

ACTA



FACULTATIS THEOLOGICAE
UNIVERSITATIS COMENIANAE BRATISLAVENSIS

ROČNÍK XXII | ČÍSLO 2/2025

Články

Newmanovo zakotvenie v posthumeovskej realistickej metafyzike JEFFREY DIRK WILSON	1
Odkaz diela Pierra Teilharda de Chardina pre súčasnosť ZLATICA PLAŠIENKOVÁ	17
Princíp pluralizmu v myslení Jacquesa Maritaina a Ladislava Hanusa OEĽGA GAVENDOVÁ	35
Sociálny rozmer človeka v myslení Edity Steinovej JOZEF URAM	53
Apoštolská exhortácia <i>Marialis Cultus</i> a jej stála aktuálnosť v živote Katolíckej cirkvi ANTON ADAM	72
Kompetencie učiteľa náboženskej výchovy v kontexte reformy školstva na Slovensku TIBOR REIMER	93
<i>Inauguračná prednáška</i>	
Perspektívy kerygmatickej teológie v prostredí akademickej teologicko-duchovnej formácie EUBOMÍR HLAD	106
<i>Knižná recenzia</i> OEĽGA GAVENDOVÁ	129
<i>Autori príspevkov</i>	132

ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislavensis

Ročník XXII. (2025), číslo 2, vychádza dvakrát do roka

Dátum vydania: 12/2025

Vydáva: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO: 0039786510

Adresa redakcie: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, tel.: 02/32 77 71 20, e-mail: acta@frcth.uniba.sk

Objednávky: Publikáciu si môžete objednať na e-mailovej adrese: kniznica@frcth.uniba.sk

Predseda Redakčnej rady: prof. ThDr. Jozef KRUPA, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK)

Redakčná rada: SSDr. Stefan ATTARD (University of Malta, Imsida, MT), prof. Dr. theol. Gloria BRAUNSTEINER, PhD. (TF TU Trnava, SK), Dr. Tobias HÄNER (Kölner Hochschule für Katholische Theologie, DE), prof. Dr. phil. Emília HRABOVEC, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK), doc. ThDr. Ing. Jozef JANČOVIČ, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK), prof. ThDr. Viliam JUDÁK, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK), doc. ThDr. Mária KARDIS, PhD. (GTF PU Prešov, SK), assoc. prof. Michael KIRWAN (Trinity College Dublin, IE), doc. ThDr. Branislav KĽUSKA, PhD. (PF KU Ružomberok, SK), Dr. Gusztáv KOVÁCS (Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, HU), prof. ThLic. Miloš LICHNER, D.Th. (TF TU Trnava, SK), doc. ThDr. Radoslav LOJAN, PhD. (TF KU Ružomberok, SK), Dr. Jan POLÁK (Univerzita Palackého Olomouc, CZ), assoc. prof. Mark REASONER (Marian University in Indianapolis, USA), doc. ThDr. Tibor REIMER, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK), Dr. Paulo RODRIGUES (Université Catholique de Lille, FR), prof. Henryk SŁAWIŃSKI (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, PL), prof. Massimiliano VALENTE (Università Europea di Roma, IT), assoc. prof. Gabriele-Ausra VASILIAUSKAITE (Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas, LT)

Všetky štúdie a články boli recenzované.

Výkonný redaktor: prof. ThDr. Jozef KRUPA, PhD. (RKCMBF UK Bratislava, SK)

Vyšlo ako elektronická verzia publikácie. Elektronická verzia časopisu je primárna.

The electronic version of the magazine is primary.

S cirkevným schválením Arcibiskupského úradu v Trnave 29. marca 2001, č. 1051/2001

EV 1180/08 | ISSN 1335-8081 (tlačená verzia) | **ISSN 2644-6928** (online verzia)

Bankový účet: 7000149675/8180 Štátna pokladnica

Časopis ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislavensis je zaradený v týchto databázach: ERIH PLUS (*European Reference Index for the Humanities and Social Sciences*); CEJSH (*The Central European Journal of Social Sciences and Humanities*).



Publikácia je šírená pod licenciou Creative Commons CC BY-SA 4.0 (vyžaduje sa: povinnosť uvádzať pôvodného autora, povinnosť odvodené dielo zdieľať pod rovnakou licenciou ako pôvodné dielo). Viac informácií o licencií a použití diela: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Príspevky na publikovanie sa požadujú v elektronickej podobe (e-mail). Je potrebné ich dodať v dokumente typu doc (MS Word) alebo docx (MS Word). Príspevky musia obsahovať abstrakt, kľúčové slová v slovenskom i anglickom jazyku, zoznam bibliografie a summary v anglickom jazyku. Rukopisy je potrebné dodať v type písma Times New Roman veľkosti 11 s riadkovaním 1 na stránke A4 so štandardnými rozmermi. Pokyny pre autorov príspevkov do časopisu ACTA nájdete zverejnené na: <http://www.frcth.uniba.sk>. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné jazykové a štylistické úpravy. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú.

NEWMANOVO ZAKOTVENIE V POSTHUMEOVskej REALISTICKEJ METAFYZIKE

Jeffrey Dirk Wilson

Abstrakt:

Tento článok sa zaoberá najskôr problematikou odpovedí Davida Huma na Descarta a potom aj Newmanovým vyvrátením Huma. V rámci toho prichádza autor k záveru, že poznanie mimo zmyslových skutočností je možné, a po druhé, že príčinnosť je reálna. Hume ukazuje, že nemožno dokázať existenciu mimo zmyslových realít na základe obrazov v mysli, čím ruší realistickú epistemológiu Descarta aj Tomáša Akvinského. Ak totiž neexistuje podklad pre získanie poznatkov o mimo zmyslových realitách, potom neexistuje ani podklad pre realistickú metafyziku. V nadväznosti na prácu M. Jamie Ferreirovej autor ukazuje, že priamo u Huma existuje implicitný konflikt medzi jeho skepticizmom a naturalizmom. Humovo vlastné riešenie tohto konfliktu spočíva v tom, že svoj naturalizmus založený na tvorení predstáv priraduje človeku ako bytosti vo svete a svoj skepticizmus založený na intelektu filozofickému skeptikovi. Newman vychádza z Humovho naturalizmu a poráža Humov skepticizmus tým, že potvrdzuje to, čo ľudia poznávajú už ako živé bytosti, totiž že vonkajší svet existuje, a filozofa potom chápe ako ľudskú bytosť v takomto svete. V protiklade k Humovmu názoru, že príčina je buď neskutočná, alebo prinajmenšom nepoznateľná, Newman rozlišuje postupnosť, poriadok a príčinu ako istý druh vylepšenia v chápaní Humovej nutnej súvislosti alebo príčinnosti, a to v dvoch variantoch stabilnej súvzťažnosti: náhodná, ale zákonitá postupnosť a zoradená, ale nezapríčená postupnosť. Newman tak odpovedal Humovi na jeho vlastné podmienky úplne v rámci britskej empirickej tradície a vytvoril základ pre skutočne modernú a posthumovskú realistickú epistemológiu a metafyziku.

Kľúčové slová: *poznanie – zmyslová skutočnosť – príčinnosť – epistemológia – metafyzika*

Newman bol nasiaknutý britskou empirickou tradíciou. V rámci toho sa zoberal aj textami Davida Humea (1711 – 1776), ktorý zasadil rozhodujúci úder realistickej metafyzike a epistemológii tým, že len na dvoch stranách svojho *Skúmania o ľudskom rozume* (12, 1) stanovil, že všetko, čo tvrdíme, že vieme o svete, je len na základe odtlačku udalostí v našich predstavách. Všetka nasledujúca moderná (kvázi-moderná) filozofia sa preto musí zaoberať iba týmto problémom. Newmanovu metafyziku a epistemológiu tak, ako sú uvedené v jeho *Gramatike*

súhlasu, možno čítať ako odpoveď Humeovi z prostredia britskej empirickej tradície, na rozdiel napríklad od Kantovej odpovede, ktorá pochádzala – aspoň čiastočne – z tradície racionalistickej.

V tejto prednáške teda zaznejú Humeove teórie, a potom sa zameriame aspoň na časť Newmanovej odpovede, kde sa po prvé konštatuje, že poznanie mimo zmyslových skutočností je možné, a po druhé, že príčinné vzťahy sú skutočné.¹

1. MOŽNOSTI POZNANIA

12. oddiel prvého Humeovho *Skúmania* má názov: *O akademickej čiže skeptickej filozofii*.² Hume zavádza pre každé štúdium a pre každú filozofiu tri druhy skepticizmu: *predbežný*, *súbežný* a *následný*. Predbežný skepticizmus stotožňuje s René Descartesom (1596 – 1650), pre ktorého bola pochybnosť základným metodologickým východiskom. Hume poznamená, že takýto skepticizmus je ako metóda nepoužiteľný pre získanie všeobecných tvrdení. Píše: „Žiadne uvažovanie nás nedokáže priviesť do stavu istoty a presvedčenia o jestvovaní nejakej veci.“³ Z tohto odmietnutia sa dá vyvodiť, že Hume považuje stav istoty a presvedčenia za dobrú vec, čím sa bude táto prednáška zaoberať neskôr.

Hoci pre charakteristiku druhého druhu skepticizmu Hume nepoužíva termín *súbežný*, ale skôr *umiernený*, tretí druh skepticizmu nazýva priamo *následný*, a preto medzi predbežným a následným existuje len jediná logická možnosť, ktorou je súbežnosť. Tento druhý typ skepticizmu je súbežný so štúdiom alebo filozofiou, teda vinie sa celým filozofickým skúmaním a bádaním. Pochybnosť je teda súbežná, je súčasťou takéhoto výskumu. Pochybnosť sa rodí so začiatkom výskumu, a prestáva až s koncom výskumu. Je to skepticizmus takpovediac „od deviatej do piatej“. Nezasahuje teda do každodenného života a nijako sa nespája s každodennými starosťami a spôsobilosťami, ktorých sa priamo netýka. To implicitne znamená koniec filozofického spôsobu života. V pochybnostiach človek nežije, pretože pochybnosť znemožňuje život, ako to tvrdí Hume už vo svojej kritike descartovského skepticizmu. Jedna vec je človek konajúci vo svete a druhá vec je človek ako filozof – od úvodného hvizdu po záverečný hvizd. Vzhľadom na chválu, ktorou Hume zahŕňa tento umiernený, čiže súbežný skepticizmus, sa

¹ JAMIE FERREIRA, M. *Scepticism and Reasonable Doubt: The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid and Newman*. Oxford: Oxford University Press, 1986, s. vii: „Útok na skepticizmus bol prvoradým zámerom oboch, Reida i Newmana, a Hume s Lockom boli jednoznačne ich cieľmi.“

² HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding, A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. In: STEINBERG, E., ed. *David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding, A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh, An Abstract of A Treatise of Human Nature*. Hackett Publishing Company, 1993, s. 102.

³ HUME, *Enquiry*, s. 103.

dá predpokladať, že je to aj jeho vlastný postoj. Metóda, ktorú opisuje, je totiž metódou, ktorú použil vo svojej *Rozprave o ľudskej prirodzenosti* aj priamo v tomto svojom *Skúmaní*.

Následný skepticizmus predstavuje tvrdenie, že aj po skončení skúmania už nie je ďalšie poznanie možné. Hoci Hume na tomto mieste textu nestotožní takýto skepticizmus s pyrrhonizmom, zdá sa, že má na mysli práve túto krajnú formu skepticizmu. Medzi jeho diskusiou o následnom skepticizme a ďalším odstavcom totiž nie je logický prechod. Predkladá teraz svoj vlastný názor, alebo názory pyrrhonizmu, alebo len skepticizmu vo všeobecnosti? Odpoveď nie je jasná. Jasné však je, že v nasledujúcich ôsmich odsekoch⁴ zasadil ohromujúci úder filozofii Descarta aj svätého Tomáša Akvinského. Hoci obe tieto filozofie stoja proti sebe, každá z nich predpokladá, že človek môže dospieť k istote a (alebo) k pravde, že svet existuje.

Stručne povedané, Hume využíva Descartove vlastné predpoklady, aby ukázal, že žiadne poznanie sveta nie je možné. Na pochopenie Humeovho argumentu bude možno užitočné uviesť kroky Descartovho dôkazu, že svet existuje.

- 1) Pochybujem o všetkom, o čom sa dá pochybovať.
- 2) Nepochybné je, že myslím, a ak „myslím, teda som“. Musím existovať.
- 3) Mám aj myšlienky, ktoré nie sú mnou vytvorené. Myšlienky ku mne prichádzajú bez pozvania, napríklad keď okolo mňa niekto ide alebo keď zašteká pes.
- 4) Možno teda som len mozog v nádobe, ktorý si myslí myšlienky vnuknuté zlým duchom.
- 5) Ten duch však nemôže byť zlý, pretože mám aj myšlienky o tom, čo je dobré, krásne a pravdivé, takže mi ich možno vštepil dobrý duch.
- 6) Môžem si predstaviť aj lepšieho génia a najlepšieho génia a – pretože neexistuje nekonečný regres – aj toho najlepšieho z najlepších, ktorý sa nazýva „Boh“.
- 7) Najlepší z najlepších géniov nemôže klamať; inak by existoval lepší génius, totiž bytosť, ktorá by neklamala.
- 8) Keďže Boh neklame a vkladá do môjho myslenia predstavy o vonkajšom svete, potom svet musí existovať.⁵

Hume začína svoj útok konštatovaním, ktoré vlastne urobí aj Descartes, že zmyslové vnímanie nie je presné. Uvádza konkrétny príklad vizuálneho skreslenia pri ponorení vesla do vody. Rozum musí opraviť mylné zdanie. Ďalej všetci predpokladáme, že obrazy v mysli zodpovedajú reálnemu svetu mimo

⁴ HUME, Enquiry, s. 104-105.

⁵ Skrátenú verziu tohto argumentu uvádza Descartes v *Rozprave o metóde správneho uvažovania* 4. V celom svojom rozsahu predstavil tento argument v *Rozjímانيach o prvej filozofii*.

našej mysle, že mentálne obrazy predpokladajú mimomentálne skutočnosti. Poznamenáva – a to je dôležité pre neskoršie úvahy o Newmanovom stanovisku, že „aj živočíšne stvorenia sa riadia podobnou mienkou a zachovávajú si tento názor o vonkajších predmetoch vo všetkých svojich myšlienkach, zámeroch a činoch.“⁶ Ďalej tiež predpokladáme, že medzi mentálnymi obrazmi a mimomentálnymi skutočnosťami existuje zhoda jedna k jednej. Keď vidím a počujem štekajúceho psa, predpokladám, že mimo mojej mysle skutočne existuje skutočný pes, ktorý skutočne šteká. V skutočnosti však Hume hovorí: „V mysli nemôže byť nikdy prítomné nič iné ako obraz alebo vnem a zmysly sú len vstupnými otvormi, ktorými sa tieto obrazy prenášajú, bez toho, aby boli schopné vyvolať akýkoľvek bezprostredný styk medzi myslou a predmetom... Existencie, o ktorých uvažujeme, keď hovoríme: tento dom a tamten strom, nie sú ničím iným ako vnemami v mysli a prchavými kópiami či zobrazeniami iných existencií, ktoré zostávajú jednotné a nesúvisiace.“⁷ Inými slovami, neexistuje spôsob, ako vyliezt' z našej mysle a skontrolovať, či mimo našej mysle existuje niečo, čo v skutočnosti zodpovedá tomu, čo vidíme v našej mysli.

Tým sa vraciame k možnosti scenára mozgu v nádobe. Americký film *Truman Show* je o obyčajnom mužovi menom Truman (hrá ho Jim Carrey), ktorý je hviezdou komplexnej televíznej reality šou, kde on jediný nevie, že ide o televíznu reality šou. Všetko je nastavené tak, aby Truman konal skutočne úprimne, aj keď všetky ostatné udalosti sú nastražené. Na konci filmu Truman nájde schody, ktoré vedú k dverám, cez ktoré unikne do skutočného sveta, zatiaľ čo televízni diváci na celom svete oslavujú jeho oslobodenie. V skutočnom živote však žiadne schody ani dvere z našich myslí neexistujú. Hume v *Rozprave* hovorí: „Len moja myseľ je tým divadlom, kde sa odohráva všetko, čo zažívam a pozorujem.“⁸

„Filozofia sa tak ocitá v obrovských problémoch,“ tvrdí Hume, pretože sa nemôže odvolávať na vonkajší svet. Vonkajší svet je len film, ktorý sa hrá v divadle mojej mysle. Priamo to nepovie, ale pomôckou nie je ani pojem vrodených ideí, lebo aj tie jednoducho podporujú scenár mozgu v nádobe. Hume je samozrejme empirik, ale tvrdí, že ani o skúsenosť sa nedá oprieť, lebo aj to, čo nazývam skúsenosťou, sa odohráva len v divadle mojej mysle.

Teraz sa púšťa do nevyvrátiteľného argumentu. Odsek je hutný a zničujúci. Najprv sa pustí do Descarta a potom do Akvinského. Odvolávať sa na pravdivosť Najvyššej bytosti, aby sme tým dokázali pravdivosť našich zmyslov, je určite veľmi prekvapivý skrat. Keby sa jej pravdivosť viazala na túto záležitosť, potom by naše zmysly boli úplne neomylné. Veď nie je možné, aby on niekedy klamal. Nehovoriac

⁶ HUME, *Enquiry*, s. 104.

⁷ HUME, *Enquiry*, s. 104.

⁸ HUME, *Enquiry*, s. 105.

o tom, že ak raz spochybníme vonkajší svet, nebudeme môcť nájsť argumenty, ktorými by sme mohli dokázať existenciu Najvyššej bytosti alebo niektorého z jej atribútov.⁹ Ak Boh nie je klamár, prečo potom musí rozum korigovať zmyslové vnímanie? Keby Boh nebol klamár, určite by sme jednoducho videli svet taký, aký je, bez zásahov a úprav. Tak sa zbavil karteziánskeho argumentu. Descartes argumentuje od „ja“ (mysliacej veci) k Bohu a k svetu.

Akvinský naopak argumentuje od existencie sveta k existencii tvorcu sveta, teda Boha. Hume sa vo svojej filozofii zameria aj na Akvinského. Ak to, čo nazývam „svet“, je jednoducho film, ktorý sa hrá v divadle mojej mysle, čo iné je Boh ako producent toho filmu – teda Descartov zlý duch alebo možno dobrý duch, ako najlepšia možnosť. „Ja“ však stále zostávam ako mozog v nádobe.

Hume tak v niekoľkých rýchlych krokoch búra dve realistické epistemológie, karteziánsku a tomistickú. Metafyzika, ako sa chápala od čias Platóna a Aristotela, bola mŕtva. Každá moderná (aj každá kvázi-moderná) filozofia odvtedy musí na Humeovu devastáciu metafyziky odpovedať alebo ju nejako zohľadniť. Hovorím moderná a kvázi-moderná, pretože môžu existovať isté *neo-filozofie*, ako napríklad neoaristotelizmus alebo neotomizmus, ktoré Humeovu problematiku fakticky ignorujú. Takéto *neo-filozofie* však samé osebe nie sú moderné. Len sa vyskytujú v modernej dobe.

Pri prechode k Newmanovej odpovedi Humeovi si najskôr všimnime, že Hume sa dopúšťa filozofického prešľapu. Pre Descarta je „ja“ vec, ktorá myslí. Pre Humea, akokoľvek to vezmeme, je „ja“ vec, ktorá si vymýšľa. Tento posun je pre Humeov skepticizmus kľúčový. Hume bol v podstate presvedčený, že Descartes prestal pochybovať príliš skoro. Descartes mal podľa neho pochybovať aj o samotnej schopnosti, ktorou si bol taký istý, teda o ľudskom intelektu. Podľa Huma intelekt skresľuje realitu ešte viac ako zmysly, pretože intelekt si môže vymýšľať a aj si vymýšľa príbehy na vysvetlenie toho, čo je mimo skúsenosti. Napríklad príbehy o takých veciach, ako je príčina. Hume správne tvrdí, že príčinnosť nikdy nezažijeme. Zažijeme, že sa stane A, a potom sa stane B. Postupnosť alebo spojenie A a B sú také konštantné, že intelekt si vymyslí príbeh o tom, že A spôsobuje B. Napríklad, keď vodič auta zastaví na červenú, môže vždy povedať: „Abrakadabra!“ Potom sa na semafore rozsvieti zelená. Vodič to opakuje s rovnakým úspechom. Pravda, niekedy musí magické slovo vysloviť viackrát, ale vždy to funguje. Možno všetko, čo nazývame príčinou, je práve takéto.¹⁰

Hume tu nielenže predkladá problém pre celú nasledujúcu filozofiu, ale poskytuje aj základ pre jeho riešenie. M. Jamie Ferreirová poskytla doteraz naj dôveryhodnejší opis Newmanovej odpovede Humeovi. Poznamenáva, že

⁹ HUME, Enquiry, s. 105.

¹⁰ Hume takto argumentuje v odseku VII „O idei nevyhnutnej súvislosti“. HUME, Enquiry, 39-53.

Hume bol dôkladným skeptikom, no nebol len skeptikom. Jeho empirizmus ho viedol k naturalizmu, ktorý bol aspoň čiastočne v rozpore s jeho skepticizmom. Naturalizmus jeho obhajcovia aj odporcovia rámcovo považujú za filozofiu, ktorá vylučuje úvahy o Bohu alebo o nadprirodzenom v akomkoľvek zmysle. Aj prvá námietka svätého Tomáša proti názoru, že Boh existuje, zhrňa ateistický naturalizmus, a to niekoľko storočí pred príchodom všetkých moderných obhajcov naturalizmu: „Všetky prirodzené veci možno zredukovať na jeden princíp, ktorým je príroda a všetky dobrovoľné veci možno zredukovať na jeden princíp, ktorým je ľudský rozum alebo vôľa. Preto nie je potrebné predpokladať existenciu Boha.“¹¹

V Humeových spisoch je veľa dôkazov pre takýto ateistický naturalizmus. Ferreirová presvedčivo argumentuje v prospech Humeovho chápania naturalizmu, ktoré vopred nevylučuje možnosť existencie Boha a slúži Humeovým cieľom zmierniť skepticizmus.¹² V krátkosti zhrňujúc svoje stanovisko Ferreirová ukazuje, že okrem Humeových kategórií dôkazovej argumentácie a pravdepodobnosti existuje aj kategória takého „dôkazu“, keď argumentácia nie je možná, ale istota je napriek tomu možná.¹³ Hume však nevysvetľuje, ako môže dôkaz poskytnúť najvyššiu istotu. O to sa podľa Ferreirovej pokúšajú Thomas Reid (1710 – 1796) aj Newman.¹⁴

Tým chcem naznačiť, že napätie, ktoré Ferreirová identifikuje, dokazuje Hume v prvom *Skúmaní* (odsek XI: O zvláštnej prozreteľnosti a budúcom stave) a najmä v diele, na ktoré 11. odsek poukazuje, v Humeových veľkolepých *Dialógoch o prirodzenom náboženstve*.¹⁵ Zjednodušene povedané, pre Humea je naša prirodzenosť produktom predstavivosti, zatiaľ čo skepticizmus je produktom intelektu. Vo svojej predstavivosti vnímam stôl a stoličku, psa a mačku. Moja predstavivosť nemá schopnosť pochybovať. To, čo sa objavuje v mojej predstavivosti, jednoducho je. Je to tam, pričom to „tam“ je moja predstavivosť.

Môj intelekt má však nekonečnú schopnosť pochybovať. Zdá sa mi, že sedím na stoličke za stolom. Ale som naozaj bdely? Možno je to len sen. Ako môžem rozlíšiť bdelosť od sna? A tak ďalej a tak ďalej. Humeov skepticizmus je tak filozofickým rozšírením pochybností, ktoré sú pre intelekt prirodzené. Humeov naturalizmus je filozofickým posúdením reality takých vyobrazení v predstavách,

¹¹ THOMAS AQUINATUS. *S. Th. I*, q. 2, art. 3, obj. 2. PEGIS, A., ed. *Introduction to St. Thomas Aquinas*, New York: McGraw Hill, 1948, s. 25.

¹² JAMIE FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, s. vii.

¹³ JAMIE FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, s. 57. V záverečnej kapitole charakterizuje Humeov postoj ako „skpetický naturalizmus“. Porov. JAMIE FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, s. 234.

¹⁴ JAMIE FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, s. 60-61. Pokiaľ ide o Newmanov „dôkaz“, pozri aj s. 178-183.

¹⁵ POPKIN, R. H., ed. *David Hume: Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980.

ktoré prekonávajú silu pochybností intelektu. Naznačujem, že práve toto je tá kategória „dôkazu“, ktorú Hume pomenúva, ale nedefinuje. V skutočnosti, keď schopnosť intelektu pochybovať prevyšuje prirodzenú dôveru v predstavivosť, hodnotíme to ako formu duševnej choroby (stihomam, konšpirácie).

Ferreirová tak vidí Humeov naturalizmus a skepticizmus nielen vo vzájomnom protiklade, ale usudzuje, že jeho skepticizmus nevyklučuje možnosť existencie Boha. Ak pociťujem Božiu prítomnosť alebo jeho neprítomnosť, tak oboje je len v predstavách, ktoré tento pocit vyvolávajú. A je to len intelekt so svojou schopnosťou pochybovať, ktorý nachádza argumenty, prečo pocit Božej existencie nemôže byť pravdivý, alebo ktorý posudzuje medzi protikladnými pocitmi Božej prítomnosti a neprítomnosti. Ferreirová preto tvrdí, že Newman vidí v Humeovom myslení boj medzi ľudskými schopnosťami predstavivosti a intelektu a využíva Humeov naturalizmus na porážku Humeovho skepticizmu.

Každý veľký filozof vytvára apórie – problémy, ktoré nerieši, lebo ich nemôže vyriešiť. Newman sa vo svojej *Eseji na podporu gramatiky súhlasu* (skrátene *Gramatika súhlasu*) venoval okrem iných problémov aj apóriám vyplývajúcim z Humeovho skepticizmu a naturalizmu. Tu je potrebné povedať pár slov o mojej metóde. William Desmond rozlišoval *bruchovravectvo* a *postrkovanie* voči autorovi. *Bruchovravectvo* je – stručne povedané – také tlmočenie, pri ktorom tlmočník núti autora povedať to, čo si myslí tlmočník. *Postrkovanie* je snaha tlmočníka pomôcť autorovi povedať to, čo si myslí autor.¹⁶ V pasážach z Newmana, ktoré budem citovať, on sám priamo nehovorí, že tým oponuje Humeovi. To nebol jeho zámer. A predsa uvádza argumenty, ktoré v skutočnosti Humeovi odporujú. A Ferreirová zostavuje argumentáciu preukazujúcu takúto zámernosť. Vychádza pritom zo svojho skúmania Newmanových marginálnych poznámok v Reidových dielach, ako aj z porovnania textov Reida aj Newmana.¹⁷ Ferreirová poslúžila Newmanovi posmeľovaním a ja dúfam, že urobím to isté.

Chcel by som uviesť niekoľko faktov, ktorým nie je čas sa venovať hlbšie, ale sú dôležité pre moju argumentáciu.

- 1) Newman reaguje na Humea (a Locka) výlučne v rámci britskej empirickej tradície.
- 2) Newman nespochybňuje Humeov presun priority z intelektu na predstavivosť ako ústrednú ľudskú schopnosť. Pokiaľ je intelekt dôležitý, je to pre pochopenie poznatkov, ku ktorým sa dospelo prostredníctvom indukcie.

¹⁶ DESMOND, W. Flux-Gibberish: For and Against Heraclitus. In: WILSON, J. D., ed. *Mystery and Intelligibility: History of Philosophy as Pursuit of Wisdom*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, s. 136.

¹⁷ JAMIE FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, s. 146-148.

- 3) Newmanov realizmus je teda metafyzikou predstavivosti – akokoľvek to môže byť pre tomistov kognitívne nesúrodé. (Dôkazy o tom sú zväčša v 5. a 10. kapitole Gramatiky.)
- 4) Ďalej, pri všetkej tej samozrejmosti, že Newman sa vyhlasoval za Aristotelovho žiaka, jeho čítanie Aristotela je výlučne cez prizmu britského empirizmu.

Som presvedčený, že všetky tvrdenia, ktoré sú v rozpore s týmito štyrmi predpokladmi, sú buď omyly, alebo len zbožné želania, napríklad nejakého tomistu, ktorý si jednoducho nevie predstaviť metafyziku predstavivosti.

Moje postrkovanie Newmana v jeho odpovedi Humeovi – aspoň pokiaľ nás dnešná prednáška môže zaviesť – je založené na *Gramatike súhlasu* IV 1, 4: O vedomostnom súhlase s predpokladom. Ide o štvrtý z piatich Newmanových vedomostných súhlasov. Vedomostný súhlas sa odlišuje od reálneho súhlasu. V oboch prípadoch ide o potvrdenie porozumenia. Hoci sú oba súhlasy samy osebe absolútne a úplné, predsa sa líšia svojou konštrukciou a predmetom. Neexistuje žiadny polovičný súhlas, ale každý úplný súhlas môže byť poskytnutý predmetom rôznej dôležitosti a za rôznych okolností. „Bach bol veľký skladateľ“, je konvenčný súhlas, ale je niečo iné, keď to povie mladý muž, ktorý sa snaží zapôsobiť na mladú ženu, a znamená niečo iné, keď to prednesie profesor hudby na prednáške. Úplnosť súhlasu je v oboch prípadoch rovnaká, ale v prvom prípade ide o to, čo Newman označí za „slabé a povrchné“, zatiaľ čo v druhom prípade sa môže dostať na úroveň prvého princípu. O reálny súhlas ide len vtedy, keď je pri jeho vyslovení niečo v stávke.¹⁸ Príkladom skutočného súhlasu je: „Bach bol veľký skladateľ, a preto som si kúpil kompletne Bachove diela na CD a počúvam ich sériovo a opakovane.“ Záleží mi na tom.

Predpoklad je štvrtou z piatich úrovní vedomostného súhlasu, ktoré sa rozlišujú podľa vážnosti súhlasu.¹⁹ Newman píše: „Pod predpokladom rozumiem súhlas s prvými princípmi; a pod prvými princípmi rozumiem predbežné tvrdenia, s ktorými začíname uvažovať o akejkolvek téme.“²⁰ Inými slovami, predpoklad je založený na indukcii.

To je prvá výzva pre Newmana, ako ju vidím ja. Chápe, že ak chce obhájiť existenciu Boha, musí najprv obhájiť existenciu stromov a žiab. V pasáži IV 1, 4, 2 Newman položí ako prvý princíp, že „existujú veci, ktoré sú mimo nás.“ Hovorí, že

¹⁸ NEWMAN, J. H. An Essay in aid of a Grammar of Assent. In: LASH, N., ed. *John Henry Cardinal Newman: An Essay in aid of a Grammar of Assent*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992, s. 27-30.

¹⁹ NEWMAN, Grammar, s. 25.

²⁰ NEWMAN, Grammar, s. 42.

tento prvý princíp sa týka nás ako živočíchov,²¹ hoci uvedenie si tohto princípu je striktnie racionálne, a teda len ľudské.²² Ide od neho o dvojnásobne obratný ťah. Po prvé, Newman rovnako ako Aristoteles tvrdí, že prvé princípy nemožno dokázať. V skutočnosti Newman hovorí, že aj keby bola Humeova námietka proti tvrdeniu, že existenciu mimorozumových skutočností možno spoznať, akokoľvek nevyvrátiteľná, nemá vo svete žiadnu oporu.

Inak povedané, ide o to, čo Hume hovorí o Berkeleym (1685 – 1753) v prvej poznámke pod čiarou k časti 12.1, že „všetky jeho argumenty, hoci inak zamýšľané, sú v skutočnosti len skeptické, čo vyplýva z toho, že nepripúšťajú žiadnu odpoveď a nevyvolávajú žiadne presvedčenie a ich jediným účinkom je vyvolať ten chvilkový údiv, nerozhodnosť a zmätok, ktorý je výsledkom skepticizmu.“²³ Hume v podstate uznáva tento výsledok svojho vlastného myslenia, hoci bez toho, aby ho priznal, keď píše ku koncu 4. oddielu v súvislosti s predpokladom, že existuje niečo také ako príčina: „Akou logikou, akým postupom alebo argumentom sa brániš tejto domnienke? Hovoríte: ‚Moja prax vyvracia moje pochybnosti.‘ Mýlite sa však v podstate mojej otázky. Ako aktér som s týmto vysvetlením celkom spokojný, ale ako filozof, ktorý má istý podiel zvedavosti, ak nechcem priamo povedať skepsy, sa chcem dozvedieť, na čom je tento záver založený. Lebo žiadne čítanie, žiadne skúmanie zatiaľ nedokázalo odstrániť moje pochybnosti ani mi poskytnúť uspokojenie v takej dôležitej veci. Môžem urobiť niečo lepšie, ako navrhnúť tento problém verejnosti, aj keď mám asi malú nádej, že sa mi podarí získať riešenie? Aspoň si vďaka tomu uvedomíme svoju nevedomosť, ak už nerozšírime svoje vedomosti.“²⁴

Tu Hume, predvídajúc kritiku svojich vlastných argumentov, ktoré podobne ako tie Berkeleyho, – nepripúšťajú žiadnu odpoveď a nevytvárajú žiadne presvedčenie, odpovedá tým, že rozlišuje medzi človekom ako aktérom života vo svete a človekom ako filozofom, ktorý pracuje od deviatej do piatej. Toto rozlíšenie je v mnohých ohľadoch plodné. Má ale skeptický charakter, čiže nepripúšťa žiadnu odpoveď a nevyvoláva žiadne presvedčenie.

V skutočnosti je Humeov argument účelový pretože, on sám kritizuje „abstraktných rozumkárov“ v 1. časti na druhej strane svojho prvého *Skúmania*.

²¹ NEWMAN, Grammar, s. 43: „Divoké tvory ho majú. Tento inštinkt je zameraný na jednotlivé javy, jeden po druhom, a nemá nič spoločné so zovšeobecnením [...] a oprávnené ho možno považovať aj za inštinkt človeka.“

²² NEWMAN, Grammar, s. 43: „Ľudská myseľ dokáže to, čo zvieratá nedokážu, a síce vyvodíť z našich neustále sa opakujúcich skúseností s jej svedectvom v konkrétnych prípadoch všeobecný výrok, a keďže tento inštinkt alebo intuícia pôsobí vždy, keď sa objavia zmyslové javy, induktívnym procesom vie stanoviť v širokých pojmoch ten dôležitý aforizmus, že existuje vonkajší svet a že všetky zmyslové javy z neho vychádzajú.“

²³ HUME, Enquiry, s. 106-107, pozn. 64.

²⁴ HUME, Enquiry, s. 24.

Píše: „Hlboký filozof sa ľahko dopustí omylu vo svojich prepracovaných úvahách. A jeden omyl plodí ďalšie, zatiaľ čo on presadzuje svoje výsledky a nenechá sa odradiť od prijatia akéhokoľvek záveru jeho nezvyčajným vzhladom alebo jeho rozporom so všeobecnou mienkou.“²⁵ To je to, čo Hume kritizuje, a predsa pri argumentácii proti poznaniu materiálnej reality vecí vo svete sa on sám „nenechá odradiť od prijatia akéhokoľvek záveru jeho nezvyčajným vzhladom alebo jeho rozporom s všeobecnou mienkou.“ Ak Hume tvrdí, že v skutočnosti nikdy nezakusujeme materiálnu realitu vecí vo svete, ale iba ich obrazy v našich predstavách, presadzuje argumentáciu, ktorá nikoho nepresvedčí a iba vytvorí pre ďalších filozofov filozofickú prekážku. A to je to, čo sa Newman snaží urobiť.

Po odsúdení abstraktných rozumkárov Hume hneď načrtáva druh filozofie, ktorej sa venuje: „Ale ak náhodou upadne do omylu filozof, ktorý má za cieľ len predstaviť zdravý rozum ľudstva v krajších a pútavejších farbách, nepôjde ďalej, ale obnoví svoj apel na zdravý rozum a prirodzené city mysle, vráti sa na správnu cestu a zabezpečí sa pred každou nebezpečnou ilúziou.“ Toto je príklad toho naturalizmu, na ktorý poukazuje Ferreirová. Je na nejakom obhajcovi Humeovho argumentu proti poznaniu mimorozumových skutočností, aby sa pokúsil vysvetliť, ako a prečo sa Hume odklonil od „zdravého rozumu“, keď zastával stanovisko, ktoré je nezvyčajné a zároveň „na pohľad odporuje všeobecnej mienke“, keďže sa zdá, že veľká masa ľudstva a rovnako aj sveta zvierat zastáva názor, že hmotné veci vo svete skutočne existujú a že ich zobrazenia v našich predstavách sú zväčša presné.

V tomto rozlišovaní aktéra vo svete a filozofa je zhrnuté napätie medzi Humeovým naturalizmom a jeho skepticizmom. A v tomto zmysle je Newman viac humeovským filozofom ako sám Hume, keď zastáva rovnaký názor ako veľká masa ľudstva. Ferreirová poznamenáva: „Newmanovou odpoveďou na skepticizmus je [...] odvolanie sa na konštitúciu našej prirodzenosti, tvrdenie, že diktát našej prirodzenosti je nadradený protichodnej filozofickej teórii.“²⁶ Ako hovorí aj sám Newman: „Nikto z nás nemôže myslieť ani konať bez prijatia pravdy, ktorá možno nie je intuitívne vnímateľná, možno nie je dokázaná, ale je principiálna. Ak má naša prirodzenosť nejakú konštitúciu, nejaké zákony, jedným z nich je toto absolútne prijímanie pravdivosti výrokov, ktoré ležia mimo toho úzkeho okruhu záverov, ktoré sa viažu na logiku formálnu či virtuálnu. Tak žiadna filozofická teória nemá moc vnútiť nám pravidlo, ktoré nedokáže svoju funkčnosť aspoň na jeden deň.“²⁷

²⁵ HUME, *Enquiry*, s. 2.

²⁶ JAMIE FERREIRA, *Scepticism and Reasonable Doubt*, s. 207.

²⁷ NEWMAN, *Grammar*, s. 118-119.

Newman sa tu dôsledne odvoláva na prírodu ako argument proti skepticizmu, zatiaľ čo Hume kolíše medzi svojím naturalizmom a skepticizmom. Pri jednej príležitosti, keď má jeho naturalizmus navrch a vidí najjasnejšie, Hume píše: „Filozofia by nás urobila úplne Pyrrhonskými, keby pre ňu príroda nebola príliš silná.“²⁸ Aj v tomto prípade je pre Humea zásadné rozlíšenie medzi aktérom vo svete, ktorý žije podľa svojej prirodzenosti, a filozofom, ktorý má povinnosť byť skeptický, zatiaľ čo pre Newmana je filozof aktérom vo svete.

Všimnime si druhý a rovnako obratný aspekt Newmanovho postupu proti Humeovi. Newman rozlišuje zvierací inštinkt, vďaka ktorému ľudia spolu s koňmi, sliepками a dážďovkami predpokladajú, že veci mimo nás existujú, od špecificky ľudskej schopnosti „vyvodzovať z našich stále sa opakujúcich skúseností jej svedectva v jednotlivostiach všeobecnú tézu.“ Inými slovami, ľudia si vytvárajú univerzálne spôsobom, akým to iné zvieratá nerobia. Tento bod je dôležitým protiargumentom Humea v dvoch smeroch. David Hume v prvom *Skúmaní* v odseku 9: „O rozume živočíchov“ a na iných miestach tvrdí, že ľudia sú zväzkom vlastností, ktorý má vo svojom snope o niekoľko slamiiek (kvalít) viac, ako majú ostatné vyššie cicavce.

Newman zas výslovne hovorí, že rozpoznávanie mimorozumových skutočností je funkciou našej animálnosti, ktorú majú ľudia spoločnú so zvieratami vo všeobecnosti. Dážďovke nikdy nenapadne predpokladať, že vták má len mentálnu existenciu; dážďovka predpokladá, že vták existuje, a preto sa zavŕta hlbšie. Newman ďalej poukazuje na to, že charakteristickou ľudskou vlastnosťou je schopnosť uvažovať o tomto svojom živočíšnom inštinkte s cieľom vytvoriť všeobecné tvrdenia. To všetko je v Newmanovom texte explicitne vyjadrené a samo osebe je to zaujímavá výzva Humeovi.

Vychádzajúc z toho tu Newman teda implicitne hovorí, že Hume použil špecificky ľudskú vlastnosť, aby argumentoval proti tomu, čo človek spolu s ostatnými zvieratami pozná inštinktívne. Inými slovami, Newman poukazuje na to, ako Hume v argumentácii používa špecificky ľudskú vlastnosť – charakteristiku, ktorou sa človek kvalitatívne odlišuje od ostatných živočíchov, konkrétne používanie rozumu, – na vyvrátenie toho, čo každý vták, ryba a cicavec nepochybne vie, a to „že existujú veci, ktoré sú mimo nás“. Človek bol už nazvaný politickým živočíchom, živočíchom, ktorý má rozum, živočíchom, ktorý varí, živočíchom, ktorý sa smeje (samozrejme, Descartes si zasa myslí, že človek je myslíaca vec). Hume odlišuje človeka od ostatných živočíchov tým, že ide

²⁸ HUME, D. An Abstract of „A Treatise of Human Nature“. In: STEINBERG, E., ed. *David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding, A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh, An Abstract of „A Treatise of Human Nature“*. Hackett Publishing Company, 1993, s. 135.

o živočícha, ktorý si môže myslieť, že veci mimo neho neexistujú. V Newmanovom implicitnom protirečení Humeovi je niečo ako aspekt *reductio ad absurdum*.

A tu je moja sprievodná analýza Newmanovho argumentu v časti IV 1, 4, 2 ako odpovede na Humea:

HUME	NEWMAN
1. Ľudia sú len zvieratá.	1. Ako zvieratá vieme, že existujú veci mimo nás.
2. Ako filozofickí ľudia nemôžeme vedieť, či existujú veci vonkajšie voči nám samým.	2. Hume využíva ľudskú vlastnosť, ktorá nepatrí k tým, ktoré máme ako zvieratá, aby poprel to, čo ľudia poznajú ako zvieratá.

Redukcia *ad absurdum* záver:

3. Ľudská vlastnosť, ktorou sa ľudia odlišujú od ostatných zvierat, spočíva v tom, že ľudia dokážu rozpoznať, že sú živočíchom, ktorý si môže myslieť, že veci mimo neho nemusia existovať.

Túto absurditu asi môžeme vnímať ako stret Humeovho skepticizmu a naturalizmu. Newman zasa dáva plný kredit tomu, čo človek chápe ako živočích, a tomu, čo človek vyvodzuje ako rozumná bytosť.

2. PRÍČINA

Ďalej sa pozrieme na *Gramatiku* IV 1, 4. 5-6 vo vzťahu k Humeovmu pravidelnému sprevádzaniu a nutnej súvislosti, teda vo vzťahu k Humeovmu spochybneniu príčinnosti. Newman považuje príčinu za daný prvý princíp, ktorý síce asi nemožno potvrdiť skúsenosťou, ale ktorý je všeobecne uznávaný. Príčinu definuje ako „účinnú vôľu“. A v rámci náuky o kauzalite mu rozumiem ako poznatku alebo prvému princípu, že všetky veci vznikajú z účinnnej vôle. A uznanie alebo predpokladanie tohto poznatku je vedomostný súhlas.²⁹ Takže aj tu platia všetky argumenty, ktoré už boli uvedené v súvislosti s existenciou mimorozumových skutočností. Newman však pridáva niekoľko nových argumentov.

Po prvé, Newman píše: „Súhlas, ktorý udeľujeme tvrdeniu ako prvému princípu, že nič sa nedeje bez príčiny, je odvodený v prvom rade z toho, čo vieme o sebe. A z toho, čo je v nás, analogicky usudzujeme aj na to, čo je mimo nás.“³⁰ Newman tu argumentuje poučeniami z detstva. Teda krátko po narodení spoznávame:

²⁹ NEWMAN, Grammar, s. 47.

³⁰ NEWMAN, Grammar, s. 46.

- 1) veci, ktoré sú voči nám vonkajšie, a
- 2) príčinu.

Newman poukazuje na to, že na základe analógie s našimi prvými skúsenosťami očakávame objavenie sa ďalších vecí, ktoré sú voči nám vonkajšie, a ďalších príčin. Potom poukáže na to, že príčina je spojená s „činiteľom, ktorý má inteligenciu a vôľu“. Analogicky teda človek prichádza k predpokladu, že aj keď nevidí činiteľa, stále existuje činiteľ s inteligenciou a vôľou, ktorý je v istom zmysle zodpovedný za každú udalosť.

Po druhé, Newman následne urobí jemné rozlíšenie, ktorým začína svoju odpoveď Humeovi, pokiaľ ide o pravidelné sprevádzanie a nutnú súvislosť. Za prvé, existuje sled udalostí, ktorý sa opakuje. Z opakovania tejto postupnosti vyvodzujeme príčinu – Humeovu „nutnú súvislosť“. „Nakoniec,“ píše, „začneme zamieňať príčinnú súvislosť s poriadkom.“ Sú tu tri rôzne vzťahy: postupnosť, príčina a poriadok. Inými slovami, niekedy si môžeme pomýliť niečo, čo je stále alebo aspoň často pospolu s príčinou, ale máme intelektuálne nástroje na to, aby sme rozlíšili obyčajné sprevádzanie a príčinu. Napríklad keď moje auto stojí na semafore a ja vyslovím „abakadabra“, po ktorom nasleduje zmena svetla z červenej na zelenú, môžem usúdiť, že som vyslovením čarovného slova spôsobil zmenu svetla, t. j. „nutnú súvislosť“. Mám ale nástroje, aby som prišiel na to, že v skutočnosti som nespôsobil zmenu svetla, ale že jedna udalosť len nasledovala po druhej, t. j. ide o pravidelné sprevádzanie. To je prípad zámeny následnosti za príčinu.

Hume správne poukazuje na to, že ľudia sú príliš náchylní objaviť príčinu aj tam, kde existuje len náhodná postupnosť. To je bod, ktorý má veľký význam pre vývoj fyziky po Humeovi. Tým, že Hume trvá na pravidelnom sprevádzaní oproti nutnej súvislosti príčiny, umožňuje vedcom očistiť poznanie od pripisovaných príčin, ktoré boli v skutočnosti len náhodnými postupnosťami.

Po tretie, je tu však aj rozdiel medzi príčinou a poriadkom. Newman sa teda pýta: „Ako sa naučíme nazývať jedlo príčinou nášho občerstvenia, ale deň nikdy nie príčinou noci, hoci noc nasleduje po dni istejšie ako občerstvenie po jedle?“³¹ Hume si v podstate zamieňa poriadok a príčinu a hovorí, že keďže niektoré veci nasledujú po iných veciach bez toho, aby boli nimi spôsobené, je ich príčinnosť len tajomnou bájkou.³² Newman oponuje filozofovi zdravého rozumu zdravým rozumom a veľmi pekným rozlišovaním medzi jednou vecou, ktorá spôsobuje

³¹ NEWMAN, Grammar, s. 47.

³² HUME, Enquiry, s. 48. 102.

druhú, a obvyčajným neustálym spojením dvoch druhov, náhodnej, ale pravidelnej postupnosti a usporiadanej, ale nezapríčinenej postupnosti.³³

Po štvrté, Newman priznáva Humeovi: „Fyzikálne javy ako také sú bez zmyslu; a skúsenosť nás o fyzikálnych javoch ako príčinách nič neučí.“³⁴ Príčina ako fyzikálny jav neexistuje tak ako plamene, prsty a páľčivá bolesť. Newman uznáva, že ľudia projektujú príčiny aj na fyzikálne okolnosti, ktorým nerozumejú. Existuje pasáž, ktorá je užitočná na to, aby ukázala, ako ďaleko – a to naozaj veľmi ďaleko – tu Newman súhlasí s Humeom: „To, že sa všetky častice hmoty vo vesmíre navzájom priťahujú silou, ktorá sa mení nepriamo úmerne štvorcu ich vzdialenosti, je hlboká myšlienka, ktorá harmonizuje fyzikálne diela Stvoriteľa. Ale aj keby sa dokázalo, že je to univerzálny fakt, a že je to skutočná príčina pohybov všetkých telies vo vesmíre, stále by to nebola skúsenosť, rovnako ako mytologická doktrína o prítomnosti nespočetných duchov v tých istých fyzikálnych javoch.“³⁵

Teória gravitácie nie je predsa o nič viac skúsenostná ako príbeh o tom, že okrídlené kone ťahajú slnko po oblohe na zlatom voze. Newman preto potiaľto súhlasí s Humom, ale nezastavuje sa pri ňom. Postupuje ďalej, aby vybudoval argumenty pre poznanie príčiny na základe iných dôvodov, než je skúsenosť. Poznanie príčiny nevzniká rovnakým spôsobom ako poznanie vecí, ale „opiera sa o dôkaz na základe analógie“.³⁶ Je totiž rozdiel medzi „odvolávaním sa na skúsenosť“ a „zohľadňovaním... absencie skúsenosti“.³⁷ Nikdy nemáme skúsenosť aj s vysvetlením. Pojem príčina je práve naopak zúčtovaním toho, čo neprežívame, a to nevyhnutnej súvislosti medzi udalosťou A a udalosťou B.

Newman teda účinne obviňuje Humea, že nerozlišuje tri druhy postupnosti:

- 1) náhodnú postupnosť (abakadabra a semafor);
- 2) usporiadanú, ale nespôsobenú postupnosť (striedanie dňa a noci);
- 3) príčinnú postupnosť (jedlo a sýtosť).

Hume má pravdu v tom, že ľudia si príliš často tieto tri sekvencie zamieňajú a nerozlišujú ich, alebo inokedy zamieňajú jednu za druhú (napr. astrológia, numerológia), ale už zamieňanie jednej veci za druhú je dôkazom toho, že obe skutočne existujú.

Aby sme to zhrnuli, preskúmali sme:

³³ Kant hovorí to isté. Nemôžeme dokázať príčinu, ale nemôžeme dokázať ani existenciu. Vidíme, že oboje funguje. Pozri: KANT, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics* II, § 27, 310-312. In: HATFIELD, G. ed. *Immanuel Kant: Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to come forward as Science, with Selections from the Critique of Pure Reason*. Cambridge MA: Cambridge University Press 1997.

³⁴ NEWMAN, Grammar, s. 46.

³⁵ NEWMAN, Grammar, s. 47.

³⁶ NEWMAN, Grammar, s. 46.

³⁷ NEWMAN, Grammar, s. 49.

- 1) Humeovu odpoveď ako vyvrátenie Descarta (a po ceste aj sv. Tomáša).
- 2) Ukázali sme, že už u Humea existuje implicitný konflikt medzi jeho skepticizmom a jeho naturalizmom.
- 3) Newmanovu odpoveď na Huma sme ukázali ako postavenú na Humeovom naturalizme s cieľom poraziť Humeov skepticizmus, pokiaľ ide o poznanie existencie mimorozumových skutočností.
- 4) Videli sme, že Newman rozlišuje postupnosť, poriadok a príčinu ako spôsob, ako pokročiť v chápaní Humeovej „nutnej súvislosti“ (príčiny) a dvoch odrôd „pravidelného sprevádzania“ (náhodná, ale pravidelná postupnosť a usporiadaná, ale nespôsobená postupnosť).

Tým Newman:

- 5) odpovedal Humeovi na jeho vlastné podmienky úplne v rámci britskej empirickej tradície a
- 6) vytvoril základ pre skutočne modernú a posthumeovskú realistickú epistemológiu a metafyziku.

Použitá literatúra

DESMOND, William. Flux-Gibberish: For and Against Heraclitus. In: WILSON, Jeffrey Dirk, ed. *Mystery and Intelligibility: History of Philosophy as Pursuit of Wisdom*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.

HATFIELD, Gary, ed. *Immanuel Kant: Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to come forward as Science, with Selections from the Critique of Pure Reason*. Cambridge MA: Cambridge University Press 1997.

JAMIE FERREIRA, M. *Scepticism and Reasonable Doubt: The British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid and Newman*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

LASH, Nicholas, ed. *John Henry Cardinal Newman: An Essay in aid of a Grammar of Assent*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992.

PEGIS, Anton, ed. *Introduction to St. Thomas Aquinas*, New York: McGraw Hill, 1948.

POPKIN, Richard H., ed. *David Hume: Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980.

STEINBERG, Eric, ed. *David Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding, A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh, An Abstract of "A Treatise of Human Nature"*. Hackett Publishing Company, 1993.

Newman's Groundwork for a Post-Humean Realist Metaphysics

Summary:

This article examines 1) David Hume's problematic as response to Descartes and 2) Newman's refutation of Hume. The article concludes first, that knowledge of extra-mental realities is possible, and, second, that cause is real. Hume shows that one cannot

prove the existence of extra-mental realities based upon images in the mind, thereby destroying the realist epistemologies of both Descartes and Thomas Aquinas. If there is no basis to know extra-mental realities, then there is no basis for a realist metaphysics. Following the work of M. Jamie Ferreira, the article shows, further, that there is already in Hume an implicit conflict between his scepticism and his naturalism. Hume's own resolution of the conflict is to assign his naturalism—based upon the imagination—to the human as agent in the world and to assign his scepticism—based upon the intellect—to the philosopher as sceptic. Newman builds on Hume's naturalism to defeat Hume's scepticism by affirming what humans know as animals, namely that the external world exist, and by understanding the philosopher as human agent in the world. Against Hume's view that cause is either unreal or, at least, unknowable, Newman distinguishes sequence, order, and cause as a way of advancing an understanding of Hume's "necessary connexion" (cause) and two varieties of "constant conjunction" (chance but regular sequence and ordered but uncaused sequence). Thereby, Newman has answered Hume on Hume's own terms entirely within the British empirical tradition and established the basis for a truly modern and post-Humean realist epistemology and metaphysics.

Key words: cognition – sensory reality – causality – epistemology – metaphysics

doc. Jeffrey Dirk Wilson, PhD.³⁸
Research Associate Professor of Philosophy
The Catholic University of America
Washington, D.C.

³⁸ Tento príspevok predniesol doc. Wilson, Ph.D. ako pozvanú prednášku pre študentov RKCMBF UK v Kňazskom seminári sv. Gorazda v Nitre 10. marca 2025. Slovenský preklad: Róbert Horka.

ODKAZ DIELA PIERRA TEILHARDA DE CHARDINA PRE SÚČASNOSŤ

Zlatica Plašienková

Abstrakt:

Odkaz diela francúzskeho mysliteľa, vedca, teológa a filozofa Pierra Teilharda de Chardin možno reflektovať vo viacerých rovinách. Cieľom príspevku je identifikovať a interpretovať tento odkaz predovšetkým v psychologickom, vedeckom, filozoficko-teologickom a ekologickom kontexte. Všetky sa však navzájom prelínajú, pričom ústredný leitmotív predstavuje problematika evolúcie a kreácie. Túto možno objasniť aj na pozadí vzťahov vedy a náboženstva, resp. rozumu a viery, o syntézu ktorých sa Teilhard vo svojom diele usiloval. Príspevok bude zameraný jednak na predstavenie základných vedeckých aspektov Teilhardovej kozmologicko-antropologickej evolučnej koncepcie, jej fáz a evolučných zákonov, ako aj na metafyzické filozoficko-teologické pozadie teórie jednotiaceho Božieho pôsobenia. Zároveň bude oscilovať aj okolo riešenia otázok planetizácie ľudstva a zodpovednosti za budúci vývoj, ktorý poukazuje aj na silný inšpiračný ekologický kontext Teilhardovho diela.

Kľúčové slová: Teilhard de Chardin – evolúcia – kreácia – bod Omega – Kristus – zodpovednosť

Úvod

Recepcia myšlienkového odkazu diela francúzskeho mysliteľa – prírodovedca, filozofa, teológa a člena jezuitského rádu Pierra Teilharda de Chardin (1881 – 1955) vždy bola a aj v súčasnosti je podmienená viacerými, často veľmi rozdielnymi záujmami. Nie je mojím cieľom poukázať na vzostupné či zostupné fázy tohto záujmu, ani na vlny prehnaneho obdivu alebo neopodstatnenej kritiky. Všetky vlny nadšenia a odporu sa totiž často spájali s módnymi myšlienkovými trendmi alebo dobovým názorovým pozadím (nevynímajúc ideologické), ako aj konfrontačným, dialogickým alebo integrujúcim kontextom vzťahov medzi vedou, náboženstvom a filozofiou. Nebudem preto sledovať uvedené tendencie, ale sústredím sa na svoje osobné vnímanie odkazu tohto mysliteľa, s ktorým vediem pomyselný „dialóg“ už desaťročia. Počas nich som sama zažila pocity nadšenia a elánu, ktorý

prýštil z čítania niektorých jeho esejí, ale aj istého sklamaní a straty istoty, ktoré vyplynuli z nepochopenia zavedených neologizmov a pojmovej nejasnosti. Opakovane však zvířazilo odborné skúmanie, ako aj osobné hľadanie odpovedí na otázky, ktoré Teilhardovo dielo vo mne vzbudzovalo. Uvedomujem si, že úplné interpretačné „odosobnenie“ v mojom prípade síce už nie je možné, no s istou dávkou profesionálneho prístupu sa obmedzím na ilustráciu niekoľkých – z môjho pohľadu kľúčových – aspektov myšlienkového odkazu diela Teilharda de Chardin. Hoci sa netajím svojim pozitívnym postojom k zmienenému odkazu, môžem s plnou dávkou vážnosti konštatovať, že pre pochopenie mnohých vedeckých, filozofických i náboženských otázok v súčasnosti je mimoriadne významný a inšpiratívny. Možno ho sledovať z viacerých hľadísk. V tomto príspevku sa selektívne zmienim iba o niektorých z nich: psychologickom, vedeckom, filozoficko-teologickom a ekologickom (resp. environmentálnom). Všetky sú však navzájom prepojené a môžeme ich (okrem iných) identifikovať v celom Teilhardovom diele. Mám tu na mysli predovšetkým posmrtné vydaných 13 zväzkov jeho súborného diela prevažne filozoficko-teologického charakteru, ktoré vyšli v rokoch 1955 – 1976.¹

1. PSYCHOLOGICKÝ KONTEXT

Poukázať na význam psychologického kontextu Teilhardovho diela predpokladá najskôr identifikovať niektoré znaky modernej doby, ktoré Teilhard citeľne vnímal, ba až bolestne prežíval. Predovšetkým išlo o rozpor medzi kultúrou, vedou a svetom na jednej strane, a cirkvou, náboženstvom a vierou na strane druhej, ktorých cesty sa často zjavne rozchádzali. Teilhard bol presvedčený o tom, že moderný človek (a najmä veriaci kresťan rešpektujúci vedu) hľadá spôsob, ako sa zbaviť vnútornej rozpoltenosti a nadobudnúť istotu, že môže rešpektovať

¹ Teilhard de Chardin, P. *Oeuvres* (I – XIII). Paris: Éditions du Seuil, 1955-1976. Medzi najvýznamnejšie dve práce, ktoré boli do týchto zväzkov začlenené, patria *Le Milieu divin. Essai de vie intérieure* (Božské prostredie) z roku 1927 a *Le Phénomène humain* (Ľudstvo ako fenomén) napísané v rokoch 1938-1940. Obidve práce napísal počas svojho pobytu v Číne a obidve stihol podobný osud: počas jeho života neboli publikované. Prehľad názvov jednotlivých zväzkov (obsahujú približne 3800 strán), ako aj vydané korešpondencie a niektorých slovenských a českých prekladov Teilhardových prác podávam v zozname bibliografických odkazov v skriptách: PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*. Bratislava: Stimul, 2010 [online]. Dostupné na: https://stella.uniba.sk/texty/FIF_ZP_evokon.pdf. Zoznam Teilhardových prác, ako aj obsahovej sekundárnej literatúry je publikovaný tiež v spoločnej monografii: PLAŠIENKOVÁ, Z., KULISZ, J. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava: Dobrá kniha, 2004. V tomto príspevku sa budem odvolávať aj na niektoré publikované myšlienky z týchto prác. Pri citovaní prameňov Teilhardových prác najskôr uvediem rok, v ktorom autor text napísal, potom jeho názov, potom názov a číslo zväzku, rok vydania a strany. Ide o zaužívaný spôsob citovania Teilhardovho diela.

vedu a nezavrhnúť pritom svoju náboženskú vieru a naopak. Tento problém ľudí modernej doby formuloval Teilhard takto: „V samých najduchovnejších vrstvách ich bytosti sa prehánajú protichodné prílivy a odlivy, spôsobované príťažlivosťou dvoch súperiacich hviezd... Boha a sveta. Ktorý z týchto dvoch si vydobyje väčšiu úctu?“² Vymaniť sa z tejto dilematickej voľby, ktorá môže vyvolať veľkú krízu v srdci človeka, považoval Teilhard za veľkú výzvu. Bol presvedčený, že konjunkcia týchto „dvoch hviezd“ je možná. Chcel preto ukázať, že konflikt medzi svetom a Bohom je iba zdanlivým konfliktom, že je iba výsledkom neporozumenia, ktorého súčasťou je aj oddeľovanie a protipostavenie vedy (rozumu) a náboženstva (viery). Prejavy tohto neporozumenia sa spájali predovšetkým s interpretáciou procesu *evolúcie* a *kreácie*. Napätie sa preto týkalo najmä akceptovania Darwinovej teórie biologickej evolúcie na jednej strane a (predovšetkým doslovnej) interpretácie biblických textov o stvorení sveta, živočíšnych druhov a človeka na strane druhej. Teilhardov zámer vo všeobecnosti spočíval v pokuse o syntézu vedy a kresťanského náboženstva, syntézy, ktorej výsledkom by bolo spojenie vedeckého sveta so svetom kresťanskej viery. V oboch týchto svetoch sa Teilhard pohyboval, poznal *jazyk* vedy i náboženstva a bol presvedčený, že cesty poznania, ktoré tieto oblasti ponúkajú, sú síce odlišné, ale zároveň môžu byť komplementárne a navzájom sa obohacujúce. Je tak pochopiteľné, že Teilhardovo úsilie ponúknuť celostný pohľad na problematiku evolúcie, objasniť ju na všetkých úrovniach vyvíjajúcej sa a stávajúcej sa skutočnosti, poukázať na jej smerovanie a pritom nestratiť zo zreteľa Božie pôsobenie, znamenalo vziať do úvahy tak vedecký pohľad (rešpektovať poznatky astronómie, fyziky, chémie, geológie, biológie, antropológie), ako aj náboženské, filozoficko-teologické a sociálno-etické nazeranie na vesmír a miesto človeka v ňom. Bol to pohľad, ktorý ponúkal modernému človeku možnosť zbaviť sa vnútornej rozpoltenosti, odstrániť zbytočné napätie medzi rozumom a vierou, vedou a náboženstvom a prijať ich vzájomné dopĺňanie sa, ktoré je zdrojom intelektuálneho i spirituálneho obohatenia. Vo viacerých Teilhardových prácach nachádzame zmienky o tom, ako dvetisícročná tradičná viera v Krista a mladá vedecká viera v evolúciu navzájom na seba reagujú. Pretože pre Teilharda evolúcia sveta a Kristus tvoria jednotu (hoci vnútorne diferencovanú), aj evolúcia a kreácia navzájom súvisia, čo sa premietlo do jeho ambície ponúknuť „celostnú koncepciu sveta a Krista“, ktorej charakteristické znaky nachádzame aj v jeho tvrdeniach o vzťahu evolucionizmu a kresťanstva. Najzreteľnejšie ich formuloval v roku 1944 v eseji *Introduction à la Vie chrétienne* (Úvod do kresťanského života), v ktorej vychádzal z presvedčenia, že v modernej dobe už padlo veľa predsudkov o evolúcii, čo podľa neho dovoľuje pochopiť nasledovné: 1. Evolucionizmus a náboženstvo sa vo svojej základnej predstave

² TEILHARD DE CHARDIN, P. 1927. *Le Milieu divin*. Oe. IV. Paris: Éditions du Seuil, 1957, s. 35.

sveta v podstate zhodujú (z aspektu smerovania evolúcie k vyšším stavom vedomia a duchovna); 2. Evolucionizmus a náboženstvo sa navzájom potrebujú (z aspektu podporovania jedného a dovršovania druhého); 3. Evolucionizmus a náboženstvo potrebujú vytvárať syntézu (z aspektu vzájomného oplodňovania sa ako komplementárne hodnoty).³ Nazdávam sa, že tieto úvahy tvoria základnú platformu pre dôkladnejšiu interpretáciu problematiky evolúcie a kreácie, ktorá vyžaduje identifikovať aj Teilhardov vedecký a filozoficko-teologický prístup k nej. Tým sa ešte výraznejšie preukáže, že toto objasnenie – za predpokladu jeho akceptovania – umožní človeku dosiahnuť náležitý vnútorný pokoj potrebný pre pochopenie úlohy vedy i náboženstva v živote človeka. Tento psychologický kontext Teilhardovho diela treba mať na pamäti, keď skúmame aj jeho najhlbšie motivácie „videnia jednoty sveta a Boha“.

2. VEDECKÝ A FILOZOFICKO-TEOLOGICKÝ KONTEXT

Uviedla som už, že hlavným Teilhardovým zámerom bolo úsilie ponúknuť modernému človeku celostný pohľad na evolúciu vesmíru (sveta), života, človeka a pritom brať do úvahy aj vieru v kresťanského Boha. Vyzýva nás pritom zamýšľať sa nielen nad otázkou ako, akým spôsobom a akým mechanizmom vývoj prebiehal, ako vznikol vesmír, Zem, život a človek s jeho výnimočným myslením, ale tiež *prečo* toto všetko bytie vzniklo, a najmä kam, k čomu celý vývoj smeruje, teda aký je zmysel vesmírnej evolúcie a, samozrejme, aj človeka a jeho života. Tým, že veda, podľa Teilharda, popísala tento vývoj „svojím jazykom“, nevzala výkladové pole filozofii a teológii. On sám využíva jazyk vedy i jazyk filozofie a teológie a ponúka skrze ne svoje chápanie sveta (hovorí o fenomenologickom obraze vyvíjajúcej sa skutočnosti či o svojom „videní“ sveta). Kľúčový problém, okolo ktorého osciluje jeho evolučná kozmologická a antropologická koncepcia, je pochopiteľne problém *evolúcie*. Na tomto mieste stojí za zmienku pripomenúť predovšetkým dva inšpiračné zdroje (vedecký a filozofický, resp. filozoficko-teologický), ktoré ovplyvnili Teilhardovo uvažovanie o evolúcii, avšak zdroje, ktoré zároveň určitým spôsobom „prekročil“, teda kriticky rozvinul. Ide o vplyv Darwinovej evolučnej teórie na jednej strane a vplyv Bergsonovho chápania tvorivej evolúcie na strane druhej. Dalo by sa ešte doplniť, že Teilhard zároveň sledoval ďalší cieľ: ukázať, že veda, filozofia i teológia, pokiaľ majú naozaj preniknúť k pochopeniu celej *vývojovej skutočnosti* (od fyzikálnej po duchovnú, od vzniku vesmíru až po jeho finálne zavŕšenie), musia brať do úvahy aj jej hmotnú

³ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1944. Introduction à la Vie chrétienne. In: *Comment je crois*. Oe. X. Paris: Éditions du Seuil, 1969, s. 183-184.

aj duchovnú stránku.⁴ Tieto nazýva súčasne vonkajšou a vnútornou stránkou evolúcie. Samotnú evolúciu chápe ako nespochybniteľný *fakt*, ktorý predstavuje čosi omnoho významnejšie, než je len akýsi systém, teória či hypotéza, avšak tento fakt je potrebné interpretovať.

V tomto interpretačnom rámci fakt evolúcie predstavuje základnú podmienku, ktorú musia rešpektovať všetky teórie, hypotézy alebo systémy, ak si nárokujú na mysliteľnosť a pravdivosť.⁵ „Ak je evolúcia nespochybniteľný fakt, znamená to, že svet je fenomén, ktorý je v procese zrodenia, rastu, premien realizujúcich sa v priestore a v čase... Vo svete sa všetko musí *zrodiť*, inak do neho nemôže vstúpiť. Z hľadiska evolúcie svet nie je *hotová, daná* vec, ale je to *stávajúca sa skutočnosť*, vec v procese *stávania sa a rastu*, zrenia a konečného vyústenia.“⁶

2.1 Základné inšpiračné vplyvy na Teilhardove úvahy o evolúcii

Pristavme sa ešte v krátkosti pri spomenutých inšpiračných vplyvoch: Darwinovi a Bergsonovi. Teórie obidvoch autorov zohrali významnú úlohu v Teilhardovom chápaní evolúcie a mali významný dopad na jeho uvažovanie. Vo vzťahu k Darwinovej biologickej interpretácii evolučného procesu Teilhard veľmi úprimne doznáva, že ju prijíma, pretože *prírodný výber a boj o prežitie najsilnejšieho* nie sú *prázdne slová*, ale vzápätí dodáva, že to nie je ani *posledné vysvetlenie*. Preto prízvukuje, že „od Darwina sa oprávnenne hovorí o prežití najschopnejšieho, ale u súperiach elementov treba predpokladať úpornú tendenciu k zachovaniu a k prežitiu, vôľu žiť, ktorú nazýva aj *chuťou žiť*.“⁷ Táto chuť žiť predstavuje vnútornú psychologickú pružinu evolúcie, ktorej základom je *láska*. Vďaka nej sa všetko spája, zjednocuje, rastie a dozrieva. Takže určujúcim a do istej miery *posledným vysvetlením* evolúcie sa tak pre Teilharda stáva láska ako vesmírna sila, energia, ktorá má svoje rôzne podoby, ale predovšetkým má svoje duchovné kozmické ohnisko, božské centrum. A toto duchovné centrum (z filozoficko-metodologického hľadiska chápané ako účinná a finálna príčina evolúcie nazvaná aj bodom Omega) je zároveň personálnym ohniskom lásky (kozmickým Kristom z náboženského hľadiska). Iba láska je totiž schopná tvoriť a viesť svet, a teda aj

⁴ Takýmto spôsobom rehabilituje význam hmoty (pre filozofiu a teológiu) a význam ducha (pre vedu) a poukazuje na to, že ich prístupy sú síce rozdielne, ale sa nemusia vylučovať.

⁵ Bližšie pozri: TEILHARD DE CHARDIN, P. 1938-40. *Le Phénomène Humain* Oe. I. Paris: Éditions du Seuil, 1955, s. 242.

⁶ PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 40.

⁷ Prejavuje sa v trojakej podobe: *od vôle prežiť* cez *vôľu dobre žiť* až *k vôle viac ako žiť* a predstavuje – ako zdôrazním – základnú psychologickú (vnútornú) pružinu, ktorá poháňa vesmír na jeho hlavnej evolučnej osi nárastu komplexnosti a vedomia. Pozri: TEILHARD DE CHARDIN, P. 1950. *Le gout de vivre*. In: *L'Activation de l'Énergie*. Oe. VII. Paris: Éditions du Seuil, 1963, s. 243.

ľudské bytie a existenciu človeka smerom *nahor* a *dopredu* k očakávanej záverečnej fáze duchovného zjednotenia v bode Omega.

Darwinov materialistický evolucionizmus tak Teilhard nahrádza *spiritualistickým evolucionizmom*. V štúdiu *La Mystique de la Science (Mystika vedy)* z roku 1939 poznamenáva: „V materialistickom evolucionizme by sa kresťanstvo udusilo.“⁸ Spiritualistický evolucionizmus je podľa neho pre kresťanstvo adekvátnejší a aby ho odôvodnil, kladie jednoduchú otázku: „Nie je však preň (t. j. kresťanstvo – doplnila Z. P.) široká perspektíva postupu vesmíru, priťahovaného duchom, tou najpríhodnejšou klímou?“⁹ Predpokladaná pozitívna odpoveď mu umožnila dospieť k tvrdeniu, že evolucionista, ktorý je súčasne kresťanom, môže prekonať hradbu, ktorá na prvý pohľad oddeľuje profánne a posvätné¹⁰, a môže preto akceptovať rovnako vedecký, ako aj náboženský pohľad na evolúciu (a to nielen na biologickú – darwinovskú, ale aj na proces vývoja celého vesmíru, ktorý nazýva kozmogenezou).

Ďalší dôvod, prečo Teilhard nemohol prijať Darwinov materialistický evolucionizmus do dôsledkov, spočíval v tom, že kresťanstvu a veriacim ľuďom nič neponúkal. Nebol to optimistický pohľad na vývoj, ktorý by niekam smeroval, pretože evolúcia nemala cieľ, nikto ju nevedel, neobsahovala teda žiaden príslub, nedávala nádej a vieru v budúcnosť, ktorú by človek očakával. „Človek žil, radoval sa a trpel, dožil a bol koniec. Na základné existenciálne otázky: kto som, čo som, odkiaľ a kam idem, ako mám žiť a podobne, človeku nedával odpoveď. Ale ľudské „ja“ ako centrum osobnosti sa so znepokojením pýtalo na svoju smrť, na to, či bude toto „ja“ existovať nejako ďalej, alebo sa po smrti navráti k mnohosti (k matérii), k nižšiemu stupňu bytia? [...] Na pôde takéhoto evolucionizmu odpoveď však človek nedostával.“¹¹ Teilhard však chcel ponúknuť odpovede.

Druhý významný autor, ktorého Teilhard spomína ešte viac než Darwina, je francúzsky filozof Henry Bergson. Práve on ho priviedol k myšlienke tvorivej evolúcie poháňanej obrovskou vnútornou silou (*elán vital*). Inšpiračný vplyv Bergsonovho diela z roku 1907 *L'Évolution créatrice (Tvorivý vývoj)* – po prečítaní ktorého sa už Teilhard, ako to uvádzal, nemohol vzdať idey evolúcie ako ústrednej myšlienky svojho učenia – pôsobil ako „katalyzátor ohňa, ktorý pohltil jeho srdce a jeho ducha“. Bergsonovo chápanie evolúcie sa totiž (na rozdiel od Darwina) týkalo nielen materiálnej, ale aj duchovnej skutočnosti a zdôrazňovalo *tvorivosť* tohto evolučného procesu. Hoci sa Teilhardova interpretácia *faktu* evolúcie v konečnom dôsledku nezhoduje s Bergsonovým chápaním (najmä v otázke smerovania

⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1939. *La Mystique de la Science*. In: *L'Énergie Humaine*. Oe. VI. Paris: Éditions du Seuil, 1962, s. 221.

⁹ Ibid., s. 221.

¹⁰ Ibid., s. 221.

¹¹ PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardina*, s. 23.

evolúcie), boli to práve Bergsonove úvahy o *élan vital* (životný rozmach, životný elán) a *durée* (trvanie), ktoré viedli Teilharda k interpretácii evolúcie v súvislosti s Božím s/tvoriteľským pôsobením.¹²

Ako som už naznačila, jedným z prvých problémov, ktoré musel Teilhard riešiť, bol problém interpretácie faktu evolúcie a kreácie. Aby sme mohli hlbšie porozumieť Teilhardovej explikácii, pokúsím sa najskôr stručne zhrnúť jeho základné tvrdenia o evolúcii (vrátane formulovania univerzálnych evolučných zákonov) a potom sa zmienim o jeho základných filozoficko-teologických postulátoch, ktoré sú kľúčovými piliermi Teilhardovej interpretácie kreačného, čiže jednotiaceho s/tvoriteľského Božieho pôsobenia.

2.2 Interpretácia evolučného procesu, jeho fáz a zákonov

Teilhardovo chápanie evolúcie, opakujem, sa týka vývoja celého vesmíru (celku sveta), ktorý nazýva procesom *kozmozogenézy*. V obsahovo užšom, teda biologickom význame, ide o evolúciu živej prírody, ktorá je osobitným prípadom kozmického vývoja. Teilhard ju v zhode so všeobecnými poznatkami o fylogenéze druhov¹³ nazýva tiež procesom *biogenézy*. Tento proces na úrovni vývoja ľudského druhu označuje všeobecne zaužívaným biologickým termínom *antropogenéza* (ktorá je vlastne *hominizačným*, *človekotvorným* procesom). Okrem týchto vymedzení je však u Teilharda ešte jedno ďalšie, ktoré sa týka psychickej (v najširšom význame slova) a duchovnej (v užšom význame) stránky vývoja. Ide o priebeh psychickej evolúcie, ktorá sa najviditeľnejšie prejavuje na úrovni vývoja vedomej či duchovnej stránky ľudského druhu (prirodzene, aj na úrovni každého jednotlivca). Teilhard ju nazýva procesom *noogenézy* (procesom zrodu *vedomia*, *rozumu*, *myslenia*, *ducha*).¹⁴

¹² Okrem tejto ústrednej inšpirácie nachádzame zreteľný vplyv Bergsonovej práce z roku 1932 *Les deux sources de la morale et de la religion* (Dva pramene morálky a náboženstva) aj na Teilhardovo chápanie fenoménu morálky a náboženstva. Ide predovšetkým o terminologické rozlišovanie pojmov statickej (uzavretej) a dynamickej (otvorenej) morálky a náboženstva. Túto tematiku na tomto mieste rozvíjať nebudem, iba dodám, že súvisí aj s chápaním významu mystickej intuície. Teilhardovo rozvinutie tejto myšlienky do podoby interpretácie vzťahu Boha a sveta (na základe vzťahu lásky) je už viac-menej filozofická a teologická záležitosť, ktorú Teilhard prijíma v podobe výzvy – rozpracovať ju.

¹³ Musíme však hneď doplniť, že Teilhard hovorí súčasne o fylogenéze ako *ortogenéze* (teda o vnútorne *usmernenom* vývojovom procese druhov), čo potvrdzuje jeho presvedčenie, že za prírodným výberom musíme predpokladať už vyššie zmienenú tendenciu, ktorá vývoj usmerňuje.

¹⁴ Na tomto mieste musím poznamenať, že Teilhard jednoznačne nedefinuje významové terminologické rozdiely medzi termínom psychika, vedomie, duch, čo je – a oprávnene – do určitej miery dôvodom pre kritiku, avšak pri hlbšom oboznámení sa s jeho prácami je tento sémantický rozdiel zrejmy.

V rámci tohto stručného opisu evolúcie je dôležité uviesť, že sa v nej konštituuje aj vznik nových sfér, v rámci ktorých z hľadiska „dejín“ našej Zeme, zmeny stavov a stupňov jej organizovanosti a zložitosti, môžeme za významné považovať nasledovné: vytvorenie *geosféry* (ako výsledku geogenézy charakteristickej prítomnosťou anorganického hmoty); ďalej *biosféry* (ako výsledku biogenézy), keď sa objavuje prvý život (*bod vitalizácie*) a jeho rôzne formy vrátane človeka (*bod hominizácie*) a vytvorenie *antroposféry* (ako výsledku antropogenézy). Táto sféra je spojená s nárastom ľudského vedomia ako vyššej úrovne narastajúceho psychizmu, úrovne, ktorá dáva Zemi jej nový rozmer a vytvára novú sféru – *noosféru* (ako výsledok noogenézy). Predstavuje duchovný, myšlienkový obal Zeme. Jej orientačným duchovným centrom je už spomenutý bod Omega.¹⁵

Pre Teilharda bolo teda mimoriadne relevantné na jednej strane pochopiť a zároveň vysvetliť smerovanie univerzálneho kozmického vývoja a zvlášť, na strane druhej, objasniť postavenie, význam a úlohu fenoménu človeka vo vzťahu k vývoju vesmíru i Bohu. Bol presvedčený, že v evolutívnom svete sa nemôže na konci jednotlivých evolučných prechodov a fáz neočakávane objaviť nič (nech by boli prechody akokoľvek radikálne), čo by v náznakoch nebolo prítomné už na začiatku. „Takáto vývojová *predurčenosť* (v zmysle nevyhnutnosti) sa teda vzťahuje aj na objasňovanie ľudských počiatkov. Pretože v rámci kozmickej evolúcie je vývoj ľudských počiatkov, čiže ľudskej stránky *stávajúceho sa* bytia kulminačným rozmerom, možno adekvátnym spôsobom analyzovať biologickú evolúciu človeka (ako zoologického druhu) iba v spojitosti s vývojom vesmírneho celku bytia. Postihnúť privilegované miesto človeka vo vesmíre znamená podľa Teilharda preniknúť čo najhlbšie k zárodku, od ktorého sa odvíjajú vlákna ľudského organizmu. Tak odhalíme, že na začiatku sú tieto vlákna spletené so samým *tkanivom* univerza. Človek akoby zjednocoval, najsvojskejším spôsobom manifestoval štruktúru vesmírneho javu.“¹⁶ Na pozadí tejto relácie predstavuje človek fenomén, „okolo ktorého a v ktorom sa vesmír navíja...“ Je to „človek, dávajúci zmysel dejinám“ a človek ako „jediný absolútny parameter vývoja.“¹⁷

Nebudem sa teraz pristavovať pri analýze týchto tvrdení, ani pri opise všetkých výnimočných charakteristík ľudského zoologického druhu, nástupom ktorého začal na našej planéte nový vek, keď človek – obrazne povedané slovami Teilharda – *mení kožu* Zeme a dáva jej *dušu*, pretože biologická evolúcia dosiahla štádium reflexie vo vesmíre (človek získal *vedomie na druhú*) a sám vesmír sa dostal do kritického bodu usporiadania (Teilhard hovorí *vesmírneho navíjania*), kde sa tak

¹⁵ PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 50.

¹⁶ Ibid., s. 50.

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1949. *La place de l'homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996, s. 95.

sústredil, že získal možnosť predvídať a vynaliezať.¹⁸ Na akúsi rodnú (niekedy metaforicky hovorí až „genetickú“) príbuznosť a prepojenosť človeka a vesmíru Teilhard upozorňuje v mnohých svojich textoch, no za zmienku stoja najmä jeho konštatovania z úvodu práce *La place de l'homme dans la Nature* (*Miesto človeka v prírode*), kde jednoznačne deklaruje, že *fenomén vesmír* musí uzatvárať *fenomén človeka* (a naopak) a konštatuje: „Aby sme pochopili vesmír, musíme pochopiť človeka“ alebo: „Vesmír by zostal nepochopený, keby sa nám do neho nepodarilo začleniť úplného človeka, aj s jeho myslením.“¹⁹ Celý referenčný rámec Teilhardových úvah však môžeme opísať z pozície chápania človeka aj nasledovne. *Nie je možné pochopiť človeka mimo ľudstvo, ľudstvo mimo život, život mimo vesmír.* Týmto svojím konštatovaním sa pokúšam zdôrazniť, že súvislosť človeka a vesmíru (alebo naopak) je pre Teilharda východisková platforma aj pre porozumenie a objasnenie miesta a úlohy človeka vo vesmíre (prírode).

Zostáva nám ešte veľmi stručne spomenúť Teilhardom formulované tri univerzálne evolučné zákony, či zákonitosti, ktoré poukazujú na to, akým spôsobom prebieha evolučný proces (okrem už vyššie spomenutých tendencií). Ide o: 1. *zákon zložitosti a vedomia*²⁰; 2. *zákon tangenciálnej a radiálnej energie*²¹ a 3. *zákon psychickej konvergenencie*.²² Krátka výkladová rekapitulácia týchto zákonov nás privedie k poznaniu, že prvý zákon vypovedá o postupnom evolučnom *náraste organickej zložitosti vecí* a tomu zodpovedajúcom ich *psychickom zvnútorňovaní*, ktoré sa podľa Teilharda prejavuje už od prvých okamihov manifestácie kozmických síl (napríklad gravitačných, elektromagnetických a pod.), cez vývoj živých organizmov a človeka až po posledné centrum vývoja, t. j. spomínaný bod Omega. „Symbolicky by sme tento zákon *zložitosti a vedomia* mohli vyjadriť ako dve stránky, dve ohniská usporiadania, čiže organizácie každého vesmírneho elementu z hľadiska jeho materiálnej a duchovnej organizácie, len s rozličnou mierou intenzity a funkčnej priority.“²³ Druhý zákon zdôrazňuje to, že tangenciálna energia sa prejavuje vo všetkom, čo sa deje na povrchu vecí, je to akási ich vonkajšia stránka, či „fyzická“ energia, ktorej náprotivkom je radiálna energia, ktorú Teilhard nazýva aj psychickou, teda vnútornou stránkou vecí. Vďaka nej je vývoj usmernенý k poslednému ohnisku ducha, k bodu Omega, ktorý na

¹⁸ A to, podľa Teilharda, stačilo na to, aby za niekoľko sto tisíc rokov dokázal ľudský druh premeniť povrch a *tvár* Zeme, pretože vzkĺčila nová mysliača vrstva (spomínaná noosféra) a tak sa zrodil aj nový svet.

¹⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1949. *La place de l'homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, s. 94.

²⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain*, s. 58.

²¹ Ibid., s. 62.

²² Ibid., s. 58.

²³ PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 46.

túto energiu pôsobí, a tým aj priťahuje vývoj „dopredu“ a „nahor“, čiže k sebe. „Pochopiť vzťah týchto dvoch podôb energie v celej evolúcii je akoby vysvetliť spojenie dvojakej energie tela a duše, pochopiť ich z akejsi jednej perspektívy a navyše koherentným spôsobom.“²⁴ Táto perspektíva graduje v treťom zákone, ktorý je akoby implikáciou prvých dvoch a vypovedá o psychicky konvergentnej štruktúre a zakrivení navíjajúceho sa sveta. Hovorí o tom, že z psychického (duchovného) aspektu sa všetko zbíha, konverguje do jediného bodu – akéhosi pólu vesmíru, stredu či vrcholu, na ktorom sa všetko viaže, z ktorého pochádza všetka súdržnosť, koherentnosť, konzistentnosť²⁵ a ktorý, ako vyplýva z predchádzajúceho textu, je „pravým“ kozmickým bodom Omega. Bod Omega (z aspektu porozumenia finálne determinovanej evolúcie i z aspektu náboženskej viery) tak nadobúda nesmierny význam. Poukazuje na to, že Teilhard si nevie predstaviť evolúciu vesmíru, nárast jej psychickej a duchovnej stránky, teda nárast, čulosť a rozmanitý pohyb ducha bez ústredného *Centra*. „Centrum, to je to magické slovo, ktoré dovoľuje porozumieť aj perspektíve vývojovej *sústrednosti*, vypovedajúcej o duchovnom *navíjaní* sa celého vesmíru na seba a do seba, o špirálovitom vnútornom nabaľovaní, sústreďovaní duchovnej stránky vývoja.“²⁶

Bez nároku na vyčerpávajúce vymenovanie všetkých aspektov Teilhardovho ponímania evolúcie, ktoré môžeme v jeho diele odhaliť (a ktoré som aspoň čiastočne uviedla), pokúsím sa ešte tézovito a v bodoch zhrnúť najpodstatnejšie znaky jeho evolučnej koncepcie, na ktoré som už upozornila aj na inom mieste: 1. evolúcii podlieha celá skutočnosť; 2. evolučné zmeny vedú k dokonalejším formám; 3. z aspektu dosahovania dokonalejších evolučných foriem sa dá potom usudzovať o tvorivosti evolučného procesu; 4. tvorivý evolučný proces speje k určitému konečnému cieľu, má teda (z duchovného hľadiska) konvergentný (zbiehavý) charakter; 5. tento finálny cieľ (nazvaný bod Omega) však organizuje (v zmysle priťahuje) a usmerňuje celý evolučný proces k sebe a hoci je posledným,

²⁴ Ibid., s. 46.

²⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1924. *Mon Univers*. In: *Science et Christ*. Oe. IX. Paris: Éditions du Seuil, 1965, s. 78.

²⁶ PLAŠENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 48. Na tomto mieste si dovoľím ešte upozorniť na hodnotiace stanovisko Teilhardovho chápania evolúcie očami Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.: „Pierre Teilhard de Chardin popsal na pozadí moderného evolučného svetového názoru kosmos jako proces vzestupu, jako cestu sjednocování. Tato cesta vede od zcela jednoduchých ke stále větším a komplexnějším jednotkám, v nichž se rozmanitost neruší, ale slučuje v rostoucí syntézu (...) Pod vlivem listu Efezanům a Kolosanům považuje Teilhard Krista za energii pohánějící kosmos kupředu k noosféře, která nakonec zahrne všechno ve své „plnosti“. Na tomto pozadí chce Teilhard nově vyložit křesťanský kult: proměněná hostie je pro něho anticipací proměny materie a jejího zbožštění v eucharistické „plnosti“ (RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.). *Duch liturgie*. Brno: Barrister & Principal, 2012, s. 22). Další Ratzingerove výroky k Teilhardovi nájdeme aj v jeho práci RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.). *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal (2. vyd.), 2008, s. 100 a s. 121.

konečným cieľom, jeho existenciu treba predpokladať už od začiatku evolučného procesu ako nevyhnutný determinujúci faktor celej evolúcie; 6. bod Omega evolúcie je zároveň identický s Kristom (kozmicným) z hľadiska náboženskej viery.²⁷

Po tomto stručnom výklade chápania evolúcie môžeme teraz pristúpiť k predstaveniu základných filozoficko-teologických postulátov Teilhardovej koncepcie kreačného jednotiaceho s/tvoriteľského Božieho pôsobenia.

2.3 Interpretácia jednotiaceho s/tvoriteľského pôsobenia – metafyzika jednoty

Určujúce piliere teórie *jednotiaceho s/tvoriteľského pôsobenia* (*l'union créatrice*) alebo koncepcie *tvorivej jednoty* Teilhard predstavil v roku 1924 v druhom variante svojej štúdie *Mon Univers (Môj vesmír)*.²⁸ V snahe o koncentrovaný pohľad na túto teóriu v súvislosti s interpretáciou faktu evolúcie, sa musíme zmieniť o štyroch základných filozoficko-teologických postulátoch: 1. *primát vedomia* (*ducha*); 2. *viera v život*; 3. *viera v absolútne*; 4. *priorita celku*.²⁹

Už prvý postulát o *primáte vedomia* (*ducha*) poukazuje na to, o čom sme už vyššie hovorili, teda, že v evolučnom procese môžeme sledovať tendenciu k nárastu psychizmu, vedomia, ducha. Nejde teda o problematiku „prvotnosti“ vedomia pred hmotou, ale o jeho „primárnosť“ v procese povstávania bytia. Pre Teilharda je každé bytie dobrom, čo svedčí o tom, že ontologická problematika je začlenená do biblickej agatológie. Tento určujúci postoj, ako môžeme ďalej sledovať, sa stáva podkladom pre ďalšie dva sub-postuláty: a) bytie je lepšie ako nebytie; b) plnšie bytie je lepšie ako neúplné. S týmito princípmi súvisia ešte dve rozšírené, pomocné a praktické konkrétne zásady odvodené zo všeobecnejšej zásady formulovanej v nasledovnej podobe: plné bytie je vedomé bytie. Praktické zásady rozlíšenia stupňovitosti a hodnotovosti vedomého bytia sú: a) vedomé bytie je lepšie ako nevedomé bytie; b) viac vedomé bytie je lepšie ako menej vedomé bytie.³⁰ Z uvedeného popisu vyplýva, že vedomiu, výstižnejšie, nárastu alebo prírastku tohto vedomia môžeme prisúdiť „kritérium evolučného pokroku“, evolučného napredovania smerom k vyšším stavom vedomia.

Druhý postulát, nazvaný *viera v život*, súvisí s chápaním „očakávanej budúcnosti“. Pozoruhodný obraz budúcnosti je v rámci tohto postulátu čiastočne zakomponovaný v jeho ďalších dvoch sub-postulátoch, ktoré vyjadrujú neochvejnú istotu, že vesmír ako celok: a) má svoj cieľ; b) nemôže si pomýliť cestu, ani sa

²⁷ Ibid., s. 68.

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1924. *Mon Univers*, s. 63-114.

²⁹ Ibid., s. 67-72.

³⁰ Ibid., s. 68.

na nej zastaviť.³¹ Záruka je istá vzhľadom na neustále pôsobenie transcendentnej duchovnej sily vyžarujúcej z bodu Omega a imanentne tkvejúcej vo vnútri každej veci. „Hlavný dôvod, prečo je tomu tak, možno vypátrať najmä v kritériu perspektívy pohľadu, ktorú Teilhard stanovuje ako dodatkovú konzekvenciu tohto postulátu. Týmto kritériom je *viera v budúcnosť*. Najskôr akoby nepriamo vyjadrená niečím (vierou v život), čo ešte explicitne netlmočí jej konkrétnu perspektívu, ale vzápätí zjavne formulovaná z aspektu existencie nad-života, očakávanej, budúcej skutočnosti, ktorej zárukou je funkčná sila a pôsobenie bodu Omega.“³²

Dostávame sa ku tretiemu postulátu *viery v absolútne*. Tento postulát je akoby krátkou rekapituláciou predchádzajúcich dvoch; odvoláva sa totiž na spomenuté dosiahnutie cieľa vývoja a s ním aj na dosiahnutie vyššej úrovne vedomia. Pre tento stav vedomia je charakteristické to, že je stavom konečným, stálym, nezvratným, čiže stavom absolútnej dokonalosti.³³

Zostalo nám uviesť posledný Teilhardov postulát *priority celku*. Svoj vzťah k *celku* Teilhard spája predovšetkým s metodologicky monistickým prístupom k interpretácii celej vyvíjajúcej sa skutočnosti. Nechce tým zatradiť pluralitu a mnohosť, ale naopak, chce ich zachrániť a môže to urobiť i vďaka celku, ktorý má nielen výsadné postavenie, ale je aj vyvrcholením predchádzajúcich postulátov a odhaľuje novú dimenziu vývojovej skutočnosti, a tou je diferencovaná *jednota*. Nesmierna, obrovská jednota, stupňuje svoje konštatovanie Teilhard a súčasne hovorí: „Ani z filozofického, ani z psychologického hľadiska sa nemôže nič vo svete pochopiť inak ako v relácii k celku a skrze celok.“³⁴

Na základe predchádzajúcich úvah by sme mohli konštatovať: Absolútne, posledná skutočnosť, ku ktorej všetko speje, nemôže byť ničím iným ako všetko zahrnujúcim celkom, pretransformovaným do zjednoteného vedomia. Je to *kozmic-ké vedomie*, neskôr Teilhardom jasne označené aj ako *kristovské vedomie*. Teória jednotiaceho pôsobenia (ako metafyzika *tvorivej jednoty*) tak nadobúda svoju neochvejnú bázu. Božie pôsobenie, ktoré je s/tvoriteľským jednotiacim pôsobením na základe lásky, ktorá priťahuje a zjednocuje, je z náboženského hľadiska pôsobením personálneho Boha, v ktorom sa všetci zjednocujeme. Evolúcia celého vesmíru tak v sebe zahŕňa aj personalizačnú vývojovú tendenciu, o ktorej sa Teilhard zmieňuje v niektorých svojich esejach, ale na tomto mieste sa už tejto téme nebudem venovať. Pristavím sa však ešte pri jednom významnom kontexte

³¹ Ibid., s. 68-69.

³² PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 42-43.

³³ TEILHARD DE CHARDIN, P. *Mon Univers*, s. 69-70.

³⁴ Ibid., s.72.

Teilhardovho odkazu. Je ním ekologický (resp. širšie chápaný environmentálny) kontext.

3. EKOLOGICKÝ KONTEXT

Ekologický, resp. environmentálny kontext Teilhardovho diela možno identifikovať vo viacerých jeho prácach, ale nie je mojím cieľom ich jednotlivo charakterizovať. Pokúsim sa iba o stručný a do určitej miery všeobecnejší pohľad, ktorý vyplýva z Teilhardovho chápania procesu *planetizácie* (známym dnes pod termínom *globalizácia*). Mal ním na mysli nezvratný proces *planetárneho zjednocovania ľudstva* do jedného *nad-organizmu*, alebo ako tiež hovoril, do *nad-ľudstva* či *ultra-ľudstva*. Základy tejto svojej vízie načrtol už v 20. rokoch 20. storočia, ale až neskôr, v štúdiách z 30. a 40. rokov, jej dal konkrétnejšie kontúry.³⁵ Vychádzal z charakteristiky „ľudstva ako biologického fenoménu, ktorého jednotlivé rasy (napriek svojej odlišnosti) tvoria jeden druh a jednotné ľudstvo, ktoré – aj keď osídlilo celú Zem, vždy zostáva *spojeným celkom*, ktorý sa bude čoraz viac zjednocovať, teda *planetizovať*. To znamená, že sa bude tiež viac *stláčať* a *zhusťovať*, a preto hľadať aj nové formy spoločného sociálneho usporiadania. Nebude to podľa Teilharda ale iba nárast ľudstva *do šírky*, čiže horizontálne a v demografickom slova zmysle, ale pôjde predovšetkým o rast *do výšky*, čiže vertikálne v zmysle psychickom a duchovnom (vrátane myšlienkového a informačného). Pôjde o nárast *vedomia* a *vedenia*, mentálneho zvnútornenia, a teda aj invenčnej schopnosti, ktorá je konečným výrazom planetárneho stlačovania ľudstva.“³⁶ Teilhardova vízia nielen anticipovala tento stav, ale poskytovala určité inšpirácie, ako sa s ním *vyrovnať*, ako ho *zvládať*, aby bol procesom rozumnej (uvedomenej a zodpovednej) projekcie budúcnosti planetizujúceho sa ľudstva, aby sme tento vývoj mali *vo svojich rukách*.

Teilhardova interpretácia planetizácie je zaujímavá prinajmenšom z dvoch aspektov. Jednak poukazuje na smery rozvoja samotnej noosféry a jednak na chápanie zodpovednosti v planetárnom rámci. Nakoľko proces utvárania noosféry (o ktorej sme hovorili v súvislosti s noogenézou evolučného procesu) nie je automatickým procesom, ale procesom závislým od našej vôle, našej slobodnej voľby a nášho konania, musíme vziať do úvahy, že sa v ňom budú vyskytovať aj prejavy „vzdoru“ či „regresu“ a proces spájania a zjednocovania bude procesom čoraz ťažším. „Prekážkami budú ťažkosti kultúrnej, intelektuálnej, hospodárskej,

³⁵ Musíme poznamenať, že Teilhard v čase formulovania svojej vízie ešte nemohol veľa vedieť o tom, čo vidíme dnes okolo seba my, ale príchod doby, pre ktorú je charakteristické globálne (fyzické, ale tiež informačné a duchovné) prepojenie sveta so všetkými pozitívnymi i negatívnymi aspektami, doslova predvídal.

³⁶ PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 57.

sociálnej a najmä psychologickej povahy. Rovnako mu budú prekážať nebezpečenstvá zo strany šovinizmu, hypernacionalizmu, xenofóbie a možno i vojen. Napriek tomu Teilhard predpokladá, že ľudstvo prekročí akýsi pomyselný symbolický rovník a po prvý raz sa v dejinách ľudstva objaví šanca autenticky a dobrovoľne sa zjednocovať. A na tej druhej pomyselní pologuli, podľa miery toho, ako sa ľudstvo bude posúvať k pólu svojho zjednotenia, sa podľa Teilhardom formulovaného zákona *zložitosti a vedomia* vytvorí väčší prírastok vedomia. Narastajúci počet ľudí na planéte, *zhustenie* ľudstva vyvolá rozsiahlejšie duchovné, intelektuálne, emocionálne spájanie a umožní ľuďom pochopiť nadnárodný charakter tohto zjednocovania, podporí gigantický rozvoj vedy, techniky a organizácie, ale za podmienky, že bod zjednotenia, bod Omega, bude mať ľudstvo stále pred sebou ako finálny cieľ.³⁷ Teilhard je presvedčený, že: „Národy a civilizácie dospeli do takej miery vonkajších stykov, hospodárskej závislosti a duchovnej komunikácie, že ďalej už nemôžu rásť inak, iba tak, že sa prelínajú.“³⁸ V tomto smere hovorí o pokroku na poli vedy, techniky, ekonomiky a politiky, ako aj na poli kultúrnych, náboženských či etnických rozdielov. To zároveň znamená, že pôjde aj o duchovný rast človeka, jeho potreby spolucítania, solidarity, schopnosti milovať a pod. Hoci je súčasné ľudstvo podľa Teilharda ešte len v „embryonálnom“ štádiu svojho vývoja, budúcnosť je otvorená a konkrétne cesty rozvoja noosféry vidí Teilhard v troch hlavných smeroch: *v organizovaní vedeckého výskumu, v sústreďovaní výskumu na človeka ako predmet poznania a v spájaní vedy a náboženstva*. Toto sú tri prirodzené ciele jedného a toho istého postupu, pripomína Teilhard.³⁹ Svoj projekt spoločnej budúcnosti ľudstva formuloval tiež v krátkej štúdii z roku 1948 *Les Directions et Conditions de L'Avenir (Smery a podmienky budúcnosti)*⁴⁰, v ktorej poukazuje na to, že spomenuté oblasti rozvoja sa týkajú tiež trojakého smerovania, a to v rovine: *sociálneho rozvoja* – zjednocovanie ľudstva, *technického rozvoja* – maximum vedomia a minimum úsilia a *intelektuálneho rozvoja* – schopnosť „vidieť“. Podmienky, ktoré pre tento projekt musia byť zabezpečené, sa vzťahujú tiež na tri oblasti: podmienky *prežitia* (to je predovšetkým ekologická problematika, ktorá poukazuje najmä na to, že rýchle hospodárske napredovanie nesmie vyčerpať zásoby Zeme, že treba hľadať náhrady za uhlie, ropu, kovy); podmienky *zdravia* (to sú otázky genetiky a eugeniky, a tiež otázky preľudnenia) a podmienky *syntézy*, ktoré sú zo všetkých najdôležitejšie (to je vytváranie sociálneho zjednotenia, ktoré nesmie ísť na úkor utvárania individuálnej osobnosti).

³⁷ Ibid., s. 63.

³⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P. *Le Phénomène Humain*, s. 280.

³⁹ Ibid., s. 309-310.

⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1948. *Directions et Conditions de L'Avenir*. In: *L'Avenir de l'Homme*. Oe. V. Paris: Éditions du Seuil, 1959, s. 257-269.

V určitom ohľade tieto Teilhardove úvahy vyúsťujú aj do ním formulovaného chápania *zodpovednosti* (jedinca i ľudstva) za spomenutý planetizačný, a teda aj noosferický vývoj. Zodpovednosť nahliada Teilhard v dvoch rovinách. Prvou je rovina *spoločensko-právnej formy zodpovednosti*, ktorá je ako morálna záväznosť vo filozoficko-etickej rovine reflektovaná z aspektu objektívneho ukotvenia povinnosti. Druhú rovinu predstavuje *biologická forma zodpovednosti*, ktorá je spätá s vývojom a je vyjadrená v podobe *zmyslu pre zodpovednosť*.⁴¹ Práve tento zmysel pre zodpovednosť je reflektovaným výrazom primárnej, a teda nevyhnutnej vlastnosti univerzálneho vývoja, je dispozíciou vyvíjajúceho sa vesmíru, ktorá spolu s nárastom psychizmu prejavuje svoje stále vyššie stupne a hodnoty.⁴² Pretože spomínaný zmysel pre zodpovednosť je súčasťou evolučného procesu a nemožno ho od evolúcie oddeliť, môže Teilhard poukázať, kam až siahajú korene zodpovednosti. Upozorňuje, a to celkom priamo, že zodpovednosť sa začína už tam, kde začína priestor a čas. Genéza zodpovednosti „je koextenzívna s totalitou času a priestoru.“⁴³ Tým, že Teilhard hovorí o vývoji zodpovednosti ako o imanentnej súčasti celého evolučného procesu, ide o narastajúcu zodpovednosť. Z tohto zorného uhla je tak možné pripustiť, že to sama evolúcia nás učinila zodpovednými za ňu samotnú, že sa stávame za ňu zodpovednými, lebo táto zodpovednosť nám prirodzene pripadla. Jednoducho sa jej nemôžeme ani vzdať, ani zbaviť (iba ju môžeme vedome nerešpektovať a nepripustiť). Môžeme preto uzavrieť, že Teilhardov pohľad na zodpovednosť nadobudol naozaj *planetárny rozmer* a kontúry horizontu budúcnosti. Prijat takto premyslenú zodpovednosť nám nebráni, ba skôr naopak, umožňuje pokladať Teilhardov koncept zodpovednosti aj za jeden z možných inšpiratívnych zdrojov súčasného ekologického myslenia. Ekologickým jazykom povedané, takto chápaná zodpovednosť môže tvoriť bázu novej *pozemskej* (planetárnej) etiky a prispieť ku koncepcii globálneho *ekologického étosu* v súvislosti so starostlivosťou o náš spoločný domov a prinášať nádej na prežitie ľudstva i celej planéty.⁴⁴ V tomto kontexte ešte môžeme dodať, že ako spolutvorcovia sveta sme tými, kto nesie krásne a zároveň ťažké bremeno slobody a s ňou spätú zodpovednosť. Ide pritom nielen o zodpovednosť za našu

⁴¹ TEILHARD DE CHARDIN, P. 1950. L'Évolution de la Responsabilité dans le Monde. In: *L'Activation de l'Énergie*. Oe. VII. Paris: Éditions du Seuil, 1963, s. 211- 221.

⁴² V súvislosti so zodpovednosťou tak podľa Teilharda môžeme hovoriť o konvergencii troch pásiem solidarity. Od nepatrných prejavov solidarity v najnižšom pásme fyzických a chemických závislostí, cez pásmo symbiotických vzťahov živých organizmov až po reflektovanú interakciu zodpovedných ľudských slobôd.

⁴³ *Ibid.*, s. 215.

⁴⁴ Bližšie pozri: PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 80. Na tomto mieste si môžeme pripomenúť aj zmienku o Teilhardovi de Chardin, ktorú nachádzame v encyklike Sv. Otca Františka *Laudato si'* v 2. kap., časť: III. Tajomstvo vesmíru. Paragraf 83, poznámka 53, s. 52.

individuálnu činnosť a *za* budúci vývoj sveta, ale aj o zodpovednosť *pred* osobnou tvárou blízkych a Boha, *pred* osobnou (teilhardovsky povedané) *Tvárou univerza* či *Vesmírnym Kristom*.

ZÁVER

Na záver môjho príspevku by som rada zdôraznila, že mi išlo o interpretáciu iba vybraných aspektov Teilhardovho diela a kontextov jeho odkazu, no napriek tomu sa nazdávam, že umožňujú pochopiť Teilhardov ústredný zámer: vytvoriť syntézu vedeckého a filozoficko-teologického pohľadu na vývoj sveta, života, ľudstva a človeka a poskytnúť nádej na jeho završenie. Za jeho významný počín považujem aj výzvy k zjednocovaniu národov, jednotlivcov, rešpektovaniu ich kultúr a hodnôt, čo sú myšlienky rezonujúce na pozadí súčasných globalizačných tendencií.

V tomto ohľade môže byť jeho koncepcia planetizácie a noosféry vhodnou platformou pre vedenie medzikultúrneho a medzináboženského dialógu, ale aj pôdou pre morálne využívanie vedy, techniky či kyberpriestoru na princípe „diferencovanej jednoty“ (a to tak vo vnútornom, ako aj vonkajšom rozmere). Vnútorná jednota nás totiž personalizuje dovnútra, a vonkajšia sa prejavuje ako *supra-personalita* na úrovni kolektívnych celkov, ktorých vznik a nárast nás síce často ľakajú, ale podľa Teilharda sa formujú v predvídanom smere evolúcie. Sú zároveň výrazom vyššej spirituality, a teda aj slobody. Napriek tomu, že dnes nemôžeme neomylné poznať všetky správne cesty tohto procesu, výber je podľa Teilharda istý. Sú to naše aspirácie (ale aj obavy), ktoré nás vedú *dopredu* a *nahor* v smere vytvárania diferencovanej jednoty a očakávanej budúcnosti. Teilhard – bohatosťou svojich reflexií – ponúkol teda víziu evolúcie sveta a miesta človeka v ňom, ktorá bola rámcovaná nielen horizontom a možnosťami poznania jeho doby, ale aj jeho osobným presvedčením o finalizácii vývojovej reality chápanej v úzkom prepojení s kresťanskou eschatologickou perspektívou. V tomto zmysle poukázal aj na význam a hodnotu ľudského úsilia a kritéria hodnotenia ľudských činov, ktoré podľa neho musia byť v súlade so zmyslom celej evolúcie vesmíru.

Tento príspevok by som rada zakončila vyjadrením svojho osobného postoja, ktorý naďalej zastávam, hoci som ho formulovala už pred dvadsiatimi rokmi: „Som presvedčená, že to, čo je z Teilhardových reflexií najpodstatnejšie a najživotnejšie, to naozaj prežije a bude „rásť“ ďalej. Tým sa naplní jeho snaha, aj docení jeho individuálny prínos.“⁴⁵

⁴⁵ PLAŠIENKOVÁ, Z., KULISZ, J. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*, s. 136.

Základné myšlienky tohto príspevku odznali na RKCMBF UK 24. septembra 2024 v rámci mojej prednášky na slávnostnom otvorení akademického roka „Veni Sancte“.

Príspevok je výstupom grantového projektu Vega 1/0089/25: *Človek ako kozmický fenomén z multidisciplinárnej perspektívy*.

Použitá literatúra

ENCYKLIKA SVÄTÉHO OTCA FRANTIŠKA. *Laudato si'* (o starostlivosti o náš spoločný domov). Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015.

PLAŠIENKOVÁ, Z. *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*. Bratislava: Stimul, 2010 [online]. Dostupné na internete: https://stella.uniba.sk/texty/FIF_ZP_evokon.pdf

PLAŠIENKOVÁ, Z, KULISZ, J. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Trnava: Dobrá kniha, 2004.

RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.). *Duch liturgie*. Brno: Barrister & Principal, 2012.

RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.). *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal (2. vyd.), 2008.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1938-40. *Le Phénomène Humain*. Oe. I. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1927. *Le Milieu divin*. Oe. IV. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1939. La Mystique de la Science. In: *L'Énergie Humaine*. Oe. VI. Paris: Éditions du Seuil, 1962, s. 201- 223.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1950. L'Évolution de la Responsabilité dans le Monde. In: *L'Activation de l'Énergie*. Oe. VII. Paris: Éditions du Seuil, 1963, s. 211-221.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1950. Le gout de vivre. In: *L'Activation de l'Énergie*. Oe. VII. Paris: Éditions du Seuil, 1963, s. 237-251.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1924. Mon Univers. In: *Science et Christ*. Oe. IX. Paris: Éditions du Seuil, 1965, s. 63-114.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1944. Introduction à la Vie chrétienne. In: *Comment je crois*. Oe. X. Paris: Éditions du Seuil, 1969, s. 177-200.

TEILHARD DE CHARDIN, P. 1949. *La place de l'homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin for the Contemporary World

Summary:

The legacy of the French thinker, scientist, theologian, and philosopher Pierre Teilhard de Chardin can be reflected on several levels. The aim of this paper is to identify and interpret this legacy primarily within psychological, scientific, philosophical-theological,

and ecological contexts. All of these dimensions, however, interpenetrate one another, with the central leitmotif being the relationship between evolution and creation. This theme can also be elucidated against the background of the relationship between science and religion, or reason and faith—whose synthesis Teilhard sought to achieve in his work. The paper focuses both on presenting the main scientific aspects of Teilhard's cosmological–anthropological evolutionary conception, its phases, and evolutionary laws, as well as on the metaphysical, philosophical, and theological background of the theory of unifying divine action. At the same time, it also oscillates around questions concerning the planetization of humankind and responsibility for future development, which highlights the strong inspirational ecological dimension of Teilhard's thought.

Key words: Teilhard de Chardin – evolution – creation – Omega point – Christ – responsibility

prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Arts
Department of Philosophy
and History of Philosophy

PRINCÍP PLURALIZMU V MYSLENÍ JACQUESA MARITAINA A LADISLAVA HANUSA¹

Ol'ga Gavendová

Abstrakt:

Štúdia skúma princíp pluralizmu v myslení Jacquesa Maritaina a Ladislava Hanusa ako filozofický základ trvalého mieru v spoločnosti. Obaja autori odmietajú relativizmus i dogmatizmus a zdôrazňujú, že pravý pluralizmus vyrastá z rešpektu k pravde, slobode a dôstojnosti človeka. Pre zabezpečenie spravodlivosti a slobody je potrebné, aby sa spoločnosť a jej inštitúcie opierali o morálne princípy kresťanského humanizmu. Maritain chápe pluralizmus ako nevyhnutný predpoklad demokratického spoluzitia, založeného na občianskom priateľstve a spoločnom úsilí o dobro. Hanus na základe tomistickej filozofie formuluje princíp organického pluralizmu, ktorý uznáva autonómiu jednotlivých častí, ale integruje ich do vyššieho poriadku spoločného dobra. Ústredným modelom pluralizmu je preňho človek – bytosť jednoty a rozmanitosti. Pre dosiahnutie zhody nestačí tolerancia, ale je potrebný vzájomný dialóg a otvorenosť pre pravdu. Štúdia ukazuje, že pre oboch mysliteľov je pluralizmus cestou k mieru – nielen politickému, ale aj vnútornému a kultúrnemu, zakorenenému v etickej zrelosti a otvorenosti voči pravde.

Kľúčové slová: pluralizmus – mier – dialóg – tolerancia – spoločné dobro

Úvod

Otázka pluralizmu je stále predmetom diskusií. Ide o fenomén, ktorý sa týka viacerých oblastí: politiky, kultúry, spoločenského života, oblasti médií, náboženstva, filozofie, vied a poznania. Pluralita je charakteristická pre skutočnosť ako takú, ale v súčasnosti sa stretávame s potrebou túto pluralitu nejako riešiť. V globálnej spoločnosti sa totiž nevyhnutne stretávame s inými ľuďmi, s odlišnými ľuďmi, ktorí majú odlišné názory, pochádzajú z inej kultúry, majú iné náboženské presvedčenie. Aby takéto stretnutie z nepochopenia neprerástlo do konfliktu, treba zmeniť pohľad a ten umožňuje pluralizmus. Je to postoj, ktorý nás zbavuje

¹ Článok je súčasťou riešenia interdisciplinárneho projektu APVV-23-0509 *Paradigmatická zmena v chápaní vojny a ozbrojených konfliktov z teologicko-historickej a právnej perspektívy* riešeného na Univerzite Komenského v Bratislave (2024-2028).

domnienky, že sme nositeľmi pravdy a iného stavia na rovnakú úroveň ako seba dôverujúc, že hoci nedospejeme k dohode na teoretickej úrovni, aj napriek tomu je možné dospieť k dohode prakticky. Pluralizmus je presvedčenie, že môže existovať miesto pre všetkých a že mier nie je utópiou, ale je možný do tej miery, do akej sa snažíme toto spoločné miesto vytvoriť. Pluralizmus je prax, ktorá sa živí teóriou a teória, ktorá vyúsťuje do praxe.

O pluralizme sa často hovorí, ale nie vždy je tento pojem jasný. Jedna vec je totiž pluralita, teda uvedenie si a uznanie rôznych spôsobov, nálad, farieb. Ide o kvantitatívny pojem. Druhá vec je pluriformita, teda rozmanitosť. Teda nejde len o rozdiely ale aj o rôznorodosť. Tiež ide o kvantitatívny pojem. Červená nie je žltá a neexistuje spôsob, ako tvrdiť, že žltá je príjemnejšia, než červená. Nemožno merať, čo je príjemnejšie alebo lepšie. Pluralizmus súvisí s radikálnou odlišnosťou. Pre pluralizmus neexistujú univerzálne normatívy pre spoločnosť; postuluje sa požiadavka uznania a tolerovania rôznorodých, a často nesúmerateľných svetonázorových postojov² s cieľom zabezpečiť pokojné spolunažívanie rôznorodých skupín. Súčasná situácia je však úplne iná. V politike panuje polarizácia, opačný názor sa vníma nepriateľsky, spoločnosť je fragmentovaná, názory čierne-biele. Ak neexistujú vzájomne uznávané pravdy, ako je možné pokojné spolužitie a koexistencia skupín s odlišnými názormi? Podľa sociológa Zygmunta Baumana neexistencia jednej pravdy, jedného morálneho poriadku mení spoločnosť na „tekutú“, nestálu, čo je skôr zdrojom úzkosti, lebo reálne ľudia túžia po živote v istote.³ Hovorí sa o reálnom kultúrnom a hodnotovom pluralizme, nie však o rovnosti medzi kultúrami.⁴ Podľa Brendana Sweetmana sa demokratický pluralizmus nachádza v kríze, vyplývajúcej z nárastu vzájomne nekompatibilných svetových názorov, z úpadku dôvery v rozum a zo zlyhávania verejnej diskusie.⁵ Súčasné diskusie sa zameriavajú aj na absenciu etických hodnôt v politike.⁶ Ak sa moderná politika chápe len ako technická správa verejných vecí alebo ako boj o moc, stráca svoju ochrannú funkciu a zodpovednosť voči občanovi. Tam, kde chýba konsenzus o verejnom záujme a spoločnom dobre, pluralizmus sa nedokáže pretaviť do konštruktívneho riešenia problémov, ale stáva sa len súťažou o to, ktorá ideológia alebo ktorá pravda zvíťazí. Ďalej sa

² Porov. BALÁŽOVÁ, A. Vzťah pluralizmu a multikulturalizmu v sociálno-etických koncepciách G. Sartoriho a B. Faya. In: *Ostium*, roč. 15 (2019) č. 4, dostupné na <https://ostium.sk/language/sk/vztah-pluralizmu-a-multikulturalizmu-v-socialno-etickych-koncepciach-g-sartoriho-a-b-faya/>.

³ Porov. BAUMAN, Z. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta, 2002.

⁴ Porov. BAUMAN, Z. *Globalizace*. Praha: Mladá fronta, 1999.

⁵ Porov. SWEETMAN, B. *The Crisis of Democratic Pluralism: The Loss of Confidence in Reason and the Clash of Worldviews*. Palgrave Macmillan Cham, 2021.

⁶ Porov. SENAD, G. The crisis of pluralism in the context of the weakening of universal law. In: *Sociologija*, roč. 66 (2024) č. 1, s. 126-146.

diskutuje aj o hranici medzi pluralizmom a multikulturalizmom. Pluralizmus sa pôvodne chápal ako súťaž rôznych politických postojov v rámci jedného štátu s jedným právnym poriadkom. Multikulturalizmus však rieši spolužitie odlišných kultúrnych a etických systémov v rámci tejto spoločnosti. Spochybňuje sa, že multikulturalizmus v praxi posilňuje politický pluralizmus.⁷ Namiesto otvorenosti často dochádza k etickému a kultúrnemu relativizmu, alebo k vytváraniu paralelných, neintegrovateľných komunít, čo vedie k narušeniu sociálnej súdržnosti, ktorá je pre fungujúci pluralizmus nevyhnutná. Je potrebné nájsť teoretický základ, ktorý by dokázal spojiť nevyhnutnú mnohosť s rovnako nevyhnutnou jednotou, spoločným dobrom a poriadkom.

Jednu formu teoretického základu predkladá Ladislav Hanus, ktorý princíp pluralizmu považoval za správnu cestu pre budúcnosť. Inšpiráciou pre princíp pluralizmu boli názory Jacquesa Maritaina, najmä jeho dielo *Integrálny humanizmus* vydané v roku 1936, ktorý sa problematike pluralizmu venuje najmä v piatej kapitole. Hanus sa však neobmedzil len na prebratie Maritainovho postoja, ale vytvoril vlastný systém princípu pluralizmu, ktorý mohol vyriešiť problémy vtedajšieho Slovenska, a zároveň aj rozvinúť „európske aspirácie“.⁸

1. MARITAIN – INŠPIRÁTOR PLURALIZMU

O možnosti spolupráce medzi ľuďmi rôznej kultúrnej tradície, ale zároveň aj o práve každého človeka môcť slobodne vyznávať svoje morálne presvedčenia v občianskej spoločnosti, ktorej je súčasťou, Maritain uvažuje vo viacerých prednáškach a esejach. Patrí sem krátka kapitola diela *Science et sagesse* „Dialóg medzi veriacim a neveriacim filozofom“ z roku 1935.⁹ Otázku potom prehĺbuje v diele *Raison et Raisons*, najmä časťou „Filozofická spolupráca a intelektuálna spravodlivosť“ (1948)¹⁰; potom v diele *Principes d'une Politique humaniste* si kladie otázku „Kto je môj blížny?“ (1944)¹¹. Pluralizmu venuje aj uvedenú piatu kapitolu *Integrálneho humanizmu* (1936)¹² a problematiku významne prehĺbuje v diele *Človek a štát* (1951)¹³. V roku 1957 zaznela prednáška s názvom „Tolerancia

⁷ Porov. SARTORI, G. *Pluralizmus, multikulturalizmus a prisťahovalci*. Praha: Dokořán, 2005.

⁸ Porov. napríklad HANUS, L. Príslušnosť ku kresťanskému humanizmu. In: *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: Lúč: Bratislava, 2003, s. 220-223.

⁹ Citácie preberám z talianskeho prekladu MARITAIN, J. *Scienza e saggezza*. Roma: Borla, 1980, s. 136-139.

¹⁰ Porov. MARITAIN, J. Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale In: MARITAIN, J. *Ragione e ragioni*. Milano: Vita e pensiero, 1982, s. 51-80.

¹¹ Porov. MARITAIN, J. *Per una politica più umana*. Brescia: Morcelliana, 1979.

¹² Porov. MARITAIN, J. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967.

¹³ Porov. MARITAIN, J. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.

a pravda“, ktorá bola potom publikovaná v *Le philosophe dans la cité* v roku 1960¹⁴ a hoci tvorí samostatný celok, predsa v istom zmysle zhŕňa témy z predchádzajúcich prác a podrobne analyzuje pluralizmus ako politickú metodológiu, preto výborne poslúži na predstavenie Maritainovho postoja.

Maritain vychádza z konštatovania, že na objektívnej, teda teoretickej rovine nie je možné pripustiť pluralitu právd, lebo by si navzájom protirečili a porušovali princíp identity. Pravda je vždy jedna. Na subjektívnej, teda praktickej rovine však možno pripustiť pluralitu morálnych, spoločenských, politických, náboženských postojov a tak rešpektovať princíp slobody, na ktorom sa zakladá demokracia. V demokratickej spoločnosti treba zaručiť súčasne pravdu i slobodu, pričom sa treba vyhnúť akejkoľvek forme fundamentalizmu, a zároveň aj akejkoľvek forme relativizmu. Vzťah, ktorý existuje medzi pravdou a slobodou, medzi objektom a subjektom, predstavuje problém, ktorý sa týka základného vzťahu medzi subjektivitou svedomia a objektivitou pravdy. Maritain vysvetľuje: „Na jednej strane je omyl absolutistov, ktorí by chceli vnucovať pravdu nátlakom. Spočíva to v tom, že prenášajú na subjekt cítenie, ktoré právom pociťujú voči objektu. Myslia si, že tak ako omyl nemá sám osebe žiadne práva a musí byť z mysle vylúčený (prostriedkami ducha), ani človek, keď sa mýli, nemá žiadne práva, ktoré by mu boli vlastné, a musí byť vylúčený z ľudskej spoločnosti (prostriedkami ľudskej moci). Na druhej strane stojí omyl teoretikov, ktorí robia z relativizmu, nevedomosti a pochybovania nutnú podmienku vzájomnej tolerance. Spočíva to v tom, že prenášajú na objekt pocity, ktoré právom pociťujú voči subjektu – ktorý musí byť rešpektovaný i keď sa mýli. Tak pripravujú človeka a ľudský rozum o samotný akt pripútania sa k pravde, v ktorom zároveň spočíva dôstojnosť človeka i zmysel života.“¹⁵ Maritain odmieta relativizmus a upresňuje: „Keby bola pravda, že kto pozná pravdu alebo spravodlivosť, alebo tvrdí, že ju pozná, nemôže pripustiť možnosť iného, než vlastného pohľadu a je viazaný násilne vnucovať svoj pravdivý pohľad druhým, potom by bol rozumný živočích najnebezpečnejší zo všetkých živočíchov.“¹⁶ Aj tvárou v tvár istote, ktorú človek môže mať o pravde, treba zaručiť demokraciu, aby sa predišlo nielen svetsko-liberálnemu relativizmu, ktorý je dôsledkom filozofického skepticizmu, ale aj akejkoľvek forme náboženského fundamentalizmu, ktorá stotožňuje zákon štátu so zákonom Cirkvi, či politického fundamentalizmu, ktorý uvažuje diktatúru väčšiny a popiera námietku svedomia. Maritain robí analýzu situácie náboženského, kultúrneho a politického pluralizmu,

¹⁴ Porov. MARITAIN, J. *Le philosophe dans la cité*. Paris: Alsatia, 1960. V češtine je prednáška súčasťou publikácie MARITAIN, J. *Víra v člověka*. Praha: Krystal OP, 2008.

¹⁵ MARITAIN, J. Tolerance a pravda, s. 27.

¹⁶ MARITAIN, J. Tolerance a pravda, s. 25.

ktorý spoločnosť charakterizuje. Podľa neho pluralizmus nevyžaduje zrieknutie sa vlastných presvedčení, ale jednoducho rešpektovanie presvedčení iných.

V spoločnosti sa stretávajú zástancovia rôznych filozofických systémov: je medzi nimi možná spolupráca, pokojné a nekonfliktné spolužitie? Podľa Maritaina sa každý filozofický systém zakladá na nejakom aspekte skutočnosti a filozof pravdu o nej intuitívne vníma, no možno ju nesprávne konceptualizovať a previesť do pochybného alebo mylného systému tvrdení a popieraní. Práve kvôli tejto základnej intuícii je potrebné každú veľkú filozofickú náuku skúmať inou náukou, napr. pozitivizmus môže skúmať tomizmus zo svojho hľadiska a snažiť sa nájsť v ňom tú pravdu, ktorá obohatí jeho systém alebo ho pomôže zrevidovať, rovnako ako tomista môže skúmať pozitivizmus a v ňom hľadať základnú intuíciu, ktorá obohatí, alebo možno povedie k poopraveniu vlastného systému.¹⁷ Prínosom potom nie je výmena pohľadov a ideí, ale vďaka tomuto inému filozofickému systému dokáže filozof hlbšie skúmať svoj vlastný systém, obohacovať zvnútra a rozširovať jeho princípy na nové oblasti skúmania.¹⁸

Maritain rozlišuje dve oblasti: objektívnu a subjektívnu. V objektívnej oblasti, teda voči odlišnému filozofickému systému, možno zaujať postoj intelektuálnej spravodlivosti. V subjektívnej oblasti, teda voči tomu, kto odlišný systém zastáva, treba byť tolerantný. Maritain sa však neuspokojuje len s toleranciou, pretože podľa neho je lepšie, ak medzi filozofmi existuje istá spolupráca, nielen sa vzájomne strpieť. Je potrebná istá kolegiálnosť, „založená na intelektuálnej spravodlivosti a na filozofickej povinnosti chápať myslenie druhého pravdivým a najlepším spôsobom.“¹⁹

Filozofom a vedcom musí ísť o pravdu, o objektívnu pravdu. Veda a filozofia nepripúšťajú právo na omyl. Ak sa však mylí vedec alebo filozof, tolerantne ho treba nasmerovať na pravdu. Je to možné vtedy, ak aj on je otvorený pre hľadanie pravdy. K hľadaniu pravdy treba viesť a vychovávať už počas vyučovania žiakov na školách. Škola by nemala učiť iba jedinú filozofiu, vnucovať žiakovi určitý filozofický systém, ale nemala by sa ani obmedziť len na vyučovanie dejín filozofie, čím by ho ponechala napospas relativizmu a skepticizmu stále sa meniaceho kaleidoskopu postupne sa striedajúcich teórií. Skôr by mala učiť filozofovať, aby každý žiak mohol sám – hoci nie úplne sám, pretože je vedený učiteľom – dospieť k pravde. Nejde teda o to učiť vedieť, ani o to učiť pochybovať, ale o učiť hľadať pravdu.

¹⁷ Robí tak aj Maritain: ako tomista skúma pozitivizmus a snaží sa opačne vidieť, čo by si mohol pozitivista vziať z tomizmu. Porov. MARITAIN, J. *Ragione e ragioni*, s. 67-73.

¹⁸ Porov. MARITAIN, J. *Tolerance a pravda*, s. 30.

¹⁹ MARITAIN, J. *Tolerance a pravda*, s. 31.

Spoločnosť charakterizuje aj pluralizmus náboženských vier. Pre pokojné spolužitie nie je potrebné miešanie rôznych vier, akoby všetky náboženstvá boli pravdivé. „Snažiť sa stanoviť nejaké *náukové minimum*, spoločné jedným i druhým, ktoré by slúžilo za podklad pre nejakú spoločnú činnosť, je úplný nezmysel (...). Každý sa zúčastňuje a musí sa zúčastňovať celý a dávať svoje maximum. Lenže jedni ako i druhí sú povolani nie k hľadaniu nejakého *spoločného teoretického minima*, ale k vykonávaniu istého *spoločného praktického cieľa*.“²⁰ Paradoxne dobré spolužitie medzi veriacimi rôznych náboženstiev je spojené s dôvodmi, ktoré sú navzájom nezlučiteľné. No len na *teoretickej* rovine, pretože rôzne spôsoby vzájomného spolužitia sú možné na *praktickej* rovine. Maritain vychádza z bytostnej otvorenosti pre Boha, ktorá je vlastná pre každého človeka. Z nej pramení jeho hodnota a dôstojnosť.²¹ To je aj dôvod, prečo náboženstvo nemôže viesť ku konfliktom a k nenávisti. Náboženské presvedčenie iného treba rešpektovať. Ide o morálny postoj. Ani v tejto sfére však nestačí len vzájomná tolerancia, istá znášanlivosť inej viery. Maritain kladie dôraz na „spolužitie“ a preto dáva prednosť termínu „priateľstvo“, lebo „evokuje predstavu druhov na ceste, ktorí sa stretli a sú tu spolu, kráčajú po cestách zeme – nech sú rozdiely medzi nimi akokoľvek základné – v dobrej ľudskej zhode, v dobrom rozpoložení a v srdečnej solidarite, alebo lepšie povedané v priateľskej a úslužnej nezhode. Pojem dobrého priateľstva, *fellowship*, medzi členmi rôznych náboženských rodín, sa mi z dôvodov, ktoré som naznačil, javia ako ústredné pre nový vek civilizácie, ktorý sa rysuje v nastávajúcom súmraku.“²² Priateľstvo neprekračuje dogmu, neexistuje napriek dogme. Náboženský pluralizmus teda nie je nad-dogmatický, ale iba nad-subjektívny: bratská láska človeka vyvádza z jeho vlastnej subjektivity, aby mohol pochopiť druhého – no bez toho, aby sa zriekol vlastného svedectva. Náboženská výchova je výchovou k mieru, pretože je výchovou k láske; nie je to medzikonfesijná výchova, ktorá by hľadala najmenší spoločný menovateľ medzi všetkými náboženstvami. Maritain spresňuje, že ekumenizmus „nás nevedie, aby sme opustili svoju vieru, ale aby sme opustili sami seba. To znamená, že nám pomáha očisťovať našu vieru od prímies egoizmu a subjektivity, do ktorých máme tendenciu inštinktívne sa uzatvárať.“²³

Úroveň, na ktorej sa pluralizmus najkonkrétnejšie prejavuje v správaní, je politická sféra. Človek žije v multikultúrnej spoločnosti. Bežne sa stretáva nielen s veriacimi iných náboženstiev, so zástancami iných názorov a postojov, ale

²⁰ MARITAIN, J. Integrální humanismus, s. 196.

²¹ Porov. MARITAIN, J. *La persona e il bene comune*. Brescia: Morcelliana, 1963, s. 38.

²² MARITAIN, J. Tolerance a pravda, s. 33-34.

²³ MARITAIN, J. Tolerance a pravda, s. 36-37. Podobnú tézu zastáva aj J. Pieper. Porov. BLAŠČÍKOVÁ, A. – NEMEC, R. The Question of Heroism and Heroic Virtue in the Philosophy of Education of Josef Pieper. In: *Religions*. roč. 14 (2023) č. 7, 900.

aj s ľuďmi iných kultúr, riadiacimi sa odlišnými politikami. Žiadna spoločnosť nedokáže žiť bez nejakého spoločného základného východiska a bez spoločného základného presvedčenia.²⁴ Maritain bol presvedčený, že „súhlas myslí sa môže spontánne vytvoriť nie na základe spoločného špekulatívneho myslenia, ale na základe spoločného praktického myslenia, nie na základe spoločne uznávaného chápania sveta, človeka a poznania, ale na základe uznania rovnakého súboru presvedčení, ktoré konanie riadi.“²⁵ Ľudia sa zhodnú v praktickom postoji, ktorý záleží od jednoduchej a „prirodzenej“ intuície. Je jedno, z akého dôvodu rešpektujú pravdu, inteligenciu, ľudskú dôstojnosť, slobodu, bratskú lásku a absolútnu hodnotu morálneho dobra: podstatné je, že to všetko rešpektujú prakticky.²⁶

Politická sféra má byť preto preniknutá občianskym priateľstvom, pretože ľudia patriaci k rôznym táborom môžu na národnej aj medzinárodnej úrovni spolupracovať pri uskutočňovaní spoločného politického projektu, hoci vychádzajú z odlišných názorových presvedčení. Tak, ako rozlíšenie medzi subjektivitou a objektivitou v oblasti teoretických, filozofických a náboženských vzťahov umožňuje zladiť objektivnosť pravdy so subjektivitou svedomia, podobne aj v oblasti praktických vzťahov rozlíšenie medzi teoretickým a praktickým rozumom umožňuje vytvoriť spoločný základ pre občianske spolužitie bez toho, aby sa ktorákoľvek politická skupina musela vzdať svojej identity. Je teda možné chcieť tie isté veci, aj keď z rôznych ideologických dôvodov. Občianske priateľstvo zjednocuje jednotlivé zložky spoločnosti do organickej jednoty.²⁷

Demokratický štát, ktorý spravuje občiansku spoločnosť, nemôže byť neutrálny voči hodnotám, inak by do svojich štruktúr zaviedol inštitucionalizovaný relativizmus. Podľa Maritaina nielen jednotlivec, ale aj spoločnosť ako celok má svoje povinnosti voči pravde. Preto, aby bol človek či spoločnosť skutočne demokratický, nie je potrebné zrieť sa svojich morálnych presvedčení vo všetkých oblastiach spoločenských vzťahov, či už cirkevných, kultúrnych alebo politických, stačí ak v láske koná pravdu.

²⁴ Porov. MARITAIN, J. Il principio pluralistico in democrazia. In: MARITAIN, J. *Ragione e ragioni*, s. 261.

²⁵ MARITAIN, J. Člověk a stát, s. 70.

²⁶ Porov. MARITAIN, J. Il principio pluralistico in democrazia, s. 261.

²⁷ Porov. MARITAIN, J. Integrovaný humanismus, s. 166-167. „No jednoduchá priateľská jednota nestačí dať spoločnosti formu – onú etickú špecifikáciu, bez ktorej spoločnosť nemá skutočne ľudské spoločné dobro; alebo skôr, ak má existovať ako priateľská jednota, potom vlastne takú formu a špecifikáciu sama potrebuje. Ak je táto forma kresťanská, tak len preto, že prevládne kresťanské chápanie, a to v onom svetskom a pluralistickom spôsobe. Lenže ako a čím prevládne? Tým, že nositelia tohto kresťanského chápania budú mať dosť duchovnej energie a politickej sily i múdrosti, aby ľuďom, ktorí to dokážu pochopiť, ukázali prakticky, že takéto chápanie sa zhoduje so zdravým rozumom a s všeobecným dobrom.“ Ibid., 167.

2. HANUSOVA VÍZIA PLURALIZMU

Myslenie J. Maritaina ovplyvnilo formovanie filozofickej osobnosti L. Hanusa. Ťažko konkrétne zistiť, ktoré Maritainove diela mohol reálne preštudovať. Isté je, že napr. Maritainov *Integrálny humanizmus* bol východiskom pre esej *Príslušnosť ku kresťanskému humanizmu* (1943). Inšpirovalo ho aj neskoršie Maritainovo dielo *Človek a štát*, preto „do centra svojej rozpravy staval princípy kresťanskej humanity, etiky a náboženstva.“²⁸ Jasnú predstavu o katolíckom pluralizme mal už v roku 1941.²⁹ Systematickú podobu pluralizmu vypracoval v monografii *Princíp pluralizmu* v rokoch 1986 – 1987, no publikovaná mohla byť až v roku 1997. Pluralizmus považoval za problém každej spoločnosti ako takej, na jej vývinovej ceste – jej sociologickým a dejinným problémom.³⁰ Vnímal ho ako znamenie čias. Svet zažil tak liberalizmus ako i totalitný kolektivismus, ktoré považoval za krajnosti. Pluralizmus je podľa Hanusa „šanca na to, aby sa človek vyhol excesom krajností a udržal tak jednotu.“³¹

Z pojmu pluralizmus vyplýva, že ide o „plus“, teda o „viac ako jedno“, pričom ide o „viac“ nielen čo do kvantity, ale aj „viac“ kvality, hodnoty, no aj „viac“ v ontickom zmysle: viac bytia.³² Toto „viac“ treba podľa Hanusa uznať a zároveň uviesť do jednoty, mnohosť tak integrovať. V istom zmysle je jednota východisko, lebo každá bytosť je jedna (sama v sebe), je so sebou identická. Zároveň sa však vyvíja, mení, prechádza z potencie do aktu, aktivizuje sa, nadobúda plnosť, istý vrchol, cieľ.³³ Jednota preto nie je len východisko, nie je len daná, ale je zároveň aj cieľ, ktorý treba dosiahnuť, teda je to úloha. Preto aj pluralizmus nie je len

²⁸ Porov. PAŠTEKA, J. Hanusova výzva k pluralizmu. In: HANUS, L. *Princíp pluralizmu*. Bratislava: Lúč, 1997, s. 19-20.

²⁹ Porov. esej s názvom *Nové požiadavky katolíckeho života (Ide o pluralizmus)* vyšla v časopise *Kultúra*, r. 13, (1941) č. 5, s. 193-199; zároveň je aj súčasťou publikácie *Rozhľadenie*. SSV: Trnava, 1943, s. 111 – 126.

³⁰ HANUS, L. *Pokonštantínska Cirkev*. Bratislava: Lúč, 2000, s. 50. „Prvou osobitou úlohou spoločnosti (aj jej hlavným dejinným problémom) je vytvorenie a udržanie jednoty... Ale z dosiahnutej jednoty, z dosiahnutého prvého pólu jednoty ihneď sa vytvára problém druhý: vedeniu spoločnosti nastáva... úloha vyhovieť v nej aj nadchádzajúcemu javu mnohosti, mnohosti národnej, rasovej, historickej, kultúrnej, ideovej, politickej, t. j. rozličného pôvodu a orientácie. To znamená prirodzenú rozmanitosť do jednoty spoločnosti pojať tak, aby sa mnohosť nepotlačila..., ale zachovala: mnohosť volá a tenduje k jednote, úlohou jednoty je spolu zachovať mnohosť. Cieľom spoločnosti v jej dejinách je dosiahnuť riešenie tohto problému v útvere, alebo vo formule: jednota v mnohosti, mnohosť v jednote. Túto úlohu vyriešiť je najvyššou úlohou a najvyšším umením spoločenského vedenia.“ Ibid., s. 50 – 51.

³¹ Porov. LAUKO, J. Kráče 21. storočia. In: *Symbol slovenskej kultúrnosti*. Bratislava: Literárne informačné centrum, s. 260.

³² Porov. HANUS, L. *Princíp pluralizmu*, s. 31-32.

³³ „Vznik, rast, vývin, seba realizovanie, sebaaktivovanie je zákonom tohto bytia. Môžeme ho definovať ako jednotu v mnohosti, mnohosť v jednote.“ HANUS, L. *Princíp pluralizmu*, s. 33.

konštatovanie stavu situácie, ale aj úloha, ktorú treba uskutočniť. Aby sa úloha dala zrealizovať, treba poznať stav, v ktorom sa spoločnosť nachádza, čím sa pozná východisko. Začneme preto Hanusovým zhodnotením historickej situácie.

2.1 Východisková situácia

Pluralizmus ako politický princíp Hanus považoval za výsledok ideovo-dejinného vývinu druhej polovice 20. storočia. Je dôsledkom nezvládnutého liberalizmu i monistického totalitarizmu. Liberalizmus staval na individualizme, každé individuum má svoj sebestačný svet. Podčiarkovala sa sloboda individua ako „sloboda od“, teda ako neviazanosť.³⁴ No ak je sloboda jednostranná, človek nemá ciele, úlohy, nevie, čím vyplniť život, smerovať „k“ niečomu. Uvoľňovanie väzieb viedlo k rozkladu človeka i spoločnosti. Liberalizmus mnohých nezvládol a nechal ju v chaotickom stave.

Opacným prístupom je etatizmus, uplatňujúci svetonázorový a politický monizmus. Štát sa zabsolútnuje a nedôveruje sa človekovi, jeho slobode; jednotlivec má len toľko práv, koľko dostane od kolektívu a tie mu môžu opätovne vziať. „Cieľom etatizmu nie je pravé dobro pospolitosti, služba tomuto dobru, ale zveladenie vlastnej moci: v službe vlastnej expanzivity a svetovládnych plánov.“³⁵ Poriadok sa centralizuje, aby sa spoločnosť ľahšie ovládala. Takáto uniformita nie je jednotou, lebo sa dosahuje za cenu manipulácie, fanatizmu a násilia.³⁶ Po týchto dvoch krajnostiach sa otvára priestor pre pluralizmus.

Aby sme chápali, prečo si Hanus zvolil pluralizmus ako riešenie danej situácie, treba sa pozrieť, čo podľa neho pluralizmus je. Chápe ho ako určitý svetonáhľadový postoj, teda všeobecne náhľad na svet, konkrétnejšie na určitý „uzol problémov a otázok, na istých životných poliach“ a je to aj „ideový koncept, z ktorého sa vypracúva istý ideový program na riešenie životných časových otázok. Tento postoj a program predstavujú istý princíp náhľadu i konania.“³⁷ Oblasťou tohto princípu je spoločnosť, štát. Práve o toto Hanusovi v princípe pluralizmu ide.

Prvým predpokladom princípu pluralizmu je správne myslenie, správny náhľad. Ide o gnozeologický predpoklad: vidieť skutočnosť, vidieť pravdu – a to celú skutočnosť a celú pravdu.³⁸ Pritom nie takú, ako si ju predstavuje subjekt, ale takú, aká je: vidieť zákonitosti vecí, mať k nim úctu, nechať ich také, aké sú,

³⁴ „Má nárok na úplnú slobodu. Jeho predstava slobody je úplná neviazanosť. V neviazanosti sa splní a vyčerpá všetok zmysel slobody. Každé viazanie je násilie a krivda na nedotknuteľnej dôstojnosti individua.“ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 77.

³⁵ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 71.

³⁶ Porov. KRIŠTOF, P. Koncepcia kultúry v Lajčiakovom a Hanusovom myslení. In: *Filozofia*, roč. 79 (2024) č. 1, s. 63.

³⁷ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 26-27.

³⁸ Porov. HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 34.

nechať, nech sa sami prejavajú.³⁹ Aby tak subjekt mohol na veci hľadiť, vyžaduje si to určitú duchovnú a kultúrnu výšku: nepretláčať osobnú vôľu, osobné záujmy a tendencie, vyžaduje si to „askézu pohľadu“. Len tak človek dokáže vidieť svet v celej jeho šírke i hĺbke, taký, aký je, a je s ním v súlade, vtedy je jeho pohľad pravdivý. „Keď je subjekt v súlade s objektívnym stavom vecí, v hľadiacom subjekte je vtedy poriadok a poriadok je vysoká etická, osobná vlastnosť.“⁴⁰

Druhým predpokladom princípu pluralizmu je adekvátny ideový rámec, a ten Hanus vidí v doktríne Tomáša Akvinského. Na jej základe sformuloval tri zásady pluralizmu:

1. „Každá vec má aj svoje vlastné určenie. Z tohto bytostného predpokladu vyplýva aj bytostné právo tejto veci alebo hodnoty a nárok, aby toto právo uznával a rešpektoval každý, kto s tou vecou chce narábať, použiť ju na nejaký cieľ.“

2. „Každá hodnota má slúžiť ponajprv pre človeka, ktorý má výsadu používať všetky veci sveta ako prostriedok k svojmu, ľudskému cieľu. Používanie vecí zaväzuje človeka k určitému etickému, mravnému poriadku. A prvým princípom tohto mravného poriadku je práve úcta k veciam, rešpektovanie ich vlastnej zákonitosti.“

3. „Každá vec, hodnota, oblasť atď. má určenie slúžiť niečomu od seba vyššiemu, vyššiemu cieľu, vyššiemu bytostnému poriadku. Hmota je určená k duchu, aby bola zduchovnená, a duch je určený k hmotnosti, aby ju dvihol do svojej duchovnej sféry. Tak telesná postać má byť v človeku zduchovnená vo vyššom duchovnom človeku, pod personálnou formou.“

Na základe týchto zásad Hanus uzatvára: „Až dvihnutím a zapojením do vyššej sféry a finality, až službou vyššiemu určeniu dosiahne každá vec, oblasť, činnosť svoju vlastnú, najvyššiu bytostnú dokonalosť.“⁴¹ Dokonalosť sa dosahuje nie uzavretím sa a izolovaním sa, ale otvorením sa pre vyššiu oblasť, pre vyššiu službu. Podľa Hanusa práve myslenie Tomáša Akvinského najlepšie vyhovuje pluralizmu: univerzálnym pohľadom zachytáva všetku mnohosť vecí a hodnôt a uznáva ju. Každú vec zapája do vyšších súvisov a do vyššieho poriadku: poriadok pritom vytvára práve zapájaním do vyššej jednoty. Mnohosť nenecháva v chaose mnohosti, ale ju pojíma do vyššej jednoty a tým sa vytvára *ordo* – poriadok, organický poriadok, teda „vo vyššom zmysel organický, kde každý člen, každá

³⁹ Ako metafyzická poézia znie Hanusov postreh: „Zdá sa veru, že tento pohľad má stvoriteľskú moc, pod ktorou ony, tieto veci, a až pod ňou, stávajú sa opravdivo slobodnými. Stávajú sa tým, čím sú ony vo svojej bytostnej hĺbke, v nebývalej plnosti a jasnosti. Tento pohľad každú vec, každý tvar, každú schopnosť priam vyvoláva k jej plnej skutočnosti, plnej účinnosti a významu.“ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 34.

⁴⁰ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 34.

⁴¹ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 42-43.

hodnota zaujíma v hierarchii miesto, ktoré jej patrí. Vo vyššej viazanosti a jednako v slobode vykonáva tú službu, ku ktorej je určená svojou vlastnou zákonitosťou.“⁴²

Modelom pluralizmu je prototyp človeka, jeho vlastným územím je *špecificky ľudské* pole – ľudské v tom zmysle, v akom sa človek konštituuje ako telesno-duchovná komplexnosť – v jednote rozumnej a slobodnej osoby. „Človek je ústrednou otázkou všetkého myslenia, idea pluralizmu má teda svoje antropologické predpoklady v človeku; na ňom sa prejavuje ako rôznorodosť. V celej svojej mnohosti je pritom ľudská bytosť jednotou komplexnou a reálnou. Hanus vyhradzuje človeku osobitnú kategóriu jednoty – jednotu ľudskú, organickú, svojho druhu jedinečnú: každý človek je unikát.“⁴³

2.2 Úlohy princípu pluralizmu

Aby sa princíp mohol uplatniť, je potrebné poznať, čo vlastne treba zjednotiť, poznať jednotlivé zložky (matériu). Zároveň je dôležité poznať, prečo tieto zložky zjednotiť, aký cieľ sa tým chce dosiahnuť, teda poznať dôvod zjednotenia. V spoločnosti sa nachádzajú rôzne časti či skupiny, ktoré nestoja len vedľa seba, ani hierarchicky nad sebou, ale neraz smerujú aj proti sebe. „Vedenie má si byť vedomé, že harmónia častí nikdy nie je danosť, ale len výsledok organizačnej námahy.“⁴⁴ Preto treba neustále pamätať, že spoločnosť je ľudská, zložená z individuí, ktoré je každé jedinečné, nenahraditeľné, nezastupiteľné. Zjednotenie spoločnosti má slúžiť dobru každého jej člena. Každé individuum je plnoprávne, je osobou. Štát či spoločnosť má vytvárať prostredie, aby sa osoby, osobnosti mohli rozvíjať a uplatniť, vytvárať prostredie, v ktorom majú šancu aktivizovať všetky svoje pozitívne schopnosti, aktivizovať aj seba, splniť svoju životnú úlohu.⁴⁵ Hanus trefne poznamenáva, že „kvantita výchovou prechádza v kvalitu.“⁴⁶ Toto považuje za úlohu, ktorá sa nevyhnutne musí zvládnuť, ktorá nesmie zlyhať. O uvedené sa aj sám snažil: väčšina jeho esejí, článkov, *Rozprava o kultúrnosti*, monografia *Človek a kultúra* sú teoretickým i praktickým apelom na úlohu človeka vnášať do sveta „špecificky ľudské“, teda rozmer duchovných schopností rozumu a slobodnej vôle a tým svet skultúrňovať, pozdvihovať na vyššiu úroveň. Človek tak zároveň na vyššiu, kultúrnu a duchovnú úroveň pozdvihuje aj seba.⁴⁷ Uvedomuje si, že

⁴² HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 43.

⁴³ TRIZULIAKOVÁ, E. Boh myslí orchestrálne. In: Symbol slovenskej kultúrnosti, s. 279.

⁴⁴ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 94.

⁴⁵ Porov. HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 95. Uvedené je aj hlavnou myšlienkou Maritainovho diela *Osoba a spoločné dobro*.

⁴⁶ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 94.

⁴⁷ V *Rozprave o kultúrnosti* vymedzuje základné kategórie, na ktorých spočíva kultúrnosť: „snaživosť“ ako hybný faktor, „šírka“ ako základná dimenzia otvorenosti duše; aspekt noetický, lebo kultúrnosť sa začína poznávaním; aspekt estetický ako osvojovanie si hodnôt svetového umenia

toto je úlohou nielen tých, ktorí sú v čele spoločnosti, ale zároveň aj každého jej člena.

Spoločnosť a štát tvoria nielen jednotlivci, ale aj rodiny, národ i samotné politické pole. Rodiny si vyžadujú správnu rodinnú politiku: „Starostlivosť o rodinu má byť integrálna, po hmotno-telesnej i duchovnej stránke. Má byť založená na mravných zásadách.“⁴⁸ Ten, kto spoločnosť alebo štát vedie, musí mať prehľad, aká je v danom spoločenstve pluralita, uznať životné a historické právo nastupujúcich spoločenských činiteľov, umožniť ich uplatnenie na verejnom i politickom poli, čo podľa Hanusa znamená túto „pluralitu pojať do legálneho a tým organického rámca“.⁴⁹ Upozorňuje však, že všetko závisí od etických a svetonáhľadových predpokladov toho, kto pluralitu riadi a najmä od idey, s akou sa k uznávaniu plurality pristupuje. Preto je potrebné mnohosť integrovať do jednoty, to je druhou úlohou princípu. Dôležité je však, do *akej* jednoty treba mnohosť integrovať. Úloha integrácie je podľa Hanusa trojaká. V prvom rade treba uznať každého spoločenského činiteľa, rešpektovať jeho zákonitosti a ciele, uznať každého a všetkých spolu vedľa seba: to je pohľad *horizontálnej* koordinácie; vedieť, z čoho, z akých prvkov sa skladá. Keďže jednotlivé činitele nemajú rovnakú hodnotu a význam, treba ďalej rozlišovať a rozčleniť podľa hodnotovej stupnice, hierarchicky, čiže *vertikálne*. Dané usporiadanie závisí od ideového plánu; podľa neho sa potom určuje, ktorá hodnota sa považuje za najdôležitejšiu. Najťažšia úloha spočíva v zvládnutí protikladných činiteľov: je potrebné vyrovnať napätia, ktoré sú medzi nimi. Zákon komplexnosti protipólov má charakter „agónu“, zápasu dvoch protivníkov, súperenie o víťazstvo, súperenie, ktoré má charakter hry: odohráva sa v duchu čestnosti a priateľstva.⁵⁰ Nie je to jednoduché, lebo „treba vytvoriť formu, ktorá dokáže pojať rozsiahlu, diferencovanú a uvedomelú spoločnosť. Tento štát, postavený na princípoch organického pluralizmu, sa musí opierať o niekoľko bodov: personálnu politiku, rodinnú politiku, o národ a pluralitu samého politického poľa.“⁵¹

a najzákladnejší a najdôležitejší ontologický aspekt, pretože kultúrnosť znamená sformovanie bytia, vyšší, zúšľachtilý spôsob bytia. Porov. HANUS, L. *Rozprava o kultúrnosti*. Spišský knazský seminár, 1992; PAŠTEKA, J. Ladislav Hanus ako filozof kultúry. In: HANUS, L. *Človek a kultúra*, s. 299.

⁴⁸ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 95-96.

⁴⁹ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 100.

⁵⁰ „Úlohou pluralistického princípu je protiklady vyvažovať a vyrovnať v novú syntézu. Rezultátom tu nie je mŕtvy mechanický pokoj, ku ktorému si gratuluje policajný štát (nivelizovaná jednomyseľnosť, jednohlasnosť), ale napätie síl, ktoré možno nazvať tvorivým. Všetky sily a potencie, ktoré sa skrývajú v hre protikladnosti, sa totiž objavujú, prejavujú a aktivizujú až týmto napätím, náporom a odporom, až výsledkom „agónu“. HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 103.

⁵¹ LAUKO, J. Kráče 21. storočia, s. 261.

Cieľom integrácie jednotlivých častí je pokoj. Nie však ako téza, pokoj pre pokoj, ale ako výslednica agónu všetkých tvorivých síl pre dosiahnutie niečoho vyššieho, pre pozdvihnutie celej spoločnosti a každého jednotlivca v nej. „Celok má poslúžiť nie na negovanie, na utláčanie a redukovanie, na obetovanie kvôli celku, ale na čo najväčšie rozkvitnutie, vo finalite ‚bonum commune‘, spoločného dobra.“⁵² Daný celok Hanus nazýva „organický“, lebo celú jeho komplexnú prirodzenú rozmanitosť začleňuje do živého celku, v ktorom každý nachádza svoje miesto a svoje najlepšie uplatnenie.⁵³ Viac ráz požadovanú potrebu vedúcej idey vidí v integrálnom humanizme, čím sa jasne prihlasuje k mysleniu J. Maritaina.⁵⁴

2.3 Tolerancia a dialóg

Zostáva ešte posledná podmienka fungovania organickej plurality a to je „ako“: je potrebné nájsť formu. Hanus ju vidí v tolerancii a dialógu medzi jednotlivými členmi tohto celku. Termín tolerancia sa dnes chápe ako rešpektovanie druhého, rešpektovanie jeho názoru, ktorý je odlišný od nášho. Hanus však toleranciu vníma negatívne a to preto, lebo podľa neho je výraznom indiferentnosti. Ako problém sa totiž ukáže, keď sa spojí s otázkou pravdy. Vtedy sa otvára otázka: čo je dôležitejšie – pravda alebo tolerovať druhého a jeho názor v mene príkazu lásky? Nemožno sa vzdať ani jednej hodnoty, nemožno dôjsť k priemeru, k ústupkom z pravdy v mene lásky a tolerancie k druhému. „Vec sa nemôže riešiť ani kompromisom, spúšťaním zo svojho postoja, na toľko a toľko percent, vzdávaním sa svojho zásadného postoja kvôli pokoji. Takýto pokoj sa volá ‚zhnitý pokoj‘.“⁵⁵ Pravda zaväzuje všetkých, z pravdy nemožno ustupovať, to je základná zásada. Lenže aby fungovala, nestačí samotná tolerancia. Tá je len prvým krokom, je minimom, ktorým sa ustupuje od nepriateľstva. Keďže jej príčinou nie sú pohnútky, ani mravné kvality, ktoré sú potrebné pre postoj pluralizmu, podľa Hanusa treba toleranciu naplniť pozitívnym duchovným obsahom, ktorý vedie „k plnému

⁵² HANUS, L. Princíp pluralizmu, s.106.

⁵³ „Pritomnosť po dlhom blúdení dochádza k poznaniu, že prirodzené prvky nie sú izolované, že majú vzájomné, a to nie náhodné, ale vnútorné čiže organické vzťahy, že medzi vzťahmi je istý poriadok, ktorý menujeme hierarchickým, podľa výšky hodnoty. Organický pluralizmus má za úlohu ponechávať prirodzenú autonómiu vecí, neporušiť ich kruhy, mať úctu k ich podstate, ale i objavovať ich vzájomné vzťahy a pospájať – nie v umelú a násilnú – ale organickú jednotu, ktorá spočíva na podstate vecí a svetového poriadku.“ HANUS, L. Katolícky pluralizmus. In: HANUS, L. O kultúre a kultúrnosti, s. 204.

⁵⁴ Porov. HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 106. Predstavu o podstate integrálneho humanizmu, ktorý je v podstate kresťanským humanizmom, možno nájsť v štúdiu *Príslušnosť ku kresťanskému humanizmu*, ktorú publikoval už v roku 1943 v súbore samostatných štúdií s názvom *Rozhladenie*, s. 87-110; obsahuje ju aj novšia HANUS, L. O kultúre a kultúrnosti, s. 207-222.

⁵⁵ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 111.

pluralitnému vzťahu, k dialógu.⁵⁶ Ten je dôležitý a rozhodujúci. Až dialógom sa dá k niečomu dospieť. Aby bol možný, vyžadujú sa určité duchovné predpoklady, pretože k dialógu treba dorásť, je výrazom „dospelosti“. Predpoklady k dialógu môžeme zhrnúť nasledovne:

- Dôležitá je „vecnosť“: treba upustiť od svojho subjektívneho náhľadu, pozeráť na danú otázku či problém objektívne. Vecnosť nazýva „láska k pravde“. To si vyžaduje aj otvorenosť, ochotu.
- Otváraním sa druhému človek prejavuje svoje vnútro, čo predstavuje riziko, ktorému treba mať ochotu sa vystaviť, lebo druhý ho nemusí pochopiť, ba dokonca môže dôveru zneužiť.
- Dialóg si vyžaduje vzájomnú otvorenosť, inak nejde o dialóg. Preto je potrebná vzájomná dôvera.
- Dialóg predpokladá a vytvára rovnosť oboch strán: druhý nie je protivník, ale partner dialógu.
- Dialóg je postojom vzájomnej úcty – o druhého sa treba zaujímať, o jeho dôvody, o jeho cesty, ktoré ho k danému názoru viedli.
- V dialógu sa pravda predstavuje, ale nenanucuje; predstavuje sa ako hodnota, ktorá má dôvody, prečo je hodnotou.
- V dialógu sa rešpektuje sloboda druhého, aby sa sám rozhodol, či predloženú pravdu príjme. Toto nie je jednoduché, lebo nejde len o pritakanie, že druhý má pravdu, ale ak s predloženou pravdou naozaj súhlasí ako s hodnotou, platnou o sebe, preňho to neraz predstavuje zmenu života: musí začať žiť pre inú pravdu, než žil doposiaľ. Z tohto dôvodu je dialóg náročný.⁵⁷

Hanus preto aj v tomto prípade apeluje na etickú a duchovnú pripravenosť, na kultúrnosť, ktoré vedú k porozumeniu i trpezlivosti, lebo „dialóg nie je jednorazové stretnutie. To prvé je len iniciatívny začiatok, na ktorý medzi dvoma svetonáhľadovými partnermi sa nadväzuje dialóg permanentný, čiže zásadne dialógový pomer, ktorý je započatím dlhého zblížovacieho, poťažne aj zjednocovacieho procesu.“⁵⁸

⁵⁶ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 113.

⁵⁷ „Vie, že u toho, kto doteraz, celý život, prípadne cez dlhé veky, bol o svojom stanovisku skalopevne, bez tône pochyby, presvedčený, komu toto presvedčenie bolo cez veky životnou formou, v ktorej žil, nedá sa očakávať, aby sa po prvom predložení argumentov svojho postoja vzdal. Bolo by to zlým vysvedčením pre jeho dlhové presvedčenie. Dialogizujúci si uvedomuje, že má pred sebou, ako on si predstavuje svet, svet presvedčenia, vžitej životnej formy, tradície, kusu histórie, svet nielen rozumového náhľadu, ale aj citového zážitku, moment vrcholne zložitý. K dialógu viedla dlhá cesta.“ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 117.

⁵⁸ HANUS, L. Princíp pluralizmu, s. 117.

ZÁVER

V kontexte dnešnej pluralitnej spoločnosti, poznačenej stratou spoločného hodnotového horizontu, sa myslenie Jacquesa Maritaina a Ladislava Hanusa ukazuje ako prekvapivo aktuálne. Obaja autori totiž odmietajú chápať pluralizmus ako čisto formálny princíp spolužitia rozdielov. Tak Maritain ako i Hanus pluralizmus chápu ako princíp zakotvený v samotnej realite a v Bohu. Obaja vychádzajú z kritiky totalitných a monistických systémov, ktoré redukovávajú celú spoločnosť a život na jednu ideológiu, stranu alebo triedu. Sú presvedčení, že pluralistická spoločnosť musí byť viazaná na vysoké etické a morálne normy. Hoci každý rozvíjal ideu pluralizmu v inom spoločenskom kontexte, v zásadných bodoch, nutných pre fungovanie spoločnosti sa zhodujú.

Pre Maritaina nie je pluralita cieľom samým o sebe, ale dôsledkom antropologickej a metafyzickej pravdy o človeku ako duchovnej bytosti. Pluralizmus, ak má byť životaschopný, musí byť zakorenený v integrálnom humanizme, v predstave, že dôstojnosť osoby vyplýva z toho, že človek je stvorený na Boží obraz ako rozumná a slobodná bytosť; sloboda a pravda sa nemôžu navzájom popierať. Spoločnosť tvoria osoby a ich dôstojnosť predchádza spoločnosť. Spoločnosť sa usiluje o spoločné dobro, ktoré nie je sumou individuálnych záujmov, ale duchovnou realitou spoločného života, v ktorej sa osoba naplňuje tým, že spolupracuje na uskutočňovaní dobra, ktoré všetkých presahuje. Pre Maritaina je spoločné dobro „dobrom osoby ako osoby“, a preto sa nikdy nemôže stavať proti individuálnej dôstojnosti, ale ju predpokladá a rozvíja.⁵⁹

Každá osoba sa rozvíja v rámci rozmanitých spoločenstiev, ako sú rodina, Cirkev, profesijné združenia, odbory, záujmové skupiny. Tieto musia byť vo vzťahu k štátu slobodné a autonómne. Pre pokojné spolužitie medzi rôznymi skupinami je potrebná minimálne tolerancia a rešpekt. Do akej miery je však možné byť tolerantný, ak druhý robí niečo zlé? Maritain rozlišoval medzi tým, čo sa robí a tým, kto to robí: aj on, rovnako ako sv. Augustín⁶⁰ hovorí, že treba odsúdiť zlo, ale milovať človeka. Na takýto postoj však nestačí len tolerancia; vyžaduje sa priateľstvo, najlepšie až láska. Okrem toho je potrebný aj dialóg, ten však nemôže byť jednostranný, lebo potom nejde o dialóg, ale o monológ. Dialóg si vyžaduje záujem, ochotu a otvorenosť z oboch strán.

Hanus pluralizmus rozvíja do podoby „organického pluralizmu“, v ktorom jednota spoločnosti vyrastá nie z uniformity, ale z duchovnej harmónie rozmanitých častí, zjednotených ideou spoločného dobra. Základ vidí v latinskom *plus* – viac,

⁵⁹ Viac k tejto téme porov. GAVENDOVÁ, O. Individuálna sloboda a spoločné dobro z pohľadu Jacqua Maritaina. In: *Studia Aloisiana*. roč. 14 (2023) č. 1, s. 63-76.

⁶⁰ AUGUSTÍN: *List* 211, 11; dostupné na <https://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm>

a pluralizmus chápe ako ideový a metafyzický koncept, ktorý je proti každému zásadnému redukovaniu všetkého na jedno. Postuluje tak nie samotnú mnohosť, ale „viacnosť“ či „viacerosť“ v organickom vzťahu jednoty v mnohosti a mnohosti v jednote.

Pluralistická demokracia podľa Hanusa neznamená, že všetko je dovolené. Oproti negatívnej slobode, vedúcej k deštrukcii hodnôt, zdôrazňuje pozitívnu slobodu, ktorá uznáva nevyhnutné viazanie na vysoké etické normy spoločenského a kultúrneho života. Tieto etické normy môže zabezpečiť len taký pluralisticko-demokratický štát, ktorý sa dôsledne opiera o morálne princípy kresťanského humanizmu. Ani podľa Hanusa pre dosiahnutie organickej jednoty nestačí tolerancia, ktorá len chráni pred krajnými negatívnymi postojmi; potrebný je dialóg, ktorý vedie k jednote a k spoločnému hľadaniu pravdy.

Súčasný pluralizmus, redukovaný na toleranciu bez kritéria pravdy, stráca vnútornú oporu a mení sa na relatívny priestor súbežných monológov. Maritain i Hanus však upozorňujú, že bez duchovnej vertikály sa pluralita rozpadá do fragmentov, ktoré už nemožno syntetizovať do kultúrneho celku. Ich vízia nie je návratom do minulosti, ale výzvou pre súčasnosť: ako obnoviť priestor, kde sloboda a pravda nebudú protivníkmi, ale partnermi v spoločnom úsilí o kultúrnu a morálnu obnovu. V čase rastúcej polarizácie a rozdelenia princíp pluralizmu predstavuje jednu z kľúčových ciest k obnoveniu mieru a pokojného spolužitia. Pluralizmus v ich chápaní, nie je utópiou. Dá sa podľa neho žiť, čo potvrdzuje existencia Cirkvi, ktorá je univerzálnym spoločenstvom, spájajúcim rozličné národy a kultúry v jednote viery.

Použitá literatúra

AUGUSTÍN: *List* 211, 11; dostupné na <https://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm>

BALÁŽOVÁ, A. Vzťah pluralizmu a multikulturalizmu v sociálno-etických koncepciách G. Sartoriho a B. Faya. In: *Ostium*, roč. 15 (2019) č. 4, dostupné na <https://ostium.sk/language/sk/vztah-pluralizmu-a-multikulturalizmu-v-socialno-etickych-koncepciach-g-sartoriho-a-b-faya/>

BAUMAN, Z. *Globalizace*. Praha: Mladá fronta, 1999.

BAUMAN, Z. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta, 2002.

BLAŠČÍKOVÁ, A. – NEMEC, R. The Question of Heroism and Heroic Virtue in the Philosophy of Education of Josef Pieper. In: *Religions* vol. 14 (2023) č. 7, 2023 : 900.

GAVENDOVÁ, O. Individuálna sloboda a spoločné dobro z pohľadu Jacquesa Maritaina. In: *Studia Aloisiana*, roč. 14 (2023) č. 1, s. 63-76.

HANUS, L. Katolícky pluralizmus. In: HANUS, L. *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: Lúč, s. 197-206.

- HANUS, L. *Pokonštantínska Cirkev*. Bratislava: Lúč, 2000.
- HANUS, L. Príslušnosť ku kresťanskému humanizmu. In: HANUS, L. *O kultúre a kultúrnosti*. Bratislava: Lúč, 2003, s. 220-223.
- HANUS, L. *Princíp pluralizmu*. Bratislava: Lúč, 1997.
- HANUS, L. *Rozhľadenie*. Trnava: SSV, 1943.
- HANUS, L. *Rozprava o kultúrnosti*. Spišský kňazský seminár, 1992.
- KRIŠTOF, P. Koncepcia kultúry v Lajčiakovom a Hanusovom myslení. In: *Filozofia*, roč. 79 (2024) č. 1, s. 54-65.
- LAUKO, J. Kráče 21. storočia. In: *Symbol slovenskej kultúrnosti*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2007.
- MARITAIN, J. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.
- MARITAIN, J. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967.
- MARITAIN, J. *La persona e il bene comune*. Brescia: Morcelliana, 1963.
- MARITAIN, J. *Le philosophe dans la cité*. Paris: Alsatia, 1960.
- MARITAIN, J. *Per una politica più umana*. Brescia: Morcelliana, 1979.
- MARITAIN, J. *Ragione e ragioni*. Milano: Vita e pensiero, 1982.
- MARITAIN, J. *Scienza e saggezza*. Roma: Borla, 1980, s. 136-139.
- MARITAIN, J. *Víra v člověka*. Praha: Krystal OP, 2008.
- PAŠTEKA, J. Ladislav Hanus ako filozof kultúry. In: HANUS, L. *Človek a kultúra*. Bratislava: Lúč, 1997.
- SARTORI, G. *Pluralizmus, multikulturalizmus a přistěhovalci*. Praha: Dokořán, 2005.
- SENAD, G. The crisis of pluralism in the context of the weakening of universal law. In: *Sociologija*, roč. 66 (2024) č. 1, s. 126-146.
- SWEETMAN, B. *The Crisis of Democratic Pluralism: The Loss of Confidence in Reason and the Clash of Worldviews*. Palgrave Macmillan Cham, 2021.
- TRIZULIAKOVÁ, E. Boh myslí orchestrálne. In: *Symbol slovenskej kultúrnosti*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2007, s. 276-289.

The Principle of Pluralism in the Thought of Jacques Maritain and Ladislav Hanus

Summary:

The study examines the principle of pluralism in the thought of Jacques Maritain and Ladislav Hanus as a philosophical foundation for lasting peace in society. Both authors reject relativism and dogmatism, emphasizing that genuine pluralism arises from respect for truth, freedom, and human dignity. To ensure justice and freedom, society and its institutions must be grounded in the moral principles of Christian humanism. Maritain understands pluralism as an essential condition of democratic coexistence, based on civic fellowship and a shared pursuit of the common good. Drawing on Thomistic philosophy,

Hanus formulates the principle of organic pluralism, which recognizes the autonomy of individual parts while integrating them into a higher order of the common good. For him, the central model of pluralism is the human person – a being of unity and diversity. For genuine harmony to be achieved, mere tolerance is not enough; what is needed is mutual dialogue and openness to the truth. The study demonstrates that, for both thinkers, pluralism represents a path to peace, not only political, but also inner and cultural, rooted in ethical integrity and openness to truth.

Key words: *pluralism – peace – dialogue – tolerance – common good*

doc. PhDr. Olga Gavendová, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Christian Philosophy
and Historical Sciences

SOCIÁLNY ROZMER ČLOVEKA V MYSLENÍ EDITY STEINOVEJ

Jozef Uram

Abstrakt:

Autor tejto štúdie podčiarkuje skutočnosť, že Edita Steinová so svojim fenomenologickým prístupom prispela k prekonaniu individualizmu modernej filozofie. Štúdia zároveň objasňuje, ako téma sociálnej dimenzie ľudskej bytosti, naširoko rozvíjaná v dielach Steinovej, predstavuje účinný nástroj k tomu, ako sa vyhnúť nástrahám kolektivismu. Naša fenomenologická najprv skúma akt vcítenia, ktorý umožňuje poznanie druhej osoby a potom analyzuje rozdiely medzi masou, spoločnosťou a spoločenstvom. Autor štúdie zdôrazňuje skutočnosť, že pre mysliteľku je podstatná duchovná dimenzia spoločenstva a úloha individua vo vnútri spoločenstva sa javí ako rozhodujúca.

Kľúčové slová: vcítenie – telesno-duchovná bytosť – spoločenstvo – spoločnosť – masa

Úvod

V antickej filozofii potreba druhého človeka – čiže sociálna dimenzia – bola považovaná za čosi zřejmé. A tak Aristoteles tvrdil, že človek je od prírody „štátotvornou bytosťou“ (ζῷον πολιτικόν).¹ Pravda bola hľadaná a poznávaná v spoločenstve. V modernej filozofii sa žiaľ sociálny rozmer vytráca. Do popredia sa dostáva osamelý subjekt ako základ nezvratiteľnej pravdy. Stačí spomenúť, ako René Descartes predstavuje úplne izolované ego v okamihu, keď uvádza svoj princíp: „*Cogito, ergo sum*“.² Napriek počiatocnému vyzdvihovaniu individua v modernej filozofii, človek vo svojej individualite je čoskoro popieraný. V Heglovom idealizme sa totiž konkrétne a individuálne „ja“ musí rozplynúť v mene absolútneho Ducha.³ Taktiež v Marxovom čisto materialistickom kolektivizme

¹ Aristoteles. *Politika*. Bratislava: Kalligram, 2006, I,2,1253a1-2, s. 28.

² Descartes, R. *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*, Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1954, s. 44.

³ Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke IX*. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1980, «Vorrede», s. 24-26.

je individuálna osoba chápaná iba funkcionálne v službe „novej“ spoločnosti a nakoniec je absorbovaná v rámci celku.⁴

Je vôbec možné v súčasnej filozofii vyhnúť sa individualizmu, keď druhý človek je vnímaný ako peklo a taktiež odmietnuť kolektivismus ústiaci do rôznych podôb totality?

V tejto štúdii, na základe syntézy diel Edity Steinovej, sa pokúsime ukázať, že obidva „extrémy“ tak individualizmu ako aj kolektivismu sú pre ľudskú osobu de facto škodlivé a preto je nielen možné, ale aj potrebné sa im vyhnúť.

Steinová najprv značnú pozornosť venuje aktu vcítania, vďaka ktorému je možné nadobudnúť prístup k prežívaniu druhej osoby, a tak nadviazať s ňou vzťah. Z možných foriem ľudského združovania uprednostňuje spoločenstvo, keďže toto najviac zodpovedá prirodzenosti človeka, jeho jedinečnosti a umožňuje mu jeho ľudský rast. Veď práve spoločenstvo je tým najlepším prostredím, ktoré ľudskému subjektu ponúka najvhodnejšie podmienky na kvalitné interpersonálne skúsenosti, reflektovanie a vcítanie personálnych hodnôt.

1. NADVIAZANIE VZŤAHU V AKTE VCÍTANIA

Práve vďaka aktu vcítania (*Einfühlung*) je možné nadobudnúť prístup k prežívaniu druhej osoby a tak nadviazať s ňou vzťah. Takto je možné poznávať ľudskú bytosť spôsobom, ktorý zodpovedá kompozícii ľudskej bytosti ako jednoty tela, duše a ducha. Týmto spôsobom možno hovoriť o telesnej, psychickej a duchovnej skúsenosti druhého človeka.⁵

1.1 Uchopenie podstaty aktu vcítania

Vcítanie chronologicky predstavuje prvú tému, ktorou sa Steinová ako filozofka samostatne a systematicky zaoberala. Hoci si tému vcítania zvolila pre svoju doktorskú prácu už pred prvou svetovou vojnou, túto tému dokáže adekvátne uchopiť až po skúsenostiach z lazaretu v Hraniciach na Morave, keď sa ako dobrovoľníčka Červeného kríža od jesene 1915 podujme ošetrovať chorých, zranených i umierajúcich.⁶ Následne v auguste 1916 úspešne obháji svoju doktorskú prácu *Problém vcítania (Zum Problem der Einfühlung)* pod vedením Edmunda Husserla.

⁴ Marx, K., Engels, F. *O náboženstve*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1962, s. 72.

⁵ Körner, R. L'«empatia» nel senso di Edith Stein. Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede. In: Sleiman J., Borriello, L. eds. *Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, s. 166.

⁶ Steinová, E. *Príbeh jednej židovskej rodiny*. Bratislava: Európa, 2019, s. 207-236. [Stein, E. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge. ESGA 1*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2002, s. 262-303.]

Husserlovi bola téma vcítania taktiež blízka. Tvrdí, že vonkajším vnímaním postrehneme jedine teleso, zatiaľ čo psychofyzické individuum sa utvára skrze akt vcítania sa. Takto sa realizuje úplne nová transcendencia (*völlig neuartige Transzendenz*). Je tu prítomný akýsi dvojitý pohyb: prostredníctvom zážitku vcítania moje vlastné vedomie objavuje iné vedomie; avšak skrze toto iné vedomie sa tu črtá cudzí psychický a duchovný život, ktorý opätovne skrze mediáciu vedomia sa dostáva do vzťahu so mnou.⁷ Husserl, ktorý konvertoval zo židovstva na kresťanstvo, si však kladie otázku, ako potom nás ľudí môže poznávať Boh. Ten totiž nepotrebuje vcítiť sa, aby takto prenikol do nášho ľudského vedomia. On nie je odkázaný iba na určitú perspektívu vonkajšieho vnímania, ale je vedomím zahrňujúcim všetky naše vedomia, čiže globálny pohľad bez časovej následnosti.⁸ Okrem toho Husserl upozorňuje aj na limity vcítania zo strany nás ľudí: „*Na druhých vidíme ich zážitky na základe vnímania ich telesných prejavov. Toto videnie vďaka vcítaniu je síce nazeraajúcim, dávajúcim aktom, ale už nie originárne dávajúcim aktom.*“⁹ Ide tu o dve rozdielne vedomia a tak absolútne stotožnenie sa s prežívaním druhého ani nie je možné; v opačnom prípade by sa stratila individualita jednotlivca. Táto nemožnosť stotožnenia zároveň predstavuje záštitu slobody toho druhého.¹⁰

Pojem „originarita“, prebratý od Husserla, sa aj pre Steinovú stáva kľúčovým na pochopenie esencie onoho špecifického aktu, ktorým je vcítanie. Mysliteľka sa vo svojej dizertácii pokúsi určiť esenciu aktu vcítania. Využije pritom príklad. Uvádza situáciu, keď mi priateľ komunikuje, že stratil brata a ja som si vedomý jeho bolesti.¹¹ Subjekt originárneho zážitku (priateľ) nie je zhodný so mnou, čo sa pokúšam o vcítanie sa do jeho prežívania. Akt vcítania je síce originárny, nie však jeho obsah. Tento rozdiel opíše nasledovne: „*Keď žijem v radosi niekoho druhého, necítim originárnu radosť, netryská živo z môjho Ja, nemá ani charakter niečoho, čo bolo – kedysi – živé, tak ako radosť, na ktorú si spomínam, ale ešte oveľa menej je to iba fantazijne predstavovaná radosť, zbavená skutočného života; naproti tomu onen druhý subjekt má originaritu, hoci ja túto originaritu neprežívam; jeho radosť, ktorá z nej pramení, je radosť originárna, hoci ja ju ako originárnu neprežívam.*“¹²

⁷ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Texte aus dem Nachlass (1921-28)*. Husserliana XIV. The Hague: Iso Kern, Martinus Nijhoff, 1973, s. 8.

⁸ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. Texte aus dem Nachlass (1905-20)*. Husserliana XIII. The Hague: Iso Kern, Martinus Nijhoff, 1973, s. 9.

⁹ Husserl, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004, 1, § 1, s. 22.

¹⁰ Pezzella, A.M. *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, s. 112.

¹¹ Steinová, E. *Problém vcítania*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2021, s. 10. [Stein, E. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008, s. 14.]

¹² Steinová, E. *Problém vcítania*, s. 17. [ESGA 5, s. 20.]

Človek sa pri svojom vcítení do prežívania druhého neraz aj mylí. A v tomto kontexte Steinová ešte pred svojou náboženskou konverziou nečakane predkladá hypotézu Božieho poznania. Len Boh, nakoľko je dokonalým poznaním, sa nikdy nemýli ohľadom toho, čo prežívajú ľudia. No ani pre neho zážitky ľudí nebudú jeho vlastnými.¹³

1.2 Špecifická povaha vcítenia vzhľadom na iné akty

Akt vcítenia nemožno zúžiť len na „vonkajšie vnímanie“. Bolesť druhého nemôže byť predmetom číro zmyslového vnímania, hoci vidím jeho bolestný výraz tváre.¹⁴ Vcítenie taktiež nie je identické s vedomosťou o zážitkoch druhého.¹⁵ Ani „spolucítenie“ (*mit-fühlen*) nevystihuje akt vcítenia. Predmetom spolucítenia totiž nie sú cudzie pocity, ale to, na čo sa tieto pocity vzťahujú.¹⁶ Vcítenie taktiež nemožno zredukovať na napodobňovanie, asociáciu alebo usudzovanie prostredníctvom analógie.

Steinová sa obsírnejšie zastaví pri pocite jednoty: „cítenie sa ako jeden“ (*eins-fühlen*) nie je to isté ako vcítenie (*ein-fühlen*). Nie je akceptovateľná pozícia Theodora Lippsa, že pri plnom vcítení stráca sa odlišenie medzi vlastným a cudzím Ja. Lipps uvádza príklad diváka, ktorý hľadiac na pohyby akrobata, sa s ním stotožní do takej miery, že sa stane jedno s ním. Ak by to však bola pravda, stratilo by sa rozlíšenie medzi cudzou skúsenosťou a tou mojou vlastnou. Hoci ja akoby som konal pohyby akrobata, nepôjde tu o originárny zážitok.¹⁷ Cieľom vcítenia nie je cítiť sa ako jeden, ale vytvoriť spoločenstvo: „*Nad ,Ja‘ a ,Ty‘ sa dvíha ,My‘ ako subjekt vyššej úrovne a to, čo nás teraz naplňuje, naplňuje nás ako členov tohto spoločenstva.*“¹⁸ A tak sa môže prihodiť, že vo vcítení objavím tie „stránky“ radostnej udalosti, ktoré doteraz mojej vlastnej radosti zostávali skryté. Týmto spôsobom obohacujem svoje cítenie o nové odtiene a „my“ teraz cítime inú radosť, než „ja“ a „ty“ a „on“ osobitne. Jednota spoločenstva však nikdy v sebe nezahŕňa „vyhasnutie“ jednotlivých subjektov.¹⁹

Naša fenomenologická pomerne obsírne polemizuje s teóriou Maxa Schelera, keď tento tvrdí, že cudzie Ja s jeho prežívaním vnímame rovnako ako svoje vlastné Ja. Mníchovský filozof to zdôvodňuje tým, že prvotne existuje len akýsi nerozlíšený prúd prežívania, z ktorého sa iba postupne diferencujú „vlastné“ a

¹³ Steinová, Problém vcítenia, s. 18. [ESGA 5, s. 20.]

¹⁴ Steinová, Problém vcítenia, s. 11. [ESGA 5, s. 14-15.]

¹⁵ Steinová, Problém vcítenia, s. 29. [ESGA 5, s. 31-32.]

¹⁶ Steinová, Problém vcítenia, s. 21. [ESGA 5, s. 23.]

¹⁷ Steinová, Problém vcítenia, s. 25. [ESGA 5, s. 27-28.]

¹⁸ Steinová, Problém vcítenia, s. 26. [ESGA 5, s. 29.]

¹⁹ Steinová, Problém vcítenia, s. 27. [ESGA 5, s. 29.]

„cudzie“ zážitky. Svoju tézu sa pokúša podporiť príkladmi z bežného života. Často sa nám vraj prihodí, že ani nepostrehneme rozdiel medzi našimi myšlienkami a tými, ktoré sme čítali alebo aj rozdiel medzi našou vôľou a vôľou tých, ktorých poslúchame. Taktiež idey našich rodičov neraz považujeme za svoje vlastné. Stáva sa tiež, že podávame ako svoje vlastné myšlienky tie, ktoré sme prebrali a v minulosti pred nami už boli myslené tisíce ráz.²⁰ Ďalšiu oporu pre svoj názor nachádza v skutočnosti, že prežívanie malého dieťaťa je takpovediac „roztavené“ v rodinnom duchu; jeho vlastný vnútorný život zostáva v úzadí, pretože je akoby „hypnotizovaný“ psychickým prostredím, v ktorom žije a na základe ktorého vníma každú novú skúsenosť.²¹ Údajne podobný zážitok fúzie sa ukazuje aj v prípade primitívneho ľudstva: Každé zranenie a či urážka jedného člena rodiny alebo primitívneho klanu spôsobuje vo všetkých ostatných bezprostredne živú skúsenosť, akoby bola ich „vlastnou“, čo zapríčiňuje impulz odplaty.²² A tak Scheler prichádza k záveru, že živá skúsenosť vo svojej originarite sa ukazuje ako bezprostredne neodlíšená vzhľadom na „Ja“ a „Ty“, ako aj vzhľadom na „vlastný“ a „cudzí“. ²³ Steinová však rázne odmieta takúto koncepciu: „*Takto chápaná otázka, či určitý zážitok je ‚môj‘, alebo niekoho iného, nemá žiadny zmysel. Čo ja cítim – čo cítim originárne – cítim práve ja, bez ohľadu na to, akú rolu hrá tento pocit v celku môjho individuálneho prežívania a ako vznikol (či napríklad pomocou pocitovej nákazy alebo nie).*“²⁴

V rámci interpretácie vcítania je potrebné vyhnúť sa dvom extrémom: z jednej strany „zliatiu sa“ subjektov a z druhej strany ich „oddeleniu“ do takej miery, žeby bola možná iba zmyslová skúsenosť druhých subjektov a títo by nakoniec predstavovali iba súčasti akejsi veľkej „stavebnice“.

1.3 Dôležitosť aktu vcítania a jeho limity

Vcítanie predpokladá vonkajšie vnímanie, nakoľko ono mi nielen potvrdzuje platnosť aktu môjho vcítania, ale taktiež mi umožňuje poopraviť eventuálny omyl. Steinová ponúkne príklad: „*Ak nejakému nemuzikálnemu jedincovi vložím vo vcítaní svoj vlastný pôžitok z Beethovenovej symfónie, potom tento klam ihneď zmizne, len čo sa mu pozriem do tváre a objavím tam výraz smrteľnej nudy.*“²⁵

²⁰ Scheler, M. *Wesen und Formen der Sympathie. Die Deutsche Philosophie der Gegenwart. GW VII.* Bonn: Bouvier Verlag, 2005, s. 239.

²¹ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, s. 241.

²² Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, s. 242.

²³ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, s. 244.

²⁴ Steinová, *Problém vcítania*, s. 42. [ESGA 5, s. 44-45.]

²⁵ Steinová, *Problém vcítania*, s. 105. [ESGA 5, s. 105.]

Keď pri vcítení nadobúdam skúsenosť duchovného života druhého človeka, nemôžem odhliadnuť od jeho oživeného tela. Práve oči sú tou časťou tela, ktorá má najväčšiu vyjadrovaciu schopnosť: v očiach druhého hneď uzriem jeho Ja, v jeho pohľade sa zračí duchovné nasmerovanie, obrátenie sa k predmetu.²⁶ Duchovné prežívanie druhého prezradí aj jeho jazyk; veď k univerzálnosti slova sa pridružuje tón hlasu, spôsob prednesu, mimika, pauzy i opakovania.²⁷ Aby som sa vcítil do duchovného rozpoloženia druhej osoby, dokonca nie je nevyhnutne potrebná ani jej fyzická prítomnosť. Ak sa dozviem, že nejakej osobe prišla dlho očakávaná správa, dokážem chápať jej radosť. Ale až vnímanie jej vonkajšieho výrazu bude dostatočnou verifikáciou toho, čomu som uveril počas neprítomnosti onej osoby. Ak pri porovnaní jej vonkajšieho výrazu a obsahu môjho vcítienia objavím nesúlad, ostávajú mi dve možnosti: buď zrušiť obsah vcítienia alebo jednoducho jej vonkajší výraz považovať za falošný.²⁸

Navyše vcítenie sa do prežívania druhého je dôležité i pre mňa samého: poskytuje mi jednak omnoho bohatší pohľad na svet a následne mi ponúka dôležitú pomoc na ceste môjho vlastného sebazpoznania.

Ak sa v duchu postavím na miesto druhého, zrazu uvidím svet v perspektíve odlišnej od tej mojej súčasnej.²⁹ A potom vo vcítení nejde o pohyb jednosmerný – čiže iba odo mňa k tomu druhému. Je v tom čosi vzájomné, ide tu o prelínanie sa skúsenosti mňa samého a skúsenosti toho druhého. Veď vcítenie je možné len v takej miere, nakoľko moje bytie esenciálne zodpovedá bytiu toho druhého. Treba si všimnúť ešte tú skutočnosť, že tie časti môjho tela, ktoré v najväčšej miere vyjadrujú vnútorné prežívanie človeka, zostávajú môjmu vlastnému zraku ukryté. Zatiaľ čo vnímam telo druhého, ako podobné môjmu vlastnému telu, vnímam aj seba samého ako podobného jemu. Analogicky sa to deje aj v rovine psychickej: na môj vlastný psychický život sa môžem pozeráť z pohľadu druhého človeka a tak získať obraz, aký má on o mne.³⁰ Steinová toto tvrdenie podopiera Schelerovým postrehom, podľa ktorého vnútorné vnímanie v sebe ukrýva možnosť klamu.³¹ A to je dôvod, prečo je potrebné, aby ma druhý človek konfrontoval s tým, čo mi je dané len v čisto vnútornom vnímaní: „*Je možné, že niekto iný ma ,presnejšie posudzuje‘ než ja samu seba a pomáha mi k jasnejšej predstave o mne samej.*“³² A tak druhý človek, mne daný v akte vcítienia, predstavuje pre mňa zdroj skúseností, ku

²⁶ Stein, E. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, s. 158.

²⁷ Stein, *Einführung in die Philosophie*, s. 160.

²⁸ Stein, *Einführung in die Philosophie*, s. 162-163.

²⁹ Stein, *Einführung in die Philosophie*, s. 166.

³⁰ Stein, *Einführung in die Philosophie*, s. 163-164.

³¹ Scheler, M. *Die Idole der Selbsterkenntnis*. In: Scheler, M. *Vom Umsturz der Werte*. GW III. Bern: Francke Verlag, 1955, s. 215-258.

³² Steinová, *Problém vcítienia*, s. 108. [ESGA 5, s. 107.]

ktorým ja sám – či už pre môj charakter alebo z dôvodu výchovy – by som sa nikdy nebol dopracoval. Vďaka pohľadu druhého nachádzame na našej duchovnej ceste doplnené to, čo naše Ja môže vykonať a k čomu môže mať prístup.³³ Sebapoznanie zahrnuté v akte vcítienia sa spája so sebahodnotením: „*Pretože prežívanie hodnôt je fundujúce pre hodnotu seba samého, otvára sa spolu s hodnotami, ktoré boli novo získané vo vcítení, zároveň pohľad na hodnoty vlastnej osoby, ktoré mi boli neznáme.*“³⁴

Nakoniec sa ešte dotkneme otázky, či láska voči druhému predstavuje nevyhnutnú podmienku vcítienia. Podľa Steinovej je totiž celkom dobre možné vcítiť sa aj do radosti alebo smútku nenávidenej osoby. Dokonca na základe poznania, získaného skrze vcítienie, možno nejakej osobe aj uškodiť. A hoci vcítienie ešte neznamená priateľstvo, bezpochyby je to prvý schodík pre vzájomné pochopenie. Len tam, kde je otvorenosť a disponovanosť, otvára sa možnosť vytvoriť spoločenstvo. Naopak uzavretosť a izolovanie sa od druhých znemožňujú akúkoľvek kultúru.³⁵ Spoločenstvo sa môže zrodiť až zo sebaúcty a zo vzájomnej úcty.³⁶

Avšak aj v tejto otázke badať u našej mysliteľky istý posun: po svojej náboženskej konverzii, ovplyvnená taktiež karmelitánskou spiritualitou, stále zreteľnejšie naznačuje, že najdokonalejšie poznanie druhej osoby – a to platí tak pre božskú ako aj pre ľudskú osobu – je možné len v láske poňatej ako *agapé* – teda v darovaní sa a v následnom pripodobnení sa milovanému.³⁷

2. ČLOVEK SPOLU S DRUHÝMI

Spolu so Steinovou sme popísali skúsenosť, keď jeden človek takpovediac prebýva v skúsenosti toho druhého. Skúsenosť vcítienia je typická pre život v spoločenstve. Ide o najduchovnejšiu skúsenosť, pretože jednotlivec tu potrebuje byť si vedomý tak interiority toho druhého ako i svojej vlastnej.³⁸ Veď vo vcítení duchovný subjekt prežíva nielen objekty, ale aj seba, prežíva pocity ako pochádzajúce z hĺbky

³³ Aucante, V. *Il discernimento secondo Edith Stein. Che fare della propria vita?* Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005, s. 39.

³⁴ Steinová, Problém vcítienia, s. 136. [ESGA 5, s. 134-135.]

³⁵ Pezzella, L'antropologia filosofica di Edith Stein, s. 115.

³⁶ Marksová, P.L. *Důvěra v Boží plán. Duchovní obnova s Editou Steinovou.* Praha: Paulínky, 2005, s. 39-41.

³⁷ Betschart, CH. Liebe als Bedingung von Einfühlung bei Edith Stein? In: *Münchener Theologische Zeitschrift*. 2017. roč. 68, č.1, s. 73-85.

³⁸ Calcagno, A. Edith Stein: Is the State Responsible for the Immortal Soul of the Person? In: *Logos*, 2002, roč. 5, č. 1, s. 64.

vlastného Ja. Nie je to nejaké čisté Ja, keďže Ja prežívané v pocite má vrstvy rôznej hĺbky.³⁹

Uvažujúc o rôznych formách ľudského spolunažívania, fenomenologička vo svojich *Filozofických základoch psychológie a duchovných vied* prevezme od nemeckého sociológa Ferdinanda Tönniesa rozlišovanie medzi spoločenstvom a spoločnosťou, hoci sa ho nechce striktnie pridŕžať. S Tönniesom ani nevedie otvorenú diskusiu tak ako to robí s inými autormi. Takmer doslovne použije citát z jeho diela *Spoločenstvo a spoločnosť* (1887)⁴⁰: „Pod pojmom ‚spoločenstvo‘ sa pritom chápe prirodzený, organický zväzok individuí, pod pojmom ‚spoločnosť‘ racionálny a mechanický zväzok.“⁴¹ Tönnies stavia základy svojej sociológie vychádzajúc z kritiky Hobbesa, ktorý spoločenstvom nazýva skupiny ešte pred uzavretím spoločenskej zmluvy a spoločnosťou zasa označuje až to, čo sa rozvíja v rámci štátu. Nielenže prírodný stav v takej podobe, ako ho opisuje Hobbes, vôbec nejestvuje, ale absentuje tu aj spoločenský rozmer človeka ako takého. Steinová sa nechce tak ako Tönnies ponárať do historického procesu vzniku spomínaných dvoch spoločenských útvarov, len sa pokúša o fenomenologický popis týchto skutočností.⁴²

Podľa našej fenomenologičky medzi spoločenstvom a spoločnosťou nejestvuje striktná deliaca čiara: „*Spoločnosť, ktorá by bola iba spoločnosťou a nie do určitého stupňa aj spoločenstvom, v podstate nie je mysliteľná.*“⁴³ Zatiaľ čo spoločenstvo je možné bez spoločnosti, opačne to neplatí. V spoločnosti, hoci táto zabezpečuje akúsi racionalizáciu interpersonálnych vzťahov, jednotlivé osoby musia zostať aktívnymi subjektmi tak, ako sa to deje v živote spoločenstva. K týmto dvom formám zoskupenia ľudí naša filozofka, inšpirovaná Georgom Simmelom, pridá ešte tretiu formu a ňou je masa. Hoci štát obsahuje všetky tri spomínané vzťahy, spoločenstvo, ktoré predstavuje ten najdôležitejší vzťah v rámci štátu, je považované za vyšší poriadok vzhľadom na spolunažívanie v spoločnosti alebo v mase.⁴⁴ Práve z tohto dôvodu, že spoločenstvo predstavuje základnú formu

³⁹ Steinová, Problém vcítania, s. 117. [ESGA 5, s. 117.]

⁴⁰ Tönnies, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig: Fues's Verlag, 1887, s. 1.

⁴¹ Steinová, E. *Filozofické základy psychológie a duchovných vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2021, s. 118. Stein, E. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. Freiburg im Breisgau: Herder, 2010, s. 111.]

⁴² Mayzaud, Y. Die Frage nach der Intentionalität in der politischen Phänomenologie. Die Phänomenologie Edith Steins gegen die Soziologie von Ferdinand Tönnies. In: Speer, A., Regh, S. eds. *Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben. Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016, s. 499-500.

⁴³ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 118-119. [ESGA 6, s. 111.]

⁴⁴ Calcagno, Edith Stein: Is the State Responsible for the Immortal Soul of the Person?, s. 65.

spoločenského združovania a Steinová mu venovala najviac pozornosti, začneme práve pri ňom.

2.1 Spoločenstvo ako ideál

Je zaujímavé, že naša mysliteľka neohraničuje spoločenstvo iba na malú skupinu ľudí: „Každé spoločenstvo – od toho najužšieho, od rodiny, až k tomu najširšiemu, ktoré objíma celé ľudstvo – je totiž organizmom, ktorého údy a orgány sú jednotlivé osobnosti a celé skupiny ľudí.“⁴⁵ Podľa toho, ako jednotlivci rozvíjajú základné sily duše a tela, tomu zodpovedá pozícia, ktorá im v spoločenstve prislúcha. Prítomnosť vodcu v spoločenstve je pre komunitný život nie príležitostná, ale podstatná. Tento akoby na seba preberal úlohu vnútorného života, ktorý stvárňuje telo.⁴⁶

Jednotlivci prispievajú do života spoločenstva svojou silou v takej miere, v akej žijú ako členovia spoločenstva. Určité „rezervy“ životnej sily sú koniec koncov potrebné aj na individuálny život, veď individuálne Ja nie je pohltené v živote spoločenstva. A taktiež každý jednotlivec patrí do celého radu spoločenstiev, medzi ktoré musí rozdeliť svoje sily. Niektorý napríklad môže byť v kruhu svojich priateľov „dušou spolku“, zatiaľ čo v politickej strane, ktorej je členom, neprejavuje žiaden oživujúci vplyv.⁴⁷ Navyše individuum predstavuje aj ohnisko, ktoré spája jednotlivé spoločenstvá: „Individuum, ktoré patrí do rôznych spoločenstiev, môže vytvoriť medzi nimi akýsi bezprostredný vzťah pôsobenia tým, že jedno zoznámi s ‚duchom‘ druhého.“⁴⁸

Steinová podrobujú analýze štruktúru zážitku spoločenstva; ten sa totiž líši od zážitku čisto individuálneho. Na demonštrovanie tohto rozdielu jej ako príklad poslúži zármutok oddielu nad smrťou svojho veliteľa. Obsah tohto zážitku je odlišný od smútku zo straty osobného priateľa. Tu je iný subjekt prežívania, iná štruktúra zážitku a taktiež odlišný je prúd zážitkov, do ktorého sa tento zážitok začleňuje: „Postihla nás strata a smútime kvôli tomu, a toto ‚my‘ zahŕňa nielen tých, ktorí ako ja pociťujú smútok, ale všetkých, ktorí sú zahrnutí do jednoty skupiny: aj tých, ktorí trebárs nevedia o udalosti [...] Smútim ako člen oddielu a oddiel smúti vo mne.“⁴⁹

Mysliteľka rázne odmieta spoločenstvo označiť Schelerovým termínom „kolektívna osoba“ (*Gesamtperson*). Mníchovský filozof totiž tomuto ideálnemu

⁴⁵ Stein, E. Der Intellekt und die Intellektuellen. In: Stein, E. *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*. ESGA 16. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, s. 144.

⁴⁶ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 247. [ESGA 6, s. 232.]

⁴⁷ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 181. [ESGA 6, s. 169.]

⁴⁸ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 186. [ESGA 6, s. 173.]

⁴⁹ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 122. [ESGA 6, s. 113-114.]

spoločenstvu pripisuje presne tie isté vlastnosti, ako má jednotlivá osoba. Z toho však vyplynú viaceré problematické závery. Prvý z nich predstavuje otázka zodpovednosti: tak jednotliviec ako aj kolektívna osoba sú autonómne zodpovední za seba. A tak nielenže jednotliviec je zodpovedný za kolektívnu osobu, ale sporný bod tu predstavuje predovšetkým spoluzodpovednosť kolektívnej osoby za každého z jej členov.⁵⁰ A tak by mala existovať nezávisle od previnenia a či od zásluhy jednotlivcov aj kolektívna vina alebo zásluha. Tieto by však nepredstavovali súčet previnení alebo zásluh zúčastnených osôb. Autor tu ako príklad uvádza dedičný hriech alebo vojnu, ktoré nemôžu byť úplne rozdelené na jednotlivé previnenia.⁵¹ A potom, podľa Schelera, každá kolektívna osoba už zo svojej prirodzenosti je ďalej členom kolektívnej osoby omnoho širšej – čiže celého ľudského spoločenstva.⁵² To znamená, žeby sme sa mali cítiť zodpovednými za každé previnenie, a to dokonca aj tam, kde nebadáme jasne mieru a veľkosť nášho osobného zlyhania.⁵³ Podľa mníchovského filozofa zodpovednosť všetkým individuám udeľuje kolektívna osoba.⁵⁴ Steinová rázne namietla, že spoločenstvo chápané ako osoba je len ideálnou hranicou: „*Zásadne nesúhlasíme s rozdelením Schelera – lebo nie všetci členovia spoločenstva sú slobodní a plne zodpovední osoby alebo nie všetci žijú svojou dušou ako členovia spoločenstva. Stanovenie cieľa spoločenstva potom uskutočnia osoby, ktoré žijú vedome ako členovia spoločenstva a cítia sa zaň zodpovední.*“⁵⁵ Dosvedčuje to napríklad každodenná skúsenosť života v rodine alebo v školskej triede.⁵⁶ Kresťanská mysliteľka svoje tvrdenie podporí aj teologickým argumentom: Žiadne ľudské spoločenstvo totiž nevytvorí takú dokonalú jednotu, akú nachádzame v spoločenstve troch božských osôb, kde pri rozličnosti osôb zostáva celá podstata spoločná.⁵⁷ Tri božské osoby sú totiž jednou jedinou skutočnosťou, pretože Boh je láska (porov. Jn 10,30; 1 Jn 4,8); a tak v každom božskom čine navonok (stvorenie, zachovanie stvorenstva v bytí, prozreteľnosť, súd) koná celá Trojica. V prípade človeka, hoci je tento stvorený na Boží obraz, pozemské spoločenstvo nedosiahne dokonalosť več-

⁵⁰ Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. GW II.* Bonn: Bouvier Verlag, 2000, s. 522.

⁵¹ Scheler, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. In: Scheler, M. *Vom Ewigen im Menschen. GW V.* Bonn: Bouvier Verlag, 2000, s. 359.

⁵² Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 511.

⁵³ Scheler, M. Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. In: GW V, s. 375-376.

⁵⁴ Scheler, M. Zusätze. In: Scheler, M. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* GW VI. Bern: Francke Verlag, 1963, s. 337.

⁵⁵ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 246. [ESGA 6, s. 231.]

⁵⁶ Steinová, E. *Ľudská osoba. Filozofická antropológia.* Bratislava: Európa, 2017, s. 134. [Stein, E. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie.* ESGA 14. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, s. 137-138.]

⁵⁷ Steinová, Konečné a večné bytie, s. 311. [ESGA 11/12, s. 299.]

nej lásky. V prípade ľudského spoločenstva individualita každého subjektu sa predstavuje ako obmedzenie spoločenstva a spoločenstvo zase kladie hranice jednotlivcovi.⁵⁸ To však nevylučuje možnosť spoločenstva. Ľudstvo ako také predstavuje spoločenstvo: dokonca druh „ľudstvo“ treba brať ako jedno veľké individuum.⁵⁹ Do spoločenstva ľudstva každý človek patrí od počiatku svojej existencie: „*Len čo sa človek prebudí k vedomému životu, nachádza sa v spoločenstve s ľuďmi a v princípe je možné aktuálne spoločenstvo s každým iným človekom, pretože človek je skutočne potenciálne v spoločenstve so všetkými.*“⁶⁰ Začlenenie jednotlivca do spoločenstva ľudstva Steinová podoprie aj teologicky, keďže ľudstvo má účasť na živote Bohočloveka a v Bohu ľudstvo žije ako jednota.⁶¹

V spoločenstve človek nestráca svoju slobodu. Zostáva individuum, ktoré sa svojim *fiat* vplyvu spoločenstva podvolí alebo nie. Ak by to tak nebolo, spoločenstvo by sa zdegenerovalo a premenilo by sa na masu. Avšak i v prípade takéhoto hroziaceho nebezpečenstva jestvuje záchrana a tá môže prísť iba od jednotlivca, poprípade od viacerých jednotlivcov. „*Spoločenstvo ako také nie je ‚slobodný‘ subjekt, a preto nie je ani ‚zodpovedný‘ v takom zmysle, ako sú individua. Poslednú zodpovednosť za jeho konanie nesú jednotlivci, ktorí konajú v jeho mene. A ak v službe spoločenstvu urobia niečo, čo by neurobili z osobných motívov, spočíva na nich celá váha zodpovednosti a nemajú možnosť zvaliť ju na spoločenstvo.*“⁶² Sloboda a zodpovednosť jednotlivca predstavujú nutnú podmienku spoločenstva ako takého. Pravdivosť tohto pohľadu na spoločenstvo dokazuje aj história nemeckého národa, ktorý prežil obdobie nacizmu, a to práve vďaka niekoľkým osobnostiam, ktoré odmietli stať sa súčasťou masy. Samotná Steinová v roku 1933 napísala list pápežovi Piovi XI., aby ho upozornila na nebezpečenstvo, ktoré hrozilo jej židovskému národu zo strany tých, čo sa v Nemecku nechali zmanipulovať ideológiou národného socializmu.⁶³ Treba však poznamenať, že naša mysliteľka sa cítila aj súčasťou nemeckého národa, keďže národ ako spoločenstvo sa nemusí zakladať nevyhnutne na spoločenstve krvi, ale predovšetkým na kultúrnej jednote a na spoluzdieľaných hodnotách, teda na spoločenstve duchovného života.⁶⁴

Zodpovednosť jednotlivca sa môže prejavovať taktiež ako vzdialenie sa od svojho národa. Hoci sa človek rodí uprostred svojho ľudu a je ním charakterovo

⁵⁸ Stein, E. Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit. In: ESGA 16, s. 18-19.

⁵⁹ Steinová, Ľudská osoba, s. 93. [ESGA 14, s. 96.]

⁶⁰ Steinová, Ľudská osoba, s. 133. [ESGA 14, s. 137.]

⁶¹ Steinová, Ľudská osoba, s. 133. [ESGA 14, s. 136-137.]

⁶² Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 173. [ESGA 6, s. 161-162.]

⁶³ Stein, E. *Neu aufgefundene Texte und Übersetzungen VII. Texte zu Philosophie, Politik, Pädagogik; Übersetzung: Bonaventura, Karmel-Geschichte, „Judenfrage“.* Neu aufgefundene Briefe und Dokumente. ESGA 28. Freiburg im Breisgau: Herder, 2020, n. 251, s. 393-394.

⁶⁴ Steinová, Ľudská osoba, s. 144. [ESGA 14, s. 148.]

ovplyvnený, napriek tomu môže od neho zaujať odstup, keď vidí svoj národ hrnúť sa do záhuby.⁶⁵ Posledná zodpovednosť ľudskej bytosti sa totiž nachádza vo vzťahu k Stvoriteľovi a nie vo vzťahu k národu. Aj uprostred záhuby vždy tu je možnosť všetkým poukázať na poslednú zodpovednosť, ku ktorej sme volaní.

Avšak naše ľudské spoločenstvo sa neraz javí tak krehké; je tomu tak od tých čias, čo prví ľudia roztrhali prvotné spoločenstvo s Bohom a taktiež prvotný spoločenský poriadok, do ktorého boli vsadení. Odvtedy sa každý nachádza v konflikte nielen so sebou samým, ale i so všetkými ostatnými. Keby ľudská prirodzenosť nebola kontaminovaná prvotným hriechom, umiestnenie každého jednotlivca v rámci spoločenstva by sa uskutočňovalo bez najmenej ťažkosti. Tým sa však nechce povedať, žeby sa ľudské spoločenstvo od čias prvotného hriechu stalo nemožným. Len jeho vytváranie je brzdené a marené oným izolujúcim duševným postojom.⁶⁶ Badať to vo všetkých ľudských spoločenstvách: v rodine, v národe, v cirkvi, atď. Iba človek v stave milosti sa navracia k synovskému vzťahu s Bohom a opätovne nadobúda citlivosť pre druhých, nakoľko títo sú nielen Božími stvoreniami, ale aj Božími deťmi.⁶⁷

Naša mysliteľka sa púšťa do kritického dialógu s Martinom Heideggerom, podľa ktorého život v spoločenstve predstavuje útek do anonymity (napr. hovorí „sa“, robí „sa“) a teda neautentický spôsob života.⁶⁸ Fenomenologička mu oponuje: *„Človek je zodpovedajúc svojmu pôvodu tak bytosťou individuálnou ako aj spoločenskou, avšak časovo sa jeho vedomý a individuálny život začína neskôr ako ten spoločenský. Koná s druhými a podľa toho, čo vidí robiť druhých a týmto je vedený i podporovaný. A všetko je v úplnom poriadku až potiaľ, kým sa od neho nežiada niečo iné. Potrebné je volanie k vlastnému a autentickému bytiu. Keď toto volanie je zachytené a pochopené, ale nie uposlúchnuté, len vtedy sa začína útek pred vlastným bytím a vlastnou zodpovednosťou.“*⁶⁹ Spoločenstvo navyše stráži poklad zdedenej múdrosti, ku ktorej obmedzený jednotlivec nemôže mať prístup.⁷⁰ A potom láska, ktorá smeruje k vytvoreniu spoločenstva, sa javí ako sila, ktorá človekovi viac dáva, než berie: *„Láska pôsobí v milujúcom ako oživujúca moc, ktorá v ňom prípadne môže rozvinúť viac síl, než ho stojí jej prežívanie.“*⁷¹

Akt lásky má za svoj korelát personálnu hodnotu, ktorá nie je hodnotením vzhľadom na niečo iné. A tak hodnota milovanej osoby nespočíva v tom, že koná dobro, ale ona sama je hodnotná a my ju milujeme „pre ňu samu“. Schopnosť

⁶⁵ Steinová, Ľudská osoba, s. 150-151. [ESGA 14, s. 154-155.]

⁶⁶ Stein, E. Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit, s. 25-26.

⁶⁷ Stein, E. Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens. In: ESGA 16, s. 76.

⁶⁸ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, s. 175-176.

⁶⁹ Stein, E. Martin Heideggers Existenzphilosophie. In: ESGA 11/12, s. 468.

⁷⁰ Stein, Martin Heideggers Existenzphilosophie. In: ESGA 11/12, s. 469.

⁷¹ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 189. [ESGA 6, s. 176.]

lásky, ktorá sa prejavuje v našej láske, má totiž svoje korene v inej hĺbke nášho Ja než schopnosť morálneho hodnotenia. Personálna hodnota dokonca pretrváva dlhšie než samotná existencia: láska má dlhšie trvanie než radosť z existencie milovanej osoby.⁷²

Vzťah medzi jednotlivou osobou a spoločenstvom z pohľadu Steinovej možno označiť ako cyklický. „*S prebudením jednotlivca k jeho autentickému životu sa začína jeho zodpovednosť. Možno hovoriť o zodpovednosti spoločenstva, ktorá je odlišná od zodpovednosti jednotlivcov. Je však nesená členmi spoločenstva a to v rozličnej miere: nesú ju všetci tí, ktorí sú toho schopní, čiže tí, čo sa prebudili k vlastnému životu, ale vodcovia prv než všetci ostatní.*“⁷³

Hoci Steinová neraz pri opise štátu používa pojmový aparát vlastný pre osobu, zaiste nechápe štát ako nejakú nad-osobu alebo ako super-individuum. K suverenite štátu patrí nielen jeho autonómia v zmysle nezávislosti politicko-vojenskej ako aj tej ekonomickej, ale tiež možnosť definovať sa, „stvárňovať sa“ (*Selbstgestaltung*) tým spôsobom, ako to slobodne rozhodnú komunity prebývajúce v štáte. Podľa našej mysliteľky spravodlivosť, právo a etika patria k takémuto seba-formovaniu. Treba poznamenať, že blaho štátu je garantované tým, že členom štátu je zaistená zodpovedná sloboda, aby mohli rozvíjať seba tak ako jednotlivcov, i ako členov spoločenstva. Práve tak ako ľudská bytosť je považovaná za esenciálne slobodnú, tak i štát – používajúc personalistický termín – možno analogicky taktiež považovať za slobodný.⁷⁴

2.2 Spoločnosť nie ako degradácia spoločenstva

Spoločnosť „nerastie ako nejaký organizmus, ale pripomína stroj, ktorý bol ‚vynájdený‘, ‚skonštruovaný‘ s určitým cieľom“.⁷⁵ Zatiaľ čo spoločenstvá podobne ako živé tvory rastú, spoločnosti bývajú založené, teda majú pôvod v rozhodnutí jednotlivcov. Zatiaľ čo spoločenstvo má za cieľ osobu ako takú, cieľ spoločnosti je vonkajší vzhľadom na osoby, ktoré sa snažia tento cieľ dosiahnuť. Aby dosiahli stanovený spoločný cieľ, potrebná je určitá štruktúra spoločnosti, ktorú si vyžadujú rozličné funkcie. Zatiaľ čo v spoločenstve je každý jednotlivec nenahraditeľný, zastávanie funkcií v spoločnosti môže byť rôznymi jednotlivcami preberané rad za radom po sebe.⁷⁶

Spoločnosť charakterizuje racionalizácia vzťahov: jedno individuum vzhľadom na druhé je považované za „objekt“, no v skutočnosti obidve individua sú

⁷² Steinová, Problém vcítienia, s. 120-121. [ESGA 5, s. 119-120.]

⁷³ Stein, E. Martin Heideggers Existenzphilosophie, s. 469.

⁷⁴ Calcagno, Edith Stein: Is the State Responsible for the Immortal Soul of the Person?, s. 66.

⁷⁵ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 227. [ESGA 6, s. 213.]

⁷⁶ Stein, E. Eine Untersuchung über den Staat. ESGA 7. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, s. 7.

objektivizované subjekty. Totiž i v spoločnosti sa jej členovia musia vzájomne považovať za subjekty, aby potom medzi sebou stanovili objektívne vzťahy: „*Spolupráca, ktorá rozhoduje o zmysle života spoločnosti, by ustavične viazla, ak by bola čistým životom spoločnosti. Spoločnosť, ktorá by nebola ničím iným než spoločnosťou, by bola mechanizmom – možno bezchybne skonštruovaným – ktorý by nemohol fungovať.*“⁷⁷ Obsadiť určitú pozíciu by bolo nemožné, ak by sme s druhými vôbec nežili a ak by sme toho druhého prvotne nevnímali ako subjekt.⁷⁸

Steinová tak odmieta Schelerovo tvrdenie, podľa ktorého neodôvodnená a prvotná nedôvera každého voči každému je základným postojom spoločnosti.⁷⁹ Genomenologická naopak zastáva postoj, že v spoločnosti podobne ako i v spoločenstve jestvuje nedôvera v rovnakej miere ako dôvera, pretože obidve predstavujú jednoduché spontánne postoje. Keby Scheler mal pravdu v tom, že spoločnosť spočíva na nedôvere všetkých voči všetkým, tak spoločnosť by sa nutne javila iba ako akási zdegradovaná forma spoločenstva. Taký pohľad je však zdeformovaný, keďže spoločnosť vždy predpokladá aj nejakú formu spoločenstva.⁸⁰

2.3 Masa na spôsob stáda

Steinová prijíma Schelerovu tézu, že masa sa vytvára prostredníctvom takzvanej nákazy, šíriacej sa pomocou iracionálneho spontánneho napodobňovania.⁸¹ Stačí si spomenúť na nákazlivý smiech detí alebo na hulákanie davu ozývajúce sa zo štadiónu. Na rozdiel od Schelera naša mysliteľka však uznáva aj možnosť takej nákazy, ktorá ide ruka v ruku s porozumením. Keď totiž aj chápem vnútorný stav druhého človeka – to už nie je možné bez duchovnej funkcie. A tak nákaza nemusí vždy uhasiť akýkoľvek duchovný prejav: „*Infekcia sa šíri nielen na „nižšie“ psychické stavy a inštinktívne hnutia, ale odohráva sa v duchovnej sfére.*“⁸² Ako príklad masovej sugescie a či masovej nákazy Steinová uvádza idey boľševizmu, ktoré sa prenášajú ako choroboplodné baktérie z jedného človeka na druhého a „sugestívne“ sa mu vtláčajú do mysle.

Masa ako taká je súhrnom rovnako sa správajúcich jednotlivcov, kde absentuje slobodné konanie. Tam, kde sa objaví duchovný rozmer, nemožno hovoriť o mase vo vlastnom zmysle slova. Keď napríklad politik hovorí o vôli masy, vyjadruje tým čosi len veľmi málo premyslené. Jednotlivci sa v mase iba nachádzajú pospolu na tom istom mieste: „*Masa jestvuje vždy len potiaľ, kým indivíduá, ktoré ju tvoria,*

⁷⁷ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 227. [ESGA 6, s. 216.]

⁷⁸ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 229. [ESGA 6, s. 215.]

⁷⁹ Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, s. 518.

⁸⁰ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 231-232. [ESGA 6, s. 217-218.]

⁸¹ Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, s. 515.

⁸² Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 217-218. [ESGA 6, s. 204.]

*sú v aktuálnom kontakte, a rozpadá sa, len čo sa tento kontakt pominie. Niet tu organizácie, ktorá by prežila číry fakt bytia pospolu, a tobôž niet nejakej spoločenskej formy oddelenej od jednotlivcov.*⁸³

Navyše nemožno hovoriť o nejakom „charaktere“ masy, pretože tu chýba spoločný život, ktorý by vychádzal zo životnej sily ako z jedného zdroja. A tiež neprichádzajú do úvahy ani špecifické vlastnosti určitej masy, ktoré by ju odlišovali od inej masy. Jednotlivci nie sú žiadnym spôsobom orientovaní na seba: nie sú si vzájomne oddaní, tak ako subjekty spoločne žijúce v spoločenstve, a ani sa vzájomne nepovažujú za objekty, tak ako sa to deje v spoločnosti.⁸⁴

Masa pozostávajúca takpovediac z „atomizovaných“ subjektov predstavuje naliehavý problém súčasnosti: *„Aké sú v skutočnosti veľké choroby našej doby a našich ľudí? Veľká masa ľudí trpí vnútornými konfliktmi, úplne im chýba pevné presvedčenie a pevné zásady, zábradlie, ktoré by ich mohlo zastaviť.*“⁸⁵

Keďže v mase nie je možné objaviť akúkoľvek duchovnú funkciu,⁸⁶ masa ako taká neposkytuje individuú možnosť odhaľovať sa v hlbších úrovniach. Umožňuje mu nanajvýš uchopiť vitálne hodnoty. Akoby tu prevládali nálady, ktoré ostávajú len na povrchu individuálneho Ja a nie sú reflektované.

Nakoľko je v mase potlačená duchovná dimenzia, vlastná spoločenstvu, jednotlivci tu potrebujú vodcu, ktorý by ich sýtil dominantnými ideami. Samotný vodca však nemôže byť súčasťou masy, lebo to by mu bránilo v jeho duchovnej produktivite. Orientácia masy úplne závisí od úmyslov vodcu. A odtiaľto je len krôčik k totalitarizmu.⁸⁷ Steinová preto vyzýva intelektuálov, aby nezanedbali svoje dôležité poslanie: *„Z politického hladiska sa treba pričiniť o to, aby masa ľudí, hnaných impulzami, čo predstavuje nebezpečenstvo pre štát, bola privedená k duchovnému životu a ostatných získať na to, aby svoju prácu robili tak, aby zodpovedala cieľom spoločenstva.*“⁸⁸

ZÁVER

Steinovej je vzdialený akýkoľvek solipsistický pohľad na človeka, keď tento pyšne hľadá istotu v sebe samom. Fenomenologička k preskúmaniu štruktúry človeka pristupuje pomocou aktu vcítania, keď človek nadväzuje vzťah s druhým, a tak

⁸³ Stein, Eine Untersuchung über den Staat, s. 6.

⁸⁴ Steinová, Filozofické základy psychológie a duchovných vied, s. 216-217. [ESGA 6, s. 202-203.]

⁸⁵ Steinová, E. *Žena*. Bratislava: Lúč, 2015, s. 16. [Stein, E. *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. ESGA 13. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000, s. 7.]

⁸⁶ Stein, Eine Untersuchung über den Staat, s. 6.

⁸⁷ Ales Bello, A. Edith Stein, la Germania e lo Stato totalitario. In: Ales Bello, A., Chenaux, Ph. eds. *Edith Stein e il nazismo*. Roma: Città Nuova, 2005, s. 80.

⁸⁸ Stein, Der Intellekt und die Intellektuellen. In: ESGA 16, s. 154.

získava kontakt s jeho prežívaním. Vo vcitovaných aktoch sa tak konštituuje cudzia osoba.

Spomedzi možných foriem ľudského združovania naša mysliteľka privileguje spoločenstvo, nakoľko toto jednotlivca nepohlcuje, ale predpokladá jeho duchovnú dimenziu ako aj jeho osobnú zodpovednosť. V prostredí spoločenstva človek je schopný uchopiť celú škálu hodnôt v ich správnej hierarchii, nevynímajúc z tejto škály ani hodnoty personálne, ktoré vypovedajú o hĺbke individuálneho Ja a o jeho prežívaní „seba“. Plnej hierarchii hodnôt by potom zodpovedala ideálna osoba, ktorá by cítila všetky hodnoty nielen adekvátnym spôsobom, ale aj v zhode s ich rádom.⁸⁹ Pocity nám nedosvedčujú len našu vlastnú existenciu, ale odhaľujú nám aj naše osobné vlastnosti. A tak spoločenstvo sa pre individuum stáva tým najvhodnejším prostredím pre jeho skutočne ľudskú formáciu.

Steinová je presvedčená, že život v spoločenstve ako taký nepredstavuje neautentický spôsob života. Takým by sa stal až vtedy, keď by človek zanedbal to, k čomu je volaný. Použijúc súčasný jazyk, môžeme povedať, že autentické spoločenstvo z nás nerobí fotokópie, ale ponecháva nám našu originalitu a umožňuje nám ju rozvinúť.

Téma spoločenstva mala dopad aj na každodenný život našej mysliteľky; objavujeme tu totiž až výnimočnú vzájomnú závislosť medzi existenciálnou skúsenosťou a esenciálnym opisom.⁹⁰ Jej explicitne vyjadrená ochota konať pokánie, čo ju priviedla do karmelitánskeho rádu, môže byť interpretovaná aj v kontexte jej presvedčenia o spoločenstve, jej presvedčenia o vzájomnom budovaní mystického tela. Chce takpovediac vyplniť medzeru za druhých a chce tak urobiť bez toho, aby si to druhí všimli. Na prvý pohľad dokonca ani nemožno nájsť akýkoľvek súvis medzi jej „neplodnou“ obetou a záchranou celku, čo sa vtedy viditeľne neuskutočnila. A predsa je tu rastúca vnímavosť zo strany Steinovej, že práve ona je určená stať sa obetou kvôli druhým, a to bez toho, aby bolo vôbec možné popísať výsledok jej obety. Vidí zmysel v tom, čo je, takpovediac, nezmyselné. A tak sa Edita Steinová zapísala do európskych dejín ako tá, ktorá bola ochotná pretrpieť Osviečením „za druhých“.⁹¹

Pápež Ján Pavol II. sa 1. októbra 1999 vyjadril nasledovne: *„Vyhlásiť Editu Steinovú dnes za spolupatrónku Európy znamená na horizonte starého kontinentu vyvesiť zástavu rešpektu, tolerancie, prijatia, ktorá pozýva mužov a ženy chápať sa a prijať sa, napriek rozdielom etnickým, kultúrnym a náboženským, aby vytvárali sku-*

⁸⁹ Steinová, Problém vcítania, s. 128. [ESGA 5, s. 126.]

⁹⁰ MacIntyre, A. *Edith Stein. A Philosophical Prologue*. New York: Continuum, 2006, s. 1-7.

⁹¹ Gerl-Falkovitz, H.B. Edith Steins wenig bekannte Seite: Sozialphilosophie aus dem Geist der Phänomenologie. In: Beckmann-Zöller, B., Gerl-Falkovitz, H.B. eds. *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006, s. 38-39.

točne bratské spoločenstvo.“⁹² Hovoriac o Európe nemáme na mysli len kontinent, ktorý možno popísať čisto geograficky. Ide tu predovšetkým o spoločenstvo, ktoré vlastní bohatstvo svojej kultúry a histórie. Táto Európa je však vystavená riziku akejsi vnútornej prázdnoty, stráca zmysel a duchovné sily, ktoré ju podopierali, a tak, žiaľ, nakoniec stráca i svoju vlastnú identitu.⁹³

Použitá literatúra

Ales Bello, Angela. Edith Stein, la Germania e lo Stato totalitario. In: Ales Bello, Angela, Chenu, Philippe. eds. *Edith Stein e il nazismo*. Roma: Città Nuova, 2005, s. 61-81. ISBN 88-311-0144-7.

Aucante, Vincent. *Il discernimento secondo Edith Stein. Che fare della propria vita?* Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005. ISBN 88-215-5511-9.

Aristoteles. *Politika*. Bratislava: Kalligram, 2006. ISBN 80-7149-839-4.

Benedikt XVI. (Ratzinger, Joseph.) *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Milano: Edizioni San Paolo, 2004. ISBN 88-215-5286-1.

Betschart, Christof. Liebe als Bedingung von Einfühlung bei Edith Stein? In: *Münchener Theologische Zeitschrift*. 2017. roč. 68, č.1, s. 73-85. ISSN 0580-1400.

Calcagno, Antonio. Edith Stein: Is the State Responsible for the Immortal Soul of the Person? In: *Logos*, 2002, roč. 5, č. 1, s. 62-75. ISSN 1091-6687.

Descartes, René. *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1954.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara. Edith Steins wenig bekannte Seite: Sozialphilosophie aus dem Geist der Phänomenologie. In: Beckmann-Zöller, Beate, Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, eds. *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006, s. 233-241. ISBN 3-631-55329-3.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 11. vyd. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke IX*. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1980.

Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. Texte aus dem Nachlass (1905-20). Husserliana XIII*. The Hague: Iso Kern, Martinus Nijhoff, 1973.

⁹² Ján Pavol II. *Apostolisches Schreiben in Form eines «Motu proprio» zur Erklärung der hl. Brigitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Theresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas*, n. 9. [online]. [cit. 18.1.2025]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html

⁹³ Benedikt XVI. (Ratzinger, J.). *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*. Milano: Edizioni San Paolo, 2004, s. 19-20.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Texte aus dem Nachlass (1921-28). Husserliana XIV*. The Hague: Iso Kern, Martinus Nijhoff, 1973.

Körner, Reinhard. L'«empatia» nel senso di Edith Stein. Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede. In: Sleiman Jean, Borriello, Luigi, eds. *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, s. 159-180. ISBN 88-209-2756-X.

MacIntyre, Alasdair. *Edith Stein. A Philosophical Prologue*. New York: Continuum, 2006. ISBN 0-8264-9102-2.

Marksová, Patricia L. *Důvěra v Boží plán. Duchovní obnova s Editou Steinovou*. Praha: Paulínky, 2005. ISBN 80-86025-81-0.

Marx, Karl, Engels, Friedrich. *O náboženstve*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry, 1962.

Mayzaud, Yves. Die Frage nach der Intentionalität in der politischen Phänomenologie. Die Phänomenologie Edith Steins gegen die Soziologie von Ferdinand Tönnies. In: Speer, Andreas, Regh, Stephan, eds. *Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben. Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016, s. 498-511. ISBN 978-3-451-34955-3.

Pezzella, Anna Maria. *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003. ISBN 88-311-0137-7.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. GW 2*. 7. vyd. Bonn: Bouvier Verlag, 2000. ISBN 3-416-02928-3.

Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte. GW III*. 4. vyd. Bern: Francke Verlag, 1955.

Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen. GW V*. 6. vyd. Bonn: Bouvier Verlag, 2000. ISBN 3-416-02929-1.

Scheler, Max. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. GW VI*. 2. vyd. Bern: Francke Verlag, 1963.

Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie. Die Deutsche Philosophie der Gegenwart. GW VII*. 6. vyd. Bonn: Bouvier Verlag, 2005. ISBN 3-416-01940-7.

Steinová, Edita. *Žena*. Bratislava: Lúč, 2015. ISBN 978-80-7114-969-9.

Steinová, Edita. *Ludská osoba. Filozofická antropológia*. Bratislava: Európa, 2017. ISBN: 978-80-89666-50-8.

Steinová, Edita. *Príbeh jednej židovskej rodiny*. Bratislava: Európa, 2019. ISBN 978-80-89666-73-7.

Steinová, Edita. *Problém vcítienia*. Bratislava: Európa, 2021. ISBN 978-80-89666-94-2.

Steinová, Edita. *Filozofické základy psychológie a duchovných vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2021. ISBN 978-80-89666-88-1.

Stein, Edith. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge. ESGA 1*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2002. ISBN 3-451-27371-3.

Stein, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008. ISBN 978-3-451-27375-9.

Stein, Edith. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. Freiburg im Breisgau: Herder, 2010. ISBN 978-3-451-27376-6.

Stein, Edith. *Eine Untersuchung über den Staat*. ESGA 7. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006. ISBN 3-451-27377-2.

Stein, Edith. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. ISBN 3-451-27378-0.

Stein, Edith. *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. ESGA 13. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000. ISBN 3-451-27383-7.

Stein, Edith. *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*. ESGA 16. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.

Stein, Edith. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. ISBN 3-451-27384-5.

Stein, Edith. *Neu aufgefundene Texte und Übersetzungen VII. Texte zu Philosophie, Politik, Pädagogik; Übersetzung: Bonaventura, Karmel-Geschichte, „Judenfrage“. Neu aufgefundene Briefe und Dokumente*. ESGA 28. Freiburg im Breisgau: Herder, 2020. ISBN 978-3-451-38304-5.

Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig: Fues, 1887.

The Social Dimension of Human Being in the Thought of Edith Stein

Summary:

The author of the present study underlines the fact, that Edith Stein with her phenomenological approach surpasses the individualism of modern philosophy. The study at the same time makes clear how the motif of social dimension of human being, widely developed in the writings of Edith Stein, offers an effective tool to avoid the trap of collectivism. Our phenomenologist first explores the act of empathy that renders us possible knowledge of another person and then she analysis the differences between the mass, society and the community. The author of the study highlights the fact, that for our thinker is essential the spiritual dimension of the community and the role of individual member inside the community seems deciding.

Key words: *empathy – bodily-spiritual being – community – society – mass*

doc. PhDr. Jozef Uram, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Christian Philosophy
and Historical Sciences

APOŠTOLSKÁ EXHORTÁCIA MARIALIS CULTUS A JEJ STÁLA AKTUÁLNOŠŤ V ŽIVOTE KATOLÍCKEJ CIRKVI

Anton Adam

Abstrakt:

Teologická veda sústreďuje pozornosť na pravdy Katolíckej cirkvi, ktoré skúma aj vo vzájomných kontextuálnych vzťahoch medzi jednotlivými dogmatickými traktátmi. Zreteľné je to aj v prípade mariológie a kristológie, čo je zjavné aj v apoštolskej konštitúcii pápeža Pavla VI. Marialis Cultus. Pápežský dokument považuje kristocentrizmus za dôležitý aspekt mariánskeho kultu. Pozornosť venovanú Panne Márii je nevyhnutné formulovať v priamych súvislostiach s osobou a vykupiteľským dielom Ježiša Krista a zároveň reflektovať aj jej miesto v Cirkvi. Svätý pápež Pavol VI. považoval za nevyhnutné, aby náuka Cirkvi formulovala teologicky jasným a jednoznačným spôsobom vzťah veriaceho človeka k Matke nášho Pána, aby mariánsky kult zodpovedal miestu a poslaniu Panny Márie v dejinách spásy. Apoštolská exhortácia je aj po päťdesiatich rokoch aktuálnym študijným a pastoračným textom, v ktorom nachádzame usmernenie pre prežívanie mariánskej úcty, ktorá je súčasťou procesu obnovy kresťanského kultu po Druhom vatikánskom koncile.

Kľúčové slová: Cirkev – Panna Mária – mariológia – kult – koncil – obnova

Úvod

Apoštolská exhortácia *Marialis Cultus*, vydaná pápežom Pavlom VI. v roku 1974, predstavuje významný dokument, ktorý sa zaoberá mariánskym kultom v kontexte katolíckej viery a praxe. Pri päťdesiatom výročí jej prítomnosti v živote Katolíckej cirkvi je vhodné zamyslieť sa nad jej hlbokým posolstvom a jeho aktuálnosťou pre súčasných veriacich.

Druhý vatikánsky koncil predstavuje mariológiu v priamych súvislostiach s ekleziológiou, čo je primeraným spôsobom preukázané v ôsmej kapitole vieroučnej konštitúcie *Lumen gentium*: „Mária sa s materinskou láskou stará

o bratov a sestry jej Syna, ktorí ešte putujú a nachádzajú sa v nebezpečenstvách a ťažkostiach, dokiaľ sa nedostanú do blaženej vlasti.“¹

Druhý vatikánsky koncil venoval Panne Márii ôsmu kapitolu vieroučnej konštitúcie *Lumen gentium*. Teológov a kazateľov vyzýva, „aby sa v úvahách o mimoriadnej dôstojnosti Božej Matky starostlivo vyhýbali akémukoľvek nesprávnemu zveličovaniu, ale aj prílišnej úzkoprsosti. Nech sa pod vedením Učiteľského úradu Cirkvi venujú štúdiu Svätého písma, svätých otcov a učiteľov, ako aj cirkevných liturgií, aby správne vysvetľovali úlohy a výsady Panny Márie, ktoré vždy majú za cieľ Krista, zdroj všetkej pravdy, svätosti a nábožnosti. Nech sa bedlivo chránia v rečiach i skutkoch všetkého, čo by mohlo viesť do omylu oddelených bratov alebo kohokoľvek iného, vo veci pravého učenia Cirkvi.“²

Túto líniu sleduje apoštolská exhortácia *Marialis Cultus*,³ v ktorej pápež Pavol VI. zdôrazňuje, že mariánsky kult má mať rozmer trojičný, kristologický a cirkevný a má mať štyri zamerania: biblické, liturgické, ekumenické a antropologické.⁴ V dokumente rezonuje kritický postoj, keď v prejavoch mariánskeho kultu a pobožnostiach sa objavujú mnohé negatívne prejavy, ktoré nielenže nekorešpondujú s katolíckom kultom, ale nerešpektujú ani Magistérium Cirkvi. Z dôvodu vzťahu mariánskej úcty ku kresťanskému kultu je potrebné hovoriť o autenticite náboženských prejavov k Najsvätejšej Matke. Svätý pápež Pavol VI. formuluje nasledovné dôvody, ktoré akceptujeme pri obnove mariánskej úcty:

1. Vernosť Tradícii – je potrebné starostlivo skúmať, či sa neupúšťa od zdravého dedičstva našich otcov vo viere.
2. Reakcia na súčasné podnety vyplývajúce zo zmeny spôsobu prijímania právd, keď sa mení nastavenie človeka na náboženské prejavy formy náboženských postojov.
3. Personálne nastavenie vzťahu „ja – Boh“. Človek súčasnej doby vytvára osobitým spôsobom takéto duchovné nastavenie vzťahu k Otcovi a Stvoriteľovi.
4. Teologická veda je v procese stáleho napredovania a je čoraz viac konfrontovaná s ďalšími vednými odbormi. Rovnako dôležité je antropologické hľadisko; sebareflexia osoby a jej poslania v živote a vo svete.

Je isté, že všetky vyššie spomenuté okolnosti zohrávajú dôležitú úlohu v náboženskom kulte a špecificky aj vo vzťahu k mariánskemu kultu. Exhortácia

¹ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 62.

² DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 67.

³ PAVOL VI. *Apoštolská exhortácia Marialis cultus* [online]. [cit.12.6.2024]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/cultus-marialis>

⁴ PAVOL VI. *Apoštolská exhortácia Marialis Cultus*, č. 25-37.

Marialis cultus sa ideovo spája s procesom obnovy kresťanského kultu, ktorý začal Druhý vatikánsky konci. V úvode pápež Pavol VI. konštatuje, že „prvý koncilový dokument, ktorý sme so ctihodnými Otcami schválili a ktorý sme v Duchu Svätom podpísali, bola konštitúcia začínajúca slovami *Svätý koncil – Sacrosanctum concilium*. Táto konštitúcia má za cieľ obnovu a rozvoj liturgie a účinnejšiu účasť veriacich na Božích tajomstvách.“⁵ Je isté, že dokument zaoberajúci sa mariánskou úctou má svoje ideové východisko v konštitúcii *Sacrosanctum concilium* spoločne so snahou o pokoncilovú liturgickú obnovu.

V živote kresťana má svoje primerané miesto matka Ježiša Krista. „Mária dala z Ducha Svätého telo Božiemu Synovi. V tomto tele chodil Spasiteľ po Judsku a Galilei a zvestoval nové slovo o Bohu ako o Otcovi, ktorý miluje človeka.“ Osoba a poslanie Panny Márie je neoddeliteľnou súčasťou dejín spásy, ktoré majú svoje pokračovanie v Cirkvi. Preto mariológiu ako jeden z traktátov vierouky Katolíckej cirkvi nie je možné interpretovať mimo historických skutočností, ktoré mali vplyv na rozvoj teologického myslenia a samotný rozvoj teológie ako vedy. „Mariológia ako časť dogmatickej teológie podlieha istým zákonitostiam. Nakoľko je dogma svojou povahou interpretáciou zjaveného posolstva obsiahnutého vo Svätom písme a rozhodnutie Magistéria Cirkvi, mariológia má akceptovať výpoveď o Božej Matke ako ju predstavuje Biblia. Tým je neustále Matka nášho Pána v priamom vzťahu s Ježišom Kristom a z tohto dôvodu je náuka o Panne Márii kristocentrická.“⁶ V tejto súvislosti nehovoríme o kristológii v chronologickom aspekte, ale za dôležitú považujeme otázku, či v poriadku poznania konkrétna výpoveď súvisí s prvotným kresťanským zjavením, ktoré vždy ostáva prvotným výkladom spásonosného konania Boha v Ježišovi Kristovi.⁷ Mariológia musí zohľadniť spôsob, ako sa prejavuje kult Božej matky, ktorý je súčasťou katolíckeho kultu, pretože aj samotné prejavy mariánskeho kultu majú výpovednú hodnotu o spôsobe, akým sa interpretuje osoba Panny Márie v kontexte dejín spásy.

Predkoncilová mariánska úcta sa vo veľkej miere koncentrovala na osobe Panny Márie a mala tendenciu predkladať vlastnú náuku. Dôsledkom toho bol výrazný rozdiel medzi liturgiou a mariánskou úctou, ktorá zabúdala na tajomstvo Krista sprítomňované v liturgii Cirkvi. Už od jedenásteho storočia sa udržiavala paralelná prax Kristovho kultu a mariánskej úcty, pričom mariánska úcta vo svojich prejavoch často presahovala rámec autenticity ducha liturgie Cirkvi. Špecificky zameraný dokument *Marialis Cultus* predstavuje dôležitý

⁵ PAVOL VI. Apoštolská exhortácia *Marialis Cultus*, úvod. DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia O posvätnnej liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 1-3.

⁶ ADAM, A. Fatimské zjavenia a ich kristologický kontext. In: *Mária – Matka v každej dobe*. Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2017, s. 154.

⁷ BEINERT, W., PETRI, H. *Učení o Marii*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1996, s. 239.

posun v zadefinovaní a následnom usmernení mariánskej úcty, ktorá má byť autentickým prejavom jej kristocentrického prežívania. Z tohto dôvodu venujeme pozornosť Panne Márii, ktorá je súčasťou dejín vykúpeného ľudstva ako tá, ktorá bola prvou vykúpenou a následne zameriavame pozornosť na náuku Druhého vatikánskeho koncilu, z ktorého vyplynula požiadavka obnovy liturgického kultu v úzkom vzťahu k mariánskemu kultu tak, aby sa prax ľudovej zbožnosti zosúladiť s požiadavkami liturgie. Apoštolská exhortácia *Marialis Cultus* reflektuje aj dokumenty, v ktorých pápeži reagovali na prejavy mariánskej zbožnosti, aby sa zdôraznil jej autentický prejav pri rešpektovaní poslanca, ktoré Panna Mária plní v dejinách spásy.

1. MÁRIA JE NEODDELITEĽNOU SÚČASŤOU DEJÍN VYKÚPENÉHO ĽUDSTVA

Je zrejmé, že mariánsky kult pramení z autentickej mariánskej doktríny, ktorá je prepojená nielen s kristológiou, ale aj ekleziológiou či pneumatológiou. Poslanie Márie si zasluhuje, aby jej obraz bol sprostredkovaný hodnoverným spôsobom podľa spôsobu jej života, ktorý je úplne oddaný Bohu a zámerom spásneho božieho diela. „Keď kresťania označujú matku Ježiša Krista ako svoju spoločnú duchovnú matku a dávajú jej pritom tiež pomenovanie Matka Cirkvi, vyjadrujú tým svoje pochopenie jej primárne kristotypického alebo soteriologického, a sekundárne jej ekleziologického alebo eschatologického poslanca v Božích plánoch.“⁸ Existencia a dielo Márie sa dostáva do úzkeho vzťahu k Ježišovi a jej poslanie a povolanie nadobúda charakter uskutočňovaného Božieho vyvolenia. Druhý vatikánsky koncil učí, že Božia Matka sa stala „našou matkou v poriadku milosti“⁹, – čo bolo jej sekundárnym poslaním, ktoré prijíma v korelácii k svojmu materstvu. Týmto spôsobom je poukázané na teologicky isté miesto, ktoré Panna Mária zastáva v poriadku spásy ako aj v samotnom spásonosnom poslaní svojho Syna. Mária, Ježišova matka, sa stala svojou dôstojnosťou panenskej matky Bohočloveka vzorom Matky Cirkvi. K podstatným črtám ekleziológie patrí, že „Cirkev vidí Matku živých, na ktorej sa v plnom zmysle vyplňuje to, čo bolo kedysi určené prvej matke živých, Eve, a čo sa začalo v obnove božského života v Márii, v tej, ktorá nám panenským pôrodom darovala živého Boha. Eva, Mária, Cirkev – tieto tri veličiny – vidí stará teológia spoločne ako v nejakom transparentnom obraze.“¹⁰

Ježišova Matka nezaujíma v teológii miesto izolovanej osoby, ale všetko jej konanie je orientované na udalosti, ktoré sú súčasťou dejín spásy. Z toho všetkého

⁸ ŠOKA, S. Mária – Matka Krista, Matka Cirkvi. In: *Duchovný pastier*, roč. 69, č. 5 (1988), s. 202.

⁹ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 61.

¹⁰ RAHNER, H. *Mária a Cirkev*. Trnava: Dobrá kniha, 1997, s. 13.

– zdôrazňuje Ratzinger – mariánska úcta a zbožnosť, ak má byť a ostať skutočne katolíckou, musí byť orientovaná kristologicky. K samotnej mariánskej zbožnosti kardinál Ratzinger povedal: „Mariánska zbožnosť bude vtedy správne prežívaná a praktizovaná, ak ju budeme žiť v zhode s vyznávanou vierou. Nemožno správne vzdávať úctu našej nebeskej Matke, ak je nám neznámy obsah našej viery. Z tohto dôvodu, v rozvoji mariánskeho kultu a ľudovej mariánskej zbožnosti, má mať svoje stále a pevné miesto katechéza právd našej viery, katechéza ‚verím‘.“¹¹ Cirkev venuje pozornosť prejavom mariánskeho kultu, aby bol kristocentrický a kristotypický zároveň v kontextuálnom vzťahu ku Katolíckej cirkvi.

Otázkou je, či bola potrebná intervencia Koncilu pre obnovu mariánskej úcty? Analýza rozvoja mariánskej úcty v prvej polovici 20. st. preukazuje bohatstvo foriem, ale aj istú živelnosť prejavov. Zvláštnym bodom kulminácie bol rok 1954, ktorý bol vyhlásený za pápeža Pia XII. ako „Mariánsky rok“, v ktorom sa pripomínalo sté výročie dogmy nepoškvrneného počatia. Všeobecne praktizovaný mariánsky kult, podporovaný rozličnými mariánskymi a mariologickými publikáciami, privádzal k formovaniu obrazu Márie, skutočne ozdobeného rozličnými „diamantami“ privilégií, ale v čoraz väčšej miere obrazu abstraktného a izolovaného od spásno-dejinného kontextu. Jeden z autorov charakterizoval vtedajšie iniciatívy v mariánskej úcte nasledovným spôsobom: „V ostatných rokoch objavila sa tendencie uctievania Márie takým spôsobom, že sa na ňu prenášali mená a pojmy, ktoré sa pôvodne vzťahovali na Boha a Krista. Kristus je naším Vykupiteľom – Mária je našou ‚Spoluvykupiteľkou‘. Podľa svätého Pavla žijeme v Kristovi – a teda žijeme tiež v ‚Márii‘. Premenené ‚Te Deum‘ v ‚Te Mariam‘ a v konečnom dôsledku sa nechráni ani pred konštrukciou mostov od Eucharistie k Márii. To všetko je možné obhajovať teologickou vyspelosťou a zdôrazniť to ako pravoverné. Ale nie o to tu ide. Ide o dar nežnosti.“¹² Je však pre usmernenie mariánskej úcty postačujúci „dar nežnosti“? Prejavy mariánskej úcty harmonizovali s presvedčením, ktoré sa zrodilo v stredoveku a posilnilo sa počas protireformácie, že zo strany Krista možno očakávať iba prísnu spravodlivosť, na strane druhej milosrdenstvo je potrebné hľadať pri Márii. Mária je tá, ktorá vždy oroduje u svojho Syna, aby sme mali účasť na dare Božej lásky a milosrdenstva.

Predkoncilový mariánsky kult sa vo veľkej miere živil takouto náukou. Jedným z dôsledkov bol výrazný rozdiel medzi liturgiou a mariánskou úctou, ktorá sa

¹¹ RATZINGER, J. Mariologia i pobožność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii. In: RATZINGER, J., BALTHASAR, H., GRABER, R. *Dla czego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa: WKM, 1991, s. 48.

¹² BEINERT, W. Pobožność maryjna jako szansa pastoralna, „*Communio*“ 3 (1993), č. 5, s. 105-106.

rozvíjala nezávisle od liturgie a koncentroval sa jedine v osobe Márie, pričom sa zabúdalo na tajomstvo Krista sprítomňované v liturgii Cirkvi.¹³

Už od XI. st. sa paralelne formoval kult Ježiša Krista a kult Panny Márie, pričom mariánsky kult obľuboval spôsob úcty, ktorý nebol liturgický a ktorý zhromažďoval viac ľudí, ako sa zúčastňovala na slávení Pánovej liturgie. Ľudová zbožnosť sa pričínila o množenie mariánskych sviatkov, ktoré boli iba minimálne alebo vôbec prepojené s autentickým duchom liturgie Cirkvi. V roku 1864 bolo v Madride publikované dielo *Breviarum marianum*, ktoré na každý deň v roku ponúka nejaký mariánsky sviatok. Intervencie Apoštolského stolca boli nevyhnutné, aby sa obmedzili a korigovali nesprávne a škodlivé prejavy mariánskej úcty.

Mariánski ctitelia si veľmi nevšimli snahy liturgického hnutia, ktoré sa rozvíjalo od začiatku 20. st. a koncentrovalo pozornosť na zdôrazňovanie kristocentrického charakteru liturgického roka. Kým liturgická obnova odkrývala centrálnu miesto Krista v slávení liturgie, mariánski ctitelia sa aj naďalej sústreďovali predovšetkým na mariánske sviatky. Ešte v čase konania Druhého vatikánskeho koncilu sa v Ríme (r. 1964) ukázalo ďalšie vydanie *Calendario mariano universale* obsahujúce všetky mariánske sviatky, zaväzujúce v celej všeobecnej Cirkvi, resp. iba v mariánskych svätyniach alebo na miestach málo známych a ťažko dostupných. Okrem liturgických sviatkov sa uvádzali aj ďalšie spomienky rôzneho pôvodu a charakteru. Keď sa v liturgii poukazovalo na význam nedele, tak mariánska zbožnosť zdôrazňovala sobotu ako deň Božej Matky, ktorý je potrebné zasvätiť modlitbou ruženca a prijatím eucharistie. Ak niekto túto povinnosť z akéhokoľvek dôvodu nemohol naplniť v sobotu, nech tak učiní v nedeľu.¹⁴

Takýto typ mariánskej úcty je realitou na začiatku Druhého vatikánskeho koncilu. Predstavitelia „mariánskeho hnutia“ videli šancu, aby sa ešte vo väčšej miere posilnila pozícia mariánskeho kultu. Tomuto zámeru mala poslúžiť schéma, ktorú pripravil významný teológ a mariológ Carlo Balič, čo malo byť zároveň východiskom pre koncilovú náuku o Božej matke. Schéma bola koncipovaná v duchu mariológie privilégii. Text sa snažil obhajovať vtedajší charakter mariánskej úcty, aj keď upozorňoval na niektoré nebezpečenstvá, napr. ľahkovážnosť pri prijímaní rôznych mariánskych zjavení. Na základe tohto textu otca Baliča bola pripravená oficiálna schéma mariologického textu (29. 10. 1963).¹⁵

¹³ GASPARI, S. Maria nella liturgia. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato, Roma 1993, s. 37.

¹⁴ ROSCHINI, G. *La Madonna secondo la fede e la teologia*, T. 4: Il singolare culto di Maria, Roma 1954, s. 340.

¹⁵ Błogosławiona Maryja Panna Matka Boga i Matka ludzi. In: NAPIÓRKOWSKI, S.C., USIADEK, J., *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*. Niepokalanów 1992, s. 154-182.

Prvotné propozície ponímajú mariánsky kult paralelne s kresťanským kultom v presvedčení, že „je vylúčené (...) aby tento špecifický mariánsky kult bol na prekážku (škodil) božskému kultu latría“. ¹⁶

2. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL INŠPIRUJE K OBNOVE MARIÁNSKEHO KULTU

Nie je možné porozumieť *Marialis Cultus* Pavla VI. tak po stránke formálnej, ako aj meritórnej, bez vzťahu k náuke Druhého vatikánskeho koncilu. Z neho vyrástla pápežská exhortácia a priniesla zrelé ovocie cirkevnej náuky o mariánskej úcte. Jeho základom je nové, spásonosné nastavenie mariánskej teológie, ktorej prameňmi sú: Sväté písmo, Tradícia a liturgia Cirkvi. Na osobu Panny Márie sa poukazuje v tajomstve Krista a Cirkvi; mariánska úcta je súčasťou jedného kresťanského kultu.

Skôr, ako bola promulgovaná konštitúcia *Lumen gentium* s jej ôsmou, mariologickou kapitolou, téma mariánskeho kultu sa objavila pri redigovaní konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*. V tejto konštitúcii sú formulované zásady a smerovanie celej liturgickej reformy, ale taktiež sa zameriava pozornosť na teologický základ Máriinej prítomnosti v liturgii Cirkvi. Konštitúcia konkretizuje: „Pri slávení tohto ročného cyklu Kristových tajomstiev si svätá Cirkev s osobitnou láskou uctieva preblahoslavenú Bohorodičku Máriu, ktorá je nerozlučne spätá so spasiteľným dielom svojho Syna. V nej obdivuje a velebí vynikajúce ovocie vykúpenia a ako v prečistom obraze s radosťou kontemplanuje to, čím ona celá túži a dúfa byť.“ ¹⁷ Koncilovní otcovia poukazujú na nevyhnutné obmedzenia pri snahách o paralelné mariánske sviatky, pretože „v ročnom cykle sa postupne rozvíja celé Kristovo tajomstvo, a to od vtelenia a narodenia až po nanebovstúpenie Pána, po Turíce a po očakávanie blaženej nádeje a Pánovho príchodu“. ¹⁸ Mariánske sviatky majú svoje miesto v liturgii Cirkvi v takej miere, v akej sa vzťahujú na Kristovo tajomstvo. Opodstatnenie mariánskej úcty nie je primárne v prejavoch kultu k matke Márii, ale v zdôrazňovaní Máriinej prítomnosti v tajomstve Krista, ktorý sa sprítomňuje v Cirkvi. Tejto skutočnosti sa venuje vieroučná konštitúcia *Lumen gentium*, keď pojednáva o Matke Mesiáša v Starom zákone, približuje Máriu pri zvestovaní a počas Ježišovho detstva, a napokon si všíma Pannu Máriu pri Ježišovom verejnom účinkovaní a uzatvára pohľad na Pannu Máriu po Ježišovom nanebovstúpení. ¹⁹ Spojenie Márie s Kristom je potrebné vidieť

¹⁶ NAPIÓRKOWSKI, S.C., USIADEK, J., Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II. s. 158.

¹⁷ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia O posvätnéj liturgii, č. 103.

¹⁸ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia O posvätnéj liturgii, č. 102.

¹⁹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 55-59.

v kontexte ekleziologickej zásady obnovy liturgie, ktorú podáva konštitúcia *Sacrosanctum concilium*: „Každé liturgické slávenie, ako dielo Krista Kňaza a jeho tela, ktorým je Cirkev, je nanajvýš posvätnou činnosťou, ktorej účinnosti sa ani významom, ani stupňom nevyrovná nijaká iná činnosť Cirkvi.“²⁰ Paralela Mária – Cirkev nachádza ďalšie teologické rozvinutie v *Lumen gentium* a *Marialis Cultus*. Konštitúcia *Lumen gentium* rozvíja tému mariánskej úcty v ôsmej kapitole s titulom Blahoslavená Bohorodička Panna Mária v tajomstve Krista a Cirkvi. Doktrínálna náuka Koncilu o Márii predstavuje hlavnú inšpiráciu pre *Marialis Cultus* tak po stránke metodologickej ako aj meritórnej.

V kontexte hľadania genézy *Marialis Cultus* je dôležité obrátiť pozornosť na to, že Pavol VI. v svojej exhortácii akceptuje odkazy vzťahujúce sa na autentický mariánsky kult obsiahnuté v *Lumen gentium* 66-67 a navrhuje cestu obnovy. Konciloví otcovia sa dotýkajú mariánskeho kultu, ktorý sa dotýka (vzťahuje) na tajomstvo vteleného Slova a mystického tela.²¹ Koncil výslovne odlišuje mariánsku úctu od zvelebovania Boha, hovorí o mariánskom kulte ako o výnimočnom a predstavuje jeho vlastnosti. Koncil povzbudzuje „všetkých synov a dcéry Cirkvi, aby veľkodušne pestovali úctu k Panne Márii, najmä v liturgii, aby mali vo veľkej úcte mariánske pobožnosti a nábožné úkony, ktoré v priebehu vekov odporúčal Učiteľský úrad Cirkvi, a aby svedomito zachovávali, čo bolo v minulosti stanovené o uctievaní obrazov Krista, Panny Márie a svätých.“²²

Pre neskoršie pochopenie obnovy mariánskej úcty a jej správneho usmernenia sa javí ako zásadné formulovanie v *Lumen gentium*, že ide o špecificky mariánsky kult v úzkom vzťahu k liturgii Cirkvi. Teológov koncil povzbudzuje, aby sa pod vedením Učiteľského úradu Cirkvi venovali „štúdiu Svätého písma, svätých otcov a učiteľov, ako aj cirkevných liturgií, aby správne vysvetľovali úlohy a výsady Panny Márie, ktoré majú vždy za cieľ Krista, zdroj všetkej pravdy, svätosti a nábožnosti.“²³ Konciloví otcovia týmto spôsobom poukazujú a pripomínajú, že mariánska úcta sa nepraktizuje iba v nábožných privátnych úkonoch, často mimo liturgie Cirkvi, ale že jej prax má byť v súlade s liturgickými predpismi. Na nevyhnutnosť zosúladenia mariánskych pobožností s liturgiou Cirkvi poukázal Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Sacrosanctum concilium*: „Veľmi sa odporúčajú pobožnosti kresťanského ľudu, pokiaľ sú v súlade so zákonmi a s predpismi Cirkvi, najmä ak sa konajú z nariadenia Apoštolskej stolice. Tieto pobožnosti treba s ohľadom na liturgické obdobia usporiadať tak, aby boli v súlade s posvätnou

²⁰ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia O posvätnéj liturgii, č. 7.

²¹ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 54.

²² DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 67. Porov. DRUHÝ NICEJSKÝ KONCIL, rok 787: Mansi 13, 378 – 379; Denz. 302 (600 – 601); TRIDENTSKÝ KONCIL, XXV. Sesia: Mansi 33, 171 – 172.

²³ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Lumen gentium*, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 67.

liturgiou, aby sa od nej istým spôsobom odvodzovali a k nej privádzali ľud, lebo liturgia ich svojou povahou veľmi prevyšuje.“²⁴

2.1 Kríza mariológie v dekáde rokov 1964 – 1974

Pri vzniku dokumentu *Marialis Cultus* je dôležité vnímať pokoncilovú mariánsku krízu, špecifické „desaťročie bez Márie“ (1964 – 1974). Mariológia a mariánska zbožnosť sa priblížili k bodu nula. Po ére mnohovravnej a všadeprítomnej chvály Božej Matky nastúpilo obdobie hlbokého mlčania.²⁵ Zahmlievanie mariánskej zbožnosti a zaujímanie sa o osobu Panny Márie sa dotklo najmä duchovných pastierov, veriacich angažovaných v rozličných cirkevných spoločenstvách a intelektuálnej elity. Kritika mariológie spôsobila „mariologickú prázdnotu“, čo vyjadrovala modifikácia tradičného vyjadrenia „de Maria numquam satis“ k formulácii „de Maria numquam“ alebo „de Maria satis“.²⁶ Prehnaná kritika teologickej reflexie o Márii spôsobila, ako uvažoval Ignacio Calabuig, zvláštnu „mariologickú fóbiu“²⁷, čo spôsobilo z jednej strany negovanie zmysluplného mariologického traktátu a na strane druhej eliminovanie mariánskych tém z eklesiologických, resp. kristologických traktátov²⁸ až po ignorovanie mariológie v prácach prezentujúcich súčasnú teológiu. Všeobecne sa prijímalo, že mariologická reflexia je druhoradá, dokonca banálna v takej miere, že do teológie nemôže priniesť nič, alebo len veľmi málo.²⁹

Môžeme konštatovať, že po Koncile sa v oblasti mariológie sformovali dve tendencie: konzervatívna a progresívna. Konzervatívi (maximalisti) vnímali krízu ako katastrofu, hrozbu od ktorej je potrebné uniknúť, na strane druhej progresívi (minimalisti) sa usilovali držať krok s aktuálnymi mienkami a teologickými smermi. Prví sa usilovali o uplatnenie scholastickej metódy v mariológii s využitím deduktívnej metódy, preferujúc „mariológiu privilégií“, ktorá nezo- hľadňovala odkazy Druhého vatikánskeho koncilu; druhí prejavovali „svojráznu“ alergiu na mariológiu a považovali za marginálnu prítomnosť Márie v dejinách spásy.³⁰ Predstavitelia obidvoch tendenčných smerov nesprávnym spôsobom

²⁴ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. Sacrosanctum concilium, konštitúcia O posvätnéj liturgii, č. 13.

²⁵ BEINERT, W. Pobožnosť maryjna jako szansa pastoralna, „Communio“ 3 (1993), č.5, s.105-107; SÖLL, G. Fondamenti teologici del culto mariano. In: *La Madonna nella nostra vita, Roma*, 1971, s.83-84.

²⁶ FIORES, S.D. *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1987, s.131.

²⁷ CALABUIG, I. In memoriam Pauli PP. VI eiusque erga Deiparam pietatis: la riflessione mariologica al tempo di Paolo VI ; travaglio e grazia. In: „*Marianum*“ 49 (1987) 7*.

²⁸ FIORES, S. La mariologia nel secolo XX: continuità e novità. In: VALENTINI, D. (red.) *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*. Roma 1989, s. 286-288.

²⁹ FIORES, S.D. La mariologia nel secolo XX, s.12.

³⁰ Porov. FIORES, S.D. *Maria nella teologia contemporanea*, s. 123-125.

prijali koncilovú náuku, čo sa odzrkadlilo nielen v ich prezentovanej doktríne, ale tiež v narastajúcom napätí medzi kristocentrickou zbožnosťou a zbožnosťou mariocentrickou.

V takej atmosfére sa rodí dokument *Marialis Cultus*, ktorý je novou inšpiráciou v pokoncilovej mariológii a zároveň pozvaním zachovať autentické dedičstvo mariánskej úcty v Cirkvi. Dokument ukazuje isté miesto Márie v dejinách spásy, čo teológia nemôže ignorovať, ak chce byť verná svojmu poslaniu.

2.2 Mariánsky kult ako súčasť liturgickej obnovy

Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* vytýčila cestu obnovy liturgie Cirkvi, ktorej potrebu vnímal aj pápež Pius XII. Program pokoncilovej reformy liturgie predvídal reformu praxe ľudovej zbožnosti aby ju zosúladiť s liturgiou, predovšetkým s tou, ktorá sa dotýkala Božej Matky a umučenia Pána. Medzitým sa práce sústreďovali na obnovu liturgického kalendára, na dôležité liturgické knihy: omšový misál a Liturgia hodín. Je známe, že obnovená liturgia sa stretávala s ostrou kritikou. Vzťahovala sa aj na prítomnosť Márie v obnovenej liturgii. Kritika reformy smerovala k tvrdeniu, že spôsobila oslabenie mariánskej úcty a zanikanie rôznych mariánskych pobožností. Mnohé kritické hlasy zaznievali priamo voči osobe pápeža Pavla VI. o ktorom bolo známe, že bezprostredne bdie nad liturgickou reformou a prácou jednotlivých komisií. Pápežovi sa vytýkala „antimariánska vôľa“³¹, ktorá spôsobila radikálne zmenšenie náboženských prejavov k úcte Božej Matky.

V tejto situácii pápež Pavol VI. pozdvihol svoj hlas na obhajobu liturgickej reformy a postoja k mariánskemu kultu. Náuka obsiahnutá v *Signum magnum*³² z roku 1967 si vyžadovala prehĺbenie. Všetky vyššie spomenuté okolnosti mali vplyv na vznik dokumentu *Marialis Cultus*. Prvá časť dokumentu venovaná Máriinej prítomnosti v obnovenej rímskej liturgii, je odpoveďou na obvinenia, že liturgická obnova je antimariánska. Pavol VI. deklaruje: „Tento výskum nedávno obnovených liturgických kníh nás teda privádza k povzbudivému a šťastnému zisteniu: pokoncilová obnova – ako po tom túžilo už liturgické hnutie – berie do úvahy Máriu v správnej perspektíve v rámci Kristovho tajomstva a súhlasne s tradíciou uznáva jedinečné miesto, ktoré jej patrí v kresťanskom kulte ako svätej Bohorodičky a vznešenej spolupracovníčky Vykupiteľa. To ani ináč nemohlo byť. Veď kto skúma dejiny kresťanského kultu, ľahko zistí, že tak na Východe, ako aj na Západe najznamenitejšie a najskvostnejšie prejavy nábožnosti

³¹ CALABUIG, I. In memoriam Pauli PP. VI eiusque erga Deiparam pietatis: la riflessione mariologica al tempo di Paolo VI ; travaglio e grazia. In: „*Marianum*“ 49 (1987) 17*.

³² PAVOL VI. *Apoštolská exhortácia Signum magnum* [online]. [cit.12.6.2024]. Dostupné na internete: <https://maria.sk/apostolska-exhortacia-svateho-otca-pavla-vi-cultus-marialis>

k blahoslavenej Panne Márii vykvitli na pôde Liturgie alebo boli do nej začlenené. Pripomíname, že kult, ktorý dnes vzdáva všeobecná Cirkev presvätej Bohorodičke, je odvodením, pokračovaním a neprestajným rozvíjaním kultu, ktorý jej Cirkev vzdávala v každom čase, vedená veľmi bedlivou láskou k pravde a dbajúc na dôstojnosť prejavov tohto kultu.“³³

3. PÁPEŽSKÝ DOKUMENT *MARIALIS CULTUS* V KONTEXTE MARIÁNSKO-MARIOLOGICKÝCH DOKUMENTOV

Dozrievanie obsahu apoštolskej exhortácie *Marialis Cultus* je sprevádzané ďalšími dokumentmi mariologickej povahy, ktoré pápež Pavol VI. postupne publikoval. Túto cestu môže nazvať ako cestu od *Mense Maio* po *Recurrens mensis october*. Predmetné texty sú svedectvom úprimného záujmu Pavla VI. o obnovu autentického mariánskeho kultu.

Pápež sv. Pavol VI. počas Druhého vatikánskeho koncilu slávnostne vyhlásil Máriu za Matku Cirkvi, „za Matku celého kresťanského ľudu, veriacich i pastierov“.³⁴ Neskôr, v roku 1968 vo Vyznaní viery známom pod menom „Krédó Božieho ľudu“ zdôraznil toto vyhlásenie ešte závažnejšie slovami: „Veríme, že najsvätejšia Božia Matka, nová Eva a Matka Cirkvi, pokračuje v nebi vo svojej materskej funkcii voči Kristovým údom, tým, že spolupracuje na zrode a rozvoji Božieho života v dušiach vykúpených ľudí.“³⁵ Konciloví otcovia zdôraznili, že pravda o najsvätejšej Panne, matke Ježiša Krista, účinne podporuje prehlbenie pravdy o Cirkvi. Aj keď titul nemal podporu v takej miere, aby sa dostal do oficiálneho textu konštitúcie *Lumen gentium*, pápež sa rozhodol pre vyhlásenie predmetného titulu Ježišovej matky Márie ako Matky Cirkvi predovšetkým vzhľadom na pastorálne aspekty.

3.1 Encyklika *Mense Maio* (29. 4. 1965)

Pavol VI. prejavoval záujem o mariánsku zbožnosť nielen cez obnovu liturgickej reformy a mariánskeho kultu, ale podporoval aj tradičné formy mariánskej zbožnosti. V tomto kontexte je potrebné si všimnúť prvú encykliku *Mense maio* v ktorej povzbudzoval k prejavom mariánskej úcty v tradičnom mesiaci máj,

³³ PAVOL VI. Apoštolská exhortácia *Marialis cultus*, č. 15.

³⁴ PAVOL VI. *Reč z 21. novembra 1964* [online] [cit. 8.9.2024]. Dostupné na internete: <https://www.maria.sk/prehl%C3%A1senie-preblahoslavenej-panny-m%C3%A1rie-za-matku-cirkvi-v-z%C3%A1vere-tretieho-zasadnutia-ii>

³⁵ PAVOL VI. *Slávnostné vyznanie viery* (30. júna 1968) [online] [cit. 8.9.2024]. Dostupné na internete: https://christianitas.org/site_media/content/ch48_pawel6.pdf

ktorý je považovaný za „mariánsky mesiac“. Na začiatku encykliky rezonujú slová: „Blíži sa mesiac máj, ktorý je v zbožnosti veriacich už dlho zasvätený Márii, Božej Matke. Naše srdce sa raduje pri pomyslení na dojímavý hold viery a lásky, ktorý bude čoskoro vzdaný Kráľovnej nebies v každom kúte zeme. Je to totiž mesiac, počas ktorého kresťania vo svojich kostoloch a domovoch ponúkajú Panne Márii vrúcnejšie a láskyplnejšie prejavy úcty a poklony; je to mesiac, v ktorom k nám z trónu našej Matky zostupuje väčšia hojnosť milosrdných Božích darov.“³⁶ Vyzýva tiež k modlitbe za práce ešte prebiehajúceho Druhého vatikánskeho koncilu a nezabúda ani na prosby za pokoj medzi národmi celého sveta.

Pavol VI. pripomína zámer pokračovať v prežívaní duchovného bohatstva mariánskeho mesiaca mája v kontinue so svojimi predchodcami a náukou Cirkvi: „... bolo obľúbeným zvykom našich predchodcov vybrať si tento mesiac zasvätený Panne Márii, aby vyzvali kresťanský ľud k verejným modlitbám vždy, keď si to vyžadovali potreby Cirkvi alebo keď ľudstvo ohrozovala nejaká vážna kríza.“³⁷ Text encykliky pripomína jazyk koncilovej kristologickej mariológie. Pavol VI. podporoval tradičnú nábožnosť, v ktorej videl potenciál duchovného napredovania vzrastu s vedomím, že je potrebné tieto prejavy náležitým spôsobom usmerňovať. Kresťania majú obnoviť vo svojich srdciach autentický mariánsky kult. V tejto súvislosti je vhodné pripomenúť homíliu Pavla VI. z 23. apríla 1965, ktorú predniesol ešte pred vyhlásením encykliky *Mense Maio*, keď nadviazala na reštaurovanie obrazu Božej Matky z Pompejí. Pápež Pavol VI. povedal: „Ak dovoľíme, aby jej blahodarné svetlo teraz osvietilo aj nášho ducha, môžeme vysloviť želanie, aby tak, ako bol opravený a vyzdobený obraz Panny Márie, ktorý máme pred sebou, bol obnovený a obohatený aj obraz, ktorý každý verný kresťan dlhuje Márii. Musíme vo svojich srdciach obnoviť úctu, ktorá prislúcha Panne Márii. Musíme v sebe znovu roznieť pravú, dobrú úctu k Najsvätejšej Panne Márii, počnúc tým, že tajomstvo jej božského materstva, ktoré nám tento posvätný obraz pripomína, tajomstvo Vtelenia, sa stane stredobodom našej mariánskej zbožnosti.“³⁸

3.2 Encyklika *Christi Matri* (15. 9. 1966)

Ďalšia encyklika venovaná mariánskej úcte a modlitbe posvätného ruženca v mesiaci október je *Christi Matri*, vyhlásená 15. septembra 1966. Okolnosti vzniku

³⁶ PAVOL VI. *Encyklika Mense maio*, 1 [online] [cit. 12.6.2024]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_29041965_mense-maio.html

³⁷ PAVOL VI. *Encyklika Mense Maio*, 3.

³⁸ PAVOL VI. *Incoronazione dell'effigie della Madonna di Pompei* [online] [cit.12.6.2024]. Dostupné na: https://www.vatican.va.translate.google/content/paul-vi/it/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19650423_madonna-pompei.html?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=sk&_x_tr_hl=sk&_x_tr_pto=sc

pápežského dokumentu sa viažu na vtedajšiu politickú a spoločenskú situáciu vo svete. Pavol VI. povzbudzuje k predkladaniu prosieb Kráľovnej pokoja: „Nič sa nám nezdá vhodnejšie a hodnotnejšie ako to, aby sa modlitby celej kresťanskej rodiny vzniesli k Matke Božej, ktorá je vzývaná ako Kráľovná pokoja, prosiac ju, aby rozlievala hojné dary svojej materinskej dobroty uprostred toľko veľkých skúšok a ťažkostí.“³⁹

Privilegovanou modlitbou v časoch skúšok má byť modlitba ruženca. Pavol VI. vyslovil presvedčenie, že „táto modlitba je veľmi vhodná pre zbožnosť Božieho ľudu, najviac sa páči Božej Matke a je najúčinnějšía pri získavaní nebeského požehnania.“⁴⁰ Pripomenul, že „Druhý vatikánsky koncil odporučil používanie ruženca všetkým synom Cirkvi nie výslovnými slovami, ale jednoznačne touto vetou: Nech si vysoko cenia zbožné praktiky a cvičenia zamerané na Presväťu Pannu a schválené počas stáročí magistériom.“⁴¹

Encyklika *Christi Matri* vyjadruje starostlivosť Pavla VI. o vernosť tradície mariánskej zbožnosti, ktorej modlitbovým symbolom je ruženec. Povzbudzuje k horlivej modlitbe, najmä v októbri, lebo je to forma mariánskej modlitby, ktorá je cestou oddaného božieho ľudu.

3.3 Apoštolská exhortácia *Signum Magnum* (13. 5. 1967)

Pápež Pavol VI. 13. mája 1967 promulgoval apoštolskú exhortáciu *Signum Magnum* o úcte a nasledovaní Panny Márie, Matky Cirkvi. V úvode predstavuje okolnosti a dôvod jej vzniku, ku ktorej prispela skutočnosť 50. výročia mariánskych zjavení vo Fatime a 25. výročie zasvätenia sveta Nepoškvrnenému Srdcu Panny Márie v čase pontifikátu pápeža Pia XII. (31. októbra 1942). Pri tejto príležitosti chce pápež opätovne pripomenúť všetkým členom Cirkvi neoddeliteľné puto, ktoré vyplýva z jej duchovného materstva a vzťahu k synom a dcéram, ktorí majú účasť na vykupiteľskom diele jej syna, Ježiša Krista. Pápež Pavol VI. nesleduje primárne zámer vyzdvihnúť samotné spomenuté výročia, ale chce hlbšie zdôrazniť titul Márie ako Matky Cirkvi cez zdôvodnenie, že samotný mariánsky kult neprotirečí autentickému kresťanskému kultu, najmä v liturgii, pretože je „veľmi príhodné, aby pobožnosti k Panne Márii zreteľne prejavovali trojičný a kristologický charakter ako svoju základnú a podstatnú zložku.“⁴² Pápež obhajuje započatú liturgickú reformu a presviedča: „Cirkev právom preukazuje osobitný kult Márii ako Božej Matke, ktorá mala účasť na Kristových tajomstvách a z Božej milosti

³⁹ PAVOL VI. Encyklika *Christi Matri*, č. 8 [online] [cit. 12.6.2024]. Dostupné na: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_15091966_christi-matri.html

⁴⁰ PAVOL VI. Encyklika *Christi Matri*, č. 9.

⁴¹ PAVOL VI. Encyklika *Christi Matri*, č. 9.

⁴² PAVOL VI. Apoštolská exhortácia *Marialis cultus*, č. 25.

bola po Synovi povýšená nad všetkých anjelov a ľudí. [...] Tento kult, ako sa v Cirkvi vždy praktizoval, hoci je celkom osobitný, sa podstatne líši od kultu adorácie, ktorý sa preukazuje vtelenému Slovu, rovnako ako Otcovi a Duchu Svätému, a veľmi ho napomáha. [...] Keď sa preukazuje úcta Matke, náležite sa poznáva, miluje a slávi aj Syn a zachováva sa jeho prikázania, lebo pre neho je všetko (porov. Kol 1, 15 – 16) a v ňom z vôle večného Otca prebýva všetka plnosť (porov. Kol 1, 19).“⁴³

Môžeme konštatovať, že v dokumentoch Pavla VI., ako aj v samotnej exhortácii *Signum Magnum* je snaha o jasné formulácie, z ktorých je zrejmé, že liturgická reforma mariánskej úcty nespočíva na potláčaní ľudových náboženských prejavov, ale na ich zladení s liturgiou Cirkvi aby bolo zjavné, že akákoľvek mariánska úcta a jej prejavy sú v súlade s duchom liturgickej nábožnosti a aby bolo možné mariánsky kult považovať za autenticky kresťanský.

Duchovné materstvo Panny Márie vyjadrené titulom „Matka Cirkvi“ umožňuje pápežovi predstaviť opodstatnenosť mariánskeho kultu v Cirkvi, ktorý spočíva v nasledovaní jej čností. „Cirkev vždy predkladala Pannu Máriu veriacim, aby ju nasledovali, vôbec nie preto, aký bol spôsob jej života a tobôž nie pre spoločensko-kultúrne podmienky, ale preto, že ona vo svojich konkrétnych životných podmienkach úplne a zodpovedne prijala vôľu Božiu; preto, že prijala jeho slová a plnila ich; preto, že vo svojej činnosti sa dala viesť láskou a duchom služby; slovom preto, že ona bola prvou a najdokonalejšou Kristovou učeníčkou: a to má všeobecnú a trvalú platnosť vzoru.“⁴⁴

Apoštolská exhortácia *Signum magnum* sa javí ako prvý dokument, ktorý je širšie koncipovaný v kontexte náuky Druhého vatikánskeho koncilu a približuje mariánsky kult opierajúc sa o titul Matky Cirkvi v koncilovom duchu. Tradičné formy mariánskej úcty nie sú potlačené, ale je zdôraznená potreba ich pravého liturgického prejavu.

3.4 Apoštolská exhortácia *Recurrens Mensis October* (7. 10. 1969)

Starostlivosť pápeža Pavla VI. nasmerovaná k prejavom mariánskej úcty, najmä vo vzťahu k ružencovým pobožnostiam je obsiahnutá v apoštolskej exhortácii *Recurrens Mensis October*.⁴⁵ Pápež v úvode konštatuje, že ruženec je cenná

⁴³ DRUHÝ Vatikánsky koncil. Lumen gentium, dogmatická konštitúcia o Cirkvi, č. 66. Porov. PAVOL VI. Apoštolská exhortácia Marialis Cultus, Úvod.

⁴⁴ PAVOL VI. Apoštolská exhortácia Marialis Cultus, č. 35. Porov. PAVOL VI. Apoštolská exhortácia Signum magnum, 2. časť.

⁴⁵ PAVOL VI. Apoštolská exhortácia *Recurrens Mensis October* [online]. [cit. 11.6.2024] Dostupné na https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19691007_recurrens-mensis-october.html

modlitba v katolíckom kulte a nič nestratil zo svojej aktuálnosti v kontexte súčasných ťažkostí. Pápež Pavol VI. znovu otvára tému ruženca v čase, keď je vo svete veľké nebezpečenstvo konfliktu, ktorý môže zasiahnuť planétu. Petrov nástupca naliehavo vyzýva episkopát, klérus a veriaci ľud, aby počas mesiaca októbra modlitbou posvätného ruženca vyprosovali na príhovor Panny Márie pokoj na zemi a vzájomné zmierenia.⁴⁶ Pri tejto príležitosti pápež pripomína bulu pápeža Pia V. *Consueverunt Romani Pontifices*, vydanú 17. septembra 1569, v ktorej bola definovaná forma a usporiadanie posvätného ruženca pre každú dobu.

V apoštolskej exhortácii pápež Pavol VI. objasňuje pôvod mieru a jeho spojenie s osobou Panny Márie, ako aj s modlitbou posvätného ruženca. K tejto modlitbe požíva všetkých: detí, mládež, chorých, starých, dospelých, osoby zasväteného života, ale aj biskupov a kňazov. Pre pápeža Pavla VI. je táto modlitba nielen zhrnutím evanjelia, ale je aj ustáleným typom modlitby.

Pápež Pavol VI. prejavil osobný vzťah k modlitbe svätého ruženca, v ktorej nachádzame zhrnutie zásadných udalostí Ježišovho života, ktoré vrcholia obetou na dreve kríža, jeho zmŕtvychvstaním a nanebovstúpením, čím sa zavŕši spásenosné poslanie Božieho Syna. Príprava exhortácie *Marialis Cultus* bola inšpirovaná mnohými petíciami od veriacich rozličných duchovných spoločenstiev ktorí sa dožadovali, aby Pavol VI. uznal ruženec za liturgickú modlitbu a zaviazal veriacich k jej praktizovaniu. Všetky aktivity je potrebné vidieť v kontexte „mariánskej krízy“ v Cirkvi, ako snahu o jej prekonanie. Predmetné petície nachádzali porozumenie u Pavla VI., ktorý stále podporoval tradičnú mariánsku úctu, ktorá mala pevné miesto v jeho osobnom živote skôr, ako sa stal pápežom.

Spomedzi mnohých ružencových iniciatív sa ukázala jedna, ktorá sa stala východiskom pre tvorbu *Marialis Cultus*. Ide o petíciu Patrica Peytona⁴⁷ z USA, riaditeľa časopisu „The Family Rosary“ a veľkého apoštola modlitby ruženca v rodinách. Otec Peyton adresoval 13. mája 1970 list Pavlovi VI. s prosbou o uznanie ruženca ako „liturgickej modlitby“. Táto prosba bola odovzdaná Kongregácii pre Boží kult a disciplínu sviatostí, 8. októbra 1970 s odporúčaním, aby sa pripravila schéma pápežského dokumentu, ktorý by povzbudil k praktizovaniu modlitby posvätného ruženca v rodinách.

Odozvu tohto návrhu nachádzame v neskoršom texte dokumentu *Marialis Cultus*, ktorý sa zmieňuje o ruženci a poukazuje na náboženskú prax modlit-

⁴⁶ PAVOL VI. Apoštolská exhortácia *Recurrens Mensis October*, úvod.

⁴⁷ Patrick Peyton sa narodil 9. januára 1909 v grófstve Mayo v Írsku a 51 rokov života zasvätil kňazskej službe ako kňaz Kongregácie Svätého Kríža. Je známy ako „ružencový kňaz“, ktorý povzbudzoval k modlitbe svätého ruženca a jeho oživenie najmä v rodinách. Je známy svojimi výrokmi „Rodina, ktorá sa spolu modlí, zostáva spolu“ a „Svet v modlitbe je svetom pokoja“. Zomrel 3. júna 1992 v Los Angeles. Proces blahorečenia sa začal v roku 2001, pápež František ho 18. decembra 2017 vyhlásil za ctihodného.

by posvätného ruženca v rodine, ktorá je chápaná ako svätyňa Cirkvi. Pavol VI. hovorí: „A teraz si veľmi želáme, priam tak, ako to robili naši predchodcovia, živo odporúčať modlitbu svätého ruženca v rodine. II. vatikánsky koncil vyhlásil rodinu za základnú živnú bunku spoločnosti, ak sa ‚vzájomnou láskou svojich členov a spoločnou modlitbou prejaví ako domáca svätyňa Cirkvi‘.⁴⁸ Kresťanská rodina sa teda prejavuje ako ‚domáca Cirkev‘,⁴⁹ ak jej členovia – každý podľa svojho poslania a postavenia – všetci spoločne uplatňujú spravodlivosť, ak konajú skutky milosrdenstva, dávajú sa do služby bratov, ak majú účasť na apoštolskej činnosti miestnej širšej pospolitosti a činne sa zúčastňujú na jej liturgických úkonoch;⁵⁰ napokon, ak sa spoločne modlia k Bohu: keby chýbala táto spoločná rodinná modlitba, bolo by treba povedať, že jej chýba charakteristická črta, podľa ktorej sa rozpoznáva kresťanská rodina. Aby si teda rodina znova nadobudla svoj teologický význam domácej Cirkvi, načim sa náležite zo všetkých síl usilovať o to, aby sa v domácnostiach naozaj obnovil zvyk spoločnej modlitby.“⁵¹

Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí konštatovala, že téma modlitby svätého ruženca v rodinách si zasluhuje väčšiu pozornosť a je potrebné venovať jej pozornosť v širšom kontexte mariánskeho kultu so zreteľom na proces liturgickej reformy a oživenej túžby po prehĺbení samotnej mariánskej úcty s rešpektovaním koncilovej náuky.

4. STRUČNÁ CHRONOLÓGIA VZNIKU *MARIALIS CULTUS*

Začali sa práce na príprave mariánskeho dokumentu, ktorý by reagoval na petície adresované pápežovi Pavlovi VI. a zároveň by reagoval na náročnú situáciu mariánskeho kultu v pokoncilovej Cirkvi. Išlo o predstavenie mariánskeho kultu vo svetle liturgickej obnovy v živote Cirkvi.

Redakčné práce v príprave dokumentu *Marialis cultus* boli po stránke obsahovej aj časovej náročné. Čoskoro sa ukázalo, že termíny na spracovanie schémy dokumentu obnovy mariánskeho kultu, je náročné dodržať a prichádza k oneskoreniu. V správe zo dňa 27. mája 1971 adresovanej pápežovi Pavlovi VI. sa konštatuje, že práce pokračujú na tému modlitby svätého ruženca. Idea, že schéma s príslušným textom bude spracovaná do začiatku októbra, sa nenaplní. Až v decembri 1971 sa podarilo pripraviť úvodný projekt, ktorý zahrňoval tri oblasti dotýkajúce sa obnovy mariánskeho kultu:

⁴⁸ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Apostolicam actuositatem, dekrét o apoštoláte laikov*, č. 11. In: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008.

⁴⁹ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Lumen gentium, dogmatická konštitúcia o Cirkvi*, č. 11.

⁵⁰ DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL. *Dekrét Apostolicam actuositatem*, č. 11.

⁵¹ PAVOL VI. *Apoštolská exhortácia Marialis Cultus*, č. 52.

1. Liturgický kult Božej Matky s dôrazom na obnovu rímskej liturgie,
2. Dôvody pre oživenie mariánskej úcty,
3. Náboženská prax modlitby svätého ruženca.

V januári roku 1972 bol spracovaný projekt analyzovaný Kongregáciou pre Boží kult a následne rozoslaný dvadsiatim teológom rôznych národností. Konzultácie boli pozitívne a začali práce na prvej schéme. 12. septembra 1972 bola predstavená pápežovi Pavlovi VI., ktorý sa intenzívne venoval jej skúmaniu. Pavol VI. svoje doplňujúce poznámky poslal 13. januára 1973 Kongregácii pre Boží kult a sviatosti so žiadosťou o doplnenie, resp. opravy textu. Pápež prosil o skrátenie dokumentu, ktorý považoval za dobrý, avšak príliš dlhý. Skrátený, opravený a doplnený text bol pápežovi predstavený 14. marca 1973. V otázke modlitby svätého ruženca zdôraznil, že je potrebné ponechať takú formu modlitby, ktorá je ustálená, a pre obnovu mariánskej úcty navrhol, aby sa praktizovali aj ďalšie formy mariánskej pobožnosti. 27. apríla 1973 bola odoslaná Pavlovi VI. opravená schéma a následne aj 12. júna 1973, z ktorej sú vyňaté všetky odkazy na modlitbu ruženca, pričom sa odkazuje na vznik nových pobožností, ktoré sú inšpirované práve ružencom. V dokumente *Marialis cultus* je konštatované: „V poslednom čase vznikli niektoré pobožnosti, ktoré sa odvodzujú od ruženca. Spomedzi nich chceme uviesť a odporúčať tie, čo do obvyklých pobožností slova Božieho vkladajú niektoré prvky prevzaté z ruženca blahoslavenej Panny Márie, ako je uvažovanie o tajomstvách a litániové opakovanie Zdravasov.“⁵²

Posledná – piata schéma bola odoslaná pápežovi 4. novembra 1973. V nej bolo zohľadnené požiadavky Pavla VI., aby text obsahoval odkaz na Pannu Máriu ako vzor kresťanskej modlitby a na teologickú dôležitosť mariánskeho kultu v dušpastierskej činnosti. Väčšia pozornosť je venovaná slávnosti Zvestovania Pána ako aj Nanebovzatia Panny Márie. Text pápežskej exhortácie bol schválený a oficiálne prezentovaný 2. februára 1974.

Dokument pápeža Pavla VI. bol teológmi dobre prijatý a od začiatku je považovaný za dôležitý dokument Cirkvi pre hlbšie prijatie a pochopenie obnovy mariánskeho kultu po Druhom vatikánskom koncile. Apoštolská exhortácia naplnila cieľ, ktorým nebolo iba propagovať náuku Koncilu, ale predovšetkým usmerniť mariánsku úctu v zhode so zámermi obnovy kresťanského kultu. Pápežský dokument poukázal na dôležitosť mariánskej úcty, ktorá má v náboženskej praxi zohľadniť biblickú, liturgickú, ekumenickú a antropologickú zásadu. Nová exhortácia má význam aj pre ekumenický dialóg, v ktorom sú akceptované aspekty mariánskeho kultu: trinitárny, kristologický a ekleziologický.

⁵² PAVOL VI. Apoštolská exhortácia *Marialis Cultus*, 51.

ZÁVER

Reflexia nad apoštolskou exhortáciou Pavla VI. *Marialis Cultus* preukazuje, že pre Pavla VI. bola otázka obnovy a správneho usmernenia mariánskej úcty v prejavoch náboženského kultu veriaceho ľudu, zásadná a formulovaná v duchu prezentovanej mariológie na Druhom vatikánskom koncile. Napriek rôznym kritickým hlasom pápež zdôvodnil, že proces obnovy liturgii Cirkvi neškodí, ale prináša pozitívne oživenie a autentické usmernenie aj mariánskej úcty. Súčasný stav mariánskej úcty si aj naďalej vyžaduje, aby s exhortáciou *Marialis Cultus* boli oboznámení nielen teológovia, ale aj kňazi v pastorácii a taktiež aj veriaci Cirkvi. Pápež Ján Pavol II. v encyklike *Redemptoris Mater* pripomína dôležitosť exhortácie Pavla VI., ktorý „vyložil základy a kritériá tejto jedinečnej úcty, ktorej sa Kristovej Matke dostáva v Cirkvi, ako aj rozličné formy mariánskej zbožnosti – liturgickej, ľudovej i súkromnej – zodpovedajúce duchu viery“.⁵³

Päťdesiate výročie *Marialis Cultus* je výnimočnou príležitosťou na zhodnotenie a obohatenie našich mariánskych praktík a úcty. V súčasnom svete, kde sú hodnoty častokrát znevažované, ponúka Mária ako Matka a učiteľka nádej, silu a orientáciu pre každého z nás. Kým prechádzame touto cestou, mali by sme si pripomínať, že úcta k Panne Márii je vždy úctou k Ježišovi Kristovi, v ktorom nachádzame plnosť spásy.

Použitá literatúra

ADAM, Anton. Fatimské zjavenia a ich kristologický kontext. In: *Mária – Matka v každej dobe*. Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2017. s. 152-172. ISBN 978-80-88937-78-4.

ADAM, Anton. Mariánsky kult – 30 rokov exhortácie *Marialis cultus*. In: *Duchovný pastier*, roč. 85, č. 5 (2004). ISSN 0139-861X.

BEINERT, Wolfgang. Pobožnosť maryjna jako szansa pastoralna, „*Communio*“ 3 (1993), č. 5.

BEINERT, Wolfgang, PETRI, Heinrich. *Učení o Marii*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1996.

CALABUIG, Ignacio. In memoriam Pauli PP. VI eiusque erga Deiparam pietatis: la riflessione mariologica al tempo di Paolo VI ; travaglio e grazia. In: „*Marianum*“ 49 (1987). ISSN 1128-689X.

DRUHÝ Vatikánsky koncil. Apostolicam actuositatem, Dekrét o apoštoláte laikov. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 429-462. ISBN 978-80-7162-738-8.

⁵³ JÁN PAVOL II. Encyklika *Redemptoris Mater*, 2.

DRUHÝ Vatikánsky koncil. Lumen gentium, dogmatická konštitúcia o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 61-134. ISBN 978-80-7162-738-8.

DRUHÝ Vatikánsky koncil. Sacrosanctum concilium, konštitúcia o posvätnnej liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 159-202. ISBN 978-80-7162-738-8.

FIORES, Stefano. La mariologia nel secolo XX: continuità e novità. In: VALENTINI, D. (red.) *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*. Roma 1989, s. 286-288.

FIORES, Stefano. *Maria nella teologia contemporanea*. Roma 1987. EAN 2560223181767.

GASPARI, Sergio. *Maria nella liturgia. Linee di teologia liturgica per un culto mariano rinnovato*, Roma 1993.

GILSKI, Marek. Matka pośród Kościoła. In: KLAUZA, Karol, PEK, Kazimierz. *Mariologia Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

JÁN PAVOL II. *Encyklika Redemptoris Mater*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-282-6.

MORICOVÁ, Jana. Teológia mariánskych zjavení podľa Reného Laurentina. In: MORICOVÁ, J. (ed.). *Mariánske zjavenia*. Ružomberok: VERBUM – vydavateľstvo KU, 2009.

MÜLLER, Gerhard, Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.

NAPIÓRKOWSKI, Stanisław Celestyn, USIADEK, Jan. *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*. Niepokalanów 1992.

PAVOL VI. Apoštolská exhortácia Recurrens Mensis October [online]. [cit. 11.6.2024] Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/paulvi/la/apost_exhortations/documents/hf_pvi_exh_1969107_recurrens-mensis-october.html

PAVOL VI. Apoštolská exhortácia Signum Magnum [online]. [cit. 12.6.2024]. Dostupné na internete: <https://maria.sk/apostolska-exhortacia-svateho-otca-pavla-vi-cultus-marialis>

PAVOL VI. Encyklika Christi Matri [online]. [cit. 12.6.2024]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_15091966_christimatri.html

PAVOL VI. Encyklika Mense Maio, 1 [online]. [cit. 12.6.2024]. Dostupné na internete: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_29041965_mense-maio.html

PAVOL VI. Incoronazione dell'effigie della Madonna di Pompei [online]. [cit. 12.6.2024]. Dostupné na internete: https://www-vatican.va.translate.goog/content/paul-vi/it/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19650423_madonna-pompei.html?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=sk&_x_tr_hl=sk&_x_tr_pto=sc

PAVOL VI. Apoštolská exhortácia Marialis Cultus [online]. [cit. 12.6.2024]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/cultus-marialis>

PAVOL VI. *Reč z 21. novembra 1964* [online]. [cit. 8.9.2024]. Dostupné na internete: <https://www.maria.sk/prehl%C3%A1senie-preblahoslavenej-panny-m%C3%A1rie-zamatku-cirkvi-v-z%C3%A1vere-tretieho-zasadnutia-ii>

PAVOL VI. *Slávnostné vyznanie viery* (30. júna 1968) [online]. [cit. 8.9.2024]. Dostupné na internete: https://christianitas.org/site_media/content/ch48_pawel6.pdf

PEK, Kazimierz. Na drodze interpretacji objawień Maryjnych. In: SIUDY, T., BARTOSIK, G. *Wokół objawień Maryjnych*. Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne, 2009.

POSPÍŠIL, Ctirad. *Maria – mateřská tvář Boha*. Kostelní Vydří: 2004.

RAHNER, Hugo. *Mária a Cirkev*. Trnava: Dobrá kniha, 1997. ISBN 8071411353.

RATZINGER, Joseph., BALTHASAR, Hans., GRABER, R. *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa: WKM, 1991.

RATZINGER, Joseph. Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii. In: ROSCHINI, Gabriele. *La Madonna secondo la fede e la teologia, T. 4: Il singolare culto di Maria*. Roma, 1954.

ŠANDA, Adalbert. *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1922.

ŠOKA, Silvester. *Mária – Matka Krista, Matka Cirkvi*. In: *Duchovný pastier*, 1988. roč. 69, č. 5.

ŠURÁB, Marián. *Pravdy viery v homíliách Jozefa Vrableca*. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2007.

URBAN, Jan. *Cesty k víře*. Praha: 1946.

The Apostolic Exhortation Marialis Cultus and its Continuing Relevance in the Life of the Catholic Church

Summary:

Apostolic Exhortation of Pope Paul VI. Marialis Cultus, with its theological content and pastoral guidance, continues to be a timely guideline for Marian veneration. It has also been a solid part of the Christian cult practiced in the liturgy of the Church for half a century. The attention paid to the Virgin Mary is accepted in direct connection with the person and redemptive work of Jesus Christ, emphasizing that the Marian cult is not the goal of religious life, but a means for the deepening and renewal of the Christian cult after the Second Vatican Council. Given the close relationship of Marian veneration to expressions of faith, it is important to reflect on the authenticity of religious expressions to the Mother of our Lord. For Pope Paul VI, the Apostolic Exhortation Marialis cultus is not only an important Mariological document, but follows the conceptual basis of the Constitution Sacrosanctum concilium in seeking to fulfill the post-Conciliar liturgical renewal. The papal document declares the validity of the claim that Marian doctrine is interrelated with Christology, ecclesiology and pneumatology. The fruit of critical

examination and theological insight into the practice of Marian veneration among the faithful people, but often also among the clergy, is the statement that the Marian cult is to have four basic orientations: biblical, liturgical, ecumenical, and anthropological. Apostolic Exhortation of Paul VI. Marialis Cultus relates to the activities aimed at the renewal of the Christian cult experienced especially in the liturgy of the Church and at the same time presents the theological statements contained in the Mariological documents of Paul VI, which precede the Apostolic Exhortation. The Catholic Marian doctrine contained in the Apostolic Exhortation of Pope Paul VI. is theologically clear, unambiguous in content, and provides theological certainty for the spiritual and intellectual formation of the person of faith who turns to God in the awareness that the Blessed Virgin Mary is our intercessor and mediator to the one Mediator, Jesus Christ, who established and continually sustains his holy Church as the visible body of faith, hope, and charity on this earth.

Key words: Church – Virgin Mary – mariology – cult – council – renewal

prof. ThDr. Anton Adam, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Systematic Theology

KOMPETENCIE UČITEĽA NÁBOŽENSKEJ VÝCHOVY V KONTEXTE REFORMY ŠKOLSTVA NA SLOVENSKU

Tibor Reimer

Abstrakt:

Reforma školstva na Slovensku presúva ťažisko od transmisívnej výučby k systematickému rozvíjaniu funkčnej gramotnosti, metakognície a hĺbkového učenia sa. V tejto zmene je učiteľ kľúčovým aktérom – už nielen ako „nositeľ“ poznatkov, ale najmä ako dizajnér učebných situácií, facilitátor učenia a spolutvorca kultúry školy. Článok syntetizuje vlastné empirické zistenia o profile kompetencií učiteľov náboženskej výchovy so súčasnými smermi kurikulárnej reformy. Analytická časť ukazuje silné stránky v organizačnej, riadiacej a komunikačnej kompetencii učiteľov a slabiny v podpore kooperácie, projektového učenia, samostatnosti a metakognície žiakov. Na základe týchto zistení navrhujeme viacúrovňové riešenia, cieľom ktorých je posunúť profil učiteľa náboženskej výchovy z prevažne „organizátora a vysvetľovača“ k „dizajnérovi učenia“ s dôrazom na žiacku aktivitu, metakogníciu a kooperáciu.

Kľúčové slová: náboženská výchova – kompetencie učiteľa – metakognícia – kooperatívne učenie – ŠVP 2023

Úvod

Slovenské základné školstvo prechádza kurikulárnou reformou, ktorá má zosúladiť ciele vzdelávania s potrebami 21. storočia. Štátny vzdelávací program (ŠVP), schválený 31. marca 2023, je rámcom, podľa ktorého sa postupne uskutočňuje výchova a vzdelávanie na základných školách. Zdôrazňuje rozvoj funkčnej gramotnosti, prepojenosť poznatkov, metakognitívne zručnosti a zodpovednosť žiaka za vlastné učenie sa.¹ Tento posun mení aj očakávania od učiteľa – od „odovzdávania“ učiva k tvorbe situácií, v ktorých žiaci aktívne konštruujú porozumenie, spolupracujú

¹ PUPALA, B. et al. *Vzdelávanie pre 21. storočie. Výhodiská zmien v kurikule základného vzdelávania*, Bratislava: NIVaM, 2022, s. 8.

a reflektujú vlastné myslenie. Takto formulovaný cieľ sa opiera o oficiálne dokumenty rezortu školstva a predstavuje jadro prebiehajúcich zmien.²

Učiteľ je pritom nositeľom zmeny; reforma sa do života školy premieňa práve cez jeho každodenné rozhodovanie – od didaktického dizajnu cez hodnotenie až po kultúru triedy. Kým dobre nastavené kurikulum je nevyhnutnou podmienkou, postačujúcou sa stane až vtedy, keď sa pretaví do kvality vyučovacích interakcií, systematickej reflexie a kooperácie v učiteľských kolektívoch. Tento dôraz na implementačnú fázu sa objavuje aj v sprievodcoch koncepčnými zmenami a v materiáloch, ktoré sprevádzajú školy počas zavádzania nového ŠVP.³

Špecifické postavenie má náboženská výchova. Ako predmet orientovaný na otázky významu, identity, etiky a spirituality, má prirodzený potenciál kultivovať dialóg, spoluprácu a reflexiu. Ak však súčasná výučba náboženskej výchovy ostáva pri frontálnom prenose informácií, nevyužíva naplno šancu na rozvoj kľúčových mäkkých a prierezových zručností, ktoré reforma explicitne preferuje.

Tento článok nadväzuje na online dotazníkový prieskum medzi učiteľmi náboženskej výchovy⁴ a analyzuje sebahodnotené kompetencie v ôsmich doménach: organizačná schopnosť, riadenie vyučovacieho procesu, časový manažment, sprevádzajúce vyučovanie, komunikačné zručnosti, podpora kooperatívneho vyučovania, podpora samostatnosti žiakov a rozvoj metakognície. Zámerom je opísať reálny profil učiteľa náboženskej výchovy, identifikovať medzery, ktoré bránia napĺňaniu reformných princípov, a navrhnúť realizovateľné a merateľné intervencie v logike „od triedy po systém“.

1. KURIKULÁRNE VÝCHODISKÁ REFORMY A VÝZNAM UČITEĽA AKO DIZAJNÉRA VYUČOVANIA

ŠVP 2023 tematizuje posun k funkčnej gramotnosti – teda schopnosti porozumieť, interpretovať a aplikovať poznatky v konkrétnych situáciách. Kľúčovým prvkom je aj prepojenosť učiva a rozvoj prierezových gramotností (čitateľská, komunikačná, sociálna a emocionálna, digitálna a ďalšie), ktoré majú byť organicky prítomné v predmetoch naprieč kurikulumom. Reforma tak presadzuje princíp prierezovosti –

² *Štátny vzdelávací program 2023* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www.minedu.sk/statny-vzdelavaci-program-2023/?utm_source=chatgpt.com

³ PORUBSKÝ, Š. *Koncepcné zmeny v štátnom vzdelávacom programe* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/03/NIVAM_Koncepcne_zmeny_SVP.pdf?utm_source=chatgpt.com

⁴ Dotazník s názvom „Kvalita vyučovania“ bol realizovaný prostredníctvom služby Google Forms. Obsahoval tri sekcie (základné informácie, všeobecný postoj vo vyučovaní a organizácia a realizácia vyučovacieho procesu) s celkovo 111 otázkami.

integrácie poznatkov, zručností a postojov naprieč vzdelávacími oblasťami, čo má viesť k celistvému rozvoju žiaka a k prepojeniu školy so životom.⁵

Dokumenty a sprievodcovia reformou upozorňujú, že ide o zmenu paradigmy vzdelávania: miesto „preberania“ tém má prísť didaktický výber reprezentatívnych problémov a úloh, ktoré podporujú prenos vedomostí, hĺbkové porozumenie, metakognitívne procesy a autonómiu žiaka. Metakognícia – teda schopnosť uvedomovať si, regulovať a reflektovať vlastné učenie – sa stáva jedným z hlavných pilierov novej didaktiky, pretože umožňuje žiakom preberať zodpovednosť za učenie, voliť stratégie a hodnotiť ich účinnosť.⁶

Súčasnou tejto filozofie je aj dôraz na kultúru a étos školy – misia, vízia, vzťahy, rituály, pravidlá a spôsoby komunikácie, ktoré formujú učenie rovnako ako obsah učiva. Sprievodca „Kultúra a étos školy“ akcentuje, že reforma nie je iba o plánoch a učebných osnovách, ale o zdieľanom zmysle a o organizovaní každodennej práce školy tak, aby podporovala učiacu sa komunitu.⁷

Pre učiteľa ako dizajnéra vyučovania to znamená zodpovednosť spoluvytvárať bezpečné, participatívne a reflexívne prostredie, v ktorom má každý žiak skúsenosť s hlasom, výberom a zodpovednosťou. Úloha učiteľa sa tak rozširuje – z prenášača vedomostí sa stáva dizajner učenia, ktorý plánuje, facilituje a reflektuje proces učenia v duchu princípov funkčnej gramotnosti, prierezovosti a metakognitívneho rozvoja.

Kľúčom k úspechu reformy je implementačná infraštruktúra – systémová, dostupná a praktická podpora učiteľov pri zavádzaní nového kurikula. Na Slovensku túto funkciu plnia Regionálne centrá podpory učiteľov (RCPU), ktoré poskytujú mentoring, poradenstvo a sieťovanie školských kolektívov počas prechodu na nové kurikulum. Rezortné a sprievodné dokumenty uvádzajú, že sieť RCPU sa budovala postupne a v roku 2024 dosiahla plánovanú hustotu; centrá fungujú ako most medzi koncepciou a triednou praxou, čo je v súlade aj s odporúčaniami OECD pre implementáciu politik.⁸

Tempo rozširovania reformy do praxe naznačuje, že po pilotnej fáze (39 škôl) sa od septembra 2024 pridalo takmer 500 škôl a vyše 450 škôl sa zapojilo do implementácie od školského roka 2025/2026. To vytvára tlak na konzistentnú

⁵ PORUBSKÝ, Š. *Koncepcné zmeny v štátnom vzdelávacom programe* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/03/NIVAM_Koncepcne_zmeny_SVP.pdf?utm_source=chatgpt.com

⁶ *Charakter a metakognícia – ako implementovať inovácie do školskej praxe* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: <https://vzdelavanie21.sk/charakter-a-metakognicia/>

⁷ VALENT, M., BARANOVIČ, R., WESZELOVSZKÁ, H. *Kultúra a étos školy* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/01/Kultura-a-etos-skoly.pdf?utm_source=chatgpt.com

⁸ *Regionálne centrá podpory učiteľov (RCPU)* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www.minedu.sk/regionalne-centra-podpory-ucitelov-rcpu/?utm_source=chatgpt.com

podporu, výmenu skúseností a zdieľanie príkladov dobrej praxe – domény, v ktorých majú RCPU a NIVaM potenciál fungovať ako multiplikátory.⁹

Učiteľ je teda kľúčovým nositeľom zmeny a reforma sa do života školy premieňa cez jeho didaktický dizajn, reflexiu metakognitívnych procesov žiakov a tvorbu kultúry triedy.¹⁰ Čím viac sa spoločnosť rozvíja a výraznejšie sa kladú požiadavky na uplatnenie človeka v živote a vôbec v pracovnom procese, tým viac stúpajú aj požiadavky na učiteľa, a to nielen na jeho vedomostnú oblasť, ale aj na jeho konatívnu stránku. Realita života ukazuje, že edukácia sa doposiaľ tejto stránke prípravy človeka na život a jeho zaradenie sa do života dostatočne nevenovala; na prvom mieste boli predovšetkým vedomosti. Uvedené je potrebné zásadne zmeniť, preto sa v ostatných rokoch kladie dôraz na to, aby sa škola nezameriavala len na vytváranie tvrdých zručností, ale spolu s tým, aby sa zameriavala a učila žiakov aj mäkkým zručnostiam. V tejto súvislosti však treba zdôrazniť, že medzi tvrdými a mäkkými zručnosťami je súvislosť a vzťah. Prvé umožňujú človeku vykonávať istú prácu, druhé pomáhajú človeku stať sa úspešným vo svojej práci a vo svojom odbore. Vo výchovno-vzdelávacom procese majú byť podľa E. Petláka zastúpené oba typy zručností, vzájomne sa dopĺňať, a tak spoločne prispievať k celostnému osobnostnému a vzdelanostnému profilu žiakov, a to interaktívnym a integratívnym spôsobom.¹¹

Medzinárodný výskum dlhodobo potvrdzuje, že kvalita výučby a učiteľského konania má zásadný vplyv na výsledky žiakov. Metasyntéza J. Hattieho priraduje učiteľskej jasnosti (teacher clarity) vysoké efektové veľkosti – vysvetliteľnosť cieľov, kritérií úspechu a modelovanie krokov učenia systematicky súvisí s lepšími výsledkami žiakov. Podobne je to s kvalitnou spätnou väzbou, ktorá patrí medzi najsilnejšie intervencie podporujúce učenie. Tieto poznatky sú konzistentné naprieč metaanalýzami a poskytujú učiteľom prakticky využiteľné smerovanie.¹²

Významný príspevok prináša aj evidencia EEF (Education Endowment Foundation). Ich syntetizované odporúčania ukazujú, že metakognícia a samoregulácia učenia môžu mať vysoký dopad, ak sú systematicky a cieľavedome rozvíjané – napríklad cez explicitné modelovanie myslenia učiteľom, plánovanie – monitorovanie – vyhodnocovanie postupov a reflexiu stratégií učenia žiakov. Rovnako

⁹ Školy v postupnom zavádzaní nového ŠVP [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/skoly-postupne-zavadzanie-svp/?utm_source=chatgpt.com#elementor-toc__heading-anchor-1

¹⁰ PUPALA, B. et al. *Vzdelávanie pre 21. storočie. Východiská zmien v kurikule základného vzdelávania*, Bratislava: NIVaM, 2022, s. 8.

¹¹ PETLÁK, E. Educating pupils in soft skills. In: *Slavonic Pedagogical Studies Journal* 12 (2023), nr 1, s. 32.

¹² HATTI, J. *Visible Learning: A Synthesis of Over 800 Meta-Analyses Relating to Achievement*. London: Routledge, 2009, s. 55.

kooperatívne učenie preukazuje pozitívne efekty, ak je štruktúrované, ciele sú jasné a zdieľané a úlohy vyžadujú vzájomnú závislosť a zodpovednosť.¹³

V prostredí OECD TALIS sa dlhodobo sledujú učiteľské podmienky a praktiky. V slovenskom kontexte je pozoruhodná nízka frekvencia pravidelného kolaboratívneho profesijného učenia (napr. spoločné plánovanie, tímové vyučovanie, vzájomné hospitácie) v porovnaní s priemerom OECD – faktor, ktorý v mnohých systémoch posilňuje prenos poznatkov do praxe a udržateľnosť zmien. Na druhej strane slovenskí učitelia, podobne ako ich kolegovia v OECD, uvádzajú vysokú motiváciu prispievať k rozvoju detí a spoločnosti, čo je priaznivým predpokladom pre implementáciu reformy, ak majú k dispozícii adekvátne nástroje a podporu.¹⁴

Z vyššie uvedeného vyplýva, že reforma vzdelávania podľa ŠVP 2023 stavia učiteľa do úlohy dizajnéra učenia, ktorý pretvára kurikulárne ciele na zmysluplné a prepojené vzdelávacie skúsenosti. Učiteľ už nie je len realizátorom učiva, ale tvorcom učenia, ktorý integruje obsah, proces a kultúru školy do jednotného celku.

V obsahovej dimenzii učiteľ prekladá ciele kurikula do jasných kritérií úspechu, volí reprezentatívne problémy a prepája učivo s prierezovými gramotnosťami. Riadi sa princípom „menej je viac“ – preferuje hĺbkové porozumenie a rozvoj funkčnej gramotnosti pred množstvom faktov. V procesnej dimenzii sa presúva dôraz od reprodukcie poznatkov k formatívnemu hodnoteniu, reflexii a rozvoju metakognície. Učiteľ systematicky rozvíja schopnosť žiakov plánovať, monitorovať a vyhodnocovať vlastné učenie, čím podporuje ich samoreguláciu a autonómiu. V kultúrnej dimenzii učiteľ spolu s vedením školy spoluplytvára prostredie dôvery, dialógu a zodpovednosti. Škola sa chápe ako učiaca sa komunita, kde sa kurikulárne ciele premietajú do každodennej praxe, vzťahov a hodnôt.

Z medzinárodných výskumov vyplýva, že jasnosť výučby, spätná väzba, kooperatívne profesijné učenie a metakognitívne stratégie patria medzi najefektívnejšie faktory zlepšujúce výsledky žiakov. Reforma teda stavia učiteľa do centra systému ako profesionála reflexie a spolupráce, ktorý nielen vyučuje, ale zároveň sa učí – spolu so žiakmi, kolegami a komunitou školy.

¹³ *Metacognition and Self-regulated Learning* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://educationendowmentfoundation.org.uk/education-evidence/guidance-reports/metacognition?utm_source=chatgpt.com

¹⁴ *Results from TALIS 2018* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www2.nucem.sk/dl/4719/TALIS2018_CN_SVK_2cast.pdf?utm_source=chatgpt.com

2. PROFIL REÁLNYCH KOMPETENCIÍ UČITEĽA NÁBOŽENSKEJ VÝCHOVY NA SLOVENSKU

V rámci inovačného vzdelávania učiteľov náboženstva na Slovensku sme počas školského roka 2024/2025 pomocou online dotazníka zisťovali, ako sa učitelia pozerajú na kvalitu svojho vyučovania a aké zručnosti pritom rozvíjajú. Na každú otázku mali respondenti možno odpovedať podľa škály: „úplne nesúhlasím“ (1) – „skôr nesúhlasím“ (2) – „skôr súhlasím“ (3) – „úplne súhlasím“ (4). Údaje získané z odpovedí *sme spracovali aritmetickým priemerom*, ktorý vyjadroval priemerné bodové skóre z vyjadrených odpovedí. Na dotazník odpovedalo 201 učiteľov z celého Slovenska (N = 201). Dotazníkom sme skúmali sebahodnotenie učiteľov v oblasti ich všeobecného postoja k vyučovaniu, ako napr. prehľad o dianí v triede a časový manažment, jasnosť pravidiel a transparentná komunikácia, orientácia na žiakov ako aj výchovný prístup učiteľa. Ďalej sme sa zamerali na organizáciu a realizáciu vyučovacieho procesu, napr. ako vie učiteľ vychádzať zo situácií žiakov, prepája vyučovacie predmety a poukazuje na relevantnosť učiva. Okrem toho sme skúmali učiteľovu schopnosť sprevádzania a podpory k samostatnosti žiakov, kooperatívneho učenia ako aj spätnej väzby, riadenia vyučovania a zabezpečenia a vyhodnotenia výsledkov učenia. Pri vyhodnotení výsledkov prieskumu sme jednotlivé kompetencie spojili do troch podskupín: efektívne riadenie triedy (organizácia vyučovania, riadenie vyučovacieho procesu a časový manažment), podpora učenia (sprevádzajúce vyučovanie, primeraná komunikácia a rozvoj metakognície) a metódy vyučovania (podpora kooperatívneho učenia a samostatnosti žiakov).

Organizácia vyučovania, riadenie vyučovacieho procesu a časový manažment

Efektívne riadenie triedy zabezpečuje efektívny čas učenia sa, a tým poskytuje dôležitý predpoklad úspešného učenia sa. Organizačná schopnosť znamená, že učiteľ vie vyučovací proces jasne štruktúrovať z hľadiska obsahu a postupnosti, čo vedie k vysokej úrovni efektívnosti učenia a zvyšuje pozornosť žiakov. Kompetencia časového manažmentu učiteľa je schopnosť efektívne plánovať, organizovať a využívať čas v procese vyučovania aj v širšom profesijnom kontexte tak, aby sa dosiahli stanovené ciele učenia, udržala sa plynulosť práce a vytvoril priestor na učenie všetkých žiakov. Tieto schopnosti učiteľa vytvárajú možnosť, aby vyučovací proces bol dobre premyslený, pripravený a usporiadaný do zmysluplných fáz, čím vytvára spoľahlivosť a kontinuitu, poskytuje istotu a orientáciu. Zručnosť efektívne riadiť vyučovanie znamená, že učiteľ má prehľad



Graf č. 1: Porovnanie kompetencií učiteľa náboženskej výchovy
(zdroj: vlastný 2025)

o tom, čo sa v tejto súvislosti deje a do akej miery si všíma nespolupracujúcich žiakov alebo žiakov s problémami.

Z odpovedí učiteľov náboženskej výchovy vyplýva, že učitelia majú pomerne vysokú hodnotu organizácie (3,4), ako aj efektívneho riadenia vyučovania (3,4), a priemernú hodnotu časového manažmentu (3,2). Organizácia a riadenie vyučovania sú zároveň najväčšie namerané hodnoty skúmaných kompetencií. Učitelia náboženskej výchovy preukazujú vysokú mieru riadenia a organizácie vyučovacieho procesu a dobrú mieru časového manažmentu. Odpovedajúci učitelia si všímajú dianie žiakov na hodine a jasne komunikujú tému vyučovacej hodiny, pričom v menšej miere porozumejú aktuálnemu stavu žiaka alebo vytušia, keď má problémy zvládnuť úlohy. Môžeme však povedať, že učitelia sú schopní diagnostikovať individuálnu úroveň učenia sa žiakov a efektívne na ňu reagovať. Vysoká úroveň efektívneho riadenia vyučovacieho procesu poskytuje dôležitý predpoklad úspešného učenia sa.

Sprevádzajúce vyučovanie, primeraná komunikácia a rozvoj metakognície

Kompetencia sprevádzajúceho vyučovania učiteľa je schopnosť učiteľa viesť, podporovať a facilitovať proces učenia žiakov tak, aby sa z pasívnych prijímateľov poznatkov stávali aktívni a zodpovední účastníci vlastného učenia. Táto kompetencia vychádza z moderného pedagogického chápania učiteľa nie ako výlučného zdroja vedomostí, ale ako sprievodcu učením, ktorý vytvára podmienky pre rozvoj

samostatnosti, metakognície, spolupráce a osobného rastu žiaka. Komunikácia patrí medzi významné zručnosti, ktoré by mali ovládať nielen učitelia, ale aj žiaci. Jazykové zručnosti umožňujú žiakom používať jazyk argumentačne a podieľať sa na živote spoločnosti. Pri hodnotení zručnosti primerane komunikovať sme vychádzali z pohľadu učiteľa na svoju schopnosť vyjadrovať sa jasne, zreteľne a zaujímavo, vedieť vysvetliť veci a tým efektívnejšie učiť. Učiteľ sa takto stáva komunikačným vzorom. Rozvoj metakognície žiakov zo strany učiteľa je cieľavedomý a systematický pedagogický proces, v ktorom učiteľ vedome podporuje žiakov, aby premýšľali o svojom vlastnom učení – o tom, čo vedia, ako sa učia, a ako môžu svoje učenie zlepšovať. Inými slovami, ide o schopnosť učiteľa učiť žiakov učiť sa, teda rozvíjať ich uvedomenie, plánovanie, monitorovanie a reflexiu vlastných učebných procesov. Metakognícia predstavuje kľúčovú zložku samoregulovaného učenia a patrí medzi najvýznamnejšie faktory ovplyvňujúce úspešnosť žiaka.

Z odpovedí učiteľov náboženskej výchovy vyplýva, že učitelia majú priemernú hodnotu sprevádzajúceho vyučovania (3,3), ako aj primeranej komunikácie (3,2), ale nízku hodnotu rozvoja metakognície (2,9). Schopnosť sprevádzať žiakov vyučovaním a komunikačná schopnosť patria teda medzi priemerné hodnotené kompetencie učiteľov náboženskej výchovy. Učitelia sa vnímajú ako pomerne schopní komunikácie, vedia sa zrozumiteľne vyjadriť a dobre vysvetliť učivo a snažia sa svojich žiakov sprevádzať v procese ich učenia. Na druhej strane, učitelia nevenujú dostatok pozornosti možnostiam, aby sa žiaci učili sami a aby prevzali zodpovednosť za svoj proces učenia. Nepoužívajú reflexné otázky a iba veľmi zriedka vytvárajú priestor pre reflexiu učenia.

Podpora kooperatívneho učenia a samostatnosti žiakov

Spolupráca a kooperatívne učenie sa v súčasnosti stávajú dôležitými pojmami vo vzdelávaní, pretože žiaci, ak spolupracujú vo vyučovaní, budú schopní pracovať v tíme aj v ich budúcej profesii. Učiteľ vytvára priestor pre kooperatívne učenie a spoluprácu. Znamená to, že kooperatívne formy práce sú prirodzenou súčasťou každodenného vyučovacieho procesu. Podpora kooperatívnych procesov učenia je dôležitá zručnosť učiteľa, ktorá kladie dôraz na prácu žiakov na spoločnom výstupe a vyjadruje sa napr. podporou projektového učenia a dôrazom na vzájomnú podporu žiakov. Podpora samostatnosti žiakov vyžaduje od učiteľa, aby žiaci mali možnosť vybrať si úlohy alebo témy a pracovať na nich samostatne a aby samostatne mohli plánovať, kontrolovať a realizovať ciele, obsah a organizáciu svojho vyučovacieho procesu. Proces vyučovania tak otvára priestor pre samostatné učenie sa a žiaci tak čoraz viac sami rozhodujú, čo sa ešte musia naučiť alebo precvičiť, aby úspešne zvládali učivo.

Z uvedených odpovedí respondentov vyplýva, že učitelia majú priemernú hodnotu podpory kooperatívnych procesov učenia (3,1), ako aj podpory samostatnosti a nezávislého učenia žiakov (3,0). V tomto prípade sú si učitelia vedomí, že vo vyučovacom procese pociťujú problémy s podporou spolupráce a samostatnosti. Učitelia náboženskej výchovy teda kladú menší dôraz na nezávislé a samostatné postupy učenia žiakov a obmedzeným spôsobom podporujú kooperatívne učenie. Učitelia síce považujú za dôležité, aby žiaci prevzali zodpovednosť za svoje učenie, ale v konkrétnom vyučovacom procese túto zodpovednosť nevedia preklopiť do procesov samostatného učenia žiakov a nedostatočným spôsobom vytvárajú diferencované prístupy k získavaniu vedomostí a zručností žiakov.

3. DISKUSIA A NÁVRHY NA RIEŠENIE

Na základe výsledkov výskumu môžeme konštatovať, že učitelia náboženskej výchovy vykazujú vyššiu úroveň zručností v oblasti organizácie vyučovania, efektívneho riadenia triedy a časového manažmentu. Tieto kompetencie im umožňujú vytvárať prehľadný a štruktúrovaný priebeh vyučovacej hodiny, zabezpečiť disciplinované prostredie a systematicky plánovať jednotlivé vyučovacie činnosti. Z výsledkov zároveň vyplýva, že učitelia náboženskej výchovy dokážu sprevádzať žiakov počas učenia sa, a to najmä v rovine vysvetľovania obsahu a podávania spätnej väzby. Tento trend je v súlade so závermi výskumov B. Kosovej, podľa ktorej sa vyučovací proces na Slovensku stále opiera o stabilnú tradíciu frontálneho vyučovania a jasne definovaného riadenia triedy.¹⁵

Na druhej strane sa ukazuje, že učitelia náboženskej výchovy dosahujú nižšie výsledky v oblasti pedagogickej komunikácie orientovanej na žiaka, v podpore spolupráce a v rozvoji kooperatívneho a projektového učenia. Obzvlášť výrazný deficit bol zaznamenaný v oblasti podpory metakognitívnych procesov a žiackej samostatnosti. Najnižšie hodnoty ukazujú, že žiakom nie je dostatočne vytváraný priestor na prevzatie zodpovednosti za vlastné učenie, na plánovanie ich učebných stratégií ani na reflexiu naučeného. Výskumy B. J. Zimmermana dlhodobo zdôrazňujú, že metakognícia ako schopnosť žiaka rozmýšľať o svojom učení patrí medzi kľúčové prediktory úspešného učenia sa a rozvoja autonómie.¹⁶

Prevažujúci tradičný spôsob vedenia výučby náboženskej výchovy tak stále smeruje k osvojovaniu obsahov, no menej k ich reflexii, aplikácii v osobnom živote a k hodnotovému prežívaniu. Tento fakt je obzvlášť významný, pretože

¹⁵ KOSOVÁ, B., TOMENGOVÁ, A. a kol. *Profesijná a praktická príprava budúcich učiteľov*. Banská Bystrica: Belianum, 2015, s. 154.

¹⁶ ZIMMERMAN, B.J. Becoming a Self-Regulated Learner. In: *Theory into practice* June 2002 [online]. [cit. 10.11.2025]. Dostupné na internete: <https://www.leiderschapsdomeinen.nl/wp-content/uploads/2016/12/Zimmerman-B.-2002-Becoming-Self-Regulated-Learner.pdf>

predmet náboženskej výchovy svojou povahou predpokladá rozvoj existenciálnej a duchovnej dimenzie osobnosti žiaka.¹⁷ Nižšia úroveň využívania kooperatívnych stratégií naznačuje, že učitelia do výučby neintegrujú sociálne konštruktivistické prístupy, ktoré posilňujú dialóg, vzájomnú podporu a učenie sa v spoločenstve. E. Petlák upozorňuje, že slovenskí učitelia vo všeobecnosti vnímajú inovatívne metódy, ako je projektové a kooperatívne učenie, ako doplnkové, nie systémové nástroje rozvoja kľúčových kompetencií.¹⁸

Naše výsledky preto odhaľujú profil učiteľa náboženskej výchovy, ktorý síce disponuje stabilnými organizačnými a riadiacimi schopnosťami, avšak jeho profesijné kompetencie smerom k facilitácii učenia, k podpore autonómie žiakov a k rozvoju reflexívneho učenia zostávajú menej rozvinuté. Ide o výzvu, ktorá je v súlade s aktuálnymi cieľmi vzdelávacej reformy na Slovensku, zdôrazňujúcimi potrebu prechodu od transmisívneho k participatívne modelu učenia.¹⁹

Na základe nášho výskumu a aktuálnych cieľov reformy vzdelávania na Slovensku navrhujeme tri systémové a pedagogicky ukotvené návrhy riešení pre rozvoj kompetencií učiteľa náboženskej výchovy.

- Zavedenie metakognitívneho modelu vyučovania v náboženskej výchove. Rozvoj metakognície je nevyhnutným predpokladom učenia sa učiť. Učiteľ náboženskej výchovy by mal vytvárať priestor na plánovanie, monitorovanie a reflexiu učenia. Metakognitívne rutiny ako „Čo sa dnes chcem naučiť?“, „Ako som sa učil?“, „Čo sa mi podarilo?“ pomáhajú žiakom vedome regulovať svoje učenie. Zavedenie metakognitívnych protokolov do bežnej výučby (denníky učenia, sebareflexívne dotazníky, „myslím nahlas“) zvyšuje žiacku zodpovednosť, prehĺbuje porozumenie a podporuje autonómiu.
- Rozvoj kompetencie sprevádzajúceho vyučovania prostredníctvom reflexívneho mentoringu. Kompetencia sprevádzania predstavuje prechod od autoritatívneho modelu k partnerskému vedeniu učenia. Učiteľ sa stáva facilitátorom, ktorý pomáha žiakom preberať zodpovednosť za vlastné učenie. Navrhujeme program reflexívneho mentoringu založený na videopozorovaní, peer-koučingu a analýze vyučovacích situácií. Cieľom je naučiť učiteľov reflektovať, ako ich intervencie ovplyvňujú žiacku aktivitu, motiváciu a porozumenie. Zároveň sa odporúča používať reflexívne denníky učiteľa, v ktorých zaznamenáva didaktické rozhodnutia, priebeh hodín a

¹⁷ REIMER, T., DEPEŠOVÁ, D. Development of Soft Skills in Religious Education. In: *Studia Elckie* 26(2024), nr 2, s. 170.

¹⁸ PETLÁK, E. Educating pupils in soft skills. In: *Slavonic Pedagogical Studies Journal* 12(2023), nr 1, s. 34-35.

¹⁹ *Štátny vzdelávací program 2023* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www.minedu.sk/statny-vzdelavaci-program-2023/?utm_source=chatgpt.com

vlastné učenie z praxe. Tento prístup podporuje profesijnú autonómiu a sebahodnotenie v súlade s princípom celoživotného učenia.

- Podpora kooperatívneho a projektového učenia ako nástroja rozvoja mäkkých zručností. Kooperatívne učenie predstavuje most medzi kognitívnymi a sociálnymi cieľmi. Odporúčame implementovať model projektovo-kooperatívneho učenia, ktorý spája témy viery, solidarity a zodpovednosti s konkrétnou praxou (charitatívne projekty, ekologické iniciatívy, interkulturný dialóg). Žiaci pracujú v tímoch s určenými rolami a zodpovednosťou. Učiteľ ako facilitátor hodnotí proces spolupráce, nie len výsledok. Takéto projekty rozvíjajú empatiu, zodpovednosť a schopnosť hľadať osobný zmysel vo vzťahu k viere a spoločnosti.

ZÁVER

Predložený článok ukazuje, že reforma podľa ŠVP 2023 mení rolu učiteľa z prenášača učiva na dizajnéra učenia, ktorý integruje obsah, proces a kultúru školy v prospech funkčnej gramotnosti, prierezových gramotností a metakognitického rozvoja žiaka. Empirické zistenia potvrdzujú silné stránky učiteľov v organizácii a riadení vyučovania a v časovom manažmente, no zároveň odhaľujú slabšie miesta v rozvoji metakognície, v podpore kooperatívneho učenia a samostatnosti žiakov. Inými slovami, máme dobre zvládnutý rámec hodiny, ale rezervy v tom, aby sa žiaci učili spolu a sami – teda udržateľne, zodpovedne a s porozumením.

V kontexte medzinárodnej evidencie (jasnosť výučby, kvalitná spätná väzba, metakognitívne stratégie a kooperatívne profesijné učenie) ide o kľúčové oblasti s vysokým potenciálom dopadu na výsledky žiakov. Ak majú školy naplniť ambície reformy, je nevyhnutné premiestniť ťažisko od „správne zorganizovanej hodiny“ k učením riadenej triede: s explicitnými cieľmi a kritériami, s priestorom na plánovanie – monitorovanie – reflexiu, s premyslenou spoluprácou a zdieľaním zodpovednosti.

Tri navrhované riešenia – metakognitívny model vyučovania, reflexívny mentoring sprevádzania a projektovo-kooperatívne učenie – tvoria systémový rámec pre transformáciu učiteľskej praxe. Ich implementácia prispeje k tomu, že náboženská výchova sa stane priestorom nielen poznania, ale aj osobnostného a hodnotového rastu, v súlade s princípom „škola ako učiaca sa komunita“.

Použitá literatúra

HATTI, J. *Visible Learning: A Synthesis of Over 800 Meta-Analyses Relating to Achievement*. London: Routledge, 2013. ISBN 978-04-1547-618-8.

Charakter a metakognícia – ako implementovať inovácie do školskej praxe [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: <https://vzdelavanie21.sk/charakter-a-metakognicia/>

KOSOVÁ, B., TOMENGOVÁ, A. a kol. *Profesijná a praktická príprava budúcich učiteľov*. Banská Bystrica: Belianum, 2015. ISBN 978-80-557-0860-7.

Metacognition and Self-regulated Learning [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://educationendowmentfoundation.org.uk/education-evidence/guidance-reports/metacognition?utm_source=chatgpt.com

PETLÁK, E. Educating pupils in soft skills. In: *Slavonic Pedagogical Studies Journal* 12(2023), nr 1, s. 31-39. ISSN 1339-8660.

PORUBSKÝ, Š. *Koncepcné zmeny v štátnom vzdelávacom programe* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/03/NIVAM_Koncepcne_zmeny_SVP.pdf?utm_source=chatgpt.com

PUPALA, B. et al. *Vzdelávanie pre 21. storočie. Východiská zmien v kurikule základného vzdelávania*, Bratislava: NIVaM, 2022. ISBN 978-80-8118-293-8.

Regionálne centrá podpory učiteľov (RCPU) [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www.minedu.sk/regionalne-centra-podpory-ucitelov-rcpu/?utm_source=chatgpt.com

REIMER, T., DEPEŠOVÁ, D. Development of Soft Skills in Religious Education. In: *Studia Elckie* 26(2024), nr 2, s. 165-181. ISSN 1896-6896.

Results from TALIS 2018 [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www2.nucem.sk/dl/4719/TALIS2018_CN_SVK_2cast.pdf?utm_source=chatgpt.com

Školy v postupnom zavádzaní nového ŠVP [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/skoly-postupne-zavadzanie-svp/?utm_source=chatgpt.com#elementor-toc_heading-anchor-1

Štátny vzdelávací program 2023 [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://www.minedu.sk/statny-vzdelavaci-program-2023/?utm_source=chatgpt.com

VALENT, M., BARANOVIČ, R., WESZELOVSZKÁ, H. *Kultúra a étos školy* [online]. [cit. 15.10.2025]. Dostupné na internete: https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/01/Kultura-a-etos-skoly.pdf?utm_source=chatgpt.com

ZIMMERMAN, B. J. Becoming a Self-Regulated Learner. In: *Theory into practice* June 2002 [online]. [cit. 10.11.2025]. Dostupné na internete: <https://www.leiderschapsdomeinen.nl/wp-content/uploads/2016/12/Zimmerman-B.-2002-Becoming-Self-Regulated-Learner.pdf>

The Competencies of Teachers of Religious Education in the Context of the Educational Reform in Slovakia

Summary:

The Educational reform in Slovakia is shifting the focus from transmissive teaching to the systematic development of functional literacy, metacognition, and deep learning. Teachers are key players in this change – no longer just as “carriers” of knowledge, but

primarily as designers of learning situations, facilitators of learning, and co-creators of school culture. This article synthesizes empirical findings on the competency profile of teachers of religious education with current trends in curriculum reform. The analytical part shows the strengths in the organizational, managerial, and communication competencies of teachers and weaknesses in supporting cooperation, project-based learning, independence, and metacognition of students. Based on these findings, we propose multi-level solutions aimed at shifting the profile of religious education teachers from predominantly “organizers and explainers” to “learning designers” with an emphasis on student activity, metacognition, and cooperation.

Key words: religious education – teacher competencies – metacognition – cooperative learning – curriculum reform 2023

doc. ThDr. Tibor Reimer, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Practical Theology

PERSPEKTÍVY KERYGMATICKEJ TEOLÓGIE V PROSTREDÍ AKADEMICKEJ TEOLOGICKO-DUCHOVNEJ FORMÁCIE¹

Ľubomír Hlad

Vážená vedecká rada a vážení prítomní!

Na úvod mojej prednášky mi dovoľte v roku zasvätenom kresťanskej kultúre a umeniu upriamiť vašu pozornosť na fresku s názvom „*Smrť a korunovanie Panny Márie*“. Ide o unikátne dielo datované do 14. storočia, považované za ikonografickú inováciu, ktoré sa nachádza v dolnej lodi Katedrály sv. Emeráma. Freska je zaujímavá nielen svojím umeleckým štýlom, teologickým obsahom, ale tiež osudom. Celé desaťročia ba storočia, bola prekrytá omietkou, ukrytá za oltárom Snímania z kríža (1662), takže pre ľudské oko neviditeľná. Keď sa v roku 2012 dokončievala rekonštrukcia katedrály, reštaurátori za oltárom pod omietkou objavili tento zachovaný skvost. Ten bol následne odhalený v celej svojej kráse. O podobný postup by som sa chcel pokúsiť aj ja v týchto chvíľach. Majúc na zreteli legislatívne ustanovenia Univerzity Komenského a zároveň akademické tradície našej teologickej fakulty, je cieľom mojej prednášky odkryť obraz môjho teologického uvažovania, umožniť vám jednoduchý náhľad (*contuitus simplex*) na celok i čiastky mojej teologickej školy, viesť vás do jej vnútorných obsahových väzieb (*nexus mysteriorum*), čiže pozvať vás všetkých do „záhrady záhad“ – prepožičajúc si obraz Pavla Straussa – a ponúknuť zopár existenciálnych, sapienciálnych, či, takpovediac, „hudobných“ motívov na premýšľanie a láskavé posúdenie môjho teologického snaženia. Mojm cieľom je teda poodhaliť vďaka pred očami akademickej obce i verejnosti odhaliť, čo sa skrýva najskôr v srdci autora – v „zamknutej záhrade“, v jeho prednáškach, v homíliách, vo formačných katechézach pri stretnutiach so študentmi, ale tiež vo vedeckých článkoch, monografiách, učebných textoch – teda to, čo je síce verejné, avšak z rozličných

¹ Prednáška odznela v rámci inauguračného konania vo Vedeckej rade RKCMF UK v Aule Kňazského seminára sv. Gorazda 8. 11. 2023.

dôvodov neviditeľné – zakryté veľom každodenných akademických povinností. Odhalenie vlastnej školy je zároveň odkrytie vlastných limitov. Tie je nevyhnutné priznať a zároveň ich chápať ako miesto, kde sa jednotlivec v pokore otvára širšej vedeckej komunite, pretože platia slová: *„Vždy potrebujeme niekoho druhého. Čím je niekto väčším vedcom, tým viac potrebuje blízkosť so zákonmi múdrosti, života, potrebuje vnútorný dialóg i dialóg s ostatnými... pomoc druhých, zastúpenie druhými, ktorí sú prítomní práve tam, kde sa zjavujú naše limity, podporu i pozdvihnutie hlasu k modlitbe jeden za druhého, aby sa niečo z múdrosti života mohlo stať viditeľným.“*

Zároveň, tak ako biele polia na stredovekej freske stimulujú fantáziu diváka k dotvoreniu diela, aj ja sa pokúsim – vychádzajúc z prázdnych miest v obraze mojej školy – načrtnúť paletu farieb a motívov, ktoré by obraz vhodne dotvorili. Inými slovami, pokúsim sa naznačiť budúcnosť a perspektívy teologickej školy, ktorú reprezentujem a to primárne v *prostredí akademickej teologicko-duchovnej formácie*. To všetko jazykom, ktorý by zodpovedal charakteru „kerygmatickej teológie“ – teológie, ktorá predstavuje žriedlo metodologicko-obsahovej inšpirácie mojej tvorby.

„Pri pohľade zďaleka je svet prázdna a ligotavá hviezda. Pri väčšom zvážení sa stáva zaujímavým, pestrým a sviežim mraveniskom ľudstva. Pri ešte väčšom priblížení je údolím tieňov smrti. A pri ešte väčšom zaostrení sa stáva zasa scénou Božej Láskavosti a večnej Prezieravosti.“

Vráťme sa na chvíľu k nástennej maľbe v nitrianskej katedrále, tentokrát k jej obsahovému motívu. Stručný odborný opis diela hovorí:

V ľavej časti kľáči Panna Mária so zopätými rukami k poslednej modlitbe na kľáčadle so sklonenou hlavou nad otvorenou knižkou. Modlitbou sa spája so Synom, ktorý smrťou zvíťazil na hriechom a jeho následkami, čo pripomína Veraikon v hornej časti – Kristova tvár otláčená na šatke držanej anjelmi. Okolo Márie sú zobrazení apoštoli, z ktorých je identifikovaný sv. Peter. Ako prvý pápež má tiaru na hlave, odev pontifika a ornát, pápežské insignie. Medzi apoštolmi je umiestnené prázdne lôžko prekryté farebnou textíliou. Nad „pozemskou“ časťou fresky sa nachádza zobrazená postava Krista, ktorý drží v ľavej ruke symbolickú sochu Panny Márie a pravou žehná. V duchu stredovekého zobrazovania duše je aj tu duša Panny Márie zobrazená v podobe dieťaťa. Okolo celého výjavu sú zoskupení anjeli. V pravej časti kompozície je zobrazenie Korunovania Panny Márie. Frontálne zobrazené postavy sedia vedľa seba na tróne. Kristus Kráľ drží v ľavej ruke knihu a pravou rukou pridrižiava korunu na hlavu oslávenej Panny Márie, ktorá má na hrudi skrížené ruky. Vpravo sa zachovali fragmenty hláv svätíc so svätožiarami.

Bez toho aby sme sa chceli dotknúť všetkých detailov maľby je možné konštatovať, že obe tajomstvá Panny Márie – koniec jej pozemského života i nanebovzatie

a korunovanie – sú spojené s knihou evanjelia, s Božím slovom, ktoré prijala do svojho materského lona (por. Lk 1,38), s radostnou zvesťou – *kerygmou*, ktorej je Mária ako vzor Cirkvi prvou adresátkou i prvou nositeľkou. V kontexte reflexie o závere Máriinho pozemského života Hugo Rahner rekapitulujúc náuku svätých otcov hovorí, ako Mária aj v tejto chvíli v srdci „premýšľa“ o Božích slovách, ktoré sú základom budúceho kázania Cirkvi, čím sa vyjavuje jej prorocké poslanie – povolanie kerygmatickej teologičky:

Sme na konci cesty tajomstvami... Takmer bojzlivito sa obracia náš pohľad ešte hore do tajomnej žiary, ktorá osvecuje zo zeme vzatú Pánovu Matku, k tajomstvu jej telesného oslávenia, s ktorým sa dnes s nástojčivou láskou zaoberá učiaca Cirkev... Keď sa pokorne snažíme nazrieť do tajomstva Máriinho srdca, vnikáme hlbšie do tajomstva Cirkvi. Evanjelista Lukáš dva razy hovorí: „Mária si však zachovávala všetky tieto slová vo svojom srdci a premýšľala o nich“ a „Jeho matka zachovávala všetky slová vo svojom srdci“ (Lk 2,19.51). Teda Cirkev vie najprv od nej o tajomstvách Ježišovho detstva... O všetkých týchto slovách premýšľala vo svojom srdci, a preto nám ich zachovala, aby sa neskoršie ohlasovali a kázali na celom svete... A ešte viacej: Mária „premýšľala“ o tom všetkom vo svojom srdci. V pomaly rastúcom chápaní božského Slova Mária spoznala, ako sa teraz všetko, čo kedysi predpovedali proroci, vyplnilo pod jej srdcom a od jej srdca ukazuje do budúcnosti... Mária sa vo svojom srdci stala priamo Prorokyňou, „objímajúc v duchu božské veci, v srdci zasnúbená s Bohom“. Augustín ju nazýva dovŕšením prorokov... V čistej svätyni jej srdca sa splňajú všetky proroctvá a v centre jej srdca sa priamo zbiehajú všetky línie božských slov... Toto Srdce je svätá nádoba všetkých tajomstiev.

V teologickej reflexii Huga Rahnera je možné započuť tiež echo slov švajčiarskej mystičky Adrienne von Speyr (1902 – 1967), ktorá v roku 1948 v súvislosti s Máriinou smrťou a nanebovzatím podčiarkla skutočnosť, že Máriine oslávenie znamenalo tiež plnšie vovedenie do Božích tajomstiev, do ktorých následne má ona sama vovádzať Cirkev, aby ich ona mohla ohlasovať:

Pre Máriu sa v jej nanebovzatí naplňa aj slávnosť Veľkej noci... To, čo zažil Syn na Veľkú noc, prežíva ona pri svojom príchode do neba. Zrazu vidí zmysel svojho pozemského života. Vidí, ako veľmi sa podieľala na diele spásy. Syn jej ukazuje, akou plodnou službou bol každý okamih jej života. Ako veľmi žila a pôsobila pre Cirkev a pre všetkých. Zrazu poznáva veľa vecí, o ktorých doposiaľ nikdy nič nevedela. Teraz jej Syn ukazuje svoje dielo a ukazuje jej, koľko v ňom pochádza od nej. Chápe, čo je v Kristovi mariánske... Napokon vidí všetko, v čo doteraz verila. Božstvo svojho Syna... Hľadá do hlbín Otca a vidí Ducha Svätého, ktorý ju kedysi zatienil a odvtedy bol vždy s ňou. Rozpoznáva súvislosti celých dejín spásy, naplnenie proroctiev a vidí v nich svoje vlastné postavenie. Chápe,

ako bola potrebná v tomto spásonosnom dianí a ako s ňou Boh rátať... Matka sama zasväčuje Cirkvi do svojich tajomstiev... Ona dáva Cirkvi Ducha a možnosť sústrediť všetky modlitby a ohlasovanie na Pána...

Pre skutočnosť, že „*Mária mnoho rokov ostávala v dôvernom styku s tajomstvom svojho Syna a napredovala na svojej ceste viery*“, tiež preto, že stojí v strede učiacej Cirkvi a svojím učením a ešte viac tajomstvami svojho života odkazuje na ústredné tajomstvo viery obsiahnutej v kerygme, je správne ju nazvať pravzorom „kerygmatickej teológie“. Tej teológie, ktorá je intímne spätá so životom a poslaním Cirkvi – teológie zameranej na veľké dielo ohlasovania. Hugo Rahner – hlavný exponent kerymatického teologického hnutia v prostredí innsbruckej teologickej fakulty – o svojej teologickej škole povedal:

Toto nové spracovanie už nie je len záležitosťou intelektu, akoby išlo o novú špekulatívnu konštrukciu: je to skôr *theologia cordis*, skutočný výsledok toho, čo svätý Tomáš nazýva *connaturalitas ad divina*, onen *donum sapientiae*, ktoré môže dosiahnuť len modlitba a život. *Recta sapere* je úlohou tejto rekonštrukcie: nielen poznať pravdu, ale ju aj prežívať, zakúšať. Preto ju vždy s väčšou istotou a účinnosťou vykonáva zbožný kňaz než iba učený kňaz... Je to skôr tá *theoria*, ktorá je v zmysle Otcov a zbožnosti prvotnej Cirkvi základom pravého kázania. Stručne povedané, je to videnie, *contuitus simplex*, pochopenie a presvedčenie o veľkosti a kráse súvislostí dogmatických právd, z ktorých vyplýva schopnosť hovoriť o nich tak, aby z nášho slova a (ešte viac) z našej kňazskej osobnosti žiarila pre veriacich šťastná predtucha „slávy Božej milosti“.

V snahe nájsť čo najvhodnejšie označenie teologickej školy, o ktorú sa od svojich „rímских čias“ – počas ktorých som sa s osobnosťou a dielom Huga Rahnera stretol po prvýkrát – až dodnes usilujem, je spojenie „kerygmatická teológia“. ňou je moja teologická škola metodologicky i obsahovo inšpirovaná. Zároveň platí, že moja teologická škola predstavuje rozvinutie kerymatiky pod zorným uhlom postmodernej spoločnosti, aktuálnych ekleziálnych výziev, i pod impulzom kvantitatívneho a kvalitatívneho rozvoja celkového teologického poznania. Metodológii kerygmatickej teológie, predstavujúcej platný vzor pre súčasnú dogmatiku, som venoval dôležitú časť môjho teologického bádania, čoho výsledkom sú viaceré zahraničné monografie a štúdie vo významných periodikách. Pre potreby našej prednášky stručne uvediem jej základné metodologické a obsahové parametre, ako o nich hovorí Hugo Rahner v programovom diele kerymatiky – *Teológia kázania* z roku 1939.

Tento traktát má byť teologický. Cieľom tohto návrhu na formovanie kerygmatickej teológie nie je vytvoriť teologický protiklad vedeckej teológie alebo náhradu školskej teológie, ktorá by bola zdôvodnená väčším prítlakom k životu... alebo otázkami aktuálnosti. Každá stránka dokazuje, že by bolo nerozumné chcieť

formovať ducha kerygmatického nadšenia bez Logosu scholastickej teológie, odovzdávaného a osvojovaného v školských laviciach, nerozumné preto, lebo Duch Svätý vychádza z Otca a Logosu. Tieto lekcie majú byť teológiou kázania. A tým sa chce ozrejmiť, že existuje samostatná kerygmatická forma teológie... Konštitutívne princípy a kritériá tohto druhu dogmatiky sú teda v podstate dvojaké: otázky, ktoré kladie rozum vedecky skúmajúci údaje zjavenia, a otázky, ktoré v priebehu dejín kládol rozum oponentov, ktorých spochybňuje a vyvracia. V dôsledku toho je dogmatická teológia postavená predovšetkým na tých slávnostných vyhláseniach učiacej Cirkvi, ktoré vydala na svoju obranu pred opakujúcimi sa námietkami v priebehu dejín.

Kerygmatica spočíva v transformácii vedeckej teológie, tak ako je v súčasnosti ustálená v jej historickej a špekulatívnej (a tiež didaktickej) podobe, na teologickú konštrukciu, ktorá jasnejšie zdôrazňuje vnútorný súlad a organickosť zjavených právd s ich spásonosnou funkciou, s ich spásonosnou hodnotou a ktorá zdôrazňuje túto skutočnosť jasnejšie, ako to umožňuje intelektuálne štúdium zjavených právd, štúdium, ktoré sa musí uskutočňovať buď špekulatívne, alebo historicky. Základným zákonom musí byť, že teológia pre nás nie je len vedou, ale v podstate ohlasovaním spásy.

Je výnimočná svojím intímnyim pohnutím, z ktorého sa musí kerygmatická teológia formovať a ktoré musí vzbudzovať... Kerygmatická teológia chce byť vedome dojatá, a dojímať... chce byť podmanivá vďaka *Mysterium Christi*, ktoré leží v srdci kerygmy a ktorým je ohlasovateľ posolstva „uchvátený“. Práve v tomto zmysle chce byť kerygmatická teológia *theologia cordis*, pravým ovocím kerygmatického daru Ducha Svätého... Toto prebudovanie už nie je len záležitosťou intelektu, akoby sme tu stále mali do činenia s novou špekulatívnou konštrukciou: je to skôr *theologia cordis*, skutočný výsledok toho, čo svätý Tomáš nazýva *connaturalitas ad divina*, teda *donum sapientiae*, ktorý dokáže dosiahnuť len modlitba a svätý život. *Recta sapere* je úlohou tejto rekonštrukcie: nielen poznať pravdu, ale ju aj prežívať, zakúšať.

Pneumatický, či „srdečný“ charakter (od slova *cor*) kerygmatickej ju chráni pred tým, čo by sa dalo označiť spojením „teologický pragmatizmus“, spočívajúci v prehnanom dôraze kladenom na prax a menej na poznávanie pravdy kvôli pravde samotnej. M. Gagliardi v tejto súvislosti uvádza:

Riziko vyplýva z veľmi rozšíreného postoja: pragmatizmu v pastoračnom živote Cirkvi. Kvôli nemu sa za užitočné považuje len to, čo prináša okamžitý účinok, a dokonca aj kázanie a katechéza už často nie sú „bezodplatné“, ale skôr zamerané na konkrétny problém alebo cieľ. Je správne povedať, že pravda vždy prináša so sebou určité praktické dôsledky, rovnako ako omyl. To však neznamená, že by malo byť márne kázanie alebo vysvetľovania evanjeliovej

pravdy „bezodplatne“, či „bezodplatne“, t. j. pre ňu samotnú. Slovo sa má hlásať kvôli slovu, nie kvôli praxi. Z pravdy, samozrejme, vždy vyplýva prax, ale to sa deje správnym spôsobom len vtedy, keď sa nehľadá praktický dôsledok, alebo aspoň nie je vyhľadávaný ako prvý. Viera sa musí hlásať kvôli viere; kvôli tomu, aby sa spoznala božská Pravda, a nie preto, aby sa zakaždým vyriešil nejaký konkrétny problém;

V podobnom duchu sa v roku 2010 prihovoral seminaristom aj pápež Benedikt XVI.:

Je úplne nesprávne vždy si hneď položiť pragmatickú otázku: Budem to v budúcnosti potrebovať? Bude to mať praktický, pastoračný význam? Nejde len o to, aby sme sa naučili to, čo je zjavne užitočné, ale aby sme poznali a pochopili vnútornú štruktúru viery v jej celistvosti. Preto je dôležité ísť nad rámec meniacich sa momentálnych otázok, aby sme pochopili skutočné otázky, a tak pochopili aj odpovede ako skutočné odpovede.

Dogmatika je veda: špekulácia ľudskej inteligencie na základe dát zjavenia. Preto závisí od metódy a konštitutívneho princípu, ktoré sú tejto špekulácii vlastné. Boh nám nedal svoje zjavenie v systéme; rozum, osvietený vierou, vypracúva systém. Na počiatku nie je systém, ale samotné jednoduché „predvedecké“ zvestovanie zjavenej pravdy. Špekulácia preto vždy nasleduje po hlásaní... Dogmatická teológia v podobe, v akej sa historicky vyvinula, nám však nechce dať zjavené pravdy v podobe, v akej ich máme hlásať... Tak ako nehovorím, že očarujúca ranná rosa, ktorá preniká kvetmi po letnej noci, je H₂O, nemôžem si získať ľudské srdcia ani tvrdením, že posväcujúca milosť je *accidens physicum*. Najdôležitejšou úlohou je teda toto: rekonštruovať nadobudnuté vedecké poznatky, aby sme z dogmatickej teológie vytvorili takú teológiu, ktorá je bezprostredne vhodná pre veľké dielo, ku ktorému sme povolaní: kázanie. Kritérium tejto premeny našej teológie odvodzujeme od pojmu kerygma – kázanie. Tento pojem má dva aspekty: kerygma je predovšetkým jednoduché hlásanie dobrej zvesti, ktoré predchádza systém... Kerygma je teda zvestovanie Zjavenia, ako vychádzalo od samého začiatku z úst Zvestovateľa poslaného Bohom priamo od Kerygmatika k ľuďom... Druhý aspekt tohto pojmu s tým úzko súvisí: kerygma je dobrá zvesť, aká vyšla z Božích úst, v takom poriadku a s takou vnútornou štruktúrou, podľa akej ju sám Logos vo svojej múdrosti koncipoval. Kerygma teda znamená: hlásanie zjavených božských právd v tej súvislosti, v akej ich božská Múdrost vytvorila a tiež hlásala Kerygma... Z formálneho hľadiska to znamená: kázanie tým istým spôsobom a tými istými slovami, ktorými nám to všetko Boh zvestoval. Teda so slovami a jednoduchosťou Svätého písma, s nápaditou hĺbkou učenia Cirkvi, s najlepšimi prostriedkami tej teológie, ktorá od začiatku čerpala z katechézy... s pojmovou jednoduchosťou patristickej teológie, ako ju obsahujú kerygmatické spisy Otcov...

Kázanie so silou koncepcnej jasnosti veľkých scholastikov. A napokon kázanie, ktoré sa formuje na báze liturgie z klasických časov kerygmatickej teológie.

Základom a najintímnejšou súčasťou všetkých náboženských hnutí našej doby je to, čo by sme mohli veľmi vhodne nazvať dogmatickým hnutím. Z tohto dôvodu musí byť prevládajúcim motívom tejto práce naznačenie cesty, ktorou sa kňaz s pomocou svojich teologických vedomostí získaných v minulosti môže usilovať dogmaticky formovať celý svoj spôsob konania... Táto rekonštrukcia sa môže podariť len vtedy, ak kňaz zasväť svoj život štúdiu prameňov celej kerygmatickej teológie: to znamená, ak sa bude vzdelávať v škole samého Boha, ktorý hovorí, ak aj on sám bude hovoriť ako jeho Majster, ak skrátka naše súčasné kázanie bude živé stále novým poznávaním biblickej, patristickej, liturgickej tradície a náboženskej literatúry všetkých storočí... Naša potreba je na hlbšej úrovni ako je čisto praktická nevyhnutnosť: skôr, ako sa pustíme do rekonštrukcie kázania, musíme sa najprv skutočne zdokonaľiť a obnoviť sami seba... Dogma musí predovšetkým pre nás samých, pre náš vnútorný život, pre našu kňazskú meditáciu vystihovať tú plnosť a nádheru, bez ktorej by sme nikdy neboli schopní kázať správnym spôsobom Grékom a barbarom... Je to tá *theoria*, ktorá je v zmysle Otcov a zbožnosti prvej Cirkvi základom pravého kázania. Stručne povedané, je to videnie, *contuitus simplex*, byť uzročený a presvedčený veľkosťou a krásou, súvislosťami dogmatických právd, z čoho pramení schopnosť hovoriť o nich tak, aby z nášho slova a ešte viac z našej kňazskej osobnosti žiarila pre veriacich šťastná predtucha slávy Božej milosti.

Vzhľadom na skutočnosť, že kerygmatická teológia je celá v službe cirkevného ohlasovania, ktoré je účinné len za okolností, že kazateľ – teológ je kerygmou celkom uchvátený a ňou premenený, je kerygmatická forma teológie vitálne spätá s intelektuálno-duchovnou formáciou kazateľov, kňazov, hlásateľov, katechéto. Je teda v úzkom vzťahu s prostredím duchovnej formácie a spirituality, ktorá má byť v istom zmysle „teologickým životom“ – životom s jasnou teologicko-dogmatickou „fyzionómiou“. Niektoré myšlienky Rahnerovho diela vyvierajúce z jednotlivých traktátov dogmatiky, užitočné pre súčasné formačné prostredia si predstavíme, čím načrtneme tiež význam innsbruckej kerygmatickej a jej aktualizovaného spracovania pre budúcnosť.

Už pri prvom stretnutí s programovým dielom kerygmatickej – *Teológia kázania* – zaujme skutočnosť, že je celá artikulovaná ako „metodologický“ návod pre študenta teológie, budúceho kňaza – kazateľa. V texte knihy sa síce nachádza nezanedbateľný objem teologických obsahov – matérie pre kerygmatické kázanie – avšak ide o materiál, ktorá má byť najprv uchopená „srdcom“. Srdce je – v optike H. Rahnera inšpirovanej cirkevnými otcami – centrum ľudskej osobnosti: „Srdce

je darcom života... je hybným stredom ľudského života... je zdrojom tepla, života a inteligencie... je sídlom múdrosti.“ Už v prvej kapitole nachádzame konštatovanie:

Charakteristickým znakom pastoračnej práce v uplynulom desaťročí bola rozšírená povrchnosť; medzi pojmami a tézami, plodmi dlhoročného štúdia, a priamou pastoračnou činnosťou bola často veľká priepasť... Preto dominantným motívom tejto práce musí byť: naznačiť spôsob, akým sa kňaz s pomocou svojich teologických vedomostí, získaných v minulosti, môže usilovať dogmaticky podložiť celý spôsob svojho pôsobenia.

V kontexte úvah o *Zjavení* ako koreni kerygmatickej teológie zaznievajú slová:

Pre kňaza je veľmi dôležité, aby si osvojil živé poznanie tajomnej Božej skutočnosti, ktorá nám chce hovoriť o sebe; je potrebné, aby bol kňaz uchvátený a podmanený akoby niečím znepokojujúcim a zároveň blahodarným. Nemenej dôležité je, aby následne prostredníctvom Svätého písma objavil hlboký zmysel, prorocké dobrodružstvo svojej služby... Potom sa musí naučiť počúvať prostredníctvom intenzívneho štúdia Svätého písma Božiu reč a tú potom nechať zaznieť vo svete... Z toho istého dôvodu sa musíme počas celého života ponárať do stále hlbšieho poznávania právd Zjavenia: ani o kúsok nemáme právo uberať z kerygmy, ani si nemôžeme dovoliť „psychologický“ selektívny výber primeraný dobe... Zjavenie sa pre kňazov, ktorí ohlasujú slovo, stáva stavbou, mohutnou drámou a všetky jednotlivé pravdy sa v nich zbiehajú do jedinej, zjednotenej kerygmy: ohlasovania zbožštenia človeka skrze vtelenie Boha.

V kontexte náuky o *Najsvätejšej Trojici* zaznievajú nasledujúce slová:

Pred akýmkoľvek kázaním, ktoré má byť, samozrejme, prispôbené potrebám, musí byť kňaz – kazateľ úplne preniknutý a ovládnutý krásou, pokojom a intímnou silou jednotnej vízie Božieho zjavenia, ktorú možno získať len sprostredkovaným a jednotným poznaním a hlbokým preniknutím do Božej ekonómie, t. j. do jeho spásanosného plánu... Kázanie musí vychádzať zo spôsobu, akým k nám ráčil prehovoriť sám Boh. Naša kerygma preto práve tu, kde ide o sladké tajomstvo Božieho srdca, musí byť ozvenou samotnej Božej kerygmy... Nevyhnutnou úlohou kňaza je preto oboznámiť sa s touto božskou trojičnou kerygmou... Musí mať osobitnú citlivosť pre túto tajomnú vášeň trojjediného Boha, aby ľuďom rozprával tajomstvo svojho Srdca... Znamená to tiež, že kňaz musí predovšetkým preniknúť do obdivuhodnej jasnosti Ježišovho spôsobu rozprávania o Otcovi a Duchu... To všetko si vyžaduje, aby sa oboznámil s trojičnou štruktúrou Pavlovej teológie... Musíme dať väčší dôraz na trojičnú štruktúru v celej ekonómii... Musíme si uctievať Ducha Svätého tým, že budeme viac kontemplovať Otca prostredníctvom Syna. Je to preto, že Duch je osobná Láska, v ktorej Otec zahŕňa svoju podstatu vyjadrenú v Logose... Učenie o Duchu Svätom je nepochybne poéziou, lyrikou

Zjavenia... Keďže tretia Osoba v Bohu je Duch, teda dych, inšpirácia, zápal a extatické jasanie, máme sa stať mystikmi, nadšencami, jasajúcimi, básnikmi, inšpirovanými, naplnenými triezvou opojenosťou (*sobria ebrietas*) toho, ktorý je v Bohu osobnou radosťou. Nemalo by toto všetko vystupovať do popredia v našom kázaní? Toto kerygmatické jasanie musí byť udržiavané a podložené triezvosťou pravej teológie, prísnou triezvosťou pravovernej múdrosti, ale zároveň dnes musí naša kerygma opäť oplývať nadšením inšpirovaným Duchom Svätým, aby si aj dnes svet myslel, že „sme opojení“.

V kontexte antropologických úvah o *stave človeka* pred hriechom a o dedičnom hriechu H. Rahner hovorí:

Učenie o nadprirodzenosti a o prvotnom hriechu musí byť pevne a rúzne zakorenené vo vedomí nás veriacich, a teda aj v našom hlásaní, inak všetko, čo budeme potom hlásať, zostane v čisto pozemskej sfére... Nášmu kresťanskému posolstvu by chýbalo srdce, zdroj všetkého elánu a nadšenia, ktoré by nás dokázalo preniesť ponad tento svet.

V kontexte *kristológie* čítame:

Toto musí byť hlavný cieľ nášho kristologického kázania: naučiť ich vnímať Krista ako prostredníka medzi nami a Otcom, priviesť veriacich späť do kontaktu s touto obdivuhodnou trinitárnou štruktúrou kresťanského Zjavenia, priviesť ich späť k modlitbe k Otcovi „v mene tvojho svätého služobníka Ježiša“ (Sk 4,30)... Musíme v nich prebudiť tento teologický zmysel, ktorý vedie k adresovaniu modlitieb Otcovi skrze Krista v Duchu Svätom.

V kontexte *nauky o Cirkvi* sa dozvedáme:

Aby sme mohli veriacim hlásať podstatu Cirkvi, musíme sami dôkladne poznať trojičné súvzťahnosti jej vzniku... Zvestovanie Cirkvi je súčasťou eschatologického puta. Cirkev skutočne patrí k posledným veciam... Musíme ukázať, že Cirkev je jedna veľká dráma, ktorá sa nezadržateľne blíži k svojmu koncu a k svojej katarzii... dráma spiritualizácie, ktorá v skutočnosti spočíva v rozlišovaní, v obrovskom zápase medzi svetlom a tmou.

V súvislosti s *náukou o posledných veciach* H. Rahner učí:

Kresťanstvo je útechou, jeho prvoradou úlohou nie je riešiť sociálne problémy, alebo skôr: Cirkev je jedinou silou na zemi, ktorá vie takéto problémy riešiť, pretože ako jediná má odvahu hlásať, že zostávajú definitívne neriešiteľné. S našim kresťanstvom sociálneho pokroku nakoniec redukuje náš predpoklad na rozmery jednoduchého pokusu o dočasné a pozemské riešenie, ochudobňujeme konečný zmysel ľudského života... Kresťanstvo je útecha a nikdy nie je prípustné, aby sme túto útechu hanebne zamlčovali, ale naopak, musíme ju otvorene vykričať... A dokonca aj ten najvyspelejší spoločenský život tu dole by bol vždy

bezprecedentnou a krutou absurditou bez svojho výlučného zmyslu a orientácie: *telosu, eschatonu*.

V súvislosti s náukou o *sviatostiach* je teológ zaviazaný k nasledovnému:

Kerygmatickým cieľom nášho sviatosťného kázania je: vtlačiť veriacim vedomie takmer hypostatickej jednoty viditeľného znaku a neviditeľnej milosti... formovať to, čo by sme mohli nazvať askézou a sviatosťnou mystikou... Sviatosťná askéza: učiť prostredníctvom nášho kázania chápať pokoru viditeľnosti ako pokračovanie *corpus humilitatis*, s ktorou tu putuje Kristus a Cirkev; učiť pokorné prijímanie milosti z ľudských rúk a v jednoduchosti vonkajších znakov... Sviatosťná mystika: sprístupniť veriacim (a predovšetkým sebe samým) vzácnu a tajomnú intimitu tohto vskutku božského majstrovského diela *summus rerum omnium artifex* v celej jeho symbolickej sile, a tak odhaliť zmyslom ducha poéziu svätých sviatostí, spočívajúcu v krajnom ponížení sa neviditeľného cez vtelenie do sviatostí.

Na záver nášho panoramatického prehľadu je vhodné použiť formuláciu samotného H. Rahnera: „*Ešte by bolo treba veľa povedať najmä o spôsobe predstavenia posledných vecí, neba a pekla, videnia Boha a súdu*“, dodajme tiež vzkriesenia tela, alebo i sviatostí jednotlivito. O všetkých tajomstvách dogmatických právd platí, že majú byť najskôr vnútorne zakúsené, aby mohli byť odovzdávané, v zmysle tézy: „*Prius corde quam corpore*“; že všetky dogmatické pravdy by sa mali stať pokrmom pre duchovný život kňaza, kazateľa, učiteľa náboženstva alebo katechistu. V tom sa skrýva cieľ mojej dogmatickej školy, ktorú sa snažím ponúkať študentom pri prednáškach na teologickej fakulte, filozofickej fakulte nášho ústavu (bývalej *katedry náboženských štúdií*) alebo pri mnohorakých formačných stretnutiach. Majúc pred očami metodologické i obsahové parametre kerygmatickej teológie – tak ako sme si ich predstavili – sa v nasledujúcej časti pokúsím stručne predstaviť vlastnú teologickú školu ako teológiu, ktorá parametre kerygmatickej recipovala a zároveň ich rozvinula. Zameriam sa pritom na oblasti, ktoré osobne považujem za ťažiskové, za najširšie spracované i za najviac citované.

Z doposiaľ povedaného vyplýva, že bezprostredným adresátom kerygmaticky spracovanej teológie je kňaz – ohlasovateľ, avšak sekundárne je ním každý človek, ktorému je určená radostná zvesť. Z tohto dôvodu je aj moja publikačná teologická produkcia (prednášky, články, monografie, učebné texty) koncipovaná tak, aby v čo najväčšej miere mohla pôsobiť evanjelizačne a duchovno-formačne na poslucháča; aby bola naplnená duchovno-teologickou skúsenosťou – nielen osobnou, ale primárne ekleziálnou – a mohla tak byť primeraným prostriedkom jej odovzdávania. Formačné a evanjelizačné zacielenie mojej teologickej školy si vyžadovalo zamerať zvláštnu pozornosť na poslucháča – adresáta teologického ohlasovania, ktorého mentalita je formovaná nielen ekleziálne, ale rovnako

prevládajúcou kultúrnou klímou – postmodernou. Spomínané úsilie o priblíženie sa konkrétnemu poslucháčovi – epifenoménu svojej doby – je motivované presvedčením, že aj „*moderna a postmoderna sú kairos pre Božie zjavenie a jeho prítomnosť, že ani stredovek nebol bližšie k Bohu a Kristovi ako moderna*“. Podobná otvorenosť teológie voči prevládajúcej kultúre je vlastná aj innsbruckej kerygmatickej a je motivovaná podobou vzťahu medzi kresťanstvom a helénskou kultúrou. V diele *Grécke mýty v kresťanskej interpretácii* (1957) Hugo Rahner tento nejednoznačný vzťah opisuje prostredníctvom kľúčových termínov dogmy Chalcedonského koncilu (451) „*nezmiešané a nerozdielne*“.

Ak hľadáme nejaké výstižné grécke slovo, ktoré by nám umožnilo vyjadriť hlboký vzťah medzi kresťanským tajomstvom a starovekom, navrhujem použiť kristologickú formuláciu Chalcedónskeho koncilu: nezmiešané, ale nerozdielne. Aj v našom probléme je vhodné držať sa takpovediac niekde uprostred medzi božským a ľudským, medzi príliš ľudskou zmiešaninou chápanou ako genetická alebo ideálna závislosť a neľudským oddelením, akoby podstata kresťanstva bola vo všetkom, čo je relevantné, entitou absolútne nekompatibilnou s akýmkoľvek ľudským dielom.

Zásadne pozitívny postoj Cirkvi k štátu, k spoločnosti a k prevládajúcej kultúre je – napriek faktu, že tento vzťah bol dejinne zaťažený mučeníctvom kresťanov – výrazom teologickej podstaty Cirkvi. Ona zakladá otvorenosť Cirkvi a jej ohlasovania implikujúceho teologické premýšľanie – voči každej kultúre, ako dokazuje H. Rahner v diele *Cirkev a politická štruktúra v ranom kresťanstve* (1961).

Cirkev od samého začiatku uznávala v štáte Bohom ustanovenú formu ľudského spoločenského života a odovzdávala sa do jeho rúk s dôverou, ktorá sa nikdy nemala rozplynúť. „Srdečná“ spolupráca so štátom, ktorá je vyjadrená slovom „konkordát“, je súčasťou jej podstaty, pretože Cirkev a štát v konečnom dôsledku vychádzajú z Božieho srdca.

Podobná „spásna“ otvorenosť stojí za viacerými vedeckými počinmi interdisciplinárneho rázu, v ktorých sa osobne alebo tímovo zameriavam na výskum vzťahu medzi kerygmatickým ohlasovaním (evanjelizáciou) a postmodernou mentalitou, hlbkovo analyzujúc jej ťažiskové paradigmy a jej dopad na oblasť religiozity. Vo výskume sa snažím recipovať aktuálne výzvy Magistéria, ktoré prináša posledný dokument o univerzitách a cirkevných fakultách *Veritatis Gaudium* (2018):

Pre naplnenie spásneho poslania Cirkvi totiž nestačí „snaha ohlasovateľov evanjelia priblížiť sa k jednotlivým ľuďom“, ale „evanjelium má byť ohlasované aj kultúram v ich celku“. Cirkevné štúdiá sa preto nemôžu obmedzovať len na odovzdávanie poznatkov, kompetencií a skúseností mužom a ženám dnešnej

doby, túžiacim po rozvoji svojich kresťanských vedomostí, ale musia sa ujať aj naliehavej úlohy vypracovať intelektuálne nástroje, ktoré bude možné ponúknuť ako paradigmy konania a myslenia, užitočné pre ohlasovanie evanjelia vo svete poznačenom eticko-náboženským pluralizmom... Vždy to tak bolo i bude! Kresťanský inšpirovaná teológia a kultúra boli schopné plniť svoje vznešené poslanie vtedy, keď dokázali smelo a verne ísť až na hranicu. „Otázky nášho ľudu, jeho námahy, jeho boje, jeho sny, jeho zápasy, jeho starosti majú hermeneutickú hodnotu, ktorú nesmieme ignorovať, ak chceme brať vážne princíp vtelenia. Jeho otázky vedú k tomu, že si aj my kladieme otázky; jeho problémy sú pre nás výzvou. To všetko nám pomáha hlbšie pochopiť tajomstvo Božieho slova: Slova, ktoré sa dožaduje toho, aby sa viedol dialóg a vytváralo spoločenstvo“... Pred našimi očami sa dnes vynára „veľká kultúrna, duchovná a výchovná výzva, ktorej súčasťou budú dlhé procesy regenerácie“, týkajúce sa aj cirkevných univerzít a fakúlt.

Spomínané výskumno-vedecké aktivity, ktoré ideovo korešpondujú so zahraničnými teologickými pracoviskami skúmajúcimi vzťah medzi kresťanskou kerygmou a citovými väzbami (*Il kerygma cristiano e i legami affettivi*) boli podniknuté v rámci vedeckého projektu APVV *Perspektívy vývoja súčasnej religiozity na Slovensku*. Jeho cieľom bol výskum nových trendov v religiozite, predovšetkým fenoménu zážitku a významu emócií v náboženskom prežívaní mladých ľudí s ohľadom na možnosti krygmatického ohlasovania. Dôležitým výstupom projektu je poznanie, že náboženská skúsenosť je istá „*synestetická udalosť*“, ktorá nie je skutočnosť jednostranne emocionálna, ale rovnako i intelektuálna, čiže udalosť zasahujúca ľudské jadro, pre ktoré patristika i kerygmatica používa označenie „srdce“:

Napriek tomu, že na skúsenosti, ktorá je istou *synestetickou* udalosťou a ktorú tvorí jemný dotyk, zrak, sluch, intuícia, sa zakladá kresťanstvo... tento počiatkový dotyk nie je možné fixovať a ovládnuť, pretože by išlo o fixovanie prítomnosti Iného, ktorý je neuchopiteľný, podobne ako vzkriesený Kristus na ceste do Emauz. Z uvedeného vyplýva, že náboženská skúsenosť je významovo veľmi bohatý jav, že ide o viac ako len o emocionálnosť, iracionálnosť či materiálnu skúsenosť (uzdravenie, cítenie prítomnosti Ducha); má viacero štruktúrálnych prvkov, ktoré kodifikuje „kánonická“ (biblicky dosvedčená) skúsenosť. Takáto autentická duchovná skúsenosť je dejinno-spásna, kristologická, ekleziologická, sviatostná, liturgická, mystická (cez životy svätých a vplyv ich charizmy), má fundamentálnu podobu milosti (je nevynútiteľná, pochádzajúca zo slobodnej iniciatívy Boha). Okrem toho pravá skúsenosť sa dotýka celého človeka (nielen citu, ale aj intelektu a vôle), je celistvá, ukončená a zároveň otvorená čisteniu, rozvoju, reflexii. Skúsenosť je graduálna a dejinná v závislosti od fázy duchovnej cesty, na ktorej sa jednotliviec nachádza (fáza očisťujúca, zrejúca, zjednocujúca),

a má rôzne podoby (útecha, suchopárnosť). Takáto skúsenosť sa komunikuje, resp. odovzdáva rozmanitými cestami: liturgiou, sviatosťami, cirkevným spoločenstvom, svedectvom, výchovou, slovom, životom, láskou, charitou, umením, hraničnými situáciami.

Z výstupov projektu ďalej vyplýva, že kerygmatické ohlasovanie (evanjelizácia) má byť zamerané na celého človeka, vrátane jeho vôľovej a rozumovej zložky (čo prináleží teológii ako *fides quaerens intellectum*), nielen na zložku afektívnu. Zároveň náš projektový tím dospel ku konštatovaniu, že emócie, hoci majú svoje významné miesto v ohlasovaní a jeho akceptácii, nemajú byť jeho definitívnym cieľom:

Dnešná spoločnosť je spoločnosťou, kde dominuje estetické pred etickým a racionálnym. Táto zmena v hierarchii hodnotiacich procesov smeruje k tomu, že emócia a zážitok sa stávajú cieľom konania človeka, ide o akúsi novú formu hedonizmu, ktorá preniká aj do spirituality. Z hľadiska kognitívneho by zážitok a emócia mali predstavovať medzistupeň k osvojeniu nejakého správania alebo získania zručnosti pri riešení konkrétneho problému alebo dilemy. Ak však zážitok a emócia sú sami o sebe cieľom, potom je cieľom iba získanie ďalšieho zážitku a vyvolanie ďalšej emócie. Jediniec potrebuje emocionalitu ako súčasť svojho procesu poznávania. V prípade, že dominuje iba jedna zložka, vzniká riziko, že sa vyprázdni obsah alebo sa stratí osobný vzťah k významu. Efektom spirituálneho zážitku by malo byť vnútorné obrátenie, alebo aspoň vzbudenie odhodlania pre zmenu života, prípadne odhodlanie vytrvať v konaní dobra, vytrvať v duchovnom nastavení, ktoré nie je závislé od toho, či je človek momentálne veselý alebo smutný. Autor týmto nechce tvrdiť, žeby zážitok a emócia nemali patriť do spirituality a do osobného prežívania vzťahu s Transcendentnom. Chce však podotknúť, že efekt emocionálneho prežívania by mal byť aj efekt v podobe motivácie k vytrvalosti v duchovnom živote. V prípade, že sa emócia a zážitok stanú jediným cieľom, strácajú svoj spirituálny rozmer a stávajú sa buď nástrojom na uspokojovanie potreby stále nových zážitkov alebo sa stanú nástrojom pre manipuláciu.

Téma vzťahu kerygmy a ľudskej emotionality stojí v pozadí aj ďalších mojich vedeckých prác, zvlášť tých, ktoré si spolu s Cirkvou na koncile všímajú najbyťostnejšiu ľudskú emóciu – strach spojený so smrťou, ktorý však prekonáva „*inštinkt srdca*“ nesúci v sebe „*zárodok večnosti*“ (por. GS 18). Ten nesie známky otvorenosti pre radostnú zvesť o premožení smrti cez Kristove zmŕtvychvstanie. Sprievodcom a kerygmatickým inšpirátorom vo vedeckom bádani mi bol konvertita, lekár a spisovateľ Pavol Strauss (1912 – 1994). V jeho diele sa snúbi filozofia, teológia, spiritualita, medicína i psychológia. Séria vzniknutých štúdií opierajúcich sa o autorove literárne dedičstvo má spoločného menovateľa: utrpenie, nemoc,

umieranie, smrť, život ako *via crucis*, duchovné sprevádzanie trpiacich v optike kresťansky formulovaného svetonázoru, ktorý je zásadne optimistický: „Daj, Pane, svojim chorým silu optimizmu a nádeje. Nech prijímajú svoju chorobu ako proces zušľachtujúci telo i ducha, z ktorého majú vyjsť iní, obnovení, na vyššom stupni vlastného bytia a poznania. Choroba je cesta k zdraviu a žiada si aktivitu nášho vnútra“. Bohaté skúsenosti autora – lekára, ale rovnako tiež rozsiahle filozofické a teologické poznanie, poskytujú bohatý materiál pre formulovanie kerygmaticko-teologických uzáverov o Bohu, o Kristovi, o spáse, o Cirkvi, o Panne Márii, o milosti, o sviatostiach, o posledných veciach, ktoré súznejú s „*inštinktom srdca*“ skúšaného človeka. a preto môžu predstavovať autentickú radostnú zvesť:

Strauss, ktorý dospel do štádia uchopenia života a umierania cez prizmu Absolútna, sa snaží, aby o jemu zverených umierajúcich neplatilo „prídeš, zanecháš za sebou menšiu alebo väčšiu kôpku činov alebo výkonov, a odídeš“. Ide mu o to, aby umierajúci pochopili, že odpoveď na otázky Odkiaľ? Kam? Prečo? Načo? – nie sú zbytočné reči, ani škoda času. Preto sa snaží zaostriť na tajomstvo života a ukázať, že umieranie „nábožného človeka“, ktorého vystihuje „túžba preniknúť do tajomstiev bytia“, túžba „po letoch duchovným svetom“ a pre ktorého smrť nie je „večným symbolom ukončenia“, ale „bránou do niečoho nového“, má potenciál byť ako „najkrajší pozdrav jari“. Postoj pokoja zoči-voči smrti, ktorý je výrazom sceleného a integrovaného ľudského bytia prostredníctvom včlenenia sa do večnej jednoty – Boha, má byť výbavou tých, ktorí sú profesionálnou a ľudskou oporou umierajúcich pri „prvých trasľavých krokoch po klzkých úbočiach Večna“. Silu pokoja totiž „možno preniesť i na tých, ktorí sa nevedia zmieriť so svojou konečnosťou“. Títo „asistenti smrti“ majú úlohu „ukázať ako žiť, ako trpieť, ako umierať“, čo je veľká výzva. Choroba je jedna z muzikálnych variácií života, ktorý ako „polyfonická skladba“ má rozličné motívy a témy, pričom si uchováva „základné ladenie“, či „plán“. Jej úlohou je „zariadiť niečo nové v nás a z nás“. Preto Straussovi nie je cudzie písať dokonca „O šťastí z choroby“, v závislosti od toho, ktorú odpoveď z rozsiahlej palety duševných reakcií si chorý človek vyberie. Na tejto palette je možné nájsť vnímanie nemoci ako „oklieštenie vnútorného priestoru“, ktoré plodí rezignáciu, ale sú možné aj reakcie vyspelejšie, zvnútornenejšie, uvedomelejšie, čiže prijatie nemoci nie ako geneticky do človeka vlozenej nevyhnutnosti, ale ako prostriedku vlastného vývinu, ako prostriedku tvorby vlastných možností a budúcnosti, ako cestu k realizácii toho, „akého si ma Boh rozpláňoval“.

Publikačné výstupy zamerané na afektívnu zložku dnešného človeka, ktorého emočné prežívanie osciluje medzi „radosťami a nádejami“, ale najmä „žalosťami a úzkosťami“ (por. GS 1) z tajomstva smrti – sú prínosom aj pre oblasť psychológie. Je vhodné pripomenúť, že interdisciplinárne vykroenie do oblasti psychologických

vied je vlastné kerygmatickej teológii. Moja teologická škola potvrdzuje užitočnosť podobného interdisciplinárneho prístupu, čím si teológia uchováva svoj základný kerygmatický rys – otvorenosť voči adresátovi.

Obsah mojej teologickej školy, ktorá pokrýva podstatnú časť traktátov dogmatiky, sa podobne ako v časoch kerygmatického hnutia, sýti z klasických teologických miest (*loci theologici*), osobitým spôsobom z tých, ktoré sú kerygmaticky inšpiratívne: Sväté písmo vo svojej jednoduchosti, pojmovo jasná patristická teológia, koncepcne zreteľná scholastika, liturgia, diela veľkých mystikov, i poznatky moderných vied. V súvislosti s obsahovými prameňmi teológie považujem za vhodné pripomenúť, že navrhujem – ako teologické „nóvum“ – pozerieť na osobu Panny Márie ako na „celkom mimoriadne“ (por. LG 61) teologické miesto. Inými slovami, vidieť Máriu ako „mikrodejiny spásy“, „fragment, ktorý reprodukuje celok“, „ikonu celého kresťanského tajomstva“, „syntézu zjavení v Božom ľude“, „diamant odzrkadľujúci základné pravdy viery“, ako *Speculum Trinitatis*, *Icona Trinitatis* či *Triclinium Trinitatis*. Podobný metodologický prístup k Zjaveniu, ktorého korene siahajú do dôb patristiky, jedinečným spôsobom uchopil práve Hugo Rahner. On – a po ňom tiež II. vatikánsky koncil – navrhuje „vidieť Máriu v Cirkvi a Cirkve v Márii, lebo tajomstvá našej viery súvisia... Len vtedy, keď znovu zostúpime do hĺbok týchto tajomstiev, budeme si môcť radostnejšie uvedomiť, čo je naše vlastné omilostenie, náš duchovný život“. Rád pripomínam, že ide o metódu, ktorá nachádza odozvu aj v prostredí našej fakulty:

Ako môže duša vidieť to, čo je dokonalé? Tak, ako zvyčajne: pohľadom na nejaký osvietený predmet možno zistiť, že už vyšlo slnko. Lebo hľadiť priamo do slnka sa nedá. Ale aj ľudia s chorými očami sú schopní vidieť stenu zaliatu slnečným jasom; alebo vrch, či strom, či niečo podobné. A tak sa nám pred oči stavia Mária, aby si pri pohľade na ňu náš duchovný zrak privykol na jas Božej veleby a aby sme raz mohli byť takí ako Bernard: orol, ktorý hľadá rovno do slnka... Preto vás teraz pozývam zahľadiť sa do Márie, a to v pravom zmysle slova: zamilovať si ju, pretože ona ako dokonalé zrkadlo odráža pravý jas Božieho svetla. Skúmajte Máriu a nájdete dokonalý obraz toho, čo potrebujete pre pozemské putovanie, aby ste raz mohli s vycvičeným zrakom pozrieť priamo do nebeského svetla a nazerať na žiaru absolútnej Pravdy (*veritatis splendor*).

V súvislosti s teologickými miestami (*loci theologici*) a zároveň s úlohou teológie reagovať na súčasné „radosti a nádeje, úzkosti a žiale“ (GS 1), bolo nutné obsah teologického vyučovania koordinovať s konkrétnym človekom dneška. Živý človek, jeho príbeh, jeho skúsenosti a jeho ideový svet, je totiž správne chápať ako isté „nové teologické miesto“, ako existenciálne svedectvo o Bohu. Preto spolu s konzultáciou teologických miest a súbežným štúdiom adresáta kerygmatickej teológie sa naša pozornosť zameriavala na formulovanie dogmaticko-teologických

obsahov korelujúcich s postmoderným človekom. Z viacerých výskumov súčasnej religiozity – išlo o medziodborové a medzinárodné výskumy – sa začala vynárať istá „tvár“ Boha, človeka, i Cirkvi, ktorej je dnešný človek otvorený a ktorá by bola odpoveďou na jeho vedomé i neuvedomelé očakávania – na jeho vnútorný smäd. Bolo preto správne sa témou Boha v povedomí našej generácie zaoberať a následne ju integrovať do kerygmatického spracovania dogmatickej teológie. Záver jedného z výskumov bol formulovaný nasledovnými jasnými slovami:

Ludská bezmocnosť by nás mala viesť k súcitnému a priateľskému postoju... Mali by sme súhlasiť s tvrdením, že ľudská bolesť niekedy doslova „poslúžila“, to znamená, že sa stala zmyslom a hodnotou vyšších cieľov, ktoré presahujú fyzický svet v lesku eschatologickej nesmrteľnosti, ako nás učí kresťanský svetonázor... Obraz Boha a vzťah k Bohu sú ústrednými aspektmi religiozity. Tieto aspekty súvisia s ľudským správaním, myslením, emóciami a postojmi. Boh môže byť postavou vzťahovej väzby, pretože Boh poskytuje jednotlivcom pocit istoty a bezpečia („bezpečnú základňu“ v zmysle teórie pripútanosti) a „bezpečný prístav“, keď čelia hrozbám potenciálneho poškodenia... V súlade s tým sa v štúdiách zistilo, že viera v to, že človek má bezpečnú vzťahovú väzbu k Bohu, má blahodarný vplyv na jeho duševné zdravie vrátane psychiatrických symptómov. Naopak, presvedčenie o narušenom vzťahu k Bohu má súvis so zhoršeným duševným zdravím vrátane psychiatrických symptómov.

Vychádzajúc z realizovaných výskumov je správne tvrdiť, že aktuálna doba nás zaväzuje vrátiť sa k „štýlu“ Boha, ktorým je blízkosť, spolucítenie a nežnosť a ktorý sa prejavuje slovami, prítomnosťou, putami priateľstva, neoddeľovať sa od života konkrétnych ľudí, pretože je nevyhnutné, aby sa niekto postaral o krehkosti a biedy našich čias, aby tak zahojil rany a uzdravil zronené srdcia Božím balzomom. Z výskumov ďalej vyplýva, že v našom novom – kerygmatickom spracovaní teológie (v celej šírke traktátov) je s ohľadom na adresáta ohlasovania potrebné hovoriť novým teologickým jazykom. Konkrétne to znamená hovoriť o Bohu jednom a trojjedinom v perspektíve kenózy, milosrdenstva, vzájomnosti, vzťahovosti, participácie, perichorézy – ako navrhuje súčasná teológia zastúpená E. Salmannom.

Na tomto skutočne záleží. Od Luthera a Hegela – a to je v teológii spoločný názor – sa Boh prejavuje anonymne, už nie ako mocný, všemohúci, všemocný Otec, ktorý vstupuje do diania, už nie ako centrálna perspektíva, ale ako trojičná udalosť: chudobný, slabý, ako žobrák, trojičný, teda ako štruktúra, multiperspektíva, ako vzájomný dar... Človek teraz – na konci moderny – azda po prvýkrát objavuje v takejto rýdzosti mnohé autentické stopy kresťanského poňatia Boha. Po prvý raz sa – spolu s Hegelom – Trojica, zjavenie, chudoba Boha, zjavenie Boha na kríži stávajú stredobodom reflexie a dejín. Pre toto všetko zatiaľ neexistuje žiadna

forma cirkevného zobrazenia. Ešte nevieme, ako sa to môže nejako manifestovať na spoločenskej úrovni a na úrovni elementárnej existencie. Svätci, ktorí sa tešia veľkej popularite ako František, sú v tomto smere ako „majáky“. Ako by sa mal zviditeľniť kresťanský Boh, už nie pohanský Boh, už nie Zeus, ale kresťanský Boh, ktorý v sebe nesie materinskú, otcovskú, synovskú, rozumnú a ústretovú podstatu? Možno aj odtiaľ by bolo možné dosiahnuť ekumenický konsenzus.

Pre podobné znázornenie Boha ponúka kerygmatická teológia veľa inšpirácií. Hovorí o Bohu ako o *Deus ludens*; o Duchu Svätom ako o nadšení, inšpirácii, zápale a extatickej radosi; o Kristovi ako o Božom Synovi s milujúcim ľudským srdcom plným vášne k Otcovi, ktorá je „ľudskou odozvou vášne lásky, ktorú si večnosť vymieňa v lone Otca prostredníctvom Ducha“; ako o uzdravení duše, či o putujúcom Odyseovi vlastniacom *Moly – Hermovu bylinu*, ktorá lieči dušu, alebo ako o zázračnom koreni *mandragory* – o večnom koreni človeka; o Božej milosti ako o tajomnom zrození a prebývaní Krista v srdci pokrstených veriacich; o Cirkvi ako o skutočnosti ukrytej za závojom komplexu symbolov a obrazov kde patria: veľké tajomstvo – sviatosť, matka, nový raj, mystická matka, žena pod krížom, nebo na zemi, učiteľka ľudí, plačúca panna, Zuzana uprostred vlkov, luna, drevená loď, Petrova loďka, Noemova archa...; o človeku ako o autentickom *homo ludens*, ktorý je „*pokojný aj vážny, s úsmevom aj so slzami... pohybuje sa medzi láskou k svetu a útekem od sveta, medzi objatím a odstupom... vie zlaďiť úsmev a trpezlivosť... človek stojaci v strede medzi nebom a zemou, pravý gnostik, kresťan, dokáže uchopiť celý svoj život a každú udalosť vo svete ako jedno veľké divadlo, bez toho, aby upadol do bolesti alebo úzkosti sveta*“; o Panne Márii ako Bohorodičke a Matke veriacich, ktorá plodí Boží život v človeku a spolupracuje na jeho spásu; o posledných veciach ako o premenenom živote, ktorý symbolizuje *vŕbová ratolesť* zavesená pri bráne od posmrtného života, a zároveň o eschatologických veciach ako o úteche a zároveň kreatívnom impulze pre kresťanskú angažovanosť: „*Hlásajte opäť eschatológiu v zdravom duchu cirkevného učenia a uvidíte usilovných a horlivých kresťanov, neohrozených a štedrých, ktorí sa púšťajú do práce na poli tohto sveta*“.

V podobnom kľúči a podobným jazykom – vyvierajúcim zo srdca kerygmy Cirkvi – je spracovaná podstatná časť mojich prednášok i publikačných výstupov, zvlášť z ekleziológie, mariológie a sviatosťnej teológie. Keďže za typické miesto syntézy teologických obsahov formulovaných v interakcii s mentalitou súčasného človeka považujem práve teológiu sviatosti – jej v ostatných rokoch venujem najviac pedagogickej a vedeckej pozornosti – ako reprezentatívny príklad aplikácie obsahov kerygmatickej teológie do mojej školy a ich aktualizáčného rozvinutia, uvediem výsek z textu nedávnej štúdie. V nej, majúci na zreteli krízu sviatosťného života, a zároveň duchovný profil postmoderného človeka, teologicky načrtávam

možnosti oživenia sviatostnej praxe. Ide teda o teológiu sviatostí bytostne spojenú s praxou.

Ak súčasnú mentalitu stále charakterizuje spojenie *homo faber* (so všetkým, čo tento termín označuje, teda najmä človeka so zakrpatenou schopnosťou vnímať svet v symbolicko-sviatostnej dimenzii, resp. chápať ho iba ako materiál, ktorý treba spracovať) a zároveň tendencia človeka „vybrať si tak, že si nevyberie“ (existenciálna rezignácia na hľadanie pevných bodov a uzavretie sa vo väzení subjektívnosti, apatie, rezignácie, pasivity), potom sa ako riešenie pre Cirkev v postmoderne javí znovupredstavenie Ježišovho štýlu života. Ten azda najviac charakterizuje prax „dotyku ľudských zmyslov“; vďaka nej sa môže udiť prechod „od zmyslov k zmyslu“. A hoci ide o dotyk, ktorý dnes – podobne ako v Ježišových časoch – majú kresťania uskutočňovať mimo liturgického priestoru, v akcii, čiže „na ulici“, predsa je správne chápať ho v esenciálnej spojitosti so sprítomňujúcim sa slávením prorocko-solidárnych gest vo sviatostnej liturgii, a to ako ich etické rozšírenie... Rovnako je správne spájať so sviatostnou liturgiou aj odpoveď na otázku, „čím by bolo kresťanstvo, keby bolo schopné podnietiť oblasť zmyslov, citov a túžob, ktoré sa v postmoderne zdajú byť miestami Božej neprítomnosti“. Veď sviatostná teológia od svojho klasického obdobia až doteraz správne interpretuje sviatosti ako istý druh Božieho dotyku človeka v jeho slabostiach, zraneniach alebo existenciálnych neistotách (sv. Tomáš, J. Ratzinger). Tento milostivý sviatostno-liturgický dotyk nachádza naplnenie v *ortopraxi*, ktorá má etickú fyziognómiu gest Ježišovho štýlu – prejavuje sa v súcitnom Božom dotyku človeka, ktorý potrebuje spravodlivosť, nádej, súcit, odpustenie, povzbudenie, prijatie, hmotnú pomoc...: „Pred liturgickou udalosťou, počas nej i po nej... sa veriaci aktívne usilujú, aby do osobnej spirituality integrovali, a tak v svojom prostredí podporovali etickú hodnotu, ako ju vyjadruje špecifické prorocké konanie Krista, sprítomnené a znázornené v krste (spravodlivosť), birmovaní (nádej), zmierení (pokoj), pomazaní chorých (súcit), Eucharistii (sebadarovanie), kňazstve (služba), manželstve (vernosť).“

„A mám dvoch synov... Ale všetko a všetkých by som chcel preniknúť láskou ku Kristovi, perspektívou na Krista, láskou k svetu pre Neho a cez Neho, až po tušenie Jeho príchodu k Poslednému súdu. On, začiatok i koniec.“

Po retrospektíve je namieste načrtnutie perspektívy – v zmysle otázky formulovanej Pavlom Straussom: „Je retrospektíva perspektívou?“ Budúcnosť akejkoľvek vedeckej školy je vitálnymi vláknami spojená s jej žiakmi. Základné metodologické a obsahové body kerygmaticky sú rozpoznateľné vo vedeckých výstupoch už ukončených doktorandov, ako i v štruktúrach licenciátnych a dizertačných prác, ktoré sú v procese tvorby. Tieto hovoria o trinitárnej a kristologickej forme kresťanskej *proexistencie* a o sebadarovaní ako o ideáli definujúcom zrelého

človeka – kresťana; o rodinnom prostredí – domácej Cirkvi – ako o primárnom mieste harmonickej a komplexnej ľudskej formácie v jej afektívnej, intelektuálnej i náboženskej dimenzii a to na pozadí známych ekleziologických modelov; o „redukovanom človeku“ a možnosti jeho spásy v optike antropologických a soteriologických úvah Pavla Straussa; o fenoméne náboženskej skúsenosti, jej štrukturálnej povahe v spojitosti s kerygmatickým ohlasovaním; o synodalite a komunikatívnej Cirkvi ako o mozgnej hlavnej perspektíve pre formulovanie ekleziologického traktátu. Ďalšie perspektívy sú spojené s niektorými pripravovanými projektmi. V súčasnosti ide o projekt VEGA zameraný na osobnosť a dielo J. Ch. Korca, s názvom: *„Vízia západného kresťanstva v podmienkach svetonázorových konfrontácií v živote a myslení Jána Ch. Korca. Relektúra biografie a spisovateľskej tvorby v perspektíve ekleziálneho prorockta (profécie)“*. S projektom je spojený tiež výskum v prostredí zahraničných Slovákov, ktorého príprava je v týchto dňoch úspešne ukončená. V neposlednom rade stoja pred mojou teologickou školou výzvy publikačného rázu. Ide o dokončenie vysokoškolskej učebnice zo všeobecnej náuky o sviatostiach; o spracovanie výsledkov pripravovaných výskumov a ich publikovanie vo významných zahraničných periodikách; v dlhodobejšom horizonte pôjde o spracovanie tých traktátov dogmatiky, ktoré na svoju reformuláciu v kerygmatickom kľúči ešte čakajú: teológia stvorenia, soteriológia, náuka o milosti, špeciálna teológia sviatostí, eschatológia. Nemalou výzvou je tiež relektúra diel kolegov z teologickej a filozofickej fakulty, v snahe o identifikáciu a zapracovanie všetkého metodologicky i obsahovo inšpiratívneho do komplexu kerygmatickej dogmatiky – ako som naznačil vyššie. Vzájomne totiž tvoríme „systém recipročnej komplementárnosti, v ktorom sa vzájomne podporujeme“. V nie poslednom rade je mojou osobnou perspektívou byť v bezprostrednom kontakte s poslucháčmi, v snahe naplňať ciele zadefinované v projekte kerygmatickej teológie, a tým v praxi verifikovať tézu o jej trvalej aktuálnosti, či prorockom ráze – čo potvrdzuje tiež pápež František:

Prvým a trvalým kritériom (na obnovu cirkevných štúdií) je predovšetkým kontemplácia a duchovné, rozumové a existenciálne uvedenie do srdca kerygmy, teda stále novej a fascinujúcej radostnej zvesti Ježišovho evanjelia, „ktorá sa stále viac a lepšie utužuje“ v živote Cirkvi a ľudstva.

„Kaleidoskop je prístroj, ktorý tvorí obrazy len pomocou pozorovateľovho spoluúčinkovania, pomocou jeho viac alebo menej básnického domýšľania. Dakedy môžu z prostej videnej mozaiky vzniknúť pohľady takmer neuveriteľných možností a radostí.“

Vyfarbovanie „bielych miest“ na obraze mojej teologickej školy si dovoľím uzavrieť slovami Pavla Straussa: *„A toto je naša stála veľkonočná perspektíva.“* Autor súčasne dodáva: *„My bojujeme proti smrti..., ktorá otriasa súčasne dejinami a z ktorej*

východiskom je iba večné jarné slnko – Kristus.“ Tieto slová nás opäť upriamujú na dogmu o konci Máriinho života a o jej nanebovzatí. Tentokrát by som rád vizuálne znázornenie Nanebovzatej spojil s ďalším typom umeleckého stvárnenia tejto mariánskej dogmy – s umením olfaktorickým. Ide o dielo známeho talianskeho umelca Filippa Sorcinelliho, ktorý pred časom uviedol na trh parfém s názvom „*Rosa Nigra*“. V opise svojej vonnej kreácie uvádza: „*Nigra sum, sed formosa – Ja čierna som, no pekná jednako*“ (Pies 1,5). *Panna Mária vystupujúca s telom aj dušou do neba: všetky zložky, ktoré vôňu tvoria, evokujú ružu, ktorá v skutočnosti nie je prítomná.* Naskrz netradičnú interpretáciu tradičnej cirkevnej nauky si dovoľujem uviesť preto, lebo predstavuje vhodnú metaforu pre vyjadrenie zámeru môjho vedecko-pedagogického kerygmatického snaženia, ktoré som si v roku 2011 dovoľil pomenovať ako „*umenie voňavkára – opus unguentarii*“ (por. Ex 30,34-36). Je ním nová, takpovediac „zmyslovo zakúsiteľná“, krásna i praktická interpretácia dogmatických právd katolíckej nauky spôsobom, ktorá by umožnila adresátom vdychovať „*Kristovu lúbeznú vôňu*“, „*vôňu jeho poznania*“ a jeho učenia (por. 2 Kor 2,14-15; Jn 12,3). To všetko – v perspektíve Huga Rahnera – vyžaduje niečo pomerne náročné, na čo poukazuje autor v nasledovných vetách:

V dejinách Cirkvi to bolo vždy takto: milosť Ducha naplnila celý dom, až keď bol rozbitý alabaster (por. Mk 14,3; Jn 12,3). Táto vôňa Ducha je potom sladkým očakávaním budúcich vecí: „*Šíril si sladkú vôňu a ja som ju vdychoval a túžil som po tebe... Dotkol si sa ma a zahorel som túžbou po tvojom pokoji*“, hovorí Augustín vo svojich *Vyznaniach* s nesmrteľným výrazom. Takáto vôňa by mala prevoňať celú našu kerygmu.

Aby sa vôňa Ducha – náuka naplnená radostnou zvestou prekračujúcou dimenzie viditeľného sveta – mohla uvoľniť, je nevyhnutné bolestivé rozbitie alabastrovej nádoby, v ktorej sa vonný olej uchováva. Pod alabastrovou nádobou je v prvom význame slova správne rozumieť ľudské srdce – srdce kňaza, teológa, hlásateľa, ktoré je častokrát skamenené, či zatvrdnuté, a preto potrebuje „pedagogické sprevádzanie ku Kristovi“: „*Niekedy máme zatvrdnuté srdce i myseľ, zabúdame, zabávame sa a prichádzame priam do extázy vďaka veľkým možnostiam, ktoré táto spoločnosť ponúka. Takto sa vytvára istý druh odcudzenia.*“ Obraz rozbitého alabastra však znesie aj druhú interpretáciu: teológia, ktorá sa neraz podobá na alabastrovú nádobu – umelecky vzácnu, avšak hermeticky uzatvorenú a nepriepustnú pre oblažujúcu vôňu Kristovej kerygmy, potrebuje transformáciu. Ide o transformáciu čisto vedeckej teológie pod zorným uhlom veľkého diela, ku ktorému je teológia povoláná – ohlasovanie spásy.

Rosa nigra, Rosa mystica, Rosa Theologiae Kerygmaticae – ora pro nobis.

Použitá literatúra

- AUGUSTÍN. Vyznania, X, 27, Bratislava 1997.
- COSENTINO, F. *Sui sentieri di Dio*, Cinisello Balsamo 2012.
- DE CONINCK, L. *La Théologie Kérygmatische*, Lumen Vitae 3 (1948), 103-119.
- DE FIORES, S. *Maria madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1995.
- DE FIORES, S. *Kto je pre nás Mária?*, Trnava 2003.
- DE VILLAMONTE, A. *La theologia kerygmatica*, Barcelona 1963.
- ESTEBAN ROMERO, A. *Predicacion viviente al dia*, Madrid 1956.
- FABRO, C. „Nová teológia: Teológia kázania“, *Divus Thomas* 19 (1942), 207-208.
- FRONC, G. *Teológia a matematika*, Bratislava 2022.
- HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava 1994.
- HLAD, Ľ. Hugo Rahner (1900 – 1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu v Magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax. Kerygmaticko-ludická teologická reflexia. In: *Verba Theologica* 1 (2021), 6-28.
- HLAD, Ľ. *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, Praha 2013.
- HLAD, Ľ. Hugo Rahner e il suo messaggio teologico dopo 50 anni: riflessione kerygmatica, cordiale e ludica, in *Rivista teologica di Lugano* 2 (2019), 345-365.
- HLAD, Ľ. *Perspektívy mariológie v postmoderne a čase novej evanjelizácie*, Bratislava 2023.
- HLAD, Ľ. Polemika – Je pentekostálna religiozita spiritualitou? *Rozmer* 2 (2019), 33-37.
- HLAD, Ľ. Polemika – posledná reformácia, *Rozmer* 22 (2019), 21-24.
- HLAD, Ľ. Polemika – Fenomén uzdravenia, *Rozmer* 1 (2019), 37-39. HLAD, Ľ. Polemika – Líderstvo v Cirkvi, *Rozmer* 2 (2020).
- HLAD, Ľ. Polemika – Čo je viera?, *Rozmer* 3 (2020), 28-32.
- HLAD, Ľ. Polemika – Čo je viera? 2. časť, *Rozmer* 4 (2020), 29-32.
- HLAD, Ľ. Polemika – O viere – pravá kresťanská radosť, *Rozmer* 3 (2021), 37-39.
- HLAD, Ľ. Náčrt teológie sviatostí podľa Ph. J. Rosata, jej aktuálnosť a inšpiratívny potenciál pre súčasný ekleziálny kontext. In: *Verba Theologica*, 2 (2022), 37-62.
- HLAD, Ľ. Meditácia o vône a teológii alebo teológia ako umenie voňavkára, in *Verba Theologica* 2 (2011), 96-97.
- HLAD, Ľ. *Cirkev v postmoderne*, Terezín 2016.
- HLAD, Ľ. Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu: historicko-teologická štúdia. In: *Studia Theologica*, 2 (2021), 125-150.
- HLAD, Ľ. S výhľadom do nekonečna. Náčrt etického profilu osobnosti lekára a komplementárne terapeutické postupy v diele Pavla Straussa. In J. Dolista (ed.), *Práce pomáhajících profesí v oblasti zdravotnictví a sociální péče*. Praha 2010, 124-131.

HLAD, L. Teológia kríža. Interpretácia duchovnej cesty človeka v literárnom a mysliteľskom diele Pavla Straussa, *Verba Theologica*, 2 (2015), 15-29.

HLAD, L. Paul Strauss and his Philosophical-Religious Interpretation of the Phenomenon of Dying, Death and Psychical-Physical Suffering. In P. Maturkanič, I. Tomanová-Čergetová (ed.), *Spiritual and Social Experience in the Context of Modernism and Postmodernism: (Interdisciplinary Reading of the Phenomenon)*. Morrisville 2021, 341-363.

HLAD, L. Duchovná cesta Pavla Straussa ako Via Crucis. In M. Kučerková (ed.), *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre: zborník z medzinárodnej konferencie konanej v Nitre v dňoch 13.-15. mája 2015*, Nitra 2015, 215-220.

HORKA, R. *Starokresťanská latinská poézia*, Bratislava 2020.

HRABOVEC, E., V. JUDÁK. Eduard Nécsey. „Un protagonista conciliare sconosciuto da oltrecortina“, in Philippe CHENAUX, Kirill Plamen KARTALOFF (ed.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano 2017, 119-134.

KONDRLA, P.; ĎURKOVÁ, E. (ed.), *Aktuálne trendy v religiozite na Slovensku*, Nitra 2019, 41-42.

KRUPA, J., *Presnejšie formulovanie katolíckej doktríny I*, Bratislava 2020.

KUNICIC, P. J., S. Thomas et Theologia Kerigmatica, *Angelicum* 32 (1955), 35-51.

LETHEL, F.-M., *Teológia svätých*, Prešov 2015.

MATURKANIČ, P.; TOMANOVÁ-ČERGEŤOVÁ, I.; KRÁLIK, R.; HLAD, L.; ROUBALOVÁ, M.; MARTIN, J. G.; JUDÁK, V.; AKIMJAK, A.; PETRIKOVIČOVÁ, A., The Phenomenon of Social and Pastoral Service in Eastern Slovakia and Northwestern Czech Republic during the COVID-19 Pandemic: Comparison of Two Selected Units of Former Czechoslovakia in the Context of the Perspective of Positive Solutions. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 4 (2022), 1-16.

MEDZINÁRODNÁ PÁPEŽSKÁ MARIÁNSKA AKADÉMIA. *Matka Páně. Památka – přítomnost – naděje*, Kostelní Vydří 2003.

MESSAGGIO AI PARTECIPANTI... Spagna (8 settembre 1992): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. XV/2* (1992), 138-144.

MOHELNÍK, B. (ed.). *Tomáš Akvinský – O svátostech obecně*, Praha 2019.

NICOLACI, M. Il kerygma del Nuovo Testamento e i legami affettivi, in C. Torcivia (ed.), *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, Trapani 2009, 74-75.

PAGAZZI, G. C. Kerygma, non-credenza e legami affettivi, in C. Torcivia (ed.), *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, 113-114.

PAŠTEKA, J. (ed.). *Zobrané literárne a mysliteľské diela I.*, Prešov 2009.

RAHNER, H. *Mária a Cirkev*, Trnava 1997.

RAHNER, H. Prius corde quam corpore, in *Communio* 1 (2012).

RAHNER, H. Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie, *Sonderdruck Eranos-Jahrbuch* 1945, XIII. Zürich 1946.

- RAHNER, H. *Mater Ecclesia*, Milano 1975.
- RAHNER, H. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 2011.
- RAHNER, H. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1990.
- RAHNER, H. *Simboli della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1995.
- RATZINGER, J. Fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana, G.L. Müller (ed.), *Opera omnia XI – teologia della liturgia*, Città del Vaticano 2010, 237-239.
- REIMER, T. *Základy katechetiky*, Bratislava 2020.
- RUTA, J. C. Teología de la Predicación, *Revista de Teología* 1 (1950), 68-72.
- SALMANN, E. *Scienza e spiritualità. Affinità elettive*, Bologna 2009.
- SCHMEMANN, A. Maria a Duch Svätý, in *Communio* 1 (2012).
- SPEYER, A. VON. *Mária služobnica Pána*, Nitra 2010.
- STOLZ, A. De Theologia Kerygmatica, *Angelicum* 17 (1940), 337-351.
- STRAUSS, P. Hviezdy sa neurážajú, *Zobrané literárne a mysliteľské diela, III*, Prešov 2009.
- STRAUSS, P. Paul Strauss II. *Aplikovaná psychologie*, 10 (2021), 898-911.
- ŠANTAVÝ, P. *Umelá inteligencia, dobrý sluha a zlý pán?*, Bratislava 2023.
- ŠTRBA, B. *Všeobecný úvod do Svätého písma*, Badín 2014.
- ŠURÁB, M. *Homiliae gaudium*, Nitra 2018.
- ŠURÁB, M. *Terapeutický rozmer homílie*, Bratislava 2008.
- TORCIVIA, C. (ed.). *Il kerygma cristiano e i legami affettivi*, Trapani 2010.
- VIVODA, M. *Uvedenie do morálnej teológie*, Bratislava 2021.

KNIŽNÁ RECENZIA

**Andrea BLAŠČÍKOVÁ – Rastislav NEMEC. *Cnosti v celistvom vzdelávaní*.
Bratislava: Minor, 2025. ISBN 978-80-89888-55-9**

Ol'ga Gavendová

Vydavateľstvo Minor nedávno vydalo učebnicu Andrey Blaščíkovej a Rastislava Nemca *Cnosti v celistvom vzdelávaní*. Autori sa téme cností venujú dlhodobo. Okrem odborných štúdií treba pripomenúť publikáciu *Cnosti a dobrý život* (Minor, 2024). Nová učebnica reflektuje reformu politiky vzdelávania z roku 2008 a nový Štátny vzdelávací program pre základné školstvo na Slovensku z roku 2023. V politike vzdelávania sa začal klásť dôraz na kompetencie, ktoré žiaci a študenti získavajú celoživotne a pomáhajú im úspešne sa začleniť do života spoločnosti a uplatniť sa v zamestnaní. Dôraz sa kladie aj na charakter absolventa vzdelávania. Autori si uvedomujú, že prax je iná: prevláda praktické a pragmatické nastavenie vzdelania, absentujú ostatné stránky života: pravda, múdrosť, dar, krása (s. 8). Vytráca sa potreba celistvej výchovy a vzdelania, formácia človeka ako človeka, ktorý má nielen pracovať, ale aj žiť šťastne svoj život. Neraz absentuje vedenie k životnej múdrosti, k hľadaniu pravdy, učenie vidieť súvisy. Aby učiteľ mohol svojich zverencov vzdelávať celistvo, sám musí byť na to „kompetentný“, to znamená „celistvo vzdelaný“. A to je zámer učebnice: vysvetliť, čo celistvé vzdelanie je, ako k nemu napomôžu cnosti, zároveň prispieť k celistvému vzdelaniu budúcich pedagógov a tým ich urobiť kompetentnými v celistvom vzdelávaní. Autori sa opierajú o dielo nemeckého filozofa Josefa Piepera, najmä o jeho ideu celistvého vzdelania.

Učebnica má pevne stanovenú štruktúru. Je rozdelená na šesť celkov. Každá téma sa najskôr prezentuje vo vybraných krátkych filmových ukážkach, ktoré poukazujú na prepojenie s konkrétnymi každodennými situáciami. Nasleduje text, ktorý sa číta a interpretuje. Autori si zvolili dve eseje J. Piepera: „Celistvé vzdelanie“ a „Aktuálnosť kardinálnych cností: rozumnosť, spravodlivosť, statočnosť, umiernenosť“, ktoré vyšli v knižke *Eseje* (Minor, 2024). Nasleduje výklad témy. Autori učebnice sa neobmedzili len na uvedené eseje, ale prepájajú ich s inými

Pieperovými dielami. Sú presvedčení, že zmysel textov sa lepšie odhaľuje v širších súvislostiach. Výklad dopĺňajú schémy, ktoré umožňujú lepšie sa zorientovať v problematike. Na záver každej kapitoly ponúkajú ako pomôcku otázky, ktoré majú pomôcť pochopiť tému. Vhodnou pomôckou je aj zoznam kľúčových diel, vďaka ktorým si študent môže rozšíriť svoje poznatky o danej problematike.

Prvá kapitola podáva základy idey celistvého vzdelania. Pomáha pochopiť, čo znamená vzdelávať človeka ako človeka, učiť vnímať skutočnosť, užasnúť nad ňou, nehľadať v nej len úžitkovosť, ale učiť, ako nadviazať s ňou vzťah, nechať sa ňou osloviť, obohatiť. Pretože „človek sa má stať tým, čím už v možnosti je. Preto nemá žiť podľa ľubovôle, momentálnej chute a preferencií, ale podľa miery, ktorú rozum vypozeroval z reality“ (s. 40). Poznanie pravdy (o sebe, o svete) vedie potom aj k správne mu konaniu a k správne mu životu.

Druhá kapitola vovádza do úlohy cností v celistvom vzdelaní. Vysvetľuje pojem cnosť v tradičnej filozofii, sleduje dôvody, prečo sa z nášho jazyka i života vytráca a prečo sa v definovaní, v čom spočíva dobrý život, nahrádza pojmom „charakter“. Nakoniec predstaví štyri kardinálne cnosti, ich prepojenie s prirodzenou oblasťou skutočnosti i možnosť pre kresťanov otvoriť sa nadprirodzeným darom viery, nádeje a lásky.

Tretia kapitola sa venuje cnosti rozumnosti. Umožňuje vidieť dobro, ktoré má byť vykonané. Rozumnosť je „naša schopnosť postrehnúť to, na čom záleží a čo sa má vykonať v konkrétnej situácii, uprostred konkrétnych premenných nášho života“ (s. 79). Vidieť dobro však nestačí. Jeho uskutočnenie závisí od vôle a od mravných cností, ktoré ju zdokonaľujú. Medzi nimi rozhodujúcu úlohu zohráva cnosť spravodlivosti, ktorá je predmetom štvrtej kapitoly. Spravodlivý človek je dobrý človek. Dobro chce nielen pre seba, ale aj pre druhých ľudí, dáva im to, čo im patrí. Preto je to „cnosť ľudského spolunažívania“ (s. 101). Zaujímavé je upozornenie, že nie vždy dokážeme dať každému to, čo mu patrí. Sú určité vzťahy, ktoré nedokážeme adekvátne odplatiť za to, čo sme dostali, a to sú vzťahy k rodičom, spoluobčanom, k vlasti, k učiteľom a úradným osobám, k dobrodincom, priateľom a k Bohu. Autori učebnice vysvetľujú, prečo sa cnosť *religio* zaraďuje pod spravodlivosť (porov. s. 107-109).

Niekedy nie je ľahké byť spravodlivým, vyžaduje sa cnosť statočnosti, ktorej sa venuje piata kapitola. Základnými úkonmi statočnosti je dokázať strpieť zlo a dokázať sa mu postaviť. Autori vysvetľujú, že úlohou statočnosti nie je zničiť alebo vykoreniť strach, lebo je prirodzený a chráni nás, ale nedopustiť, aby nás strach odradil od uskutočňovania dobra (porov. s. 118). Statočnosť sa neraz prejavuje v beznádejných situáciách, preto za kľúč k pochopeniu cnosti statočnosti autori považujú nádej, ktorá môže mať rôzne podoby, od prirodzených podôb až po nadprirodzenú nádej, nádej ako teologálnu cnosť. Posledná šiesta

kapitola sa venuje cnosti umiernenosti, ktorá usmerňuje ľudské túžby udržiavajúce existenciu človeka. Ak ich neusmerní, môžu ho vnútorne rozvrátiť, ba viesť až k sebazničeniu. Ide o prirodzené sily, ktoré nemožno potlačiť, ale dať im orientáciu, aby viedli k rozvoju človeka. Pre lepšie vysvetlenie autori učebnice umiernenosť spájajú s usilovnosťou alebo hlbavosťou (*studiositas*) a jej opakom, teda s nerestou všetečnej zvedavosti (*curiositas*). Prostredníctvom nich ukazujú, že spôsob, akým človek vnáša disciplínu do svojej prirodzenej túžby vidieť, môže mať významný dopad nielen na jeho kritické myslenie, ale aj na celkový stav roztržitosti, apatie až paralýzy a beznádeje, ktorý sa často prejavuje medzi súčasnými študentmi.

Učebnica je síce prioritne určená študentom, ktorí sa pripravujú na svoje povolanie pedagóga, ale je aj výbornou pomôckou pre každého, kto sa neobmedzuje len na získavanie informácií, ale chce dobre prežiť svoj život.

AUTORI PRÍSPEVKOV

PROF. THDR. ANTON ADAM, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave,
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, anton.adam@frcth.uniba.sk

DOC. PHDR. OLGA GAVENDOVÁ, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave,
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, gavendova1@uniba.sk

PROF. THDR. ĽUBOMÍR HLAD, PHD., Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva
Konštantína a Metoda pri Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa
v Nitre, Trieda Andreja Hlinku 1, 949 01 Nitra, pracovisko@ukf.sk

PROF. PHDR. ZLATICA PLAŠIENKOVÁ, PHD., Filozofická fakulta
Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova 2, 818 01 Bratislava 1,
zlatica.plasienkova@uniba.sk

DOC. THDR. TIBOR REIMER, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave,
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, tibor.reimer@frcth.uniba.sk

DOC. PHDR. JOZEF URAM, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská
bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave,
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, juram@frcth.uniba.sk

DOC. JEFFREY DIRK WILSON, PHD., The Catholic University of America,
Washington, D.C., 100 Aquinas Hall, Washington, D.C. 20064,
wilsonjd@cua.edu

Contents

Articles

Newman's Groundwork for a Post-Humean Realist Metaphysics
JEFFREY DIRK WILSON 1

The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin for the Contemporary World
ZLATICA PLAŠIENKOVÁ 17

The Principle of Pluralism in the Thought of Jacques Maritain and Ladislav Hanus
OĽGA GAVENDOVÁ 35

The Social Dimension of Human Being in the Thought of Edith Stein
JOZEF URAM 53

The Apostolic Exhortation *Marialis Cultus* and its Continuing Relevance
in the Life of the Catholic Church
ANTON ADAM 72

The Competencies of Teachers of Religious Education
in the Context of the Educational Reform in Slovakia
TIBOR REIMER 93

Inaugural lecture

Perspectives of Kerygmatic Theology
in the Setting of Academic Theological-Spiritual Formation
ĽUBOMÍR HLAD 106

Review

OĽGA GAVENDOVÁ 129

Authors of contributions 132

