starostlivo hovorí o tom, v akom poradí boli pred-

nesené či napísané jednotlivé diela (napr. s. 25), čo je vzhľadom na dlhé obdobie Augustínovej tvorby nesmierne dôležité.

V úvode autor ďalej poukazuje na terminológiu, ktorú Augustín používa, na také pojmy ako *baptismus, tinctio, lavacrum, submersio, signum, character, sacramentum* či *forma* (s. 26). Poukazuje tiež na to, že najplnšími biblickými typmi krstu bol pre Augustína odchod Izraelitov z Egypta a prechod cez Červené more a tiež obriezka. V tejto úvodnej podkapitole sa obmedzuje na toto ako na najpodstatnejšie prvky typológie, v nasledujúcich kapitolách však bude venovať pozornosť aj iným biblickým príkladom, ktoré používa Augustín.

Práve prvá časť monografie nesie titul *Corpus katechetických kázni v príprave na krst*. Prvým kontextom *Sermones* bola Cirkev ako *convocatio, evocatio* veriacich, Cirkev zvolávajúci ľudí na cestu spásy, pozývajúci do spoločenstva veriacich. Toto spoločenstvo bolo od začiatku nazývané Matkou nášho narodenia a obrozenia pre nový život, život viery. V Cirkvi človek dozrieva a vychováva sa pre čnostnú zrelosť kresťanskej mužnosti. Cirkev je Matkou jednoty – komunitou svätých, v nej sa totiž realizuje jednota a dozrieva jednota komunity veriacich.

Pri rozbere katechetických spisov venuje svoju pozornosť tiež spojeniu *prima poenitentia*, používanému na označenie krstu. Týmto pojmom Augustín označuje práve krst, a nie skutky kajúcnosti, ktoré musel vykonávať katechumen v rámci bližšej prípravy na prijatie krstu, ako je pôst, almužna či iné umŕtvovania a bdenia. Augustín v tom nebol osamotený, lebo tento pojem bol súčasťou cirkevnej reči vtedajšej doby. Krst znamenal prvé obrátenie, prvú zmenu života a do latinčiny sa prekladalo formuláciou *prima poenitentia*, a keďže *poenitentia* v tomto jazyku označovala aj skutky kajúcnosti, namiesto o obrátení sa hovorilo čoraz viac o pokání, alebo – ako v tomto prípade – akoby sa táto formulácia vzťahovala na skutky kajúcnosti, ktoré boli odporúčané v čase prípravy na krst.

Pri rozbere druhej fázy katechumenátu, završenej krstom, po ktorom vždy nasledovali mystagogické kázne, ktoré vždy prednášal biskup, autor práce veľmi správne upozorňuje na to, že Augustín v nich predovšetkým povzbudzuje ku kresťanskému životu, a nie k tomu, čo sa v neskorších storočiach stalo dôležitým príkazom, konkrétne chodiť do kostola každú nedeľu a iné náboženské úkony. Augustín novokrstencom hovorí priamo, že sa iste nestretnú

v kostole, len na najväčšie sviatky (s. 48, *Sermo* 209).

Druhú kapitolu monografie pod názvom *Corpus antidonastických kázni* tvoria *Sermones*, v ktorých Augustín v dialógu s donatistami ukazuje, aké je učenie Cirkvi v problémoch predstavených donatistami. V počiatkoch tohto severoafrického hnutia nachádzame postavu biskupa Donáta z Kartága (IV). Prenasledovanie kresťanov na začiatku štvrtého storočia sa charakterizovalo nie iba fyzickým utrpením, ale aj morálnymi dilemami – vplyvom prenasledovania mnoho kresťanov vystupovalo z Cirkvi. Donatisti zastávali názor, že odpadlíkov je treba vyhlásiť z Cirkvi navždy. Hoci zostali odsúdení na synode lateránskom (313), ako aj synode v Arles (314) a v roku 316 vydal cisár Konštantín proti nim veľmi prísne právne predpisy, nezastavilo to ich šírení sa. V roku 336 zhromaždil Donát v Kartágu približne 270 biskupov, ktorí zastávali jemu podobné názory. Vyhlásili, že sviatosť krstu a kňazstva navždy strácajú všetci, ktorí odpadli od viery. Tvrdili, že platnosť sviatostí závisí od vysluhujúceho ich kňaza, čo znamenalo, že sviatosti udelené katolíckou Cirkvou, vernou Rímu, neboli platné; z tohto dôvodu donatisti začali opakovane krstiť svojich veriacich. Cisár Konštantín odsú-

dil Donáta na vyhnanie, v ktorom v roku 355 aj zomrel.

V roku 411 sa v Kartágu uskutočnila verejná diskusia (*collatio*), ktorá trvala tri mesiace a za prítomnosti 284 biskupov donatistických a 286 biskupov katolíckych. Za cieľ mala definovať, ktorá zo strán je „katolíckou Cirkvou“, v závere Marcelin, cisársky komisár, vydal verdikt odsudzujúci donatistov. V roku 412 cisár Honorius odsúdil donatistov na vyhnanstvo. Donatizmus úplne zanikol po víťazstve Vandalov v Afrike. Jeho hlavnými protivníkmi boli Optát z Mileva a sv. Augustín.

V učení Augustína, ako na to poukazuje autor, nachádzame učenie tradície v kontexte nových výziev a potrieb času v jazyku, ktorý robí kresťanské ohlasovanie pochopiteľným a dôveryhodným. A teda tajomstvo obrodu človeka v sviatosti krstu a začlenenie sa do živého organizmu Cirkvi – je dielom Ježiša Krista. Cirkev je iba Jeho nástrojom. Kristus – *Ipse est qui baptizat* (s. 83).

V tomto kontexte autor uvádza zaujímavé rozlíšenie medzi *in Ecclesia* a *Ecclesia in* (odsek medzi s. 111 a 112). Augustín používa toto rozlíšenie *in Ecclesia* (v Cirkvi) predstavujúce zmiešanú Cirkev, a preto sa vyjadruje, že v Cirkvi tohto veku (*in Ecclesia*) sú dobrí aj zlí pospolu a majú účasť na

sviatostiach: „Ak sme dobrí, sme v Kristovej Cirkvi, sme zrná; ak sme zlí, sme v Kristovej Cirkvi plevy“. Naproti tomu Augustín chápe pojem *Ecclesia in* ako označujúci autentickú Cirkev, v ktorej sú iba tí, ktorí majú podiel na Duchu Svätom.

Napokon tretia časť práce – *Corpus antipelagianskych kázní*. je témou doktrínálneho dialógu severoafrickej Cirkvi s učením Pelágia a s ideami jeho nasledovníkov – Celestia a Juliana z Eklana. Zvyšné dva odseky sa venujú Cirkvi ako telu Krista dozrievajúceho vo veriacich. A pretože Kristus je Hlavou Cirkvi, veriaci sú Jeho. Tak teda *Christus totus* nie je Ježiš Kristus Človek, ale Cirkev, ktorá je Jeho Telom (s. 94).

Spor s pelagiánmi, v spore o krst detí a vôbec o krst, sa týkal hlbšieho obsahu dôležitého problému. Týkal sa udalosti v ľudskosti, ktoré Augustín nazval a opísal ako *peccatum Adae, peccatum originans*, a v ľudstve ako *peccatum originale* (s. 140). Vracajúc sa k prvému odseku *Baptismus parvulorum* – zvyk vysluhovať krst deťom, tvrdí autor práce, existoval v severoafrickej Cirkvi už skôr, ešte pred sporom s pelagiánmi. Augustín poukazoval na nepísanú apoštolskú tradíciu, ktorá sa prejavovala v liturgii – matky priňali svoje deti na krst – veriac,

že Kristus ich vyslobodí od všetkej poškvrny hriechu a dá im nový život. Tento zvyk je *quod semper retinendum est; quod universum tenet Ecclesia* (s. 151–152).

Text tejto kapitoly môžeme z pohľadu recenzie prezentovať ako teologicky jasný, preferujúci teológiu milosti s prienikom do sakramentológie – špecificky krstu, kristologickým zdôvodnením soteriologickej pravdy Krista – Prostredníka – Vykupiteľa a ako text kristotypicko-ekleziálny („Augustínova kristológia je však podstatne ekleziálna“, s. 155). Toto tvrdenie podporuje aj prezentovanie spôsobu chápania Cirkvi u sv. Augustína, ktorý „bol presvedčený, že existovala dávno pred vtelením Božieho Syna“ (s. 156). Naše poznanie je obohatené prístupom biskupa z Hippo, ktorý hovorí o Cirkvi od Abraháma (*Ecclesia ab Abraham*) a Cirkvi od Ábela (*Ecclesia ab Abel*). Cirkev vždy predstavuje cestu osobného posväcovania a vzrastu vo viere.

Autor uzatvára svoju monografiu rozsiahlym sumárom primárnej i sekundárnej literatúry, uvádza rôzne edície a časopisy, skratky a označenia jednotlivých vydaní a komentárov, i veľmi podrobným vecným a menným indexom.

Výkaz literatúry, s ktorou autor pracuje, ako aj samotný spôsob využívania textov poukazuje

na vynikajúcu orientáciu autora v samotných dielach a precíznu teologickú reflexiu, ktorá má svoje naplnenie aj v spracovaní poznámkového aparátu. Autor pracuje jasnou metódou, pričom od témy neodbieha a prináša zaujímavé závery, ktoré by mohli byť určené aj pre širšiu teologickú verejnosť, hlavne v otázke chápania a vysluhovania sviatosti krstu dnes. Knihu vrele odporúčam tak širokej, ako aj užšej odbornej verejnosti.

Rastislav Nemec

WALERIAN BUGEL:

ANAFORA JAKO TEOLOGICKÝ TEXT:
VYBRANÉ OTÁZKY NA PŘÍKLADU
POKONCILNÍCH EUCHARISTICKÝCH
MODLITEB ŘÍMSKÉ LITURGIE

(Červený Kostelec: Pavel Mervart,
2015, 316 s., ISBN 978-80-7465-
-191-5)

Eucharistická modlitba, zvaná také anafora, zaujíma centrální místo ve struktuře eucharistické části mše, kdy propojuje její úvodní část přinášení darů se závěrečným přijímáním. Porozumění tomuto eucharistickému prvku z hlediska jeho obsahu i struktury má proto velký význam nejen

pro rozvoj liturgické teologie, ale i pro prohloubení účasti věřících na mešní slavnosti. Proto lze přivítat studii Waleriana Bugela *Anafora jako teologický text*, neboť přináší poznatky a podněty v obojí této dimenzi.

Autor rozčlenil celý text do tří oddílů. V prvním (s. 17–80) je zachyceno období od schválení Konstituce o liturgii (4. 12. 1963) až do následné promulgate Římského misálu (26. 3. 1970). Tehdy celá tíže zavedení liturgické reformy spočívala na nově vytvořeném grémium s názvem *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*, jehož jednotlivé sekce byly pověřeny dílčími konkrétními oblastmi – pro reformu mše to byl Coetus X (10). Klíčovým pramenem k průběhu a organizaci tohoto procesu jsou „paměti“ sekretáře Consilia Annibale Bugniniho (*La riforma liturgica*, Roma: CLV, 1997), který měl rozhodující podíl na realizaci reformy. V Bugelově studii se pak objevuje mnoho nových poznatků jednak na základě konkrétních pracovních dokumentů tohoto grémia, ale i rozsáhlé následné sekundární literatury k tématu. Důležité rozhodnutí ohledně reformy římského kánonu – tedy ponechat jej v zásadě beze změny a vytvořit nové eucharistické modlitby – mělo samozřejmě rozhodující vliv na další vývoj,

neboť otevřelo prostor pro tvůrčí aktivity v této oblasti. Této problematice se autor věnuje v druhém oddíle (s. 81–158). Analyzuje situaci v některých západoevropských státech, je zmíněno i území bývalého Československa, rámcově také asijské a africké země. Pro alespoň částečné poznání celé mnohdy komplikované situace je uveden rozbor některých anafor, spojených s jinými obřady (křest, sňatek, pohřeb), také anafor určených tematicky, nebo užívaných pro jednotlivé specifické skupiny (děti, dospívající). Celá situace kolem (zatím) neautorizovaných anaforických textů byla řešena ustanovením zvláštní subkomise při Kongregaci pro bohoslužbu v roce 1971; ta se snažila na základě vzniklé situace stanovit hlavní kritéria pro tvorbu nových anafor. Výsledkem práce tohoto grémia byla instrukce, která formou oběžníku (*litterae circulares*) byla zaslána předsedům jednotlivých biskupských konferencí v roce 1973.

Ve třetí části studie (s. 139–216) je pak zachycen další vývoj ohledně nově vytvořených anafor, které byly oficiálně aprobovány, a to jak pro celou oblast římské liturgie, tak i pro jednotlivé biskupské konference. Jsou to tři anafory pro mše s dětmi (1973), dvě anafory s tematikou smíření (1975), dále pak anafory vytvářené pro

události místních církví, což byly většinou plenární synody; nejznámější je případ anafory pro synodu švýcarských diecézí (1972), která byla nakonec přejata do Římského misálu v jeho *Editio typica tertia* (2002). Jako projev inkulturace římské liturgie je ve studii zmíněna anafora pro Aborigence, pro diecéze v Zaire, na Filipínách a v Indonésii.

V těchto třech oddílech textu se podařilo zmapovat tři stupně procesu pokoncilní liturgické reformy v oblasti eucharistické modlitby, včetně jeho obtíží a zápasů. Autor jej chtěl ještě systematicky shrnout a vyhodnotit v plánovaném čtvrtém oddíle; ten však z důvodu omezení rozsahu textu musel být nahrazen stručným závěrem (s. 217–228).

V příloze (s. 241–313) jsou pak nabídnuty texty několika vybraných anafor, a to např. pro mše s dětmi, pro mše spojené s jinými obřady apod.; synoptickým způsobem je v šesti jazykových verzích uvedena synodální „švýcarská“ anafora.

Zdá se, že počet deseti oficiálních anafor pro celou oblast římského obřadu je v současnosti maximem možného, schvalování nových anafor jen pro omezenou oblast bude také zřejmě obtížnější. Vývoj se však zcela jistě nezastaví a bude pokračovat, zatím zřej-

mě v prohlubování teologického pojetí jednotlivých anaforických prvků, také však celkového pojetí anafory, kdy kromě kristologické dimenze je třeba prohloubit rozměr trinitární i pneumatologický. Nově vytvářené texty musejí být vždy podloženy kvalitní liturgickou teologií. Bugelova studie pro tento proces nabízí mnoho inspirativních podnětů.

V závěru recenze lze jen upozornit na některé nepřesnosti a nedostatky, které jsou v práci takového rozsahu pochopitelné. To, že by Ježíš slavil svou poslední večeři v úterý, neplyne z janovské chronologie (s. 125), ale jde o (dnes již půl století starou) hypotézu francouzské historičky Annie Jaubertové, kterou uveřejnila ve studii *La date de la Cène* (Paris: Librairie Leclercq, J. Gabalda et C^{ie}, 1957), kde na základě analýzy kumránských textů navrhl, zda by rozpor mezi synoptickou a janovskou chronologií pašijových událostí nemohl být překlenut tím, že právě synoptické pojetí by mohlo odrážet situaci, kdy termín slavení pesachové večeře byl zvolen na základě slunečního kalendáře kumránské komunity (a snad i event. sympatizantů z esénských kruhů), podle kterého svátek pesachu připadal vždy na středu, pesachová večeře pak na úterní večer. Tedy podle synoptického – nikoliv ja-

novského – podání slavil Ježíš „esénskou“ střeďeční paschu, dle Jana pak zemřel v den příprav na „židovskou“ paschu, která toho roku připadla na sobotu. Tato hypotéza byla však již v době svého vzniku odmítnuta ze strany biblistů (Jeremias, Schnackenburg) i judaistů (Schubert) jako vysoce nepravděpodobná.

Pokud jde o slavení liturgie v předkoncilní podobě (s. 224), první (zcela nečekané a nekonzultované) povolení bylo vydáno za pontifikátu Jana Pavla II. již v r. 1984 (AAS 76, s. 1888n.), v roce 1988 byla pak Motu proprio téhož papeže zřízena komise *Ecclesia Dei* pro vztahy s kněžským bratrstvem Pia X. (AAS 80, s. 1995–1998).

Je škoda, že v práci chybí bibliografický údaj o rozsáhlé, současně dosud nepřekonané antologii textů východních i západních anafor, jejímž editorem není pouze biskup Anton Hänggi (s. 71), ale i prof. Irmgard Pahlová; jde o titul: *Præx eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, 3. vyd., Fribourg: Éditions universitaires, 1998, 513 s.

Z lingvistického hlediska představuje jistý problém užívání archaismů v překladech eucharistických modliteb, uvedených v příloze. Jde o přechodníkové vazby (jejich účelem je vyjádřit souběžnost děje, což současný ja-

zyk dokáže vyjádřit jinak) např. „řka“, „bera“ (passim), pak také i formulace „Velmi velký Otče“ (s. 245), „povstání z mrtvých“ (s. 244), „nás všechny... učíš mající rádi jedny druhé“ (s. 250), „vyřkl požehnání“ (s. 243 – pro mše s dětmi je to nesrozumitelné), „řid nás“ (s. 291 – místo „ved nás“). V důsledku takových formulací jsou tyto zde uvedené, a mnohdy zajímavé a inspirativní, anaforicke texty jen obtížně použitelné. Naopak termín „bratři“ (s. 247 passim) je třeba vždy doplnit substantivem „sestry“, neboť v souvislosti liturgických textů – na rozdíl od latiny a řečtiny – v češtině výraz „bratři“ není inkluzivní.

Těchto několik zmíněných nedostatků nikterak neubírá studii *Anafora jako teologický text* autora Waleriana Bugela na hodnotě a přínosu, který představuje v současné produkci textů, zabývajících se liturgickou teologií. I když zatím nelze odhadnout, jakým způsobem se konkrétně vývoj v oblasti užívání a tvorby eucharistických modliteb bude ubírat, reflexe dosavadního vývoje i teologické podněty v této studii obsažené mohou být cenným přínosem pro vytvoření prostoru pro jeho kvalitní průběh i pozitivní perspektivu.

František Kunetka

JÓZEF KULISZ, SJ
– ANDREJ FILIPEK, SJ:

JEŽIŠ KRISTUS: JEHO EXISTENCIA
A ZMYSEL: THEOLOGIA
FUNDAMENTALIS – CHRISTOLOGIA

(Trnava: Dobrá kniha, 2016, 308 s.,
 ISBN 978-80-8191-003-6)

Úmyslom autorov tejto knihy bolo ponúknuť vysokoškolskú učebnicu – príručku základnej teológie pre študentov základov teológie, kniha však poslúži každému čitateľovi, ktorý hľadá odpovede na otázky, čo sa dnes veľmi často kladú kresťanstvu. To krátke slovo „dnes“ v spojení s otázkami, ktoré sa kladú kresťanstvu, sugeruje, že obsah knihy, problematika základnej teológie, bola spracovaná v kontexte našej súčasnosti. Treba pripomenúť, že každá učebnica či iná príručka fundamentálnej – základnej teológie tak klasickej, ako aj súčasnej, sa tvorila istou metódou a konkrétnym filozofickým systémom. Tak učenie Druhého vatikánskeho koncilu, ako aj Svätý Otec Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio* (64–79, 80–99) dávajú dôraz na presnú metódu a systém. Práve „systém“ – pojmy a jazyk, ktoré zodpovedajú našej súčasnosti a kultúre, môžu urobiť obsah viery zrozumiteľným, a tým prinášať zmysel ľudskej existencie.

Nik nemôže poprieť, že dejiny ľudstva sú priestorom, v ktorom človek od svojho počiatku hľadá zmysel svojej existencie. Človek je bytosťou, ktorá „vie, že vie“, ako to vyjadril Pierre Teilhard de Chardin. Ak „vie, že vie“, ide o to, čo vie a čo nevie. Celkom isto vie, že sa ocitol vo svete, hoci si nik nepýtal od neho súhlas na to. Takisto vie, že životný proces je obrovským zdrojom energie, ktorá ničí všetko, čo nesie – aj samotný ľudský život. No uvedomuje si aj to, že nechce byť tým, čím je od prirodzenosti (Emil Rideau). Vedomie odsúdenia na jestvovanie sa stáva prameňom nepokoja a hľadania zmyslu svojho jestvovania. Potreba zmyslu života je vpísaná do ľudskej prirodzenosti a v každodennom živote sa prejavuje v náboženstve. Stotožnenie nevyhnutnosti zmyslu jestvovania s potrebou náboženstva začali popierať rozličné filozofické smery 19. a 20. storočia, predovšetkým marxizmus a existencializmus. Filozofia 19. a 20. storočia, predovšetkým marxizmus, videla v náboženstve hrozbu vylúčenia človeka z toho, čo je v ňom najľudskejšie. Marxizmus poprel existenciu definitívneho zmyslu ľudskej existencie. Odpoveďou na tento spôsob nazerania a myslenia boli diela Mircea Eliadeho, Ericha Fromma aj Pierra Teilharda

de Chardin, ktorí jednoznačne dokázali, že náboženstvo je biologickou nevyhnutnosťou ľudskej existencie, pričom Pierre Teilhard de Chardin poukazoval aj na kritérium dejinného smeru duchovného života – kresťanstva ako cesty stretnutia Boha s človekom (kapitola 1., „Náboženstvo je sebarealizáciou človeka“).

Pravdu o človeku a jeho definitívny cieľ zjavuje Božie slovo – Božie zjavenie. Osvietenstvo svojou filozofiou deizmu, odmietaním Božieho zjavenia vlastne vzdalovalo človeka od Boha, preto teológia v dialógu s osvietenstvom poukazovala na deizmus – prirodzené náboženstvo rozumu – ako na nepoužiteľnú hypotézu, ako na protézu, ktorá neprináša nič nové, skôr naopak, posilňuje ľudský egoizmus a osamotenosť človeka.

Uvedení autori ukazujú, že popieranie a odmietanie Božieho zjavenia je dôkazom neznalosti ľudských dejín, keďže Božie zjavenie veľmi hlboko ovplyvnilo čas i dejiny, lebo tvorilo a aj naďalej utvára dejiny, a dôkazom toho je celá európska civilizácia. Dejiny cirkvi v Európe sú ukážkou toho, ako kultúra objavovala a vysvetľovala obsah zjavenia v dejinách Cirkvi a v ľudských dejinách vôbec. Vysvetľovanie zjavenia a jeho chápanie sa vždy vyjadrovalo pojmi a jazykom kultúry daného času.

V 20. storočí to pomocou pojmov a rečou našej doby najlepšie urobil Druhý vatikánsky koncil, keď jasne hovorí, že obsahom zjavenia nie je *depositum fidei*, ale osoba Ježiša Krista, ktorý svojím učením, smrťou a zmŕtvychvstaním zjavuje Otca – kto videl Ježiša Krista, videl a osobne zakusoval, že Boh miluje človeka. Tajomstvo Božieho zjavenia v osobe Ježiša Krista vstúpilo do času a dejín, prinieslo a aj naďalej v dejinách prináša človeku definitívnu pravdu o jeho živote a o cieľi dejín. Ježiš Kristus, ako zjavenie Otca, je vlastne pozvaním do spoločenstva s Otcom a do budovania jednoty celého ľudstva (kapitola 2., „Zjavenie utvárajúce dejiny“).

Kresťanstvo nie je náboženstvom knihy, v jeho začiatku nie je Svätá kniha, ale osoba Ježiša Krista, ktorá dejinami svojho života, smrti a zmŕtvychvstania rozdelila dejiny na dejiny pred Kristom a po Kristovi. On – jeho osoba zjavujúca Boha ako Otca – premohol svojím zmŕtvychvstaním smrť a založil nový rozmer existencie – spoločenstvo, ktoré v dejinách existuje ako kresťanstvo, ako cirkev. V jeho začiatkoch je Kristus a apoštoli, ktorí vďaka Božiemu osvieteniu pochopili zmysel života, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Tento zmysel uvádza cirkev do dejín a premieňa ním

ľudské dejiny. Práve o kresťanoch písali ako prví rímski historici Suetonius, Tacitus, Plínius Mladší, Jozef Flávius, židovský historik, a poukázali na to, že svoje pomenovanie majú kresťania od Krista, ktorý zomrel za Poncia Piláta (Tacitus). V dejinách však nechýbali ani spory o Ježišovi Kristovi, jeho existencii a o vedomí jeho identity. Tieto spory nachádzame v dielach autorov od čias osvietenstva, cez 20. storočie (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*), keď marxizmus negoval všetko, čo sa spájalo s náboženstvom, predovšetkým s kresťanstvom.¹ Pre autorov recenzovanej knihy rozhodujúcim momentom v spore o historicite Ježiša Krista je predovšetkým spoločenstvo kresťanov, ktorí si uvedomujú tajomstvo Ježiša Krista, prinášajúceho nový rozmer života v dejinách Európy, zjavujúceho zmysel ľudskej existencie v spoločenskom rozmere. Podstatu tohto dokazovania nachádzame v časti „Ježiš ako spoločenská udalosť“ (kapitola III., „Ježiš v dejinách“).

Spor o Ježišovi Kristovi sa dotýkal a aj naďalej sa dotýka nielen

1 Na to, akú kritiku kresťanstva ponúkal sovietsky ateizmus slovenským marxistickým vychovávateľom v 50. rokoch dvadsiateho storočia, ukazuje kniha: A. N. JEFREMOV – V. I. KOSOLAPOV, *Vedecko-ateistická výchova žiakov*, prel. Juraj Paška, Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1958.

jeho jestvovania, ale aj tajomstva jeho osoby – jeho Božieho synovstva. Na tomto spore sa so svojimi súčasníkmi zúčastnil aj sám Ježiš, ktorý si bol vedomý svojho Božieho synovstva – synovstva Boha svojho národa. Verný tomuto vedomiu, obetoval svoj život na kríži a Boh to potvrdil v jeho zmŕtvychvstaní. Autori knihy predstavujú jeho zápas s neverou jeho súčasníkov a i jednostranné interpretácie Ježišovho tajomstva, interpretácie, ktoré nám odovzdávajú dejiny. Podľa autorov sám Ježiš odhaľoval a zjavoval svoje tajomstvo mnohorakými spôsobmi. To naznačujú autori v tituloch Ježiša: Mesiáš, Syn Boha (Otca), Syn človeka. Poradie týchto titulov ukazuje, ako sa Ježiš stotožňuje s večným Bohom – Otcom, čo úradní predstavitelia Židov uznali za bohorúhanie. V tomto zmysle autori rozoberajú prácu Neusnera,² Žida, ktorý predstavuje Ježiša Krista v kontexte Matúšovho evanjelia. Podľa Neusnera Ježiš vo svojom učení, ktoré opisuje Matúš, poukazuje na svoje Božie synovstvo tak, že svoje Ja stavia na tú istú rovinu, ako je Božie Ja. Tak Ježiša predstavuje sv. Matúš, lenže, ako tvrdí Neusner, to je nemožné, keďže Boh je len jeden. Neusner,

v úsilí brániť monoteizmus Starého zákona, tvrdí, že Boh zjavil všetko v Zákone – v Tóre a od čias Tóry už nejestvuje nijaké nové zjavenie, len jeho interpretácia. Preto podľa Neusnera Ježiš bol len človekom v rámci ľudských dejín (kapitola IV., „Ježiš Kristus – Zjavenie Boha“).

V dejinách teológie sa vždy, keď sa hovorilo o spáse, kladol dôraz na Ježišov kríž a jeho utrpenie za ľudstvo. Dokonca ešte aj v päťdesiatych rokoch minulého storočia sa učenie o vykúpení končilo udalosťou kríža.

Lenže bez zmŕtvychvstania by nebolo spásy, preto autori práce ukazujú, že zmŕtvychvstanie Ježiša Krista je zavŕšením celého stvorenia, takisto ukazujú aj nadprirodzený rozmer, ku ktorému je povolané celé ľudstvo.

V Ježišovom zmŕtvychvstaní dosiahlo človečenstvo svoje naplnenie a k tejto plnosti pozýva Ježiš všetkých tým, že im zjavuje pravú podobu Boha, svojho Otca. Tajomstvo zmŕtvychvstania ukazujú autori v kontexte ľudského vedomia – v kontexte bezradnosti voči smrti. Ježišovo zmŕtvychvstanie je nový krok v pokroku ľudstva, čo Ježiš Kristus stvárnňoval svojou prítomnosťou v procese stvorenia a v udalosti Veľkej noci previedol víťazne cez smrť. Apoštoli, svedkovia Zmŕtvychvstaleho, až vte-

2 J. NEUSNER, *Rabín hovorí s Ježišom*, prel. P. Doležalová, Brno: Společnost pro odbornou literaturu, 2008.

dy, keď nadobudli osobnú skúsenosť v novom rozmere jeho bytia, pochopili, kto je ich Majster, že je synovské Božské Ja Boha, Otca ich národa. Vo svetle zmŕtvychvstania a ovplyvnení Duchom Svätým odovzdali histórii interpretáciu udalostí života, učenia, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista. K tejto interpretácii sa má teológia znovu a znovu vracaf, má ju aktualizovať v novom kontexte bez toho, že by menila historické fakty a ich zmysel (kapitola V., „Kristovo zmŕtvychvstanie – splnenie túžby človeka“).

V stručne predstavenom obsahu práce nachádzame mnoho podrobností a historických faktov, ktoré tvoria predmet základnej (fundamentálnej) teológie. Spracované sú istou metódou – systémom, ktorý má pomôcť v poznávaní kresťanstva ako zjaveného náboženstva, ako pozvania v Ježišovi Kristovi do spoločenstva s Bohom a k utváraniu jednoty celého ľudského pokolenia. V tomto systéme je aj človek predstavený ako bytosť vo svojej existencii otvorená prijať svoje naplnenie, ako bytosť, ktorá hľadá silu, čo by ju mohla oslobodiť od egoizmu a priviesť ku spoločenstvu a ku zmŕtvychvstaniu. Obsah práce vychádza z antropologicko-filozofického systému Pierra Teilharda de Chardina. Čítanie tejto knihy prebúda

v čitateľovi hlad, lebo tento systém je vlastne sotva načrtnutý. No práve taká teológia sa stáva zaujímavou a pomáha nachádzať zmysel existencie v kultúre našej doby.

*Josef Kyselica SJ
TF Trnavskej univerzity*

MAREK HECZEI:

*KONCEPCIA SPOŁOCNEJ ESCHATOLÓGIE
U WOLFHARTA PANNENBERGA*

*(Warszawa: RHETOS, 2015, 128 s.,
ISBN 978-83-89781-88-8)*

Táto knižka má ambíciu predstaviť pohľad protestantského teológa W. Pannenberg na súčasný praktický význam spoločnej eschatológie v spoločnosti vo vízii reality zjavenej v Kristovi. Obsah tejto knihy je umiestnený v kontexte dejín teológie a filozofie. Dobrá znalosť dogmatickej teológie, ako aj historických otázok z filozofie a teológie umožnila Marekovi Heczeiovi, jej autorovi, vhodne a prezieravo interpretovať teologické ideí Pannenberg v aspekte spoločenskej eschatológie a zároveň predstaviť kontext, v ktorom sa zrodila.

Kniha je rozdelená na desať kapitol a postupne sa venuje témam, ako je kontextuálny obraz spoloč-

nosti v období, keď tvoril Pannenberg, ako aj jeho morálnemu a etickému pohľadu na spoločnosť. Na sekularizáciu spoločnosti vzhliada ako na výzvu pre teológiu, neobchádza ani výrazové prostriedky eschatológie v Pannenbergovej teológii, rovnako ani jeho koncept eschatológie. Eschatológiu zasadzuje do dejín a venuje sa tiež významu spoločnej eschatológie pre súčasnosť. Záverom popisuje zjavenie ako prichádzajúcu budúcnosť, rozoberá Božie sebazjavenie v dejinách a napokon opisuje vzniknutie ako spoločnú nádej.

Úvodné časti venujúce sa kontextuálnemu obrazu spoločnosti v období Pannenbergovej tvorby a morálno-etickému pohľadu Pannenbergu na spoločnosť majú všeobecný charakter a autor v nich ponúka pohľad na Pannenbergovu teologickú tvorbu s poukázaním na eschatológiu a jej miesto aj v systematickej teológii. Časť venovaná sekularizácii spoločnosti ako výzve pre teológiu sa dá považovať za centrálnu a autor v nej objasňuje prepojenie medzi konštruktívnou a kritickou funkciou eschatológie, ktoré je ponímané ako vzájomný vzťah spoločnej a individuálnej nádeje. Keďže eschatológia je realitou dotýkajúcou sa ľudskej existencie vo svete, vzhľadom na túto realitu má všeobecný charakter a dotýka sa prí-

rody a sveta vo všeobecnosti. Tým sa zároveň otvára priestor pre vzťah eschatológie a kozmológie. Časť venovaná zjaveniu v kontextuálnom vyjadrení eschatologickej pravdy prináša pohľad na výrazové prostriedky eschatológie, v ktorej človek zavŕši svoj život v eschatologickej plnosti.

Čítanie tejto knihy si vyžaduje od čitateľa solídnu filozoficko-teologickú prípravu, a to vrátane znalosti dejín filozofie a teológie. Marek Heczei študoval Pannbergov teologický koncept z hľadiska spoločenskej eschatológie a z perspektívy procesu jeho tvorby. Zároveň ozrejmoval postupné dozrievanie chápania ideí spoločenskej eschatológie a samotnú spoločenskú eschatológiu opisuje v procese jej rozvoja. Zaraduje ju do dejinného kontextu ideí tak filozofickej, ako aj teologickej. Tam, kde je to potrebné, autor kontextuálne zachádza aj do oblasti sociológie, antropológie a etiky. Vzhľadom na to, že Marek Heczei zhromaždil obsiahly materiál prameňov, ktorý solídne rozanalyzoval v perspektíve svojho bádania, je táto kniha prvým prameňom umožňujúcim spoznať v danom rámci tvorbu tohto protestantského teológa.

Keďže ani v slovenčine, ani v češtine neexistuje preklad prác W. Pannenbergu, Marek Heczei

bol nútený tvoriť slovenskú terminológiu v snahe čo najpresnejšie odovzdať zmysel idei nemeckého teológa, samozrejme vždy v kontexte jeho tvorby. Táto práca má výnimočný význam tiež tým, že je tak umiestnená nielen v protestantskom filozoficko-teologickom kontexte, ale aj v katolíckom. Je tiež prínosom vzhľadom na predstavenie teologického diela protestantského teológa, ktorý na európskej aj svetovej úrovni zaujíma významné miesto a z hľadiska jeho postojov a vzťahov v ekumenizme je výrazným obohatením teologického poznania a rozvoja teologickej vedy.

Štúdium eschatológie je významné aj v súčasnosti, kde sa človeku ponúka všeličo, len nie to podstatné. V dnešnej sekularizovanej spoločnosti je táto Pannenbergova systematická teológia reflektovaná v eschatologickej dimenzii brilantnou prezentáciou autentického kresťanského a intelektuálneho pohľadu na realitu.

Autor Marek Heczei v tejto knihe komplexne preskúmal Pannenbergov koncept eschatológie v perspektíve jeho tvorby a predstavil spoločný charakter eschatológie skrze jeho pohľad na spoločnosť, zjavenie ako dejiny a eschatologickú nádej budúcnosti vo vzkriesenom Kristovi. Poukázal na pozitívny aspekt Pan-

nenbergovho konceptu eschatológie, ktorý vyplýva predovšetkým z perspektívy, že eschatologickú budúcnosť Božieho kráľovstva zažívame už počas nášho pozemského života a súčasného stavu sveta. Autor predstavil aj Pannenbergov koncept nahliadania na skutočnosť prítomnosti v perspektíve budúcich udalostí, ktoré formujú postoj teológa k súčasnému svetu v otvorenosti otázky voči vede a ekumenickému dialógu v rámci cirkví. Výnimočnosť Pannenbergovho nazerania na eschatológiu spočíva v dôslednom prepájaní teológie a vedy, ktoré je vyjadrené ako nutnosť kombinovania telesných a duchovných prvkov ľudskej existencie v kontexte eschatologickej nádeje a finality.

Šimon Marinčák

MICHAL VALČO:

KONCEPCIA SUBJEKTU A VIERY U S. KIERKEGAARDA A D. BONHOEFFERA: ETICKÉ IMPLIKÁCIE

(Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2016, 122 s., ISBN 978-961-6894-79-1)

Technologický a hospodársky pokrok po Druhej svetovej vojne zásadným spôsobom pozmenil obraz, ktorý mal človek o sebe samom, ako aj o svojich možnos-

tiach zasahovať do vlastného bytia. Prvotné nadšenie nad novými možnosťami však vystriedalo veľké znepokojenie. V súčasnosti sa človek nachádza prvýkrát v situácii, keď môže kontrolovať mnohé aspekty svojej existencie a účinne ich ovplyvňovať. Zároveň ľudské konanie, ako konanie jedinca a kolektívu, má dnes skutočne dosah na celú Zem. V súvislosti s globálnymi vojnami, vyhladzovacími tábormi, teroristickými akciami, finančnou krízou a v konfrontácii s možnosťou nukleárnej a ekologickej katastrofy človek na počiatku tretieho tisícročia trpí stratou nádeje. Vo filozofickom diskurze, ale aj v životnej praxi sa otvárajú etické témy, ktoré chcú poskytnúť odpoveď na otázku, čo človek má a musí konať. Radikálne spochybnenie subjektu s novou naliehavosťou kladie otázky súvisiace s ľudskou identitou a vierou, dôstojnosťou človeka a jeho prežitia v spletnosti kultúrnych, náboženských, politických i socio-ekonomických vzťahov, ktoré definujú realitu života.

Doc. Mgr. Michal Valčo, PhD., vedúci Katedry náboženských štúdií a garant na Fakulte humanitných vied Žilinskej univerzity v Žiline, autor monografie *Koncepcia subjektu a viery u S. Kierkegaarda a D. Bonhoeffera: etické implikácie*, pre našu dobu prehľbujúcej sa

fragmentácie hodnôt a morálnej integrity ľudí odporúča vrátiť sa k naratívam tých tradícií, ktoré podporujú dialektiku medzi autentickým subjektom a komunitou. Monografia má tri hlavné ciele:

- Poukázať na značnú mieru kontinuity medzi Kierkegaardom a Bonhoefferom vo vybraných otázkach teológie a teologickej antropológie (so zameraním na ich predstavy o „viere“ a „subjekte“ jednotlivca);

- Identifikovať konkrétne prieniky a odlišnosti v ponímaní „viery“ a „subjektu“ medzi Kierkegaardom a Bonhoefferom s ohľadom na ich špecifický kontext;

- Načrtnúť možné etické implikácie Kierkegaardovho myslenia v súvislosti s pojmami „viera“ a „subjekt“ s použitím teologicko-etickej reflexie Dietricha Bonhoeffera ako hermeneutického kľúča pre lepšie pochopenie Kierkegaardovho posolstva.

Autor monografie si nestanovil ľahký cieľ, keď si zaumienil nájsť ideovú kontinuitu medzi Kierkegaardom a Bonhoefferom, nakoľko veľká časť bádateľov ju buď popiera, alebo jej nevenuje zvláštnu pozornosť, pričom sa odvolávajú na Bonhoefferov postoj ku Kierkegaardovi vyjadrený v jeho dizertačnej práci *Sanctorum Communio* (1927). Aj Valčo konštatuje, že

jestvuje priepastný rozdiel medzi Kierkegaardovým individualizmom a Bonhoefferovým dôrazom na komunitu cirkvi ako kontextu kresťanskej formácie a nasledovania Krista, ale zároveň dôvodí, že Bonhoeffer odmietal Kierkegaarda iba v ranej fáze svojho filozoficko-teologického vývoja. Vtedy vnímal dánskeho mysliteľa veľmi povrchné ako prílišného individualistu, ktorý definitívne odmietol cirkev. Nemecký mysliteľ svoj postoj však neskôr prehodnotil. Autor monografie nachádza ideovú kontinuitu medzi Kierkegaardom a Bonhoefferom v antropologickej a soteriologickej oblasti, s poukázaním na etické implikácie pre súčasnosť.

Michal Valčo na základe svojho skúmania konštatuje, že medzi spoločné, podobne chápané pojmy možno zaradiť najmä tieto: bezprostrednosť, výnimočnosť, napodobňovanie, buď/alebo, jednoduchá poslušnosť, lacná milosť. Svoje stanovisko Valčo podopiera aj štúdiou Tietza, ktorý ideové prieniky v ponímaní „viery“ a „subjektu“ medzi Kierkegaardom a Bonhoefferom potvrdil v štúdiu, v ktorej identifikoval pojmy Bonhoefferom údajne priamo prebrané od Kierkegaarda: jednotlivec (*der Einzelne*), vážnosť (*Ernst*), moment (*Augenblick*), súčasnosť (*Gleichzeitig-*

keit), pohoršenie/ urážka (*Ärgernis*), rozhodnutie (*Entscheidung*), nasledovanie (*Jungerschaft/Nachfolge*), jednoduchosť (*Einfalt*) a výnimočnosť (*das Ausserordentliche*). Autor monografie na základe analyzovaného materiálu potvrdzuje kontinuitu myslenia v tvorbe Kierkegaarda a Bonhoeffera podobným vnímaním Krista. Kierkegaard vníma Krista ako príklad nasledovania (*exemplum*) a zároveň ako toho, ktorý naplnil zákon „za nás“ (*Christus pro nobis*), čo je v základnej zhode s Bonhoefferovou kristológiou. Podobne ako Kierkegaard aj Bonhoeffer považoval odmietnutie teologickej a etickej abstrakcie za základný predpoklad pre rozvoj etiky napodobňovania Krista. Táto požiadavka sa neskôr objavuje aj v teológii agapé Josefa Zvěřinu, ktorý podobne požaduje, aby teológia nebola neznášanlivou učiteľkou, ale sestrou pri hľadaní pravdy, pričom sa nesmie obrátiť abstrakciami. Musí sa starať o srdce človeka v tomto svete, aby mu priblížila Boha.

Bonhoeffer v skutočnosti považoval Kierkegaardov útok na „idealizmus“ za kľúčový odkaz pre nábožensko-filozofickú reflexiu v 20. storočí. Podľa oboch autorov je autentická existencia subjektu neoddeliteľná od autentického prežívania viery, ktorá je vzbude-

ná Kristom a ktorá je zameraná na nasledovanie Krista – ba priam sa rodí a uskutočňuje v akte nasledovania. Zdravá a sebaistá identita ľudského subjektu, ktorá by človeku umožňovala stať sa úplne transparentnou voči nemu samému, si vyžaduje vzťah k Bohu ako subjektu bezpodmienečnej lásky (agapé personalizmus).

Bonhoefferov dôraz na prítomného Krista (*Christus praesens*) a ontologickú realitu existencie veriaceho subjektu *en Christo*, v rámci ktorej sa ľudský subjekt nachádza v novom existenciálnom stave autentickej viery, je vyvrcholením a zároveň trinitárnym, ako aj eklesiologickým domyslením Kierkegaardovej koncepcie „autentického subjektu“, ktorý žije vo vzťahu viery. Valčo uzatvára, že takéto „bytie v Kristu/en Christo“ prináša so sebou svoje neuniknuteľné etické implikácie – a to nielen ako nové, prekvapivé možnosti rozhodovania sa, ale ako prirodzený prejav a aktualizáciu svojho bytia *en Christo*, pričom diškurs o etických implikáciách stavu *en Christo* daného ľudského subjektu tak presahuje rovinu kognitívnej reflexie a prechádza do roviny hlbšej, ontologickej, nábožensko-mystickej.

Autor monografie upozorňuje na konzumné a pôžitkárske odvrátenie sa od najpodstatnejšieho ľudského povolania, ktoré na-

miesto pokroku a rozvoja prinesie totalitu, ekonomickú mizériu, znásilnené životné prostredie a všadeprítomný konflikt medzi ľuďmi. Želaný zdravý, fungujúci a udržateľný systém spravovania vecí verejných (vrátane jeho ekonomickej dimenzie) potrebuje robustnú morálku a súdržnú občiansku spoločnosť. Predložená publikácia *Koncepcia subjektu a viery u S. Kierkegaarda a D. Bonhoeffera: etické implikácie* je v mnohých ohľadoch nesporne záslužným dielom. Plne súhlasíme s autorom, že „koncepcia subjektu a viery u Kierkegaarda a Bonhoeffera, ak ju zoberieme vážne a ak k nej pridáme aj Kierkegaardovu a Bonhoefferovu kritiku súdobej spoločnosti, nám môže poslúžiť ako prorocký náhľad a zdroj inšpirácie pri hodnotení dnešných skutočností.“

Pavol Dancák
Gréckokatolícka TF, Prešov

JAN HERŮFEK A KOL.:

POJETÍ DŮSTOJNOSTI ČLOVĚKA
OD ANTIKY PO SOUČASNOST

(Ostrava: Filozofická fakulta
Ostravské univerzity, 2015, 214 s.,
ISBN 078-80-7464-781-9)

Není sporu, že téma lidské důstojnosti hraje zcela zásadní roli

nejen ve vědě, ale také v celé lidské společnosti, v jejím právním a etickém povědomí. Jedná se pochopitelně o téma v mnoha ohledech klíčové také pro křesťanskou teologickou antropologii. Z uvedeného důvodu by se o recenzovaný sborník měli vážněji zajímat také ti, kdo působí na všech našich teologických fakultách. Celkem máme před sebou jedenáct příspěvků českých, slovenských a polských autorů, z nichž většina vykazuje historickou a analytickou povahu.

Problematicke individuality a důstojnosti v antice věnuje pozornost Lubor Kysučan. Čtyři příspěvky pojednávají o textech různých středověkých autorů: Michal Chabada konkrétně o Boëthiovi z Dácie, Jakub Varga o Walteru Burley, Lukáš Lička o Petru Auriolovi, Maciej Manikowski o Mistru Eckhartovi. Mělo by být pochopitelné, že na tomto místě není možno věnovat pozornost každému detailu zmíněných příspěvků.

Další oddíl je věnován době od renesance po současnost: Martin Žemla nás informuje o pojetí lidské důstojnosti od Alberta Velikého po Valentina Weigla; Radosław Lazarz se věnuje tématu důstojnosti v polském renesančním myšlení; Dominek Jacyk pokrývá prostor novověké filosofie až po I. Kanta, což je jistě neopomenutelná

tematika; náš kolega Jaroslav Franc prezentuje koncept lidské důstojnosti v arabské křesťanské teologii. Osobně mi v tomto přehledu mimo jiné schází zejména téma dialogického personalismu, jehož přínosy k problematice lidské důstojnosti jsou zcela nesporné.

Specifickou pozornost si zasluhují zejména dva poslední příspěvky, které nás uvádějí do žhavé současnosti. David Černý kriticky analyzuje tematiku lidské důstojnosti v tak zvaném preferenčním utilitarismu Petera Singera, čímž vstupujeme na pole dnešní bioetiky. Velmi znepokojivé je, že bioetika „až na výjimky není nauce o důstojnosti a rovnosti všech lidských bytostí příliš nakloněna a většinou se přiklání k nějaké funkcionalistické teorii zakládající rozdílnou hodnotu lidského života“ (s. 161).

Osobně jako člověk a teolog nemohu hluboce nesouznit se závěrečným konstatováním D. Černého: „Odmítneme-li doktrínu o důstojnosti, rovnosti a hodnotě všech lidských bytostí bez ohledu na jejich věk, sociální postavení, zdravotní stav, stupeň rozvoje kognitivních funkcí či kapacitu prožívat hodnotné zkušenosti, stojíme na stejné startovní čáře, na níž stáli kdysi (ale ne tak nedávno) i nacisté.“

Velmi provokativní je příspěvek Antonína Doláka, který se zabývá filosofií 20. století až po současnost a problematikou vědomí ve vztahu k neurovědám: „Důstojnost neexistujícího jáství?“ Na to, že žádné „jáství“ neexistuje, ukazují podle kolegy Doláka určité směry buddhismu, D. Hume a některé poznatky neurovědy. Autor zcela konsekventně uzavírá: „Pokud je tomu tak, že jáství neexistuje, může mít pak nějakou důstojnost? Může mít vůbec nějaký morální status? Jistěže ne“ (s. 178). Konstatování každopádně nesmírně znepokojivé, které by naprosto rozvrátilo mravní i právní systém celé společnosti.

A. Dolák pak připomíná: „Podle mnohých neurovědeckých studií se zdá, že trvalé jáství neexistuje. Možná můžeme uvažovat o mikroidentitách, jejichž existence je omezena krátkodobou pamětí, tedy existují maximálně dvacet vteřin“ (s. 179). Stojím-li před tvrzením tak zásadním a na první pohled absurdním, zdá se povinností vyslovit alespoň sumárně protiargumenty svědčící o existenci „jáství“:

- Je neurověda metodologicky adekvátním oborem pro zjišťování existence „jáství“? Nepodobá se právě nastíněný přístup tomu, s čím se setkáváme na počátku novověku, když se při prvních

pitvách někteří anatomové pídili po tom, kde vlastně sídlí lidská duše? Lze „jáství“ plně materializovat a následně uchopit jako pouhou věc?

- Vlastní „já“ jako normální člověk nevnímám coby proměnlivé stavy vědomí, ale jako nevěcnou danost přesahující tyto stavy vědomí, díky nimž mohou uvedené a často rozporuplné stavy vědomí být mým prožíváním, mým citěním. Díky této nevěcné transcendentální a zároveň transcendentní danosti se jednotlivé události stávají mým příběhem, mým procesem sebeuvědomování, sebeutváření, sebedovršování. Tuto nevěcnou danost vlastního „jáství“ si uvědomuji díky vztažnosti k jinému „jáství“ (Ty) ke společnosti (My) a k „nejá“. Neexistovalo-li by toto „jáství“, pak by vše bylo jen fikcí, a to nevyhnutelně včetně toho, co říkají neurofyziologové. Nezbyvalo by mi pak nic jiného než propadnout totální skepsi, rezignaci, a proto skončit v deliriu momentálního požitku, bez identity a bez jakékoli důstojnosti, bez jakéhokoli práva na cokoli.

- Nedostává se sama neurověda do rozporu sama se sebou? Dlouhodobé bádání vedené v daném směru totiž nutně předpokládá, že badatelé si cílevědomě uvědomují, co dělají, proč to dělají,

kam směřují, což vše, podle mne, předpokládá víc než pouze dvacetivteřinové mikroidentitě.

- Proč všechny jazyky lidstva operují slůvkem označujícím vlastní „já“? Není to projev široké intersubjektivní, bezmála univerzální a bytostně lidské zkušenosti?

- Snad všechny právní systémy lidstva počítají jako s jednoznačnou daností, že „jáství“ opravdu existuje. Na tom pak stojí jeho právní a mravní odpovědnost, alespoň u lidí s nenarušenou psychikou. Platilo-li by to, co tvrdí dotyční neurologové o neexistujícím „jáství“, pak klidně můžeme někoho zavraždit, aniž by nás za to kdokoli mohl soudit, neboť v době skutku jsme měli úplně jinou mikroidentitu, než tu, která je v našem vědomí nyní.

- Jak neurověda vysvětlí prazvláštní jev, s nímž se setkáváme sami v sobě i u těch, kdo hledají naši pomoc, totiž tíži a výčitky vlastního svědomí. Proč by něco takového člověka mělo trýznit, když jeho „jáství“ vlastně není? Není to doklad trvalosti přítomnosti oné nevěčné danosti „jáství“ transcendingící proud aktuálního vědomí?

- Jsou-li neurologové a autoři podobně „geniálních“ a „vědeckých“ inovací v oboru antropologie důslední, pak by se měli zřítí jakékoli mzdy za svou práci, pro-

tože ve skutečnosti náleží pouze oněm dvacetivteřinovým mikroidentitám, k nimž se ale nyní již nelze na základě oněch odosobňujících teorií právoplatně hlásit, a proto také není nárok na to, aby za ony výkony byla vyplacena mzda nějaké jiné mikroidentitě spjaté se zcela novým proudem vědomí v jejich mozku.

Vraťme se ale k Dolákovu textu. Teolog asi jenom stěží bude souhlasit s tím, jak A. Dolák definuje osobu: „... osoba je ono jáství zde nazývané mikroidentita s invariantem, které jedná, prožívá a je vždy vědomé“ (s. 180). Z řečeného by totiž vyplývalo, že ten, kdo nemá aktuálně vědomí, by nebyl osobou, a proto by také neměl nárok na lidská práva a lidskou důstojnost. Snad je vhodné připomenout, že podobné definice osoby byly na počátku holokaustu psychicky postižených v dobách nacismu.

Závěr této prezentace a zejména polemiky je podle mne prostý: Bez elementární ontologie, která uznává transcendentální (tedy nezvěcnitelnou) transcendenci duchovního „jáství“, nekončí pouze křesťanství, ale také lidská důstojnost a humánní společnost.

Pozorný teolog v posledních letech nabývá dojmu, že nový ateismus už se vůbec neobtěžuje Bohem, protože mu stačí zcela de-

struovat Boží obraz, tedy člověka. Přináší ale tato dekonstrukce vůbec něco pozitivního? Starý, „dobrý“ ateismus alespoň předstíral, že člověka osvobozuje. Ten nový se ve jménu totální destrukce ani nesnaží lákat lidi na nějakou novou svobodu, protože žádná svoboda přece neexistuje, a tak jsme už pouze komplikovanější zvířata, anebo spíše biologické mechanismy, tedy lepší mravenci. Nová totální diktatura toho silnějšího nad ostatními biologickými mechanismy je tudíž zcela „oprávněná“, zvlášť když takováto věda nezjistila nic, co by ospravedlnilo „hru“ na klamnou mravnost. Možná bychom si už měli uvědomit, že ne všechno je jenom faktické zjištění, neboť mnohdy je prakticky daleko zásadnější osobní, vědomé a hlavně zodpovědné rozhodnutí.

Nestojí za tím vším metodologicky zcela neoprávněný nárok určitých druhů přírodovědy na obsáhnutí veškeré skutečnosti? Co tato věda pak nezjistí, prostě prohlásí za neexistující, za iluzi a sebeklam. Pak ale čist nebo vytvářet báseň je zcela absurdní, radovat se z nádherného obrazu nedává smysl, prožívat drama je pouhopouhý sebeklam. A to nehovoříme o prožitku etickém, o prožitku ideálu, pro nějž stojí za to položit vlastní život. Snad nám nechají jako něco reálného alespoň momentální po-

žitek z dobrého jídla a pití, byť to trvá zpravidla déle než oněch dvacet vteřin, takže ani v tomto případě si nemůžeme být tak zcela jisti.

Otázkou je, jaký postoj zaujímá autor poslední, opravdu provokativní studie. Každopádně platí, že všem, kdo tomuto tématu věnovali nemálo času a píce, je třeba vyslovit vděčnost. Ona poslední, vskutku znepokojivá studie, která mne vedla k hledání sebeobraných argumentů, možná měla právě tento účel. Pokud je tomu tak, pak i za ni upřímný dík.

Ctirad Václav Pospíšil

MARIÁN GAVENDA:

FILMOVÁŤ MYSTIKU: MEDIÁLNE SPROSTREDKOVANIE DUCHOVNEJ SKÚSENOSTI V MYSLENÍ A TVORBE JURAJA TÖRÖKA.

(Bratislava: Veda, 2016, 247 s., ISBN 978-80-224-1508-8)

Do živej odbornej diskusie o vzťahu náboženstva a médií prispel originálnym pohľadom niekdajší dlhoročný hovorca slovenskej biskupskej konferencie a šéfredaktor *Katolíckych novín* Marián Gavenda. Vyhol sa obli-gátnemu tancu okolo témy (ne-kvalitného) spracúvania nábožen-

ských tém v médiách a zameral sa na predpoklady a podmienky mediálneho sprostredkovania duchovnej skúsenosti. Prepojil teda mediálnu problematiku so spiritualitou ako teologickou disciplínou. A v súlade s klasickým prameňom poznania v duchovnej teológii sa sústreďuje na duchovnú skúsenosť konkrétneho svätca – hoci sám zdôrazňuje, že by nerád predčasne kanonizoval ešte žijúceho kňaza a filmára Juraja Töröka.

Na svoju základnú výskumnú otázku – aké sú podmienky mediálneho sprostredkovania duchovnej skúsenosti – hľadá odpoveď metódami teoretického bádania a analýzy myšlienok J. Töröka. Materiál získal niekoľkými rozhovormi s ním priamo v New Yorku, v štúdiách spoločenstva Hallel, ktoré J. Török založil a vedie. Dnes 85-ročný autor približne 200 hráných aj dokumentárnych filmov pochádza zo Žiliny, emigroval ako 19-ročný a po štúdiách v Ríme a pôsobení vo viacerých krajinách zakotvil v roku 1966 v USA.

Pomerne rozsiahlu prvú časť publikácie (40 strán) venoval M. Gavenda samotnej spiritualite ako teologickej disciplíne. V súvislosti s ňou sa osobitne venuje svojmu konceptu „spirituality srdca“, ktorý predstavil i v niektorých doterajších prácach ako vlastné riešenie komunikačných nedoro-

zumení medzi svetom náboženstva a médií. Srdce tu podľa neho treba chápať v biblickom význame ako sídlo rôznych psychologických funkcií a ako potenciálne „miesto stretnutia“ komunikujúcich. Práve skúsenosti a idey J. Töröka pomôžu na nasledujúcich stranách objasniť aj tento koncept. Okrem toho zameriava M. Gavenda v tejto časti pozornosť na pesimistický stav človeka v „pan-mediálnej ére“. Prostredníctvom svojich zistení chce následne ponúknuť východisko aj z tohto problému, hovoriac o „integrálnom uzdravení“.

V nasledujúcich kapitolách autor rozoberá spiritualitu J. Töröka na základe jeho životnej púte, prežívania bežného dňa, postoja k tvorbe atď. Jednotlivé piliere spirituality svojho respondenta precízne kategorizuje, čím dáva práci dôslednú štruktúru. Vonkoncom však nemožno hovoriť o životopise alebo prerozprávanej rozhovore, naopak, epické prvky sa v texte vyskytujú skôr okrajovo (často pod čiarou, na dopovedanie kontextu) a dôraz sa kladie na teoretické teologické úvahy. Autor pritom postupuje systémom bohatého citovania relevantných diel duchovnej teológie, takže každá fragmentárna myšlienka či skúsenosť J. Töröka sa ocitá v spoločnosti výrokov cirkevných otcov,

pápežov, starších i moderných duchovných mysliteľov z prostredia kresťanského západu i východu, pričom autorov záber je i vďaka jeho jazykovej kapacite naozaj obdivuhodný a už aj v tomto podrobnom teoretickom rozpracovaní špecifickej oblasti duchovnej teológie spočíva prínos jeho práce.

Pri pohľade na klasickú komunikačnú schému – komunikátor, komunikát, komunikačný kanál, komunikant – je teda zrejmé, že M. Gavenda sa sústreďí viac-menej výlučne na komunikátora. Ak teda hľadá odpoveď na otázku sprostredkovania duchovnej skúsenosti v médiách, ostáva pri duchovnej skúsenosti komunikátora, inými slovami – pri jeho spiritalite. A keďže mu je respondentom hlboká duchovná osobnosť, na svetlo sa dostávajú podnetné a povzbudivé myšlienky o vnímaní krásy, o kontemplácii, o odosobňovaní sa, o prijímaní utrpenia... V súvislosti s pôsobením v médiách autor so svojím respondentom dospievajú k záveru, že „mysticismus musí byť na oboch stranách“ – len tak môže byť duchovná skúsenosť sprostredkovaná. Čiže aj vysielateľ musí byť zrelý hlboký duchovný človek, aj príjemca musí byť na komunikáciu tohto druhu nastavený. Vysielateľ musí najprv objaviť svoju identitu danú od Boha, „poklad vlastného

života“. „Potom, keď objavíš svoj vlastný poklad, aj to, čo predstavíš druhým ľuďom, bude tiež pokladom,“ konštatuje J. Török. Božie slovo teda v médiách potrebuje svedka, ktorý ho prežíva. Mediálny prenos samotného Božieho slova, akokoľvek silného, je podľa J. Töröka neúčinný. Lebo nestačí Božie slovo „papagájovať“, treba ho prežívať. On sám bol viackrát svedkom, ako pred mikrofónom strácalo iskru aj posolstvo slávnych evanjelizátorov, ktorí v inom prostredí mocne oslovovali srdcia ľudí.

Stretnutie v „srdci“, porozumenie a prenos (duchovnej) skúsenosti sú teda podľa M. Gavendu možné iba pri vhodnom (duchovnom) nastavení komunikujúcich strán. Dalo by sa povedať, že táto zásada prenosu duchovnej skúsenosti je platná univerzálne a nezávislá na komunikačnom nástroji. Platí aj v médiách, ale ony ako komunikačný kanál v tomto prenose akoby nehrali podstatnejšiu rolu. Autor síce celú prácu pretkáva aj odkazmi na mediálnu teóriu, táto spojitosť však ostáva pomerne voľná. On sám v závere na túto tému konštatuje, že „duchovná skúsenosť ako forma komunikácie s Bohom a s duchovným svetom je súčasťou komunikácie ako takej a pre mediálnu problematiku je veľkým obohatením“. Avšak

aj samo zistenie o nevyhnutnosti obojstranného duchovného komunikačného nastavenia je cenné a vnáša svetlo do doterajších skúmaní prenášania náboženských posolstiev v médiách. Ukazuje sa, že možnosti médií sú pomerne obmedzené a nemožno do nich vkladať priveľké očakávania.

Pri práci na knihe sa však očívidne ľudia s hlbokým pochopením pre duchovno stretli, čo sa odráža nielen v inšpiratívnom obsahu (ktorý knihe dali M. Gavenda a J. Török), ale aj v krásnej grafickej úprave (z dielne grafičky Lý-

die Valter a M. Gavendu v úlohe fotografa). Hutné a myšlienkovovo náročné odborné dielo čitateľovi sprístupňuje množstvo medzituliek, v ktorých autor v sebe nezaprel publicistu. Práca tak pôsobí veľmi štruktúrovane. Obsah je však pomerne jednoliaty a nezávislý od tituliek – tie splňajú najmä sprehľadňujúcu a oddychovú funkciu. Celkovo však ostáva dojem koncepčného a novátorského prínosu ako do duchovnej teológie, tak do novinovedy.

Terézia Rončáková