

Studia  
Aloisiana  
ročník 13  
rok 2022  
číslo 2  
teologická  
fakulta  
trnavská  
univerzita  
v trnave

vedecké štúdie, recenzie, odborné preklady, správy o vedeckých podujatiach  
kresťanská filozofia, náuka o rodine, formácia spoločenských, katolícka teológia

**Studia Aloisiana/ročník 13, 2022, číslo 2**

**Studia Aloisiana/Vol. 13, 2022, No. 2**

**Recenzovaný časopis/Peer-reviewed journal**

Vychádza dvakrát ročne/Published twice a year

Časopis je registrovaný v databázach/Journal is registered in databases  
ERIH PLUS, ZDB, CEEOL, EBSCOhost

**Šéfredaktor/Editor-in-chief**

Lukáš Jeník, PhD.

**Redakčná rada/Editorial board**

prof. Lieven Boeve, PhD., Leuven, Francúzsko

prof. Peter Dubovský SJ, Rím, Taliansko

doc. PhDr. Oľga Gavendová, PhD., Bratislava, Slovensko

doc. Mgr. Lukáš Jeník, PhD., Bratislava, Slovensko

doc. PhDr. Miroslav Karaba, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.

doc. PhDr. Zuzana Petrová, PhD., Trnava, Slovensko

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD., Bratislava, Slovensko

PhDr. Zuzana Svobodová, PhD., Praha, Česká republika

Mgr. Martin Šarkan, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. PhDr. Mária Šmidová, PhD., Bratislava, Slovensko

prof. Daniel J. West, PhD., Scranton, PA, USA

doc. Dr. theol. Jozef Žuffa, Bratislava, Slovensko

**Redaktorka/Language editor**

PaedDr. Žofia Tkáčová

**Grafická úprava a tlač/Technical editor**

Ivan Janák

**Návrh obálky a grafickej úpravy/Graphic design**

Mgr. art. Július Nagy

**Vydáva/Publishing house**

Dobrá kniha

IČO 00 599 051

Štefánikova 44

P. O. Box 26, 917 01 Trnava

pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Dátum vydania: december 2022

Registrácia MK SR č. 3842/09/ISSN 1338-0508

# Obsah

## ŠTÚDIE

*Vojtěch Šimek*

Násilí, řeč a společné dobro v podání Roberta Spaemanna . . . . . 5

*Vincenzo Salerno, Andrea Mattia Marcelli*

Genealógia kresťanského vodcovstva:

Úloha pastorácie vo vzdelávaní komunít . . . . . 19

*Matúš Sýkora*

Problém periférie, podľa pápeža Františka,  
v kontexte koncepcie pólového protikladu Romana Guardiniho . . . . . 31

## RECENZIE

*Milan Urbančok*

Jan Polák: *Krása na prodej?*

Historické, antropologické a etické aspekty estetické chirurgie . . . . . 59

## SPRÁVY

*Andrea Blaščíková*

Inšpirácie z konferencie *Náboženská a etická výchova a katechéza* . . . . . 61

# Contents

## ARTICLES

*Vojtěch Šimek*

Violence, speech and common good in the thought of Robert Spaemann . . . . . 5

*Vincenzo Salerno, Andrea Mattia Marcelli*

Genealogy of Christian Leadership:

The Role of Pastoral Care in Educating Communities . . . . . 19

*Matúš Sýkora*

The problem of periphery according to Pope Francis

in the context of the concept of the polar opposite of Romano Guardini . . . . . 31

## REVIEWS

*Milan Urbančok*

Jan Polák: *Krása na prodej?*

Historické, antropologické a etické aspekty estetické chirurgie . . . . . 59

## MATERIALS

*Andrea Blaščíková*

Inšpirácie z konferencie *Náboženská a etická výchova a katechéza* . . . . . 61

# Násilí, řeč a společné dobro v podání Roberta Spaemanna<sup>1</sup>

Vojtěch Šimek

ŠIMEK, V.: Violence, speech and common good in the thought of Robert Spaemann. *Studia Aloisiana* 2/2022.

From a perspective of moral philosophy this study deals with some principal connections between violence, speech and common good as they can be examined in two selected texts of Robert Spaemann. Applied and also partially compared with the position of Spaemann are selected observations of other authors, especially Josef M. Bocheński, Hannah Arendt and Slavoj Žižek. The following questions are in focus: Can violence be morally justified? Are the common good and violence compatible? Is the common good possible without freedom of speech? Is reasonable speech a form of violence? The study shows how Robert Spaemann answers these questions. The important point is an exploration of the key differences between an individualistic, collectivistic and realistic concept of common good, including their ontological assumptions.

**Keywords:** violence, speech, common good, individualism, collectivism, realism, Robert Spaemann

## Úvodem

Stále znovu děláme zkušenost, že ačkoli máme jakožto lidé rozum, v mnohém si nerozumíme. Žijeme ve společnosti, avšak zpravidla se na tom, co je společné dobro<sup>2</sup> neshodneme. Dochází k antagonismům nejen mezi individuálními zájmy, ale především mezi odlišnými a někdy i protichůdnými koncepcemi společného dobra. Výsledkem jsou konflikty – a někdy i násilí a války. Přesto, a zpravidla právě proto, spolu lidé hovoří, prou se, argumentují – zkrátka používají řeč různými způsoby, aby konflikty, násilí a války popiso-

<sup>1</sup> Studie vychází z příspěvku prezentovaného na 26. konferenci Společnosti pro křesťansky orientovanou filosofii v ČR a SR.

<sup>2</sup> Tradičně „bonum commune“. Vycházíme z toho, že vždy nějak existuje, což intuitivně nahlížíme především v samotné více či méně se dařící existenci různých společenství, od rodiny až po stát. Proto existují různé druhy společného dobra a mezi nimi různé vztahy podmíněnosti. Výraz „společnost“ používáme tak, že v principu platí pro uvedené (a další jiné) druhy společenství.

vali, hodnotili a často se i snažili (vy)řešit. Někteří nicméně přicházejí s tím, že i samotná řeč je určitou formou násilí. Už Platón v dialogu *Gorgias* vkládá Kallikleovi do úst výrok: „Jaký jsi násilník, Sókrate!“<sup>3</sup>

Je rozumná řeč jednou z forem násilí? Lze násilí morálně ospravedlnit? Jsou společné dobro a násilí slučitelné? Je možné společné dobro bez svobody slova? V této studii ukazujeme, jak na tyto otázky odpovídá Robert Spaemann, v kontextu své personalistické obrany moderního ústavního státu a úvah o problému násilí. Činíme tak na půdorysu jeho dvou relevantních textů<sup>4</sup> a textů vybraných autorů, jimiž jsou zejména Josef Bocheňski, Hannah Arendtová a Slavoj Žižek. Stručně analyzujeme, jak se liší Spaemannovo pojetí násilí od pojetí Arendtové, a také proč Spaemann nesdílí Žižekův názor, že rozumná řeč představuje jednu z (primárních) forem násilí.

Nepřinášíme vlastní pojetí, nýbrž představujeme a ve vybraných bodech srovnáváme Spaemannovo pojetí s pojetími jmenovaných autorů. Přinášíme však doplňující či kritické otázky a postřehy. Většinou se také snažíme Spaemannova stanoviska převádět do formy srozumitelných argumentů, aby je čtenář mohl snadněji sám dále promýšlet. Soustředíme se na principy a nezacházíme do detailů praktické aplikace.

## 1. Jeden rozum vs. mnohost universalismů a koncepcí společného dobra

Jako lidé disponujeme rozumem. Spaemann uvádí, že od Platóna a ještě v 18. století byl rozum považován za „koinon“, za to, co je všem lidem společné (das Gemeinsame). Rozum byl chápán jako „médiu universální shody a neutralizace všech antagonismů“.<sup>5</sup> S ohledem na společné dobro to lze vyjádřit jednoduchým argumentem: Lidé mají rozum. Poznat a shodnout se na společném dobru je možné s pomocí rozumu. Tedy lidé mohou poznat společné dobro a shodnout se na něm. Spaemann však jedním dechem dodává, že nejpozději v době občanských válek se samotný rozum stal „médiem disentu“. „Universalismus ve jménu rozumu stojí proti jinému universalismu, který rovněž vystupuje ve jménu rozumu.“<sup>6</sup> To je výchozí problém: Lidé mají rozum, avšak rozumí společnému dobru různě – a někdy i protichůdně. Tudíž lidé se nemohou shodnout na společném dobru.

3 PLATÓN: *Gorgias*. Praha : OIKOYMENH, 2000, 505d.

4 SPAEMANN, R.: *Moral und Gewalt*. In: TÝŽ. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. 2. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2002, s. 160 – 181. SPAEMANN, R.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. 3. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2006. Jedná se zejména o kapitulu „Annerkennung“, avšak nikoli výlučně.

5 SPAEMANN, R.: *Personen*, s. 198, 199.

6 Tamtéž, s. 199.

Spaemann v tomto kontextu přichází se zajímavým postřehem: „individuální způsob, jak společnému rozumí, pudí osoby proti sobě více než jejich individuální zájmy.“ Jinými slovy, „právě ideál společného popuzuje lidi proti sobě jako sotva co jiného. (...) V dějinách byly konflikty mezi velkými politickými tábory založeny na jejich protichůdných universalismech“.<sup>7</sup> Takto Spaemann nejen popisuje dějinnou zkušenost, nýbrž navíc zdůrazňuje – a to je pro něj specifické –, že všechny pokusy uskutečnit ideál bezkonfliktní kooperace na základě společné koncepce společného dobra musely ztroskotat.

„Kdo pochopil, co znamená být osobou, ten také chápe, že tyto pokusy musely ztroskotat (...) Představa, že rozumová přirozenost člověka musí překonat antagonistické zájmy člověka a umožní mu stát se čistou ‚druhovou bytostí‘, jak se domníval Marx, nedoceňuje člověka jako osobu. Osoby – právě protože každá pro sebe zastupuje nejen své partikulární zájmy, nýbrž nějakou vizi obecného a společného – jsou v nesrovnatelně vyšší míře ‚jednotlivci‘ než všechny ostatní živé bytosti. Antagonismus privátních zájmů se u nich reprodukuje ještě jednou na rovině definice společného, neboť právě sama tato definice není společná.“<sup>8</sup>

Takto Spaemann vysvětluje, proč se lidé nemohli a nemohou shodnout na společném dobru, a proč jejich snahy v této věci musely ztroskotávat. A odmítá nejen Marxovo, ale částečně i Platónovo pojetí.<sup>9</sup> Nezachází však ve zdůrazňování jedinečnosti a individuality osob příliš daleko? Proč by osoby disponující rozumem neměly být schopné racionální shody na společném dobru jen proto, že jsou jedinečné? Neměl Spaemann spíše upozornit na to, že „mít rozum“ není totéž co „používat rozum vždy správně“? Pokud odpovíme ano – první premisa – a přijmeme druhou, že společné dobro mohou poznat pouze ti, kteří používají rozum správně, pak, jestliže někteří lidé nepoužívají rozum správně – což je třetí premisa –, dojdeme k závěru, že někteří lidé nemohou poznat co je společné dobro.

Anebo jej více či méně správně poznávají, avšak nechtějí jej (spolu)uskutečňovat? Je evidentní, že i když neodmítneme společné epistemologické východisko v rozumu,<sup>10</sup> lze vysvětlit konflikty a spory odkazem na vůli. Někteří lidé, třebaže více či méně společné dobro správně poznávají, nechtějí jej (spolu)realizovat. Ovšem vůle nutně předpokládá nějaké poznání a každý jedná zpravidla *sub specie boni*; tak snadno se platónského nároku zbavit nelze. Zde se proto zaměřujeme na problém z hlediska rozumu čili poznání a vycházíme z axiomu, že správné jednání nutně vyžaduje správné poznání

7 Tamtéž, s. 198, 199.

8 Tamtéž, s. 198, 200.

9 „Osoby jsou individua. Avšak nikoli jako ‚případy‘ obecného, nýbrž jako individua, jež individuálním, nezaměnitelným způsobem jsou obecnem samým. (...) Sebeurčení proto pro osoby neznámá, že se v nich pravda ve své nadindividuální platnosti prosadí jako to podstatné proti nepodstatné, pouze smyslově definované individualitě. Takto se to zdá být u Platóna.“ Tamtéž, s. 29.

10 Odmítají jej někteří postmoderní filosofové. Srov. např. LYOTARD, J.-F.: Postmoderní situace. In: TÝŽ. O postmodernismu. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 97 – 177.

(vyloučíme-li možnost, že lze společné dobro uskutečňovat správně náhodou nebo čistě decisionisticky). Spaemann by s tímto axiomem jistě souhlasil, na druhé straně brání moderní ústavní stát a pluralismus koncepcí společného dobra bere jako fakt. Pluralismus však implikuje antagonismy a antagonismy implikují spory, když ne o jediný správný přístup, pak přinejmenším o správnější. Pouhé konstatování pluralismu tedy nestačí, je třeba zkoumat, z jakých předpokladů jaká koncepce společného dobra vychází.

## 2. Individualistická, kolektivistická a realistická koncepce společného dobra

Na co se musíme především zaměřit, chceme-li zkoumat filosofické předpoklady nějaké koncepce společného dobra? Co je rozhodující? Zdá se logické, že určitá koncepce společného dobra je taková, z jaké filosofie společnosti vychází. Co však rozhoduje, že určitá filosofie společnosti je taková, jaká je? Podle Bocheňského je filosofie společnosti taková, z jaké vychází ontologie, přesněji řečeno, z jakého pojetí kategorií vychází. Z hlediska jednotlivých subdisciplín filosofie tedy Bocheňski obhajuje tezi: Jaká ontologie, taková filosofie společnosti.<sup>11</sup> A my zde v návaznosti na něj usuzujeme: Jaká filosofie společnosti, takové pojetí společného dobra. Zaměříme se na tři v principu rozdílné filosofie společnosti – individualistickou, kolektivistickou a realistickou<sup>12</sup> – a pokusíme se stručně ukázat, jaká tři pojetí společného dobra ony tři filosofie společnosti implikují.

Někdo by se mohl divit, jak a proč je určité pojetí kategorií rozhodující pro určitou filosofii společnosti. A o jaké kategorie se jedná? Bocheňski se zaměřuje na dvě, substanci a vztah, přičemž zkoumá, o čem a jak se kategorie substance vypovídá (zda o jednotlivých osobách, nebo o společnosti), jakou míru skutečnosti čili reálnosti vyjadřuje, a jakou ontologickou roli přitom (ne)mají vztahy mezi osobami, příp. vztahy osob ke společným cílům. Klíčovým pojmem je pro Bocheňského pojem „skutečný“. V tom se shoduje se Spaemannem, pro kterého je zkoumání míry skutečnosti čili reálnosti také klíčové. Bocheňski vychází z rámcové otázky – „Co je na společnosti skutečného, reálného – a v jakém stupni?“<sup>13</sup>

Individualista odpoví, že nic, protože skutečné jsou pouze jednotlivé osoby. Ať se podíváme na jakoukoli společnost, vždy spatříme jen jednotlivce. Individualistická filosofie společnosti proto vede ve svém extrému k závěru,

11 Srov. BOCHEŇSKI, J. M.: *Cesty k filosofickému myšlení. Úvod do základních pojmů*. Praha : Svoboda, 1994, s. 77 – 83. V této části studie Bocheňského parafrázujeme v kontextu našeho vlastního argumentačního postupu.

12 Bocheňski toto adjektivum nepoužívá.

13 BOCHEŇSKI, J. M.: *Cesty k filosofickému myšlení*, s. 78.



že společnost je fikce; skuteční jsou pouze ti, co společnost tvoří. Tento závěr vychází z ontologické premisy: skutečné jsou pouze substance čili v našem případě osoby, vše ostatní, především vztahy mezi osobami, žádnou realitu nemají. Jaké z toho vyplývá pojetí společného dobra? Je-li společnost fikcí, pak je fikcí i společné dobro. Neuznáme-li mezi osobami žádnou realitu vztahů, pak se zdá, že osoby nemůžeme vztahovat k sobě navzájem. Mohou mít pak osoby vůbec něco společného? „Společný“ by mohl být nanejvýše „souhrn individuálních dober“. Avšak neuznáme-li realitu vztahů mezi osobami, nejednalo by se prakticky o žádnou formu vzájemnosti. Krajní individualismus vede k solipsismu a nihilismu.<sup>14</sup>

Proto kolektivisté kladou důraz na společnost, ovšem na úkor osob, které ji tvoří. Bocheňski uvádí dvě varianty kolektivismu. První, stejně jako individualismus, přijímá pouze reálnost substancí, avšak za plnou substanci považuje společnost, osoby jsou pouhými částmi společnosti. Druhá varianta kolektivismu vychází z protichůdného pojetí kategorií, vyvozuje z něj však velmi podobný závěr. Plnou skutečnost mají pouze vztahy. Osoby jsou zcela konstituovány společenskými vztahy. Obě varianty kolektivismu tak vedou k závěru, že jednotlivé osoby jsou, oproti společnosti, ontologicky sekundární, v krajnosti až bezvýznamné.<sup>15</sup> Jaké pojetí společného dobra implikuje kolektivistická ontologie?

Zatímco u individualismu se nemůže společné dobro *per definitionem* uskutečnit (a to ani v hypotetickém případě, pokud by osoby mohly dosáhnout nějakého stupně individuálního dobra bez skutečných vztahů k druhým osobám (což nemohou)), kolektivismus se na první pohled *per definitionem* zdá být v tomto bodě přinejmenším ve výhodě. Jinými slovy, „společné“ se vždy a nutně nějak uskutečňuje a má – to je podstata kolektivismu – ontologickou prioritu před individuálním. To je však premisa, která kolektivismus eticky diskvalifikuje. Jestliže jsou osoby ve společnosti něčím nanejvýše ontologicky druhořadým, pak mohou být degradovány na pouhé prostředky; jediným cílem je vždy společnost. To se ale paradoxně obrací proti společnému dobru. Společné dobro tak už nemá nutný základ v individuálním dobru osob. Nemělo by to však být právě naopak? Nemělo by společné dobro prospívat především osobám, které společnost tvoří?

Jestliže ano, pak je nutné uznat ontologický primát osob před společností. A právě to dělají realisté. Co se týká pojetí kategorií, vycházejí z toho, že v plném slova smyslu jsou skutečné osoby; osoby jsou primární skutečností, bez které společnost nemůže existovat. Realisté však na rozdíl od individualistů uznávají rovněž skutečnost společnosti. Společnost však, na rozdíl od kolektivistů, považují za sekundární, v tom smyslu, že ji tvoří osoby, nikoli naopak. Sekundární skutečnost společnosti nicméně neznamená, že by vztahy mezi osobami navzájem a vztahy osob ke společným cílům společnosti nebyly pro společné dobro podstatné. Naopak, realisté uznávají skutečnost vztahů, v tom souhlasí s kolektivisty, avšak neredukují osoby na společenské vztahy,

14 Exemplárně viz např. STIRNER, M.: *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha : Academia, 2009, s. 38, 361.

15 Či v extrému nejsoucí. Sugestivně to podává ORWELL, G.: 1984. Praha : KMa, 2003, s. 229, 235.

ani na pouhé části společnosti. Podle realistů je společnost, a v tom se liší od individualistů, něčím více než jen součtem jednotlivců.

### 3. Spaemannova obrana moderního ústavního státu a paradox ospravedlňování boje

Spaemann rozhodně odmítá jakoukoli podobu kolektivismu.<sup>16</sup> Dokonce je přesvědčen, že politický systém, který reálně neuznává a nechrání jako osobu každého člověka, nacházejícího se v oblasti výkonu moci tohoto systému, ztrácí svůj právní charakter, a tím také nárok na loajalitu.<sup>17</sup> Spaemann ale není ani individualistou, neboť brání existenci moderního ústavního státu. S ohledem na uvedené tři koncepce společného dobra je tedy Spaemann realistou. Podívejme se blíže na jedno výrazné specifikum jeho realismu, které se ukazuje právě v kontextu obrany ústavního státu:

„...žádný právní řád [není] něčím jako královstvím Božím, ve kterém jsou všechny rozpory překonány, a které má proto nezničitelný charakter. Žádný právní řád nemůže sám sebe definitivně garantovat, neboť společné, které se v něm vytváří, je samo obsahem ve vědomí každého jednotlivého příslušníka tohoto řádu, takže každý může nad podobou společnosti vyjádřit pochybnosti a pravidla řešení konfliktů učinit předmětem konfliktu. Lék proti tomu by musel současně odstranit osoby a přeměnit lidi v rozumná zvířata. Osoby jsou a zůstanou nebezpečné. (...) [A tak] proti rozhodnému útoku na ústavní stát zůstává i jeho stoupencům podle okolností pouze alternativa buď tento systém uznání osob nechat napospas, anebo čelit násilí jeho nepřátel silou až k nutnosti je usmrtit. (...) Má-li být uznání osoby bezpodmínečné, musí být slučitelné i s bojem na život a na smrt.“<sup>18</sup>

Spaemann explicitně nepíše o morálním příkazu: v případě rozhodného útoku na ústavní stát musíme útočníky usmrtit. Na druhé straně ale mluví o „nutnosti je usmrtit“, je-li ohrožena sama existence ústavního státu. Proto usuzujeme, že nechce vyjádřit pouhou morální přípustnost, nýbrž žádoucnost

16 „Na základě svých kvalitativních charakteristik se mohou osoby sjednocovat, tvořit společenství a instituce. Ve vlastním smyslu však osoby nikdy nemohou být ‚integrovány‘, tj. redukovány na pouhé části nějakého celku. Lidé jsou v mnoha ohledech částmi různých celků. Vědí to a mohou to chtít. Nejsou však částmi ani tak, že by jejich přirozené podněty byly naprogramovány jako části nějakého celku, ani tak, že by jejich individuální zaměření objektivně představovalo pouze funkci takového celku. Spíše mohou ke svému ‚být částí‘ zaujímat svobodný postoj. Mohou odmítnout být částí, anebo naopak mohou svou službu ve prospěch celku učinit integrální součástí svého života. Dokonce mohou v tomto smyslu i obětovat život. Avšak právě proto nejsou pouhými částmi, nýbrž celkem vzpírajícím se každému podrobení.“ SPAEMANN, R.: *Personen*, s. 47.

17 Srov. tamtéž, s. 208.

18 Tamtéž, s. 203, 201.

obranu. Silový odpor by nicméně, podle Spaemanna, měl být odstupňovaný a usmrcení nepřátel ústavního státu tedy nejkrajnějším řešením.<sup>19</sup> Zda a za jakých předpokladů považuje Spaemann násilí za morálně ospravedlnitelné, ukážeme dále. Už zde však zjišťujeme, že není pacifistou.

Dříve než se budeme věnovat problému násilí, stručně představme paradox, který podle Spaemanna implikuje ospravedlnování boje. Východiskem paradoxu je výše citovaná premisa, že boj na život a na smrt musí být slučitelný s bezpodmínečným uznáním osob. Spaemann tvrdí, že aby to bylo možné, nesmí být boj apersonálním děním neboli musí nějak implikovat řeč ve smyslu racionální komunikace. Ale právě boj (a již některé podoby konfliktů) spočívají v přerušení racionální komunikace. Spaemann nicméně vychází z další premisy, že i za těchto situací musí být bojující schopni ospravedlnit svůj boj. Jinými slovy, aby mohl být boj slučitelný s bezpodmínečným uznáním osob, musí být spravedlivý a tudíž ospravedlnitelný. Ospravedlnit boj však lze jen řečí – což podle Spaemanna znamená: přijímat relevantní aktuální informace, zvažovat možné protiargumenty (proti boji, který vedeme) a ospravedlnovat boj veřejně, a to, podle možností, i protivníkovi.<sup>20</sup>

Za těchto předpokladů ovšem podle Spaemanna vzniká paradox. Abych mohl ukončit komunikaci a „sáhnout k jiným prostředkům“ (tj. začít bojovat, používat násilí) musím mít pevné přesvědčení založené na kriticky prověřených argumentech. Avšak „logice boje“ kritika a zpochybňování boje neprospívá, přílišné zkoumání spravedlnosti boje nepodporuje úspěch boje a vítězství. „Na druhé straně není takové pochybování nikdy více potřeba než za této situace, protože při přerušené komunikaci pokračující test nestrannosti odpadá.“<sup>21</sup>

## 4. K pojmu násilí

Spaemann vymezuje pojem „Gewalt“ tvrzením, že jde o „určitý způsob působení člověka na člověka s cílem, aby něco učinil, nebo neučinil“ – a rozlišuje tři druhy takového působení: 1) přímé fyzické působení (direkte physische Einwirkung), 2) společenskou moc (gesellschaftliche Macht) a 3) řeč (Rede), kterou dále dělí na ideální a rétorickou. K tomu je třeba dodat, že německý pojem „Gewalt“ má širší rozsah než český pojem „násilí“ – označuje totiž nejen násilí, ale i moc ve smyslu nadvlády. Spaemann nicméně vzápětí uvádí, že ideální řeč (v platónském smyslu, zaměřená na správné poznání) je protikladem „fyzického násilí“ (physische Gewalt). Tento protiklad následně vyjadřuje pomocí výrazů „Gewalt“ – „Rede“, čímž širší pojem „Gewalt“ zužuje a přibližuje užšímu českému pojmu „násilí“. Zde tedy překládáme „Gewalt“ jako „násilí“. Spaemann však v této souvislosti upozorňuje, že hranice mezi

19 Za upozornění na odstupňování silového odporu a na to, že zabití nepřátel je pro Spaemanna *ultima ratio*, vděčíme neznámému recenzentovi.

20 Srov. tamtéž, s. 204.

21 Tamtéž.

fyzickým násilím a společenskou mocí nejsou ostré, a stejně tak mezi společenskou mocí a řečí.<sup>22</sup>

Společenská moc ve smyslu politické moci, píše v tomto kontextu Spaemann, „nedrží společné dobro každému před očima“ jako motiv. Držitelé moci postupují zpravidla nepřímou, používají zákony, sankce a odměny, a tak dosahují svých cílů. Moc v tomto smyslu má každý, kdo je s to způsobit, aby s určitým (ne)jednáním byly pro (ne)jednající spojeny určité pozitivní či negativní důsledky. Jak případy fyzického násilí, tak případy ovlivňování řeči jsou oproti tomu podle Spaemanna ve společnosti marginálními fenomény, ačkoli „víme, že používání médií, která umožňují oslovit mnoho lidí, představuje moment výkonu moci. Již Platón diagnostikoval rétorickou řeč v protikladu k filosofické jako jeden ze způsobů vůle k moci“. Jeden z rozhodujících argumentů k ospravedlnění nezákonného fyzického násilí pak vychází z toho – pokračuje Spaemann –, že moc v tomto smyslu představuje latentní násilí (latente Gewalt), a proto je dovolené se tomuto latentnímu násilí bránit rovněž násilím.<sup>23</sup>

Pojem „latentní násilí“ ze strany státu slouží Spaemannovi k tomu, aby položil klíčovou otázku, zda hrozby či vytváření strachu představují donucovací násilí (Zwangsgewalt). Podle Spaemanna byla tato otázka ve filosofii pokládána také takto: Jsou jednání vyvolaná takovýmto působením svobodná? Spaemann hledá odpověď s pomocí Thomase Hobbesa a Aristotela. Hobbes by bez váhání odpověděl, že jedinou formu donucovacího násilí představuje fyzické násilí. Jestliže jedním na základě strachu či hrozeb, zůstávám podle Hobbesa svobodný, neboť jedním na základě psychické motivace (což dostačuje) a nikoli na základě mechanického působení. Spaemann chápe Hobbesovo pojetí tak, že „fyzické násilí a hrozba fyzickým násilím, přesněji řečeno strach před ním nejsou identické, nýbrž dokonce protikladné. Strach před násilím se proměňuje v motivaci“.<sup>24</sup>

Hobbes má tedy úzkou definici násilí a naopak širokou definici svobody.<sup>25</sup> Spaemann uvádí příklad člověka, který pod hrozbou usmrcení vydá zloději svou peněženku. Podle Hobbesa takový člověk jednal svobodně (protože na základě psychické motivace), podle Aristotela je třeba přesněji rozlišovat, neboť člověk se přirozeně takovýmto situacím vyhýbá (protože je prožívá jako znesvobodňující), ačkoli „svobodně“ vydává peněženku. Aristotelés právě z tohoto důvodu přichází s pojmem „smíšená jednání“.<sup>26</sup> Spaemann zdůrazňuje, že se jedná o volbu *rebus sic stantibus*, jíž se člověk vyhýbá většímu zlu, aby zachránil větší dobro. „Taková jednání jsou svobodná v kontextu daných okolností, nesvobodná o sobě“, uvádí Spaemann – a za klíčovou podmínku

22 Srov. SPAEMANN, R.: Moral und Gewalt, s. 161.

23 Srov. tamtéž, s. 161 – 162, 164.

24 Tamtéž, s. 162.

25 To paradoxně vyplývá z jeho pojetí přirozeného stavu „války každého proti každému“. Viz HOBBS, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha : OIKOYMENH, 2009, s. 91.

26 Srov. ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha : Petr Rezek, 2009, 1110a13.

svobodného jednání považuje, spolu s Aristotelem, nejen absenci vnějšího donucování, ale především „jednotu vlastního chtění“.<sup>27</sup>

Spaemann přijímá Aristotelovu pozici, jež, oproti Hobbesově, definici násilí poněkud rozšiřuje. „Jednání ze strachu nejsou [tudíž] nesvobodná proto, že jsou nějakým způsobem podmíněná, nýbrž protože a nakolik se v nich ztrácí jednota chtění (Einheit des Willens).“ Spaemann v tomto kontextu upozorňuje zcela aristotelovsky, že by však bylo směšné, pokud by někdo označoval za násilí jakékoli působení spojené s odměnou či sankcí – a předkládá následující definici: „O násilí, o donucování musíme hovořit tehdy, pokud působení trhá vnitřní jednotu jednajících, jednotu jejich chtění.“ Co to však přesně znamená? Spaemann podává následující příklad: Dokud člověk nějaký společenský systém odměn a sankcí přijímá a schvaluje jako celek, třebaže v jednotlivostech tento systém neodpovídá jeho přáním, dotud je jednota jeho chtění zachována. Odmítne-li však člověk tento systém jako celek, promění se systém v donucování. Tím ovšem ale ještě není nic řečeno o spravedlnosti systému.<sup>28</sup>

Všimněme si, že uvedená definice stojí na subjektivním kritériu. Spaemann to explicitně tvrdí, když píše, že odpověď, kdy se společenská moc stává donucováním (Zwang) a násilím (Gewalt) lze podat jen „rekursem k subjektivitě dotčených“ (Rekurs auf die Subjektivität der Betroffenen).<sup>29</sup> Z toho nicméně vyvozujeme, že jeden a týž skutek, budou některé osoby považovat za násilí, jiné nikoli, nakolik a zda totiž bude „trhat“ integritu jejich chtění. Navíc Spaemann definici neomezil jen na násilí, nýbrž zmiňuje i donucování. Je však násilí a donucování totéž? Zdá se, že nikoli. Jedna a táž osoba může považovat něco za donucování, avšak nikoli za projev násilí.<sup>30</sup> Důležitá je rovněž otázka, co je klíčovým objektivním kritériem násilí. V daném textu Spaemann považuje za podstatu násilí jeho „mechaničnost“ a uvádí, že jakožto *ultima ratio* vždy představuje „ztroskotání rozumu“.<sup>31</sup>

Kontrast nabízí pojetí Arendtové, která ve svém spise o násilí dokazuje, že „násilí není ani animální, ani iracionální“; patří mezi „přirozené lidské emoce a člověka z nich vyléčit by znamenalo totéž jako ho zbavit lidskosti nebo plodnosti“. Mezi pojetími Spaemanna a Arendtové vyniká jeden podstatný rozdíl: Spaemann trvá na tom, že mezi násilím a (společenskou) mocí nejsou ostré hranice. Na základě toho usuzujeme, že jedno by tak mohlo přecházet ve druhé, přičemž se zdá, že čím větší moc, tím větší potenciál násilí, a opačně. Arendtová naproti tomu tvrdí, že „moc a násilí jsou protiklady; kde jedno vládne absolutně, druhé schází“. Násilí podle Arendtové sice „může zničit moc“, avšak

27 SPAEMANN, R.: *Moral und Gewalt*, s. 163.

28 Viz SPAEMANN, R.: *Moral und Gewalt*, s. 164. Spaemann uvádí, že někdo může odmítat zjevně nespravedlivý společenský systém, někdo ale může odmítat i systém spravedlivý. Půjde v obou případech o systém donucovací, příp. násilný?

29 Tamtéž.

30 Násilí se zdá být silnější než donucování. Donucování má v sobě asi vždy cosi násilného, nemusí být ale vždy nutně aktivní. Může existovat *pasivní násilí*? Donucování je vždy *donucováním k něčemu*, to ale nemusí nutně platit pro násilí.

31 SPAEMANN, R.: *Moral und Gewalt*, s. 181. „Gewalt ist mechanisch.“ Na základě zmínek v jiných textech vzniká otázka, zda a do jaké míry považoval Spaemann násilí za přirozené. Srov. TÝŽ: *Štěstí a vůle k dobru*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 182.

„je zcela neschopné ji vytvořit“. „Násilí se objevuje tam, kde je moc ohrožena, ale ponecháno samo sobě končí naprostou ztrátou moci.“<sup>32</sup>

## 5. Lze násilí morálně ospravedlnit?

Jak lze tušit, Arendtová nepovažuje násilí za morálně neospravedlnitelné. Uvádí, že „často vzniká z hněvu“, což je „známá věc“, avšak jde-li o spravedlivý hněv tváří v tvář zjevnému bezpráví, existují „v soukromém i veřejném životě situace, kdy právě rychlost násilného činu může být jedinou možnou nápravou“. Podstata morálního ospravedlnění násilí spočívá podle Arendtové v tom, že „za jistých okolností je násilí, tedy jednání bez řeči, dohadování a uvážení následků, jedinou cestou k tomu, aby se váhy spravedlnosti opět vyrovnaly“. Arendtová nicméně zdůrazňuje, že „násilí potřebuje vždy ospravedlnění“, neboť „nikdy nevíme jistě, jaké budou konečné důsledky našeho konání, a proto může násilí zůstat racionální jen tehdy, kdy[ž] usiluje o krátkodobé cíle“. A „i když se násilí vědomě pohybuje v neextrémistickém rámci krátkodobých cílů, jeho nebezpečí bude stále spočívat v tom, že v něm prostředky převáží cíl“.<sup>33</sup>

S tím by jakožto nepacifista pravděpodobně souhlasil i Spaemann. Ve svém starším textu ale tvrdí, že „morální ospravedlnění násilí“ (a má na mysli fyzické násilí) je *prima facie contradictio in adjecto*. Argumentuje po vzoru Kanta: Jednání lze morálně ospravedlnit jen tehdy, když s ním může v principu souhlasit každý. Avšak s násilím v principu nemůže souhlasit každý, především ten, proti komu je namířeno. Tedy násilí nelze *prima facie* morálně ospravedlnit. Spaemann v tomto kontextu považuje za podstatný znak násilí „ukončení komunikace, jež představuje prostředek každého možného ospravedlnění“ – nicméně právě z tohoto důvodu podle Spaemanna vyplývá, za jakých okolností není násilí morálně odsouzenihodné, neboli kdy je morálně dovolené:

- a) Pokud byla komunikace přerušena násilím druhého, smím použít násilí jako proti-násilí čili ve smyslu spravedlivé obrany.
- b) Pokud je schopnost komunikovat a přičetnost druhého tak nízká, že druhí musí jeho zájmy prosazovat proti jeho momentální vůli a lze rozumně počítat s jeho pozdějším souhlasem k násilí, které bylo vůči němu užito.

První podmínka byla již zmíněna a zdá se méně problematická, než druhá, již můžeme obecně nazvat „poručnickou“. Spaemann v tomto kontextu zmiňuje, že v případě násilí ze strany státu spočívá slabina „poručnictví státu“ především v tom, že není časově omezené.<sup>34</sup> To vede Spaemanna mj. nakonec k rozboru situací, kdy stát buď toleruje anarchii, anebo se stává despotickým. A to jsou podle něj situace, kdy stát ztrácí nárok na loajalitu občanů a je dovo-

32 Viz ARENDT, H.: *O násilí*. Praha : OIKOYMENH, 1995, s. 46, 47 (kurziva původní), 41, 43.

33 Tamtéž, s. 46, 47, 58, 59.

34 SPAEMANN, R.: *Moral und Gewalt*, s. 165.

len násilný odpor vůči státu. Jedná se o situaci, kdy stát současně přestává být právním státem. Spaemann uvádí tři kritéria, na jejichž základě to lze nejlépe posoudit: potlačuje-li svobodu slova; zakazuje-li emigrovat v dobách míru těm, kteří nejsou v trestním řízení; znemožňuje-li (ústavně) měnit zákony, které mají odbourat diskriminaci.<sup>35</sup>

## 6. Je možné společné dobro bez svobody slova?

To je další otázka, již se současně přiblížíme k aspektu řeči, kterému se budeme věnovat nakonec. Spaemann uvádí, že moc utvářející poměry ve společnosti může být ovlivňována dvojím způsobem: násilím a kritikou. Co se týká kritiky, Spaemann se odvolává na Kanta: svoboda kritizovat státní moc vyplývá z premisy, že státní moc má z principu usilovat o společné dobro. A proto musí mít zájem nechat se o společném dobru poučit.<sup>36</sup> K tomu je třeba dodat: nedošlo-li však státní společenství do stavu anarchie (k níž v podstatě směřuje krajní individualismus), nebo do stavu tyranie, příp. totality (k níž směřuje krajní kolektivismus), a v rámci kterých není nic jako opravdové společné dobro možné. Státní monopol v médiích nicméně podle Spaemanna ještě není důkazem tyranie – podívejme se na širší kontext:

„Kde je kritika potlačována, tam lze předpokládat, že (vládnoucí) moc nechce či není schopná, ospravedlnit svá opatření. To však opravňuje k závěru, že její cíle jsou výlučně partikulárními cíli vládnoucích, ve chtěném rozporu se společným dobrem... Povinnost poslouchat zákonů je spojena s právem zákony kritizovat, a proto se mi potlačování svobody slova zdá být dostatečným, objektivním, obsahově neutrálním kritériem *tyrannis ex parte exercitii*. Tím ovšem není ještě nic rozhodnuto o právu státní moci, zajistit si v rámci masmédií privilegované postavení. Sama tato média patří do sféry moci. Existence státního monopolu na rozhlas, ať je to jakkoli podezřelé, ještě není důkazem tyranie a právním důvodem pro nezákonné násilí. Také není nic rozhodnuto o tom, kdy, jak a komu se mají držitelé státní moci ospravedlnovat nebo reagovat na kritiku. Postačí, když kritice nezabraňují – a rovněž nedopustí, aby nestátní organizace zabraňovaly svobodě slova násilnými aktivitami.“<sup>37</sup>

Spaemannova argumentace je zřejmá. Vládnoucí moc ve státě má usilovat o společné dobro. Usilovat o společné dobro však není možné bez základní podmínky: dialogu o společném dobru, který nutně implikuje svobodu slova a kritiku, včetně kritiky zákonů. Vládnoucí moc ve státě, která nechce či není schopná toto zaručit tudíž nemůže usilovat o společné dobro. Spaemann

35 Podrobně viz tamtéž, s. 175 – 176.

36 Srov. tamtéž, s. 176.

37 Tamtéž, s. 176 – 177.

v této souvislosti explicitně tvrdí, že *tyrannis ex parte exercitii* je tyranii proti společnému dobru.

Z toho samozřejmě nelze naopak vyvozovat, že každý smí říkat cokoli, komukoli a jakýmkoli způsobem, neboť je evidentní, že i slovem a řečí lze ubližovat a jednat nespravedlivě. Někteří jdou ale v této úvaze do krajnosti a hovoří o tom, že už samotná řeč implikuje násilí. V současnosti se zdá toto pojetí zastávat Slavoj Žižek, který uvažuje zcela anti-platónsky: „když něco vnímáme jako akt násilí, poměrujeme to předpokládaným kritériem ‚normální‘ nenásilné situace“, avšak „nejvyšší formou násilí je právě nastolení tohoto kritéria“. „To řeč, nikoli primitivní egoistický zájem, je tím, co primárně rozděljuje... To znamená, že násilí řeči není pouhým druhotným pokřivením, nýbrž základním východiskem každého specificky lidského násilí.“<sup>38</sup>

## 7. Je rozumná řeč jednou z forem násilí?

Bylo by zajímavé analyzovat, zda a jak může být řeč projevem či formou násilí, nebo přinejmenším obsahovat násilné prvky (téma tohoto fenoménu přesahuje bohužel rozsah naší studie). Zde se zaměříme pouze na rozumnou řeč neboli takový slovní, příp. psaný projev, který vystupuje s nárokem na rozumnost, jehož předpokladem a hlavním kritériem je rozum. Pokud by platil Žižekův závěr, pak by i rozumná řeč byla jednou z (primárních) forem násilí. A měl by pravdu Platónův Kalliklés, jenž o Sókratovi prohlásil, že je násilník, když se snaží o racionální dialog. Spaemann na v podstatě stejné pojetí reaguje ve své polemice s Rolfem Dahrendorfem, jenž zastával tezi tzv. „kontinua konfliktního dění“: počínaje diskuzí v parlamentu až k občanské válce, všechny tyto formy „řeči“ představují určitou formu násilí.<sup>39</sup> Spaemann Dahrendorfovi namítá, že tím jednak „odstraňuje předmět jakékoli možné právní filosofie“, jednak „převrací povahu lidské řeči“. A jak to souvisí se společným dobrem?

„Implicitním předpokladem každé praktické diskuze je existence něčeho jako *bonum commune* a to, že všichni zúčastnění jej chtějí poznat, poradou a výměnou argumentů, ačkoli se jejich zájmy střetávají. Smysl diskuze může spočívat jen v tom, aby vyšly najevo vztahy mezi partikulárními zájmy a ‚společným dobrem‘, což kupříkladu znamená poměřit uspokojení zájmů měřítkem něčeho takového jako je spravedlnost, přičemž musíme předpokládat, že každý partner diskuze o společné [dobro] usiluje. Předpoklad násilí je opačný. Dahrendorfova teze ve skutečnosti vychází z výslovného odmítnutí

38 ŽIŽEK, S.: *Násilí*. Praha : Rybka, 2013, s. 62, 64. Chce tím Žižek říci, že řeč jako taková je vždy už nutně nějakou formou násilí? Zdá se, že ano. V závěru své knihy shrnuje, že prvotní příčina násilí, strach z bližního, „má základ v *násilí řeči jako takové*“. Tamtéž, s. 188 (kurziva původní). Pokud by tomu tak bylo, pak by ale i Žižekova řeč byla násilím.

39 Srov. DAHRENDORF, R.: *Lob des Thrasymachos*. Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse. In: TÝŽ. *Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie*. 3. Auflage. München : R. Piper, 1974, s. 312, 313.



myšlenky společného dobra. Vposledku pro něj vždy existují pouze vládnoucí a ovládání, a jejich zájmy."<sup>40</sup>

Pokud by tomu ale tak opravdu bylo, jaký smysl by měly (politické) diskuze? – ptá se Spaemann a s jemnou ironií vyvozuje, že by přísně vzato mohly sloužit jen k ošálení (politického) protivníka, neboť je-li rozumná řeč maskovanou formou násilí, pak jedinou upřímnou formou sporu či boje musí být násilí nezastírané čili fyzické.<sup>41</sup> Spaemann vyvrací Dahrendorfovu tezi s pomocí nepřímého argumentu, který formulujeme takto: Dejme tomu, že rozumná řeč je maskovaná forma násilí. Avšak upřímnost spočívá v tom, nic nezastírat ani nemaskovat. Tedy rozumně hovořící člověk není upřímný – a měl by naopak místo řeči užít fyzické násilí. Takový závěr je ovšem v jasném rozporu s lidskou zkušeností i tím, jak člověk sám sobě rozumí.

## Závěrem

Spaemannovo pojetí násilí se nachází mezi pojetími Arendtové a Žižka. Žižek i Dahrendorf jdou do krajnosti, nikoli však Arendtová, která upozorňuje na nebezpečí násilí zaměřeného i na krátkodobé cíle. Spaemann spatřuje podstatu násilí v jeho mechaničnosti a určité iracionalitě (ztroskotání rozumu). Nepodává však uspokojivou definici násilí, nerozlišuje přesně mezi násilím a donucováním (viz pozn. 30) a trvá na neostré hranice mezi násilím a (společenskou) mocí. Arendtová naopak považuje násilí a (společenskou) moc za protiklady a obhajuje racionalitu násilí; to ale podle ní neznamená, že racionální je každé násilí. Upozorňuje, že násilí musí být vždy ospravedlnováno, aby v něm prostředky nepřevážily cíl. Spaemann považuje morální ospravedlnění násilí zprvu za kontradikci, nicméně při splnění dvou podmínek za morálně dovolené (5. a), b). A je-li ohrožena existence ústavního státu, za morálně žádoucí; upozorňuje však na paradox, který ospravedlnování implikuje (3.). Není tedy pacifistou, násilí však považuje za krajní prostředek. V tomto smyslu je pro něj násilí slučitelné se společným dobrem.

Spaemann společné dobro nechápe individualisticky, ani kolektivisticky, nýbrž realisticky (2.) a zaujímá tak v kontrastu k pozici hobessovské pozici aristotelskou (4.). Společné dobro pro něj není myslitelné bez svobody slova. Vládnoucí moc zabraňující svobodě slova nazývá tyranii proti společnému dobru (6.). A proti Dahrendorfovi a Žižekovi přesvědčivě argumentuje, že rozumná řeč nepředstavuje jednu z (primárních) forem násilí (7.). To je plátónský pohled, který je však (alespoň částečně) v kontrastu k jeho vysvětlení, proč uskutečnění ideálu bezkonfliktní kooperace na základě společné koncepce

40 SPAEMANN, R.: *Moral und Gewalt*, s. 545, pozn. 37.

41 Srov. tamtéž.

společného dobra musí vždy – přinejmenším v podmínkách současného světa – ztroskotávat, třebaže všichni lidé disponují rozumem (1.).<sup>42</sup>

## Literatura

- ARENDR, H.: *O násilí*. Praha : OIKOYMENH, 1995.
- ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha : Petr Rezek, 2009.
- BOCHEŇSKI, J., M.: *Cesty k filosofickému myšlení. Úvod do základních pojmů*. Praha : Svoboda, 1994.
- DAHRENDORF, R.: Lob des Thrasymachos. Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse. In: TÝŽ. *Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie*. 3. Auflage. München : R. Piper, 1974.
- HOBBS, T.: *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha : OIKOYMENH, 2009.
- LYOTARD, J.-F.: Postmoderní situace. In: TÝŽ. *O postmodernismu*. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- ORWELL, G.: *1984*. Praha : KMa, 2003.
- PLATÓN: *Gorgias*. Praha : OIKOYMENH, 2000.
- SPAEMANN, R.: *Štěstí a vůle k dobru*. Praha : OIKOYMENH, 1998.
- SPAEMANN, R.: Moral und Gewalt. In: TÝŽ. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. 2. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2002.
- SPAEMANN, R.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. 3. Auflage. Stuttgart : Klett-Cotta, 2006.
- STIRNER, M.: *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha : Academia, 2009.
- ŽIŽEK, S.: *Násilí*. Praha : Rybka, 2013.

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.  
Teologická fakulta Jihočeské univerzity  
Katedra filosofie a religionistiky  
Kněžská 8  
České Budějovice, 37001  
simekv@tf.jcu.cz

---

42 Za pomoc s vyjasněním zacilení studie patří dík druhému neznámému recenzentovi.

# Genealogy of Christian Leadership: The Role of Pastoral Care in Educating Communities

Vincenzo Salerno, Andrea Mattia Marcelli

SALERNO, V., MARCELLI, A. M.: Genealógia kresťanského vodcovstva: Úloha pastoračie vo vzdelávaní komúnit. *Studia Aloisiana* 2/2022.

Pastoral care can be understood independently from specific religious values. However, there are communities for which pastoral care is intertwined with their own religious identity. This paper examines Christian leadership style applied to pastoral care as a historical contingency provided with its own ontological placement, which resulted in the transformation of Christian communities into educating communities. The genealogy of such leadership practices reveals the existence of two concurrent functions: that of the shepherd and that of the helmsman. Both contribute to steering communities in ways that are both consistent with religious tenets and mindful of the creation of meaningful change.

**Keywords:** Christian leadership style, Community education, Genealogy, Guidance, Pastoral care

## 1. Introduction

This paper tackles the issue of pastoral care as a fundamental educational approach and deals with the following question: provided pastoral care is a leadership style and could theoretically be implemented in a non-religious way, what do when the identity of communities cannot be separated from religious involvement? We would like to tackle this issue by drawing on authors who have reflected upon the role of pastoral care in education.

A first seminal contribution is offered by Drake, a high school principal involved with the Centre for the study of Education in an International Context (CEIC) of the University of Bath: he argued for the role of pastoral

care in international schools.<sup>1</sup> Another pivotal scholar in this sense is Savage, who belongs to Humanists UK: twenty years later, he argues for a neutral and non-religious pastoral approach in educational settings.<sup>2</sup> However, in *Section 3* we wonder whether the adoption of Savage's approach would, in the long run, damage religious heritage. In asking so, we side with Klocek and Bledsoe of the United States Institute of Peace, who believe that purposive 'cultural' neutrality in everyday practices promotes transformations that might harm the heritage of communities.<sup>3</sup>

Hence, the inquiry proceeds to establish that leadership is central to educational transactions. We maintain so by drawing on the theory of Ronald Cole-Turner, a theologian of the Pittsburgh Theological Seminary, and on the holistic arguments by van Egmond and de Vries, who work for the Utrecht Centre for Earth and Sustainability (UCAD).<sup>4</sup> In *Section 4*, we reach the conclusion that leadership entails directionality, and, to illustrate the point, we employ an evolutionary metaphor by Galimov, a biophysicist—not because of the biological relevance of his theories, but because of our metaphor's ability to explain a developmental process.<sup>5</sup>

Once the role of leadership in education is established, in *Section 5* we show that leadership is historically grounded. This means that the process that brought a certain type of leadership (read: pastoral care) into existence cannot be detached from its current practice. The historical dimension of leadership is illustrated in reference to the joint work of three psychologists: Taves, Asprem, and Ihm.<sup>6</sup>

The case we examine is that of Christian communities: as furtherly explained by Arthur, Donohue, and Guernesey, who write for the Cardinal Newman (Catholic) Society, Christian communities develop their own leadership style, connected with rituals and belonging to a specific religious heritage.<sup>7</sup> Such heritage, we maintain, is not fixed but mutable; our evidence is the following: Henderson, the historian, shows that the hegemony of ecclesiastical figures

1 DRAKE, B.: Pastoral care programmes and their place in international education: The experience of one international school. In: *The International Schools Journal*, 16 (2), 1997.

2 SAVAGE, D. *Non-Religious Pastoral Care: a Practical Guide*, Abingdon, Oxon and New York, NY : Routledge, 2018.: Routledge, 2018. DOI: 10.4324/9781351264488.

3 KLOCEK, J., BLEDSOE, S. *Global Trends and Challenges to Protecting and Promoting Freedom of Religion of Belief* [online]. United States Institute of Peace, 2022 [accessed 15.11.2022]. Available at: <https://www.usip.org/publications/2022/06/global-trends-and-challenges-protecting-and-promoting-freedom-religion-or>

4 COLE-TURNER, R.: Religion, Technology, and the "Future" of Evolution. In: LANGTHALER, R., WEBER, H. P. (eds.): *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube: Neue Perspektiven der Debatte*. Göttingen: V&R Unipress, 2013. DOI: 10.14220/9783737001403; VAN EGMOND, N. D., DEVRIES, H. J. M.: Sustainability: The search for the integral worldview. In: *Futures*, 43 (8), 2011. DOI: 10.1016/j.futures.2011.05.027.

5 GALIMOV, E. M.: Phenomenon of life: Between equilibrium and non-linearity. Origin and principles of evolution. In: *Geochemistry International*, 44 (S1), 2006. DOI: 10.1134/S0016702906130015.

6 TAVES, A., ASPREM, E., IHM, E.: Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 10 (3), 2018. DOI: 10.1037/relo000201

7 ARTHUR, J. F., DONOHUE, D., GUERNESEY, D. *The Call to Lead: Educational Leadership According to Catholic Church Documents* [online], Manassas (VA): The Cardinal Newman Society, 2018 [accessed 15.11.2022]. Available at: [https://cardinalnewmansociety.org/wp-content/uploads/The-Call-to-Lead\\_For-Web.pdf](https://cardinalnewmansociety.org/wp-content/uploads/The-Call-to-Lead_For-Web.pdf)

is not defining of Christianity and has changed over time;<sup>8</sup> John Kloppenborg (2010), who teaches Religious Studies at the University of Toronto argues that Christian leadership has represented, since its early days, an innovation with regards to the heritage of nomadic people. Therefore, we contend Christian leadership has evolved over time.

The end of *Section 5* and all *Section 6* are dedicated to the understanding of the model of Christian leadership that has become the most consolidated one: pastoral care. Our reference is the study of Derrett – University of London – concerning Middle-eastern religious frameworks.<sup>9</sup> With reference to early Christian texts, he explains that Christian pastoral care is not just a matter of management but also of the development of certain ‘navigation skills.’ For this reason, we talk of Christian pastoral care as featured by a double ‘curriculum:’ that of the (metaphorical) shepherd and that of the (metaphorical) seafarer. These characteristics, we argue, are typical of Freireian pedagogy and help us understand that Christianity succeeded not just because of the skin-deep appeal of its doctrines but, as the anthropologists Comaroff and Comaroff show, for a number of historical reasons: one of them is the heritage we identify with ‘Christian pastoral care,’ which, owing to its leadership style, cannot be conceived independently of its religious history<sup>10</sup> – as Savage would like to.<sup>11</sup>

## 2. Pastoral care as a non-religious practice

Pastoral care is defined as the fostering of thriving communities with shared values.<sup>12</sup> The concept of pastoral care could be used neutrally but it is historically rooted in religion-oriented educational interventions.<sup>13</sup> As Drake points out, in international settings the demand for laic values and *welfare* results in the pressing need to create nodes of convergence that would catalyse learners from different cultures and with diverse life experiences.<sup>14</sup>

The development of non-religious pastoral care<sup>15</sup> poses a challenge to the religion-oriented practitioner and calls for the ability to draw clear

8 HENDERSON, J. B. *The construction of orthodoxy and heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns*, Albany, N.Y : State University of New York Press, 1998.

9 DERRETT, J. D. M.: *Hsan gar alieis* (Mk. I 16): Jesus’s Fishermen and the Parable of the Net. In: *Novum Testamentum*, 22 (2), 1980. DOI: 10.2307/1560785.

10 COMAROFF, J., COMAROFF, J. L. *Of revelation and revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago : University of Chicago Press, 1991.

11 See SAVAGE, D.: *Non-Religious Pastoral Care*.

12 DRAKE, B.: *Pastoral care programmes and their place in international education: The experience of one international school*.

13 See SAVAGE, D.: *Non-Religious Pastoral Care*.

14 DRAKE, B.: *Pastoral care programmes and their place in international education: The experience of one international school*.

15 See SAVAGE, D.: *Non-Religious Pastoral Care*.

distinctions between what is educational and what is specifically doctrinal. Such issue is even more compelling considering the role of chaplaincy in some scientific fields experienced decades of *ignoramus*.<sup>16</sup>

The work of Savage spearheads the idea that pastoral care could be understood in a way that is detached from religious doctrine.<sup>17</sup> That is not to claim pastoral care is inherently neutral; rather, Savage maintains that it could be *taught* to practitioners from different ways of life and could be dealt with non-religiously. In sum, this means the educational and communal goods usually derived from religious pastoral care could be enjoyed as well as the consequence of its non-religious analogue.

### 3. Challenge: pastoral care for culture-bound communities

Thus, the religious practitioner, especially when acting as an educator, is faced with a challenging conundrum: the introduction of religious values in everyday educational practice might induce unwarranted expectations or misguided behaviours, even when such values are shared by the broader community. Since it is shown, thanks to Savage<sup>18</sup> that the pastoral carer could act as an educator *notwithstanding* his religious background, the ability to tell when one is acting religiously and non-religiously in educational contexts becomes a new competence requirement within the repertoire of chaplains and other similar carers.

Drawing on the above lines of thought concerning the broader role of pastoral care, it could be asked whether religious communities have been the source of tangible and intangible goods—and educational ones in particular—which could be appreciated separately from the historical contingencies that have led to them and to the overall spread of world religions. However, this would be a hermeneutic pitfall, because it would mean that a Foucauldian device [*dispositif*] is created that produces outputs<sup>19</sup> without consideration for the existential narrative that might lie behind (and *before*) the becoming of communities whose history is intertwined with religion.

Hence, far from proposing a deconstruction of Savage's meritorious work, this paper aims to outline a genealogy of pastoral care that is consistent with communities that would suffer loss of identity if non-religious stances were adopted. This is in line with international calls for the preservation of religious heritage. It is also taken into account that apparently innocuous or

---

16 Compare with VANDECREEK, L.: Professional Chaplaincy: An Absent Profession? In: *Journal of Pastoral Care*, 53 (4), 1999. DOI: 10.1177/002234099905300405.

17 See SAVAGE, D.: *Non-Religious Pastoral Care*.

18 Ibid.

19 FROST, T.: The *Dispositif* between Foucault and Agamben. In: *Law, Culture and the Humanities*, 15 (1), 2019. DOI: 10.1177/1743872115571697.

beneficial practices—such as those of Western democracies—risk endangering religions by fostering either intolerance or indifference.<sup>20</sup>

## 4. Education as guided transformativity

Before addressing Christian leadership and pastoral care, it is paramount to understand the general relationship between leadership and education. We maintain this is the case because education cannot be treated as transformative alone and guidance plays a major role in learning processes.

Above (*Section §3*), we maintained religious heritage should be preserved and the identities of communities have been historically shaped by religions. Hence, the appreciation of the role of leadership in the creation of educating communities is better derived by showing its historically cradled genealogy rather than by arguing for its value based on a nomothetic framework.

This genealogy begins with sentient life as a learning process. As already highlighted by Aristotelian philosophy, substance is a blend of potentiality and actuality.<sup>21</sup> However, dualism is only apparent because mediators exist that ease the interplay between these two ontological dimensions, which could be modelled through the concept of *capabilities*.<sup>22</sup>

Capabilities outline the tensions that characterize individuals in the making: they are offered a wide (yet finite) set of possibilities to develop themselves—through interaction with either environmental or social opportunities. The role of society in making things possible, together with the broader environment that encompasses it, make it impossible to conceive individual ontogeny as detached from the life of the communities a person relates to.<sup>23</sup> This means both communities and individuals enjoy an existence that is processual in nature.

Although this process is undeniably transformative (becoming), only some types of transformations are inherently educational. That is, there is a difference between changing, adapting, and educating. Claiming otherwise would be conceptually challenging: that growth and development affects living beings is a truism but focus on transformation for the sake of it would reduce education to a mere transitional process.<sup>24</sup> Instead, we maintain education is *guided change*, that is, change *for a purpose*. As implied in van Egmond and

20 KLOCEK, J., BLEDSOE, S.: *Global Trends and Challenges to Protecting and Promoting Freedom of Religion of Belief*, p. 8.

21 *Metaph* Θ.1, 1046a12–37.

22 NUSSBAUM, M.: Nature, Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution. In: ANNAS, J., GRIMM, R. H. (eds.): *Oxford studies in ancient philosophy. Supplementary volume: 1988*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

23 Compare with JACKSON, W. A.: Capabilities, Culture and Social Structure. In: *Review of Social Economy*, 63 (1), 2005. DOI: 10.1080/00346760500048048.

24 See COLE-TURNER, R.: *Religion, Technology, and the "Future" of Evolution*.

Vries' study on integral worldviews, directionality is as necessary to development as transformation is.<sup>25</sup>

Accordingly, we maintain education opposes the entropy engendered by unguided change. By analogy with Gould's image of punctuated equilibria, chaos poses risk that is as similar as equilibrium: the death of the system.<sup>26</sup> Excessively organized life lacks flexibility to adapt to changing conditions while, at the same time, excessively disorganized elements make life impossible and result in a waste of energy. Evolutionary metaphors aside, this means that education is ontologically bound not just to transformativity but also to the act of steering that is implied in any educational intervention.

Aristotelian ethics further illustrates this point, since virtue ethics is the argumentative consequence of the above-described ontological state of affairs. Ethics is derived from an account of the existence of individuals and their communities as entities that live through a tension between their current arrangement and their plausible futures—that is, an interplay between determinism (or situationism) and (localized) freedom of action.<sup>27</sup>

## 5. Pastor et nauta:<sup>28</sup> the educating leadership style of Christian communities

If educational efforts are aimed at achieving values,<sup>29</sup> and guidance is a necessary element of such process, the study of specific types of educating communities should focus on the way guidance is achieved. Guidance means achieving a sense of direction and is linked to the meaning making that results from belonging to certain contexts.<sup>30</sup>

Experiences of belonging and of making sense of the world could be universal in kind, but ideographically differ owing to the way practices of meaning have historically developed.<sup>31</sup> Consequently, we argue each community

---

25 VAN EGMOND, N. D., DE VRIES, H. J. M.: *Sustainability*.

26 GALIMOV, E. M.: *Phenomenon of life*.

27 BLUMENFELD, J.: The Role of Potentiality in Aristotle's *Ethics*. In: *Journal of Human Values*, 28 (2), 2022. DOI: 10.1177/09716858211064255; HANNA, P., KAPETANAKIS, P., eds.: Aristotle's Theory of Responsibility and Situationism. In: HANNA, P., KAPETANAKIS, P. (eds.): *An Anthology of Philosophical Studies, Vol. 5* [online]. Athens: ATINER, 2011 [accessed 15.11.2022]. Available at: <http://www.atiner.gr/docs/2011Phi-Hanna.pdf#page=69>

28 The Latin expression "pastor et nauta" was popularized by Arnold de Wion in his *Lignum Vitæ*. This paper does not address pseudo-Malachy's millenarism and uses such phrase to summarize two features of Christian leaders. See DE WION, A. *Lignum Vitæ*, Venezia: Gregorius Angelerium, 1595.

29 See RAYAN, S.: Education Toward Values. In: *ICR Journal*, 2 (3), 2011. DOI: 10.52282/icr.v2i3.626.

30 Compare with VARNEY, J.: Leadership as meaning-making. In: *Human Resource Management International Digest*, 17 (5), 2009. DOI: 10.1108/09670730910974251.

31 TAVES, A., ASPREM, E., IHM, E.: *Psychology, meaning making, and the study of worldviews*.



displays specific leadership styles that are intertwined with its sense-making practices and, ultimately, with its ability to qualify as an educating community.

A notable case of educating communities is that of Christian communities featured by pastoral care.<sup>32</sup> In these communities, symmetries are fostered to create bottlenecks that enable leaders to effect change. Leadership unfolds in practices that go from one-to-one interactions (e.g., confession) to collective events (e.g., rituals). For instance, empirical evidence of the transformational value of Christian leadership is provided by Kagwi's study on the Mombasa Synod.<sup>33</sup>

Some literature on the way Christian guidance enforces the *status quo*. Accordingly, the hegemony of ecclesiarhcy is traditionalist, averse to reform, and aims to preserve the historically achieved advantage of its elite over the crowd of believers.<sup>34</sup> However, such hegemony is not ontologically qualifying, since it was widespread in most Western pre-Christian institutions, not to say other cultures.<sup>35</sup> Rather, to highlight the singularity of Christian leadership styles, we should investigate symbolical aspects<sup>36</sup> that are shared by both hegemony and reformers.

Pastoral care is a function of Christian leadership that is loaded with meaning. Although reference to herdsmen [*pastores*] might suggest the passivity of the 'flock' of believers, stress is put on the supererogatory actions by selected individuals that go out of their way for their communities. After all, as Kloppenborg points out, herdsmen of semi-nomadic agricultural societies were not just nomads but also warriors and occasionally bandits.<sup>37</sup> In this respect, Christianity values the example of Jesus as the highest example of the "good shepherd":<sup>38</sup> not a wealthy owner, but a dedicated servant who is respectful of property.<sup>39</sup>

The inherent transient nature of this Christian leadership style enabled the evolving doctrine to overcome contingent setbacks and spread globally—no matter the environment. This does not mean Christianity evolved leadership styles that are context-insensitive: quite the opposite, it developed leadership styles that are context-sensitive *but not* context-bound, which is the epitome of adaptability.

32 ARTHUR, J. F., DONOHUE, D., GUERNESEY, D.: *The Call to Lead: Educational Leadership According to Catholic Church Documents*.

33 KAGWI, P. N.: *Social transformation through Pastoral Transformational Leadership: a case study of Mombasa Synod* [PhD Thesis]. Asbury Theological Seminary, 2011.

34 See, e.g., TORRES, C. A. *The Church, Society, and Hegemony: a Critical Sociology of Religion in Latin America*, Westport, Conn : Praeger, 1992.

35 HENDERSON, J. B.: *The construction of orthodoxy and heresy*.

36 For a definition, see HEISIG, J. W.: Symbolism. In: ELIADE, M. (ed.): *The encyclopedia of religion*. 14: *Spel - Towe*. New York : Macmillan, 1987.

37 KLOPPENBORG, J. S.: Pastoralism, Papyri and the Parable of the Shepherd. In: ARZT-GRABNER, P., KREINECKER, C. M. (eds.): *Light from the East: Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament: Akten des internationalen Symposions vom 3.-4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg*. Wiesbaden : Harrassowitz, 2010.

38 TOOLEY, W.: The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus. In: *Novum Testamentum*, 7 (1), 1964. DOI: 10.1163/156853664X00033.

39 KLOPPENBORG, J. S.: *Pastoralism, Papyri and the Parable of the Shepherd*, p. 64.

Together with pastoral care, another aspect of Christian leadership is reflexivity.<sup>40</sup> In fact, Jesus, who is the role-model of all Christian leaders, is not just *pastor* [shepherd] but also *nauta* [seafarer].<sup>41</sup> Seafaring entails a series of practices that range from steering the ship to plotting the course by looking at maps or at the environment. It involves acquaintance with the elements, ability to scout for food, adaptation to challenges, and—at least in ancient times—a sufficient deal of abnegation.

In Platonic terms, this seafaring *bricoleur* is also an Odyssean home-comer.<sup>42</sup> Undertaking a “second navigation” means to trace back one’s own path and reflect upon past choices and turns. In later Platonic writings, homecoming also represents the ability of the enlightened fugitive to crawl back into the cave and attempt to liberate his former mates from their delusions.<sup>43</sup> For Plato, this is functional to his understanding of education as liberation from the constraints that prevent the recognition of absolute truths.<sup>44</sup> In Christianity, which rejects metempsychosis, homecoming takes the shape of: (a) the returning of souls to God at the end of times;<sup>45</sup> (b) the act of coming back to the community after a period of reflection (hermitage in the desert)<sup>46</sup> and spread a transformative argument [*Logos*] by spending time with a specific group of people; (c) the act of ‘making home’ and foster thriving communities whose individuals engage in mutual support, namely by transitioning from prophetism to priesthood.<sup>47</sup>

## 6. Conclusions

Freire conceives of the notion of pragmatic feasibility.<sup>48</sup> We maintain this is the reason behind the enduring of leadership styles through the ages: it is the result of historical processes provided with pragmatic value. Such view is corroborated by Brady’s study, which highlights how authentic leadership,

40 FOUCAULT, M.: La pensée du dehors. In: *Critique*, 1229, 1966.

41 DERRETT, J. D. M.: *Hsan gar alieis (Mk. 1 16)*.

42 For a definition, see CASERTA, C.: Socrates and the Sea: The Odyssean Model in the Phaedo. In: *Nova Tellus* [online], 32 (2), 2015 [accessed 15.11.2022]. Available at: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-30582015000200075&script=sci\\_abstract&tlng=en](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-30582015000200075&script=sci_abstract&tlng=en)

43 FERRARI, F.: L’immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone. In: *Teoria Politica*, 5, 2015, p. 106.

44 FREIRE, P. *The politics of education: culture, power, and liberation*, South Hadley, Mass : Bergin & Garvey, 1985, p. 55.

45 Eccl 9:5; Eccl 12:7; Ezek 18:4; Matt 10:28; 1 Thess 5:23.

46 See WILLS, L. M.: Ascetic Theology Before Asceticism? Jewish Narratives and the Decentering of the Self. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 74 (4), 2006. DOI: 10.1093/jaarel/lfl001

47 KYRTATAS, D.: Prophets and Priests in Early Christianity: Production and Transmission of Religious Knowledge from Jesus to John Chrysostom. In: *International Sociology*, 3 (4), 1988. DOI: 10.1177/0268580888003004004.

48 For a definition, see RONALD, K., ROSKELLY, H.: Untested Feasibility: Imagining the Pragmatic Possibility of Paulo Freire. In: *College English*, 63 (5), 2001, p. 615. DOI: 10.2307/379047.

though cradled in an individual's ontogeny, is strongly influenced by cultural inheritance and social learning.<sup>49</sup>

This means Christian leadership styles reflect a continuing process over the course of history, which displayed the ability to support itself and produce tangible and intangible goods. Such historical dimension, which enjoys its own genealogy, is perchance the reason why religious narratives are not just tales but matters of worship: belonging is achieved through such co-construction of social reality.<sup>50</sup> Examples of the efficacy of narratives in supporting communities are manifold.<sup>51</sup>

It would be tempting to take the *fait accompli* of such effectiveness as a sort of Hegelian evidence of superiority.<sup>52</sup> However, as others have shown,<sup>53</sup> the dissemination of world religions is due to a panoply of contingencies—such as colonialism—and not just free adherence to an appealing doctrine. Instead, we claim that the genealogy of Christian leadership styles could warrant the recognition of Christian pastoral care as an educating force whose strength lies with the life of communities whose identity is shaped by religious tenets. Leadership roles are translated into pastoral care and carry out both 'shepherd' and 'helmsman' functions: they make it possible to gather resources, put pressure on selected targets, and effect meaningful change.

## Bibliography

- ARTHUR, J. F., DONOHUE, D., GUERNESEY, D.: *The Call to Lead: Educational Leadership According to Catholic Church Documents* [online]. Manassas (VA): The Cardinal Newman Society, 2018 [accessed 15.11.2022]. Available at: [https://cardinalnewmansociety.org/wp-content/uploads/The-Call-to-Lead\\_For-Web.pdf](https://cardinalnewmansociety.org/wp-content/uploads/The-Call-to-Lead_For-Web.pdf)
- BLUMENFELD, J.: The Role of Potentiality in Aristotle's *Ethics*. In: *Journal of Human Values*, 28 (2), 2022, pp. 93–102. DOI: 10.1177/09716858211064255
- BRADY, D. P.: *Investigation into the Life Course Development of Authentic Leaders* [PhD Thesis]. Indiana University of Pennsylvania, 2020.
- CASERTA, C.: Socrates and the Sea: The Odyssean Model in the *Phaedo*. In: *Nova Tellus* [online], 32 (2), 2015, pp. 75–113 [accessed 15.11.2022]. Available at: [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-30582015000200075&script=sci\\_abstract&tlng=en](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-30582015000200075&script=sci_abstract&tlng=en)

49 BRADY, D. P.: *Investigation into the Life Course Development of Authentic Leaders* [PhD Thesis]. Indiana University of Pennsylvania, 2020.

50 SANDU, A. *Social construction of reality as communicative action*, Newcastle upon Tyne, UK : Cambridge Scholars Publishing, 2016.

51 See, e.g., MCGEEHAN, K. M., BAKER, C. K.: Religious narratives and their implications for disaster risk reduction. In: *Disasters*, 41 (2), 2017. DOI: 10.1111/disa.12200.

52 PIPPIN, R.: Hegel on Political Philosophy and Political Actuality. In: *Inquiry*, 53 (5), 2010. DOI: 10.1080/0020174X.2010.516672.

53 E.g., COMAROFF, J., COMAROFF, J. L.: *Of revelation and revolution, Volume 1 : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*.

- COLE-TURNER, R.: Religion, Technology, and the "Future" of Evolution. In: *Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube: Neue Perspektiven der Debatte*. 1. ed. , Göttingen : V&R Unipress, 2013, pp. 75–113. DOI: 10.14220/9783737001403.
- COMAROFF, J., COMAROFF, J. L.: *Of revelation and revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago : University of Chicago Press, 1991.
- DERRETT, J. D. M.: *Hsan gar alieis* (Mk. 1 16): Jesus's Fishermen and the Parable of the Net. In: *Novum Testamentum*, 22 (2), 1980, p. 108. DOI: 10.2307/1560785.
- DRAKE, B.: Pastoral care programmes and their place in international education: The experience of one international school. In: *The International Schools Journal*, 16 (2), 1997, p. 40.
- VAN EGMOND, N. D., DE VRIES, H. J. M.: Sustainability: The search for the integral worldview. In: *Futures*, 43 (8), 2011, pp. 853–867. DOI: 10.1016/j.futures.2011.05.027
- FERRARI, F.: L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone. In: *Teoria Politica*, 5, 2015, pp. 101–112.
- FOUCAULT, M.: La pensée du dehors. In: *Critique*, 1229, 1966, pp. 523–546.
- FREIRE, P.: *The politics of education: culture, power, and liberation*. South Hadley, Mass : Bergin & Garvey, 1985.
- FROST, T.: The *Dispositif* between Foucault and Agamben. In: *Law, Culture and the Humanities*, 15 (1), 2019, pp. 151–171. DOI: 10.1177/1743872115571697
- GALIMOV, E. M.: Phenomenon of life: Between equilibrium and non-linearity. Origin and principles of evolution. In: *Geochemistry International*, 44 (S1), 2006, pp. S1–S95. DOI: 10.1134/S0016702906130015.
- HANNA, P., KAPETANAKIS, P., eds.: Aristotle's Theory of Responsibility and Situationism. In: *An Anthology of Philosophical Studies, Vol. 5* [online], Athens: ATINER, 2011, pp. 59–70 [accessed 15.11.2022]. Available at: <http://www.atiner.gr/docs/2011Phi-Hanna.pdf#page=69>
- HEISIG, J. W.: Symbolism. In: *The encyclopedia of religion. 14: Spel - Towe*, New York : Macmillan, 1987.
- HENDERSON, J. B.: *The construction of orthodoxy and heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns*. Albany, N.Y : State University of New York Press, 1998.
- JACKSON, W. A.: Capabilities, Culture and Social Structure. In: *Review of Social Economy*, 63 (1), 2005, pp. 101–124. DOI: 10.1080/00346760500048048
- KAGWI, P. N.: *Social transformation through Pastoral Transformational Leadership: a case study of Mombasa Synod* [PhD Thesis]. Asbury Theological Seminary, 2011.
- KLOCEK, J., BLEDSOE, S.: *Global Trends and Challenges to Protecting and Promoting Freedom of Religion of Belief* [online]. : United States Institute of Peace, 2022 [accessed 15.11.2022]. Available at: <https://www.usip.org/publications/2022/06/global-trends-and-challenges-protecting-and-promoting-freedom-religion-or>

- KLOPPENBORG, J. S.: Pastoralism, Papyri and the Parable of the Shepherd. In: *Light from the East: Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament: Akten des internationalen Symposions vom 3.-4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2010, pp. 47–69. Philippika 39.
- KYRTATAS, D.: Prophets and Priests in Early Christianity: Production and Transmission of Religious Knowledge from Jesus to John Chrysostom. In: *International Sociology*, 3 (4), 1988, pp. 365–383. DOI: 10.1177/0268580888003004004
- MC GEEHAN, K. M., BAKER, C. K.: Religious narratives and their implications for disaster risk reduction. In: *Disasters*, 41 (2), 2017, pp. 258–281. DOI: 10.1111/disa.12200.
- NUSSBAUM, M.: Nature, Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution. In: *Oxford studies in ancient philosophy. Supplementary volume: 1988*, Oxford : Clarendon Press, 1988, pp. 145–184. Oxford Studies in Ancient Philosophy.
- PIPPIN, R.: Hegel on Political Philosophy and Political Actuality. In: *Inquiry*, 53 (5), 2010, pp. 401–416. DOI: 10.1080/0020174X.2010.516672.
- RAYAN, S.: Education Toward Values. In: *ICR Journal*, 2 (3), 2011, pp. 465–481. DOI: 10.52282/icr.v2i3.626.
- RONALD, K., ROSKELLY, H.: Untested Feasibility: Imagining the Pragmatic Possibility of Paulo Freire. In: *College English*, 63 (5), 2001, p. 612. DOI: 10.2307/379047.
- SANDU, A.: *Social construction of reality as communicative action*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- SAVAGE, D.: *Non-Religious Pastoral Care: a Practical Guide*. 1. ed. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2018. DOI: 10.4324/9781351264488
- TAVES, A., ASPREM, E., IHM, E.: Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 10 (3), 2018, pp. 207–217. DOI: 10.1037/relo000201
- TOOLEY, W.: The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus. In: *Novum Testamentum*, 7 (1), 1964, pp. 15–25. DOI: 10.1163/156853664X00033
- TORRES, C. A.: *The Church, Society, and Hegemony: a Critical Sociology of Religion in Latin America*. Westport, Conn : Praeger, 1992.
- VANDECREEK, L.: Professional Chaplaincy: An Absent Profession? In: *Journal of Pastoral Care*, 53 (4), 1999, pp. 417–432. DOI: 10.1177/002234099905300405.
- VARNEY, J.: Leadership as meaning-making. In: *Human Resource Management International Digest*, 17 (5), 2009, pp. 3–5. DOI: 10.1108/09670730910974251
- WILLS, L. M.: Ascetic Theology Before Asceticism? Jewish Narratives and the Decentering of the Self. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 74 (4), 2006, pp. 902–925. DOI: 10.1093/jaarel/lfl001.
- DE WION, A.: *Lignum Vitæ*. Venezia: Gregorius Angelerium, 1595.

Vincenzo Salerno  
*Université de Neuchâtel*  
vincenzo.salerno@unine.ch

Andrea Mattia Marcelli  
*Università degli Studi Niccolò Cusano*  
andrea.marcelli@unicusano.it

# Problém periférie, podľa pápeža Františka, v kontexte koncepcie pólového protikladu Romana Guardiniho

Matúš Sýkora

SÝKORA, M.: The problem of periphery according to Pope Francis in the context of the concept of the polar opposite of Romano Guardini. *Studia Aloisiana* 2/2022.

One of the main sources of theological, philosophical and spiritual inspiration of Pope Francis is the thinking of the German-Italian philosopher and theologian Romano Guardini. Among other things, Pope Francis is primarily significantly influenced by Guardini's metaphysical and epistemological doctrine of opposites (*Gegensatzlehre*), which he formulated in his writing *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, in order to understand life in its concreteness. The basic idea of Guardini's concept is, that everything has a polar structure of opposites, which are not mutually exclusive, but complement each other. This doctrine has far-reaching consequences for ethics and social life. Guardini's *Gegensatzlehre* Pope Francis clearly projects into the four basic principles of social coexistence presented in the exhortation *Evangelii gaudium* and the understanding of peripheries and universal brotherhood in the encyclical *Fratelli tutti*. Centers of power and peripheries are social opposites, which should not be antagonistic, but focused on each other and mutually balancing social reality.

**Keywords:** opposite, periphery, encounter, polyhedron

## Úvod

O pápežovi Františkovi je známe, že je výrazne ovplyvnený Romanom Guardinim. To dosvedčuje napríklad jeho encyklika *Laudato si*, v ktorej citoval Guardiniho častejšie ako ktoréhokoľvek iného „nemagisteriálneho“ mysliteľa. Dejiny si Guardiniho pamätajú predovšetkým ako brilantného teológa liturgie a kultúrneho kritika, ktorý fenomenálne tematizoval deštruktívny nástup technokratickej kultúry a jej dopad na sebaochopenie človeka a jeho vzťah k prírode, kultúre a k nemu samému. Tieto perspektívy sú právom veľmi živé aj v Magistériu pápeža Františka. Treba však povedať, že snáď najdôležitejšou časťou Guardiniho myslenia je jeho náuka o pólových protikladoch (*Gegensatzlehre*), na ktorej stojí aj jeho ostatná tvorba.

Koncepcia protikladov zamestnávala Guardiniho už od jeho mladosti, keď ako 20-ročný s Karlom Neundörferom vypracoval prvý koncept idey protikladu.<sup>1</sup> *Gegensatzlehre*, v takej podobe ako ju Guardini predstavil v eseji z roku 1925, je integrálna metafyzická a epistemologická koncepcia, ktorou sa snažil pochopiť život v jeho konkrétnosti. Cieľom článku bude poskytnúť výklad toho, ako Guardiniho koncepcia pólového protikladu, formulovaná v *Der Gegensatz*, zasiahla myslenie pápeža Františka v samých metafyzických základoch a pretavila sa do základných a kľúčových pojmov a kategórií jeho sociálnej náuky. Tým ukážeme, že Guardiniho myslenie o protikladoch je aj takmer po sto rokoch stále aktuálne a ponúka nám možné manuály na riešenie súčasných kríz a problémov aj prostredníctvom recepcie v náuke Cirkvi.

## Metafyzika *Gegensatzlehre*

Svoju náuku o protikladoch (*Gegensatzlehre*) predstavuje Guardini vo svojej knihe *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Vo svojej *Gegensatzlehre* v prvom rade objasňuje, že veľa fenoménov, ktoré sa považujú za autarkické a úplné fenomény, vskutku autarkické a úplne sebestačné nie sú. Ide o komplementárne fenomény, ktoré sa vzájomne potrebujú a dopĺňajú. Ako príklad uvádza všeobecný pojem. Ten sa, podľa neho, zvyčajne prezentuje ako autonómny jav, ale je pólom skutočnosti, ktorej druhým pólom je konkrétne prežívanie skutočnosti. *Gegensatzlehre* prináša veľmi dôležité ontologické aj epistemologické vymedzenie s ďalekosiahlymi dôsledkami. A síce rozlíšenie medzi protikladom a rozporom. Medzi dôležité dôsledky, ktoré vyplývajú z Guardiniho *Gegensatzlehre*, patrí aj záujem o existenciálno-praktické problémy,<sup>2</sup> ktoré sú Guardiniho eminentnou témou.

1 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 231.

2 Porov. DETTLOFF, W.: Romano Guardini. In: FRIES, H. – KRETSCHMAR, G. (eds): *Klassiker der Theologie, Band 2*. München: Verlag C. H. Beck, 1983, s. 325.



Guardini bol priťahovaný apoštolátom a hlbokým záujmom napríklad o životy a problémy mladých ľudí.

O Guardinim píše jeho žiak Ladislav Hanus, že už od počiatku svojej tvorby sa snažil pochopiť vzťah Boha a človeka, čo božské pre človeka znamená. V tomto zmysle nie je Guardini nezaujatý vedec a filozof, ktorý by sa objektívne a indiferentne staval k predmetu svojho skúmania. Guardinimu išlo o osobný vzťah a existenciálny moment. Preto Guardini ani nie je striktné vzaté systematik. Ústredným pojmom jeho myslenia, ako Hanus píše, je *das Konkret-Lebendige*<sup>3</sup> – konkrétny život.

Dôležité na Guardiniho *Gegensatzlehre* teda je, že nejde o abstraktnú metafyziku, ale, ako hovorí samotný titul knihy, ide o zachytenie štruktúry konkrétneho života. „Konkrétne živé“, okrem toho, že je jednou zo základných kategórií Guardiniho myslenia, má aj kristologickú hodnotu: „Človek je otvorený pravde, ale pravda nie je na nejakom mieste, ale skôr v konkrétne živom, v postave Ježiša Krista. Toto konkrétne živé sa demonštruje ako pravda prostredníctvom faktu, že ide o jednotu zdanlivých protikladov, pretože logos a alogon sú v nej zjednotené. Pravda sa nachádza len v celku.“<sup>4</sup>

Pod pojmom protikladu rozumie Guardini vzťah, v ktorom sa dva členy vzťahu vylučujú, ale zároveň sú spojené a vzájomne sa predpokladajú.<sup>5</sup> To je, podľa neho, živá jednota, ktorú tvorí relatívne vylúčenie a relatívne zahrnutie jedného člena druhým. Obe strany však nemôžu navzájom splynúť, pohltiť sa, zmeniť sa tak jedna na druhú. Oba členy vzťahu si zachovávajú svoju podstatu a identitu. Neexistuje kvalitatívna kontinuita z jednej pólovej oblasti do druhej. Prechod je možný iba skokom do inej kvalitatívnej roviny. Vzťah protikladu nie je, ako tvrdí Guardini, čisté vylúčenie. To by bol rozpor a protirečenie. Zároveň nejde ani o čisté začlenenie a pohltenie jedného druhým. To by bola izomorfná identita.<sup>6</sup> V každom prípade oba prípady sú extrémnymi pozíciami, ktoré rušia vzťah protikladnosti a tým aj jeho členy.

Protiklad predstavuje živú jednotu. Protiklady majú podiel jeden na druhom a môžu viesť k vzájomnej syntéze bez toho, že by sa jeden na druhý dal previesť alebo zredukovať.<sup>7</sup> Jeden je ponorený v druhom<sup>8</sup>. Alebo inak: jeden v druhom prežíva.<sup>9</sup>

Inšpiráciu pre svoju *Gegensatzlehre* a predstavy o celostnosti a komplexných štruktúrach s komplementárnymi prvkami čerpal Guardini prevažne

3 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*. Bratislava : Lúč, 1994. s. 49.

4 ZUCAL, S.: *The Conversion of Romano Guardini*. Dostupné na: <https://communiohamiltondiocese.org/download/guardini-background.pdf>, s. 10.

5 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz : Matthias Grünewald Verlag, 1925. s. 23.

6 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 233 – 234.

7 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 41. Samotný Guardini je vo svojej *Gegensatzlehre* veľmi zdržanlivý ohľadom používania pojmu syntéza. Preto, aby nedošlo ku konfúzii s dialektickou filozofiou (napríklad Marxa a Hegela), ktorá má celkom iné intencie, pokiaľ ide o vzťah jednotlivých prvkov dialektických vzťahov.

8 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 134.

9 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 164.

zo stredovekého myslenia, ktoré považoval za živé v tom zmysle, ako špecificky používal tento pojem. Ako ilustračný príklad uvádza gotickú architektúru. Tvrdí, že jej metóda nebola stavať kameň na kameň, ale balansovala jeden kameň proti druhému.<sup>10</sup> Práve gotickú architektúru vníma Guardini ako príklad živého a tvorivého umenia, ktoré vyviera z vnútra, ktorého bytie odráža (metafyzickú) pravdu.<sup>11</sup> Guardiniho filozofická a teologická orientácia sa prejavila aj v tom, že v rámci prevládajúcej dobovej novoscholastiky sa viac ako Tomášovi Akvinskému venoval Bonaventúrovi, čím explicitne nadväzoval na augustínovsku tradíciu.<sup>12</sup>

Guardini interpretuje platónske a stredoveké myslenie ako celistvé. Podľa neho v tomto období považovali za relevantné racionálne poznávanie aj intuíciu. Racionálna scholastika nebola v jeho ponímaní ďaleko od mystiky<sup>13</sup>. Veda a umenie nestáli proti sebe v izolovanosti. Guardini si však uvedomuje, že riešením vtedajšej, a môžeme povedať aj našej súčasnej situácie moderných a postmoderných metafyzických a epistemologických ruptúr, nie je vrátiť sa k stredovekej prediferencovanej celistvosti. V budúcnosti sa žiada „syntéza“, nová pluralistická integrácia vyššej úrovne.<sup>14</sup>

Protiklady sa vyskytujú v ontologickej pólovej štruktúre. Tie na seba navzájom referujú: ticho – slovo, individuum – spoločenstvo.<sup>15</sup>

Ďalší dôležitý pojem *Gegensatzlehre* je *die Ganzheit* – celistvosť. Z celistvosti všetko vychádza a všetko k nej smeruje. Táto celistvosť nie je monolitná, ale protikladná. Celistvosť v protikladnosti je zákonom každého života. Svojím pojmom *der Gegensatz* teda nastoluje nasledovný problém: Ako poňať *das Konkret-Lebendige* – životnú konkrétnosť, ktorá uniká abstraktným kategóriám a uchopeniam. Guardini považoval za potrebné nejakým spôsobom ju pojmovo poňať, ale zároveň nechcel uviaznuť v samoučelných abstrakciách.

Pojem nedokáže skutočnosť a tobôž nie život zachytiť celkom verne. Abstrakcie nezodpovedajú realite života a jeho konkrétnosti. Sú istými štruktúrami. Hanus interpretuje túto skutočnosť tak, že naša neschopnosť poňať toto konkrétne – životné je výsledkom filozofického vývoja abstraktného myslenia a metodiky, čím sa poznávanie vytrhlo z celistvosti a stalo sa abstraktno-pojmovým. Príkladom toho je matematizácia vied. Dôsledkom je, ako tvrdí Hanus, že na miesto vecí sa kladu pojmy a myslenie nie je dostatočne konfrontované so skutočnosťou.<sup>16</sup> Ide tu o abstraktnú hru pojmov – formálna logika zaujíma

10 Porov. DETTLOFF, W.: Romano Guardini. In: FRIES, H. - KRETSCHMAR, G. (eds): *Klassiker der Theologie*, Band 2. München : Verlag C. H. Beck, 1983, s. 324.

11 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 60 – 61.

12 Porov. SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?* Praha : Vyšehrad, 2004. s. 77.

13 Podobne ako Guardini uvažoval aj jeho súčasník Henri Bergson, podľa ktorého autentická mystika musí viesť k činom. Mystika nespočíva v akýchsi „vytrženiach“, ale mystika je činorodá láska.

14 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 51.

15 Porov. ZUCAL, S.: *The Conversion of Romano Guardini*. Dostupné na: <https://communiohamiltondiocese.org/download/guardini-background.pdf>, s. 10.

16 Tento guardiniovský moment, ako uvidíme v ďalšej časti, zohráva dôležitú úlohu v princípe pápeža Františka, podľa ktorého je realita viac ako myšlienka.

miesto ontológie. Podľa Hanusa tento proces zašiel príďaleko a pred konkrétne-životným stojíme bezradne.<sup>17</sup>

Snahou životného úsilia je rovnováha a harmónia. Tieto však nemôžu byť trvalé. Vždy sa dosiahnu, (ak vôbec), a udržia len na krátky čas. Potom sa tendencie rozídu svojimi smermi. *Gegensatzgedanke* (myšlienka protikladnosti) má svoju hodnotu predovšetkým vďaka myšlienke celistvosti. V prvom rade poznávanie nemá byť parciálne, nemá skúmať javy ako izolované jednotliviny. Na problémy máme pozeráť ako na seba navzájom zamerané a vzájomne koordinované faktory, ako na časti, ktoré majú vytvárať organické *zaokrúhlené* celky, čo nám umožní riešiť problémy synteticky a organicky.<sup>18</sup>

Ako sme uviedli, podľa Guardiniho protikladnosť medzi pólmi nemôže dosiahnuť pretrvávajúcu statickú syntézu. Táto protikladnosť je napätie, ktoré je vlastné ľudskej konečnosti. Tvrdí, že v konečnom bytí je jedna z častí v protikladoch zvyčajne dominantná. Táto prevaha otvára cestu smerom von zo seba samého. Systém živých protikladov, ktorý je zafixovaný v konštantnej nerovnováhe, zanikne. Všetky sily v systematickej jednote by mali byť vyvažované protikladnými silami a tak vytvárať protikladné napätia. Sebestačnosť by v tomto zmysle implikovala absolútne bytie. Ak by bol konečný život štruktúrovaný takým spôsobom, aby bol sebestačný vo svojom vnútri, zanikol by.<sup>19</sup>

Všetok život je daný páriami protikladov (*Gegensatzpaare*). Guardini ich klasifikuje v nasledovnej štruktúre:

1. **Kategoriálne protiklady**
  - a) Intraempirické:
    - akt – štruktúra
    - plnosť – forma
    - jednotlivosť – celistvosť
  - b) Transempirické:
    - produkcia – dispozícia
    - pôvod – pravidlo
    - imanencia – transcendencia
2. **Transcendentálne protiklady**
  - príbuznosť – osobitosť
  - jednota – mnohosť<sup>20</sup>

Kategoriálne protiklady definuje Guardini na základe metafyzického pojmu kategórií, ktoré chápe v klasickom scholastickom a aristotelovskom význame. Teda ide o najvšeobecnejšie určenia, ktoré nespádajú pod vyšší druh a rod. Intraempirické a transempirické protiklady sú kategoriálnymi práve v tomto zmysle. Podľa Guardiniho slov predstavujú najvyššie úrovne

17 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 50 – 51.

18 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 53 – 54.

19 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 145 – 148.

20 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 113.

všeobecnosti protikladov, ktoré majú špecifický obsah. Ide o najvyššie skupiny protikladov, ktoré sa nedajú odvodiť od iných.<sup>21</sup>

Intraempirické protiklady sú charakteristické pre oblasť skúseností. Týkajú sa vzťahu, v ktorom sú sily, stavebné materiály, procesy a štruktúry toho, čo možno zažiť, vo vzájomnom protikladom vzťahu.<sup>22</sup> To, čo je v prvom rade predmetom našej skúsenosti je život ako akt (proces, zmena, pohyb, prúd), a zároveň život ako pevný tvar a stavba – statika a dynamika života.<sup>23</sup> Intraempirické protikladné páry akt – štruktúra, plnosť – forma, jednotlivosť – celistosť vyjadrujú práve túto jednotu statického a dynamického aspektu života. Polarita akt – štruktúra vyjadruje, že život je aktívny, je v pohybe a vývoji, ale tento pohyb sa zároveň realizuje v rámci štruktúry a smeruje k budovaniu štruktúry.<sup>24</sup> Inými slovami môžeme povedať, že Guardini postuluje pojem dynamickej esencie. Plnosť je horizontom, ku ktorému život smeruje, a forma je jeho aktuálne ohraničenie. Jednotlivosť ukazuje rôzne aspekty života, ktoré sú však zjednotené do celistvej „životnej jednotky“.<sup>25</sup>

Podľa Guardiniho nás oblasť ľudskej skúsenosti vedie k hlbšej oblasti, ktorú nemôžeme bezprostredne vnímať v skúsenosti, ktorá je síce vnútorná, ale prezentuje sa navonok v skúsenosti – ide o transempirické protiklady.<sup>26</sup> Prvým párom je produkcia – dispozícia. Produkcia je tvorbou, ktorej produktom sú diela ľudskej kreativity. Táto tvorivá potencia však potrebuje istú disciplínu, silu a moc, vládnutie. Ak nie je tvorivá sila a spontaneita usmernená vôľou, smeruje do prázdna.<sup>27</sup> Druhým transempirickým párom je pôvod – pravidlo. Pôvod vyjadruje, že každý (s)tvoriteľský akt života je pôvodný, to znamená, že je originálny, nový, nevypočítateľný – slobodný. Takáto slobodná tvorba potrebuje pravidlo. Pravidlo, ktoré nezabíja tvorivosť, ale je živým pravidlom – disciplínou a zodpovednosťou. Pomáha tak vytvárať *die schöpferische Spannung* (tvorivé napätie).<sup>28</sup> Tretím párom je imanencia – transcendencia. Život je na jednej strane imanentný, vnútorný. Vnútornosť a intimita patria k životu esenciálne. Život je tým intenzívnejší, čím je vnútornejší, stále viac prítomný sebe samému.<sup>29</sup> V tomto spočíva kontemplatívny aspekt života. K plnosti života patrí protiklad imanencie – transcendencia. Ide schopnosť života prekročiť svoje hranice. Vyjsť z vnútra von. Vstúpiť napríklad do subjekt-objektového vzťahu a vzťahov vôbec.<sup>30</sup>

Poslednou skupinou sú transcendentálne protiklady. Tieto páry sú opisom protikladnosti ako takej. Ako sú v stredovekej filozofii transcendentálne určenia bytia charakteristikami, ktoré prekračujú hranice všetkých kategórií

21 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 37.

22 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 60.

23 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 41.

24 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 31, 37.

25 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 42.

26 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 25.

27 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 70 – 71.

28 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 71 – 72.

29 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 79 – 80.

30 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 83.

a určení a sú charakteristické pre všetko bytie, podobne Guardiniho transcendentálne protiklady sú charakteristikami protikladov ako takých.<sup>31</sup>

Prvý pár príbuznosť – osobitosť sa zameriava na kvalitatívnu stránku protikladných javov. V živote je prítomná istá homogenita prvkov života (duchovných aj telesných), ktorá umožňuje príbuznosť. Jednotlivé telesné, fyziologické prejavy, ale aj duchovné (napr. myslenie a vôľa) sú vedené tými istými zákonmi v rámci svojej kategórie. Osobité sú konkrétne produkty kultúry. Život nie je monistický. Jednoducho povedané, technika nie je veda, umenie nie je filozofia, hospodárstvo nie je obchod a politika nie je právo, atď.<sup>32</sup> Druhý pár je súvzťažnosť – členenie. Súvzťažnosť predstavuje kontinuitu. Jednotlivé časti a orgány, či už v tele, alebo v duchovnej oblasti sú vo vzájomných vzťahoch a vytvárajú jeden celok a nemôžu byť od seba analyticky oddelené. Pokiaľ ide o členenie, život je členený vo všetkých svojich prejavoch. Telo je rozdelené na údy, z ktorých každý má svoju jedinečnú funkciu. Rovnako je to aj v duchovnej oblasti, psychologickkej, náboženskej a pod.<sup>33</sup>

Čo Guardini myslí opisom ôsmich protikladných párov je štruktúra života. Táto živá štruktúra sa vyznačuje jednotou napätia a spočívajú v tom, že dvojice protikladov sú na seba usúvzťažnené a nevyučujú sa. Je medzi nimi odpudzovanie aj priťahovanie, odlíšenie aj podobnosť, tlak a protitlak, elasticnosť.<sup>34</sup> Mnohosť a jednota je možná len v živom. Jednotlivé póly však vo svojom protikladnom vzťahu nie sú zastúpené v rovnakej statickej miere, ale sú v dynamickom procese premien podľa určitých rytmov.<sup>35</sup> Rozdiely v mierach vo vzájomnom vzťahu protilahlých strán umožňujú vzájomné prepojenie rôznych životných jednotiek.

Každý človek je otvorenou jednotkou života. Existujú protichodné strany, ktoré nie sú prítomné a účinné v rovnakej miere. Táto nerovnováha otvára cestu von, k človeku, v ktorom môže otvorený potenciál nájsť naplnenie, pretože v tom druhom môže prevládať druhá strana protikladného páru.<sup>36</sup> Aktuálny prebytok protikladnej sily, ktorá nie je zviazaná zvnútra, umožňuje spoločné stretnutia.<sup>37</sup>

Pre Guardiniho je dôležité, že to čo je, by sa malo ukázať vo svojej plnosti.<sup>38</sup> Tento princíp stavia oproti novovekej jednostrannosti racionalistického alebo intuicionistického prístupu k poznávaniu reality.<sup>39</sup> Pohľad človeka, ako Guardini vyzýva, by sa mal rozšíriť smerom k celku. To, že si uvedomíme túto

31 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 88.

32 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 90, 93.

33 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 96 – 99.

34 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 39 – 40.

35 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 134.

36 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 145.

37 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 235.

38 Pojem plnosti v tomto zmysle úzko súvisí aj s Františkovým pojmom chudoby a existenciálnej periférie, ktoré vyjadrujú akýkoľvek druh nedostatku, teda že nie je naplnený niektorý z aspektov ľudskej dôstojnosti.

39 Toto rozlíšenie je veľmi dôležité pre Guardiniho neskoršiu kritiku technokratickej kultúry prezentovanú predovšetkým v *Das Ende der Neuzeit* a iných dielach.

štruktúru protikladov, by nám malo pomôcť zamerať sa na to, čo je podstatné a celostné.<sup>40</sup>

So svojou koncepciou protikladov sa Guardini snažil dať smerodajné odpovede na naliehavé otázky svojej doby. Myšlienka protikladov mala človeka viesť k živej otvorenosti. Prostredníctvom nahliadnutia do tejto perspektívy môže nájsť potvrdenie svojej individuality, ale aj odkaz na spoločenstvo.<sup>41</sup>

## *Gegensatzlehre* v spoločnosti a kultúre

Protikladnosť je miazgou aj konkrétneho spoločenského života. Prináša život a dynamizmus spoločenskej jednote. Spoločenstvo sa realizuje v protikladnej dialogickej forme. Guardini sa v *Der Gegensatz*, kde prezentoval základný súbor živých polarít, zamerával aj na prekonanie hlbokých kontrastov, ktorými sa vyznačovala generácia, ktorá sa vymanila z otrasov prvej svetovej vojny a ktorú sprevádzali sociálne ruptúry a všadeprítomné animozity.<sup>42</sup>

Rytmom polárneho napätia je pretkaná celá osobná aj spoločenská existencia. Ich uchopením môžeme porozumieť skutočnosti v jej komplexnosti a tak sa vyhnúť sociálnemu monizmu a redukcionizmu.<sup>43</sup>

Guardini kladie dôraz na pojem vnútra<sup>44</sup> (*Innerlichkeit*), ktorý bol istým spôsobom deštruovaný novovekým racionalizmom, čoho dôsledky vidí Guardini v prvej polovici 20. stor. Pojem „vnútra“ sa sploštuje a stráca. Ako ilustračný príklad môžeme použiť protiklad tvorba – látka. Vlastnosťou živého je tvorivosť.<sup>45</sup> Každá tvorivosť potrebuje látku (matériu). Človek tvorí niečo z niečoho, vytvára novú formu zo známych prvkov. Ale táto nová forma je špecifická a jedinečná – nedá sa vyrátať, naplánovať, reprodukovať. Hanus tvrdí, že dôraz na tvorbu je dôležitý pre určenie pojmu kultúry, oproti jej zamieňaniu s technickou, strojovou, mechanickou, kybernetickou, sériovou opakovanosťou.<sup>46</sup>

Dôležitou kategóriou v rámci *Gegensatzlehre* je aj protiklad kvantita – kvalita. V duchovnej oblasti je základnou kategóriou kvalita. Problémom je, že materialistické myslenie interpretuje svet výlučne v jeho kvantitatívnej rovine. Z toho následne vyplývajú negatívne dôsledky pre ľudskú dôstojnosť

40 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*, In: Münchener Theologische Zeitschrift, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 244.

41 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: Münchener Theologische Zeitschrift, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 236.

42 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*. Minnesota : Liturgical Press, 2018, s. 116.

43 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 118.

44 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 58.

45 Opäť je vhodné porovnať túto Guardiniho tézu s názormi Henriho Bergsona. V tomto prípade s jeho koncepciou tvorivého vývoja. Bergson bol tiež presvedčený, že všetka životná a kreatívna sila – élan vital vychádza z vnútra.

46 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Myslitel' a pedagog storočia*, s. 51.

a ľudské práva, nakoľko sa človek stáva nie účelom, ale prostriedkom na dosiahnutie cieľov v snahe celkom sa ho zmocniť a ovládnuť ako vec. V živom spoločenskom útvare sa prejavuje zákon polarity – sociálny život sa organizuje polárne. Tento pohľad, podľa Hanusa, prispieva k principiálnym riešeniam spoločenských problémov. Tvrdí, že Guardini vzal pevnú pôdu pod nohami všetkému monizmu.<sup>47</sup>

Plné ovládnutie je najlepšia cesta k vlastnému zániku.<sup>48</sup> Takýmito snahami sa vyznačovali ideológie nacizmu a aj komunizmu. Odmietajú každú syntézu, každý dialóg, každý pluralizmus – chcú byť monistické, chcú monológ a teda diktát, ich zásadou je mocenská straníckosť, odmietajú objektivitu. Ďalej platí, že čistá tendencia pólu sa paralyzuje tým, že naráža na takú istú tendenciu protipólu. Tým si vzájomne nastavujú hranice. Riešenie životne-konkrétneho spoločenského problému nemá spočívať v tom, že ktorýkoľvek z dvojice pólův absolútne zavládne a svoj náprotivok absorbuje. Bolo by to násilné ohrozenie práva na existenciu. Presadzovať výlučne seba a snaha udržať sa v absolútnom postavení končí kolapsom, o čom, podľa Hanusa, svedčia aj dejiny.<sup>49</sup>

Životne konkrétne spoločenské sily nie sú teda protirečivé, ale protikladné. Protirečivosť, na rozdiel od protikladnosti, nie je schopná budovať trvalé organické veľké konštrukcie, ktoré by mali budúcu perspektívu. Polárne sily nesmerujú len proti sebe, ale sú vnútorným zákonom na seba orientované a koordinované. Dokonca možno povedať, že sa navzájom postulujú a vyžadujú. Jedno je mysliteľné iba s druhým.<sup>50</sup> Každý pól si vyžaduje svoj protipól, sú si navzájom hraničnými hodnotami. To neznamená, že medzi pólmi nie je žiadne napätie. Treba zdôrazniť, že nejde o negatívne deštruktívne napätie, ale pozitívne tvorivé napätie (*die schöpferische Spannung*). Ladislav Hanus považuje v rámci Guardiniho *Gegensatzlehre* tento pojem za jeden z vrcholných termínov, ktorými Guardini prispieva k duchovným základom svojho storočia.<sup>51</sup>

Prirodzenou tendenciou pólu v napätí so svojím náprotivkom je, že sa chce aktivizovať, chce dosiahnuť plnosť potenciality. Pole chce ovládnuť sám, chce byť výlučným hegemonom – to je tendencia každého pólu (a aj spoločenského činiteľa). Chce ostať sám, vládnuť sám – všetko pohltiť. Podľa Hanusa to je možné iba teoreticky, a nikdy v realite. Tým by jednotlivé póly nerušili len celistvosť, ale aj samé seba. V konečnom dôsledku by sme pri nerešpektovaní a prekonávaní *Gegensatzstruktur* mohli skončiť v deštruktívnej vojne všetkých proti všetkým.<sup>52</sup>

Podľa Guardiniho sú túžby človeka zoskupené do troch rovín: túžba po objektívnom, po spoločenstve, po transcencii. V *Der Gegensatz* sa snaží viesť k novému vnímaniu vzťahu s realitou – k živému vzťahu k svetu. Ten spočíva v hľadaní protikladnej jednoty. Pokiaľ ide o pojem protikladu v tomto kontexte, nejde len o delenie alebo rozlíšenie, to je aj, podľa Guardiniho, pozitívna

47 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 92.

48 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 245.

49 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 53.

50 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 42.

51 Porov. HANUS, L.: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 53.

52 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 240 – 242.

stránka. Problémom sú sociálne ruptúry, a síce vylúčenie a zrušenie vzájomnej súvislosti.<sup>53</sup> Žiaľ, Guardini bol svedkom a aj pre naše časy prorokom toho, že povstáva druhý odvođený abstraktný neskutočný svet, v ktorom veci nie sú viac bezprostredne cítené, videné, užívané. Človek žije v abstrakte. Príroda, subjekt a kultúra získavajú autonómiu, sú do seba uzavreté, čím sa stávajú stále viac nezávislými od Boha,<sup>54</sup> čo sa pretavuje do mnohorakých sociálnych a etických problémov.

Guardini svojou koncepciou smeruje k novej kriticky zhodnotenej jednote, pričom mu ide o integráciu vo vyššej jednote. V stredoveku a staroveku, ktoré, podľa Guardiniho, spája mystika, bolo vedecké myslenie do živého celku poznávajúceho človeka vbudované, takže malo hlbokú blízkosť k životu. Guardini sa však nechcel historicky vracieť späť. Jeho ambíciou bolo pokračovanie, nová koncepcia jednoty, ktorá je, podľa neho, možná, ak sme si vedomí odlišných prvkov, ak sa odvrátíme od abstraktného ku *Gegensatzstruktur* konkrétne-živého.<sup>55</sup> Okrem toho musí akt poznania byť praktizovaný tak, že vo svojej štruktúre konkrétneho života, v iracionálnej intuícii a racionálnom poznaní bude vytvorený jeden jednotný akt. Tieto epistemologické skutočnosti majú ďalekosiahle dôsledky pre antropologické, etické a kultúrne rámce, v ktorých človek organizuje svoj život.<sup>56</sup>

Guardini zdôrazňuje aspekt spoločenstva. Človek je členom spoločenstva, na ktoré je odkázaný. Vo vzťahu k spoločenstvu vidí jednu zo základných črt ľudskej prirodzenosti, rovnako ako je tomu s jeho individualitou – tie vystupujú ako pólové protiklady. Je časťou celku, ktoré sa nazýva Božím stvorením. To Guardini zdôrazňuje v kontraste s novovekým subjektivismom.<sup>57</sup>

Postupom času videl Guardini v idei protikladu myšlienku, ktorá bola stále zreteľnejšia, pretože bola v špecifickom vzťahu k svojej dobe, ktorú interpretuje ako koniec novoveku. Ide o myšlienky sformulované takmer pred sto rokmi, ale na svoje aktuálnosti nestrácajú nič, ako uvidíme na probléme periférií podľa pápeža Františka.

53 Kultúra vyhadzovania, ako by povedal pápež František.

54 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: Münchener Theologische Zeitschrift, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 232.

55 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: Münchener Theologische Zeitschrift, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 233.

56 Dôležitým sú tu poznatky, ktoré Guardini prináša v Briefe vom Comer See a Das Ende der Neuzeit. Ide o kritiku technokratickej kultúry a odcudzenia človeka prírode, Bohu a sebe samému.

57 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: Münchener Theologische Zeitschrift, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 245.

V tomto kontexte si môžeme všimnúť a porovnať aj Františkovu kritiku nezáujmu, individualizmu, subjektivismu, gnosticizmu a pelagianizmu.



## *Gegensatzlehre* v myslení pápeža Františka

V predchádzajúcej časti sme analyzovali, ako sa Guardini svojou *Gegensatzlehre* snažil pochopiť konkrétny život v štruktúre pólóvého protikladu. Práve tento moment slúži Františkovi ako hlavný referenčný bod. František našiel u Guardiniho integrálnu koncepciu, katolícku paradigmu, ktorá, podľa neho, dokáže vysvetliť a uchopiť osobné, sociálne, politické kontrasty, ktoré majú tendenciu smerovať k dialektickým kontradikciám a ktoré produkujú nebezpečné konflikty. František je presvedčený, že napätia protikladov otvárajú cestu k pokroku. Podľa neho protikladnosť sa vyrieši na vyššej úrovni, ale nezruší sa, polárne napätie ostáva. Limity a hranice sú prekonávané, ale nie vzájomne negované. Konkrétny ľudský život, predovšetkým tých, ktorí sú na periférii a chudobní, je štruktúrovaný v protikladnej forme, predovšetkým vo vzťahu k centrárami moci.<sup>58</sup> Riešenie napätí konkrétneho života a vzťahu periférií a centier moci vidí František v modeli mnohostenu, ktorý je formovaný štyrmi princípmi sociálneho spolužitia a kultúrou stretnutia. Napísali sme, že Guardiniho metafyzika a epistemológia pólóvého protikladu má ďalekosiahle sociálne a etické dôsledky, čoho dôkazom je Františkova morálna teológia a sociálna náuka v pohľade na otázku periférií.

Guardini sa snažil pochopiť situáciu a svet, v ktorom žil. V jeho dobe sa začala vytvárať sociálna homogénna masa. Takisto František stojí pred otázkou homogenizujúcej globalizácie. Otázka rovnaká, ale v zmenených historických podmienkach. Obaja, každý vo svojej dobe, stoja pred totožnou výzvou záchrany sveta pred trieštivou explóziou, respektíve implóziou do seba samého.

### Pojem periférie podľa pápeža Františka

Pojem periférie patrí k nosným pilierom náuky pápeža Františka. Ide o programový pojem, ktorý sa nachádza na priesečníku jeho ekleziológie, antropológie, morálnej teológie a sociálnej náuky. V našom každodennom prirodzenom hovorení a myslení je periféria okrajová časť. Ide o priestor, ktorý sa nachádza na okraji vzdialený od centra nášho záujmu. Pápež František tento pojem používa širšie. Zaiste, aj v jeho konceptuálnej schéme má periféria priestorový a geografický význam, ale toto určenie nie je vyčerpávajúce a nie je ani tou najzákladnejšou črtou. Sémantický obsah pojmu periférie je široký a očividne nie je limitovaný na okraje miest, hoci obraz utrpenia a predmestí Buenos Aires možno isto nájsť medzi konotáciami Františkovej konceptuálnej schémy. Keď pápež František hovorí o perifériách, má na mysli predovšetkým existenciálne periférie. To znamená, že na periférii sa nachádza každý človek, ktorý je v nejakej oblasti na okraji záujmu spoločnosti, Cirkvi, sveta. Ide o stav,

<sup>58</sup> Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 115.

v ktorom človek kvôli utilitaristickému spôsobu myslenia nie je schopný produkovať využiteľné a zneužiteľné hodnoty pre niekoho iného, ale je odkázaný na starostlivosť v oblasti, v ktorej prežíva svoju chudobu. Ide o každého vylúčeného, bezmocného a viac alebo menej odkázaného na druhých. František píše v encyklike *Fratelli tutti*, že existujú periférie, ktoré sa nachádzajú blízko nás, v centre mesta alebo aj vo vlastnej rodine.<sup>59</sup>

V myslení pápeža Františka s pojmom periférie veľmi úzko súvisí pojem chudoby. Medzi nimi sú hlboké intenzionálne a široké extenzionálne prieniky. Nejde teda iba o chudobu v jednoduchom a intuitívnom význame materiálnej a ekonomickej chudoby, ale ide o chudobu v širšom význame slova. Chudobný je prakticky ktokoľvek, komu niečo chýba, či už materiálne, duchovné, morálne, citové. Chudobný je ten, kto trpí núdzou v niektorej z týchto úrovní a tým sa nachádza na periférii v danej oblasti života. Chudobný na periférii je každý, u koho nie je naplnený niektorý z aspektov dôstojnosti ľudskej osoby.

Pre pochopenie Františkovo pojmu periférie je dôležité uviesť pojem nerovnosti a vylúčenia, respektíve kultúry a ekonómie vylúčenia a vyhadzovania. Pre Františka byť vylúčeným a vyhodnoteným znamená byť v dôsledku nejakej situácie vylúčený a vytlačený na hranicu, prípadne až za hranicu spoločnosti – bez práce, perspektív, východísk. Človek má v týchto intenciách hodnotu len potiaľ, pokiaľ sa dá využiť na nejaké ciele a následne je možné ho zahodiť. František tvrdí, že tu nejde len o javy využívania a útlaku, ale vidí tu nový aspekt, ktorý vôbec súvisí s príslušnosťou k spoločnosti. Vylúčenie, podľa neho, neznamená byť v nižšej vrstve a niekde na okraji, byť bezmocným. Vylúčenie znamená zostať vonku. Jeho slovami, vylúčení sú odpadom a zvyškami.<sup>60</sup> Františkov pojem periférie implikuje existenciu centra. Pojem periférie predpokladá istú asymetriu a teda sociálnu a v podstate existenciálnu nerovnosť.<sup>61</sup>

Pasquale Ferrara je takisto presvedčený, že periféria je metafora, ktorá ide oveľa hlbšie ako sú geografické súradnice.<sup>62</sup> Podľa neho pápež František vidí v perifériách aj pozitívnu hodnotu – impulzy veľkých zmien v dejinách sme mohli vidieť práve na periférii. Je to aj hermeneutická a epistemologická otázka. Ide o jeden z dôležitých kognitívnych aspektov – realite rozumieme lepšie, ak sa ňu pozeráme aj z perspektívy periférie a nielen z centra. Pre lepšie pochopenie sveta a našej situácie sa musíme pohnúť z centrálného miesta a zamerať sa na periférie – vidieť z inej perspektívy. Byť na periférii pomáha lepšie porozumieť a analyzovať realitu správnejšie a tým sa vyhýbať ideologickej redukcii.<sup>63</sup> Periféria a centrum sú dva protiklady v Guardiniho zmysle, ktoré sa vzájomne existenciálne (perichoreticky) prenikajú. Cez perspektívu toho

59 Porov. FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2021, čl. 97.

60 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014, čl. 53.

61 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 42 – 43.

62 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 49.

63 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 50.

druhého môžeme lepšie pochopiť aj sami seba. Ide tak o prvý epistemologický dopad Guardiniho *Gegensatzlehre* na myslenie pápeža Františka.

František tvrdí, že Cirkev je povolaná vyjsť zo seba a ísť na existenciálne periférie bolesti, hriechu, nespravodlivosti, nevedomosti, nezájmu o náboženstvo a všetkých foriem utrpenia. František varuje Cirkev pred tým, aby sa fixovala na centrá a zanedbávala periférie. Vzťah medzi ideou centralizmu a pozvaním ísť von spúšťa dialekticky proces, ktorý by mal ústiť do väčšej otvorenosti. Je to napätie medzi centrom a perifériami.<sup>64</sup>

Podľa Františka perifériu nemožno zredukovať ani na historickú a ekonomickú kategóriu. Periféria môže existovať aj v rámci vyspelého kapitalistického sveta a byť bolestivou realitou v samom jadre svetovej ekonomiky. Periférie sú výzvou vo vnútri a v samých centrách politickej a ekonomickej moci. Periférie však so svojou pozitívnou hodnotou ako relevantný pólus protiklad môžu byť aj významným nositeľom sociálneho pokroku vo vzťahu k štruktúram globálnej moci.<sup>65</sup> Biblický argument, ktorý František uvádza v prospech tohto tvrdenia, je, že Ježiš pochádzal z periférneho Nazareta. A aj Izrael je existenciálnou perifériou antického sveta – utláčaný, zajatý, rozdeľný, okupovaný. František tvrdí, že v Božom srdci je privilegované miesto pre chudobných, pretože on sám sa stal chudobným:<sup>66</sup> „Celá púť našej spásy je poznačená prítomnosťou chudobných. Táto spása k nám prišla prostredníctvom jedného „áno“ chudobnej dievčiny v malom stratenom mestečku na periférii veľkej ríše“.<sup>67</sup>

Pápež František vo svojich dokumentoch rázne oponuje ekonómii vylúčenia a nerovnosti: „Nemožno dopustiť, že nikoho nezaujímá, keď od zimy zomrie stavec, ktorý zostal na ulici, zatiaľ čo do správ sa dostane dvojbodový pokles na burze. To je vylúčenie. Nemožno viac tolerovať, že sa vyhadzuje jedlo, keď ľudia trpia od hladu. To je nerovnosť.“<sup>68</sup> Problém vidí v tom, že sa všetko odohráva v rámci zápasu a uplatňovania práva silnejšieho. Na to doplácajú predovšetkým tí najslabší. To spôsobuje, že ľudia sú vylúčení až za hranicu spoločnosti. Človek sa stal predmetom konzumu – možno ho použiť a zahodiť.<sup>69</sup> Pápež tvrdí, že sme vytvorili všadeprítomnú kultúru vyhadzovania. Pričom nejde len o využívanie a útlak. Táto kultúra, ako argumentuje František, priniesla celkom nový fenomén. Podľa neho má „vylúčenie“ v konečnom dôsledku do činenia so zmyslom toho, čo znamená patriť do spoločnosti, v ktorej žijeme, pretože vylúčenie neznamená zísť do nižšej vrstvy, na perifériu alebo zaradiť sa medzi bezmocných; vylúčenie znamená zostať vonku. Vylúčení nie sú „využívaní“, sú odpadom, „zvyškami“.<sup>70</sup>

64 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 50.

65 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 52.

66 Porov. 2 Kor 8,9

67 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 197.

68 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 53.

69 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 55.

70 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 53.

## Genealógia periférií

Otázka, ktorú si treba položiť je, čo je príčinou sociálnych ruptúr a vzniku existenciálnych periférií, vylúčenia, vyhodenia a aké sú následne možné riešenia týchto problémov. Jednoducho povedané – príčinou vzniku existenciálnych periférií je nerešpektovanie sociálnej štruktúry póloveho protikladu, ktorá je prítomná v každom type medziľudských vzťahov, ako to vyplýva z Guardiniho téz. Tým, že sa poprie základná antropologická rovnosť, podľa ktorej by sme k človeku mali pristupovať vždy ako k cieľu a nikdy nie ako k prostriedku nášho konania. Už Kant tvrdil, že máme konať tak, aby sme ľudstvo vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého používali ako účel a nikdy nie ako prostriedok.<sup>71</sup> Tento antropologicko-etický princíp je veľmi živo prítomný aj v myslení Romana Guardiniho, pre ktorého predstavuje jednu zo základných téz jeho verzie personalizmu.<sup>72</sup> A to v kontexte vzťahu sveta a osoby, respektíve prírody, kultúry a techniky, kde sa priamo realizuje ľudská osoba a vzťah slobody, zodpovednosti a moci.<sup>73</sup> To nachádza silnú ozvenu v myslení pápeža Františka.

Veľmi dôležitou súčasťou Františkovo pohľadu na periférie je teda personalistická antropológia, podľa ktorej je hodnota človeka – osoby – neredukovateľná.<sup>74</sup> Ako ilustračné príklady môžeme uviesť liberálny individualizmus alebo socialistický kolektivismus, ktoré rozpúšťajú polárne napätie medzi osobou a komunitou a ideologicky tak redukujú ľudskú prirodzenosť. Riešenie tohto problému ako pre Guardiniho, tak aj pre Františka stojí na princípe solidarity a subsidiarity,<sup>75</sup> ktoré udržiavajú pólove napätie medzi jednotlivými sociálnymi prvkami.

Vhodne to opisuje Miroslav Volf, podľa ktorého vylúčenie znamená preťatie zväzku, ktorý spája, keď sa človek odviaže zo vzájomnej závislosti a osobuje si pozíciu zvrchovanej nezávislosti, pričom musí byť druhý odstránený z môjho vlastného priestoru ako nadbytočná bytosť, na ktorú nie je potrebné brať ohľad. Ďalej píše, že exklúzia môže viesť k zrušeniu odľuky a primeranej relatívnej nezávislosti, kedy ten druhý nie je vnímaný ako niekto, kto aj vo svojej inakosti patrí do modelu vzájomnej závislosti. Tým sa z neho stáva menejcenná bytosť, ktorú je potrebné buď asimilovať, urobiť ju takou akou som ja, alebo ju môjmu ja podriadiť. K vylúčeniu dochádza tam, kde dynamika prijatia k sebe a ponechania vonku a vzájomné dávanie a prijímanie nahrádza násilie v podobe

71 Porov. KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 57.

72 Porov. GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. Svitavy : Trinitas, 2005, s. 101.

73 Porov. GUARDINI, R.: *Svět a osoba*, s. 19.

74 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 70.

75 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Begoglio's Intellectual Journey*, s. 118.

vylučovania, asimilácie alebo podmanenia a ľahostajného zrieknutia sa druhého.<sup>76</sup> František preto považuje vylúčenie za smrteľnú chorobu spoločnosti.<sup>77</sup>

Takýmto narušením štruktúry pólového protikladu sa to, čo má byť cieľom a síce osoba, zamení za prostriedok.<sup>78</sup> To platí o vzťahu človeka s človekom, ale aj vzťahu človeka a prírody. Perifériou je niekto, kto je vylúčený a vyhodený z recipročných a protikladných vzťahov. Konkrétne príklady, ktoré František uvádza, sú nástroje technokratickej kultúry, korupcia, organizovaný zločin, rôzne formy spoločenských hriechov, problém drog, devastácia prírodného prostredia, finančné špekulácie, prostitúcia, obchodovanie s ľuďmi, otroctvo, všetky formy násilia, nacionalizmus, xenofóbia, pohrdanie druhými, zlé zaobchádzanie s tými, ktorí sú odlišní.<sup>79</sup> František je presvedčený, že práve tí na okraji spoločnosti sú zraňovaní aj nespravodlivými zovšeobecneniami, opovrhovaním a nedostatočnou inklúziou. Najchudobnejší a odstránení následne reagujú antisociálnymi postojmi. Píše, že len vtedy, keď sa k perifériám priblížime natoľko, že sa z nás stanú priatelia, zistíme, čo je pre nich dôležité a aké sú ich legitímne túžby.<sup>80</sup> Zaoštalosť rozvojových regiónov je zapríčinená faktormi, ktoré sú mimo kontroly chudobných krajín. V dôsledku politiky centier moci sú odrezané od inovácií a technologického rozvoja. Františkov diskurz o perifériách je dialektikou centier a periférií.<sup>81</sup>

Ak sú vo svete nerovnosti a nespravodlivosť a teda odsúvanie ľudí na periférie, spôsobuje to nepokoje a násilie – revolúcie. To nám už pred desaťročiami odkázal pápež Pius XII. (nielen) svojím heslom – *Opus iustitiae pax* – mier je dielom spravodlivosti. Dejiny nám dávajú veľa príkladov, kedy nevyváženosť pólových protikladov a rušenie napätia i nastoľovanie jedného princípu na úkor druhého smerovalo k revolučným tendenciám. Napríklad v 19. storočí marxizmus vznikol a získal vplyv vďaka vykorisťovaniu robotníkov, kedy bola výrazne narušená pólková štruktúra spoločnosti. Aj sexuálna revolúcia v druhej polovici 20. storočia mala jednu zo svojich príčin príliš puritánsky pohľad na sexualitu, ktorá bola spájaná výlučne s predstavami o čistote a nečistote.<sup>82</sup> To platí aj pre ideologický typ feminizmu. Na tom, že sú v dnešnej spoločnosti aktívne radikálne neomarxistické feministické prúdy má nemalý podiel dejinný vzťah muža a ženy, v rámci ktorého boli misky váh pólovej štruktúry vzťahov mužov a žien neraz vychýlené. Ak chce jeden princíp nastoliť dominanciu, tak zákonite

76 Porov. VOLF, M.: *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 79. Zaujímavosťou je, že napriek tomu, že Volf na tomto mieste takmer doslova formuluje Guardiniho myšlienky z *Der Gegensatz*, samotného Guardiniho vo svojej knihe vôbec necituje ani nespomína.

77 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 53.

78 Porov. KOZUBEK, Mariola T.: Inclusion as perceived by Pope Francis is na inspiration for inclusive education. In: *Rozprawy Społeczne*, Vol 14, No. 4, 2020, s. 23.

79 Porov. FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, čl. 86.

80 Porov. FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, čl. 234.

81 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 51.

82 S čím súvisia aj dobové defekty spovednej a pastoračnej praxe.

vytvára nezdravú nerovnováhu a proti reakciu a zničí seba, aj náprotivok. Ruší sa tak pozitívne tvorivé napätie, bez ktorého spoločnosť fungovať nemôže.

František v *Evangelii gaudium* píše: „Antropologicky slepý trhový systém dnes zažíva istú renesanciu a prehlbuje pocit neistoty a bezradnosti, vyvolávajúc strach, ktorý sa negatívne podpisuje na rastúcej agresivite v medziľudských vzťahoch. Vylúčenosť a nerovnosť totiž budú vždy vyvolávať konflikty a sýtiť radikálne nálady. Preto, kým neodstránime vylúčenie a nerovnosť v spoločnosti, ako aj medzi jednotlivými národmi, nie je možné vykoreniť násilie.“<sup>83</sup> Rôzne formy agresie si nájdu vždy nové cesty ako sa prejaviť. Príčinou je, že jednotlivé národy často nemajú rovnosť šancí. Jednotlivé spoločnosti na akejkoľvek úrovni, či už na miestnej, národnej, alebo medzinárodnej nielen stabilizujú, ale aj vytvárajú nové existenciálne periférie: „Nie je to tak len preto, že nerovnosť spôsobuje násilné reakcie tých, ktorí sú vylúčení zo systému, ale najmä preto, že sociálny a ekonomický systém je nespravodlivý už pri koreni“.<sup>84</sup> Zlo a nespravodlivosť sa šíria a rozvracajú politické aj sociálne systémy.<sup>85</sup> Zlo, ktoré je zaryté hlboko v sociálnych štruktúrach, spôsobuje rozklad a smrť: „Ak sa zlo kryštalizuje v nespravodlivých spoločenských štruktúrach, nemožno očakávať lepšiu budúcnosť“.<sup>86</sup>

## Štyri princípy spoločného dobra a sociálneho mieru v *Evangelii gaudium*<sup>87</sup>

Guardiniovskú inšpiráciu vo Františkovej teológii možno vidieť predovšetkým v štyroch princípoch sociálneho mieru, ktoré formuluje v *Evangelii gaudium*. Okrem iného tu možno vidieť implicitne zahrnutý princíp dejín spásy. Ide o postupný vývoj od dedičného hriechu smerom k eschatologickému určeniu – čas je viac ako priestor, jednota viac ako konflikt, skutočnosť viac ako myšlienka, celok je viac ako jedna časť. Podobne aj Guardini, ako tvrdí jeden z jeho interpretov, chápe dejiny cez prizmu udalosti v rajskej záhrade, a teda prvotného hriechu.<sup>88</sup>

Vo Františkových štyroch princípoch sociálneho spolužitia možno vidieť metódu, ako riešiť problém periférií a narušené napätia pólovej štruktúry. Táto časť exhortácie je doslova časťou Františkovej nedokončenej a nepublikovanej

83 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 59.

84 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 59.

85 Možno pripomenúť, že pojem štruktúry hriechu používa už sv. Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Sollicitudo rei socialis*.

86 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 59.

87 Tieto štyri princípy vyjadrujú štyri dôležité body kresťanstva. Prvý princíp vyjadruje skutočnosť dejín spásy, ktoré sú Božím pedagogickým procesom. Druhý princíp je princípom jednoty človeka s Bohom a človeka s druhým človekom. Tretí princíp vyjadruje princíp inkarnácie, ktorý väzí v samom jadre kresťanstva. Štvrtý princíp je princíp univerzalizmu a odkazuje na antropologický pohľad, podľa ktorého je človek ako obraz Trojice spoločenská bytosť.

88 Porov. BENDEL, R. – MAIDL, L.: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 252.

dizertácie<sup>89</sup> venovanej práve Guardiniho koncepcii protikladov. Tieto princípy vytvárajú tak žiadúci a Františkom aj žiadaný model sociálneho mnohostenu, v rámci ktorého jednotlivé prvky vytvárajú dialektickú štruktúru jednoty protikladov. Táto štruktúra je štruktúrou spravodlivosti a predpokladom sociálneho mieru a pokoja. Treba poznamenať, že Romano Guardini nie je jediný, kto inšpiroval pápeža Františka k dialektickému mysleniu v protikladoch. Ešte pred Guardinim bol František v tomto smere vystavený vplyvu juhoamerických autorov Alberta M. Ferrého, Amelie Podetti a francúzskeho teológa Gastona Fessarda. Dôležité však je, že práve čítanie *Der Gegensatz* bolo pre Františkove myslenie prelomové. Nikdy síce svoje štúdium nedokončil, ale to, čo v tomto období načerpal, v ňom zanechalo nezmazateľné stopy a následne sa celkom explicitne premietlo aj do exhortácie *Evangelii gaudium*.<sup>90</sup>

Podľa Františka nemožno sociálny mier chápať ako irénizmus alebo len ako absenciu násilia, ktorá sa dosiahne tým, že jeden protiklad získa nadvládu nad druhým: „Spoločenské požiadavky, týkajúce sa rozdelenia zdrojov, prijatia chudobných a ľudských práv, nemôžu byť popreté vyhovorením sa na dohodu vyrobenú od stola alebo na pominuteľný mier pre šťastnú menšinu. Dôstojnosť ľudskej osoby a spoločné dobro stoja nad pokojom jednotlivcov, ktorí sa nechcú vzdať svojich privilégií.“<sup>91</sup>

A na inom mieste tvrdí, že „podpora sociálneho priateľstva znamená nielen priblíženie medzi sociálnymi skupinami, ktoré sa vzdialili z dôvodu nejakého konfliktného historického obdobia, ale aj hľadanie obnoveného stretnutia s najchudobnejšími a najzraniteľnejšími sektormi spoločnosti. Mier nie je len neprítomnosť vojny, ale neúnavné úsilie – predovšetkým tých, ktorí zastávajú úrad väčšej zodpovednosti – o uznanie, garantovanie a konkrétne rekonštruovanie často zabudnutej alebo ignorovanej dôstojnosti našich bratov, aby sa mohli cítiť ako protagonisti osudu vlastného národa“.<sup>92</sup>

Do kontextu tejto perspektívy situuje František svoju doktrínu štyroch princíпов a polárnych párov, ktoré sa nachádzajú v exhortácii *Evangelii gaudium*, v bodoch 213 – 237. Ako u Guardiniho, tak ani u Františka nejde o syntézu dvoch momentov do tretieho. Nie je to ani celok, ktorého dva momenty tvoria časti. Ešte menej je to zmes v zmysle akéhosi kompromisu. Je to skôr celkom odlíšený originálny vzťah originálneho javu. Ani jeden z pólův nemôže byť dedukovaný z druhého, ani ho nemožno „vynájsť“, vychádzajúc z toho druhého. Obe časti sú súčasné, mysliteľné a možné len vďaka sebe navzájom. Dva momenty sú jeden v druhom bez toho, že by boli dedukované, transponované, zamieňané, a predsa sú nerozlučne späté. Môžu byť myslené len jeden s druhým a jeden vďaka druhému.

Svoje štyri princípy spája František s tromi polárnymi pármami, ktoré vypracoval na základe Guardiniho inšpirácie.<sup>93</sup>

89 S názvom „Polárny protiklad ako štruktúra každodenného myslenia a kresťanského ohlasovania.“

90 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 113.

91 FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 218.

92 FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, čl. 233.

93 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 120.

**A. Polarita: Plnosť(čas)-Ohraničenie(okamih)**

Princípy:

1. Čas je dôležitejší než priestor;
2. Jednota prevláda nad konfliktom;

**B. Polarita: Idea-Realita**

Princíp:

3. Skutočnosť je dôležitejšia než myšlienka;

**C. Polarita: Globalizácia-lokalizácia**

Princíp:

4. Celok je viac než časť;<sup>94</sup>

## Čas je dôležitejší ako priestor

Prvý princíp hovorí, že čas je dôležitejší než priestor. Čas vyjadruje proces riešenia konfliktov, trpezlivého budovania projektov, ktoré sa neobmedzujú len na súčasnosť, ale myslia na budúci vývoj národov.<sup>95</sup>

Prvý princíp pápeža Františka vychádza z polarity, ktorú definuje ako plnosť – ohraničenie. Plnosť chce všetko vlastniť a ohraničenie je nepriepustná hranica. Čas sa týka plnosti, ktorá vyjadruje pred nami otvorený horizont. Okamih je ohraničením vo vymedzenom priestore. Človek, podľa Františka, žije v dialektickom pólovom napätí medzi bezprostredne prítomným okamihom a časom ako horizontom. Tento princíp, podľa Františkových slov, umožňuje pracovať v dlhodobej perspektíve bez obsesie z rýchlych výsledkov. Je to princíp trpezlivosti, ktorý počíta s komplikovanou dynamikou situácie. Jedným zo cieľ, ktoré František zdôrazňuje, je uprednostňovanie priestorov moci nad časmi procesov. Kladenie dôrazu na priestory je snahou o zmocnenie sa každého priestoru moci (aj toho periferického) a sebapotvrdenia. Je to dôležitý princíp pre vzťahy, pretože umožňuje pozeráť za vlastný priestor, za vlastný horizont, hľadieť smerom von.<sup>96</sup>

Môžeme to interpretovať aj tak, že čas a priestor vyjadrujú spôsob, akým sa jednotlivé protiklady k sebe vzťahujú a to konkrétne v rytme a miere, ako to píše Guardini. Protikladné napätie a miera pôsobenia protikladov vo vzťahu je daná rytmom. Priestor ako miera pôsobenia a čas ako rytmus, v ktorom sa vzájomný vzťah protikladov dynamicky vyvíja. Čas predstavuje dynamiku a priestor statiku. Podľa Guardiniho životný priestor sa naplno realizuje až prostredníctvom prebiehajúceho konania. Rovnako tak v čase je niečo statické, a síce daný smer a neodvolateľný zákon minulosti.<sup>97</sup>

Čas sa v modernej dobe začal chápať v kontexte technokratickej paradigmy a inštrumentálnej racionalizácie. To je príčinou narušenia ľudskej

94 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 125.

95 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 224.

96 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 222 – 225.

97 Porov. GUARDINI, R.: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, s. 38.



dôstojnosti.<sup>98</sup> Šoltés tvrdí, že sa rozmohla zámena foriem, ktoré nemajú oporu v živote a jeho podstate. Ciele sa zamenili za prostriedky. Všetko, čo sa nedá kontrolovať, je vylúčené.<sup>99</sup>

## Jednota prevláda nad konfliktom

Podstatou druhého princípu nie je konflikt popierať, odmieľať, ignorovať alebo zastierať, ale ho prijať bez straty perspektívy, horizontov zmierenia. Ak sú jednotlivé strany pohľtené okolnosťami konfliktu, stráca sa zmysel pre pólové napätia a jednotu. Konflikt je potrebné premeniť na proces jednoty a neuzatvárať sa v priestoroch moci. Takýto postoj ku konfliktom nám umožňuje budovať spoločenstvo v rozdielnosti. Solidarita je, podľa tohto princípu, štýlom budovania dejín, životným priestorom, v ktorom konflikty, napätia, a protiklady môžu získať diverzifikovanú a životodarnú jednotu.<sup>100</sup> František upozorňuje, že tu nejde o lacný synkretizmus, prípadne vzájomné absorbovanie. Ide tu o riešenie na vyššej úrovni, ktoré zachováva vzťah protichodných pólov skutočnosti.<sup>101</sup>

Podľa Šoltésa je problémom, že moderný človek sa chce postaviť do pozície víťaza. Stret záujmov vytvára konflikt a víťazstvo nastáva zničením protivníka. Víťazstvo sa stáva synonymom ničenia.<sup>102</sup> Dôležitou úlohou je prijať to, že sme ohraničení a koneční. Z toho potom pramení vnútorná sloboda, ktorá je nevyhnutná pre budovanie jednoty. Je dôležité uvedomiť si, že nemôžeme žiť izolovane, zničiť druhého, bez toho, že by sme zničili seba. Druhého – vlastný protiklad – potrebujeme pre náš vlastný život, pre korektívnu konfrontáciu s odlišným.<sup>103</sup>

98 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 72.

99 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 73 – 75. Nemáme na tomto mieste priestor hlbšie rozobrať daný problém, ale v tomto kontexte mnoho závisí od chápania času a priestoru. V konečnom dôsledku ide o chápanie kvality, kvantity a ich vzťahu, čo má zásadný dopad na chápanie ľudskej dôstojnosti a periférií. Ak vnímame čas a priestor, (ako to definuje František ako isté existenciálne veličiny života človeka) výlučne kvantitatívne, premieta sa to do depersonalizácie. Pretože človeka tiež začneme vnímať len kvantitatívne, ako prostriedok a len ako „číslo“, ako je tomu v technokratickom industrializme. Čas a priestor sú veličiny, ktoré je potrebné efektívne zužitkovať na zisk.

100 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Begoglio's Intellectual Journey*, s. 122.

101 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 226 – 228.

102 Porov. FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, čl. 16.

103 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 78.

## Skutočnosť je dôležitejšia ako myšlienka

Ďalší princíp, v ktorom sa výrazne prejavuje Guardiniho vplyv na myslenie pápeža Františka, vyjadruje, že existuje polárne napätie medzi ideou a realitou – skutočnosť je, myšlienka sa tvorí. Negatívnym javom je, podľa Františka, ruptúra medzi ideou a realitou. Vtedy sa z idey stáva ideológia, prázdny sofizmus, forma purizmu, relativizmus, nominalizmus, antihistorický fundamentalizmus, etický systém bez dobra, intelektualizmus bez múdrosti.<sup>104</sup>

Idea, podľa Františka, slúži na pochopenie a následné formovanie reality. Idea odtrhnutá od reality nemotivuje a nevytvára nijakú formu morálneho záväzku. V tomto kontexte František kritizuje politických aj náboženských predstaviteľov, ktorých idey sú síce logické a dobré skonštruované koncepcie, ale nemajú vzťah s realitou, a preto sú pre život neplodné – sú ideológiami.<sup>105</sup>

Podstata tohto princípu siaha k jednej z dvoch základných pravd kresťanskej viery a síce k inkarnácii Slova. Slovo a teda Evanjelium má byť uskutočňované v praxi, v konkrétnom živote v diele spravodlivosti a lásky.<sup>106</sup> Prvky pólového vzťahu realita – myšlienka sa v danej štruktúre nemajú konštituovať ako samostatné a výlučné fenomény. Tým sa vyhneme redukcii na systém myslenia, ktorý je kontradiktorký, seba vylučujúci, uzavretý do seba, výsledkom čoho je abstraktná ideológia. Podľa Borghesiho musí byť teoretická koncepcia vyživovaná inšpiráciou Ducha a vzťahom k realite, aby sa doktrína nezredukovala na ideológiu. Pokračuje, že tieto tri momenty – inšpirácia, koncepcia a realita, interagujú v činnosti spôsobom, že realita sama následne pôsobí na koncepciu, čím vzniká ďalšia manifestácia prvej inšpirácie Ducha.<sup>107</sup> Realita, osvetlená rozumom a intuitívnym vnímaním, zjednocuje.

Tretí princíp nás učí nepodliehať abstraktným ideálom ani racionalizmu a nezabúdať na ontológiu – bytie, neuzatvárať sa do ideologických myšlienkových štruktúr. Ideológie sú útekom pred realitou. Stávame sa otrokmi konceptuálnych systémov, techniky a zariadenia, sme väzňami schém a kategórií. Tie nás vedú k neosobnému automatickému konaniu. Skúškou správnosti našich teórií je sám život.<sup>108</sup>

V tomto Františkovom princípe sa plne prejavuje Guardiniho intencia pochopiť reálny život v jeho konkrétnosti. Pápež vidí napríklad zásadný problém v kontraproduktivitě etiky ako disciplíny. Tá by, podľa neho, mala vytvárať podmienky pre kultúru stretnutia, a teda vychádzať z osobného stretnutia. Často sa však stáva, že etika takémuto stretnutiu bráni kvôli prílišnej abstraktnosti

104 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 231.

105 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 232.

106 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 233.

107 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 127.

108 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spoluzitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 80 – 81.

a univerzálnym, v konečnom dôsledku prázdny, pravidlám. Nechráni tak hodnotu toho druhého – osoby. Nezaujúma sa o konkrétny život.<sup>109</sup>

## Celok je viac než jedna časť

Posledný Františkov princíp korešponduje v Guardiniho tabuľke kategórií s tretím párom intraempirických protikladov: jednotlivosť – celistosť.<sup>110</sup> Tento princíp usporadúva individualitu jednotlivca a spoločnosť ľudskej prirodzenosti do jednoty pólových protikladov. Celok je viac ako iba jednoduchý súčet častí. Naša perspektíva má byť zameraná na neustále hľadanie vyššieho dobra. Pracujeme v našom malom individuálnom ohraničení, ale so širokou perspektívou celku. Človek si má uchovávať svoju identitu a osobitosť, ale je začlenený do spoločenstva, väčšieho celku, čo je prospešné aj pre neho samého.<sup>111</sup>

Šoltés tvrdí, že celok, o ktorom hovorí František, je celkom bez limitujúcich hraníc.<sup>112</sup> Je tomu teda inak ako u jednotlivých historických ideológií, ktoré vo svojej konceptuálnej schéme používajú pojmy jednoty a celku, ako je tomu napríklad v prípade komunizmu. Nejde tu však o pravý pólový a pluralitný univerzalizmus, ale o uniformitu a totalitu, ktorá autoritársky požaduje, aby sme boli všetci rovnakí. Šoltés takýto falošný univerzalizmus nazýva uzavretým partikularizmom, ktorý chce mať všetko pod kontrolou, všetko riadiť a ovládať. Strata zmyslu pre celok je príčinou partikulárnej uzavretosti, ktorá ústi do konfliktov.<sup>113</sup> Pápež František preto preferuje model mnohostenu.

## Sociálny model mnohostenu

Podľa Františka, ako aj podľa Guardiniho sociálnu jednotu možno uchopiť začínajúc z dvojitej paradigmy, ktorá je racionálna, a zároveň nadracionálna.<sup>114</sup> Proces integrácie je, podľa Františka, nie len sociálny, ale aj etický a kognitívny. Pojmy individuálna osoba, solipsistické individuum, masa ľudstva reprezentujú odlišné vízie človeka. V napätí je tu teda spoločné a individuálne dobro a vzťah jednotlivca a spoločnosti.<sup>115</sup>

Pápež František nevidí svet ako pyramídu a ešte menej ako guľu, ako je tomu v predstavách liberálnej globalizácie. Presadzuje model mnohostenu,

109 Porov. OLTVAI, K.: Bergoglio among the Phenomenologists: Encounter, Otherness, and Church in *Evangelii gaudium* and *Amoris laetitia*. In: *Open Theology*, Vol. 4, No. 1, 2018, s. 320.

110 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 123.

111 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 234 – 235.

112 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spoluzitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 82.

113 Porov. ŠOLTÉS, R.: Štyri princípy sociálneho spoluzitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 83.

114 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey* s. 119.

115 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey* s. 120.

ktorý reflektuje konvergenciu všetkých častí, zatiaľ čo si každá uchováva svoju odlišnosť. Táto myšlienka konvergence pri zachovaní rozdielov opätovne zavádza dialektiku medzi partikularizmom a univerzalizmom vo víziách svetového spoločenstva.<sup>116</sup>

František v texte svojej programovej exhortácie *Evangelii gaudium* porovnáva svoj model mnohostenu s modelom gule. Štruktúra gule sa vyznačuje tým, že jednotlivé časti sú bez rozdielov, každý bod je rovnako vzdialený od centra a jednotlivé body sa nelíšia jeden od druhého. Model mnohostenu je špecifický tým, že spája všetky súčasti tak, že tie si zachovávajú vlastnú identitu a originalitu. Do tejto štruktúry tak, podľa Františka, patria chudobní a ich kultúra, plány a potenciál. Ide tu o jednotu všetkých pri zachovaní ich osobitosti.<sup>117</sup> Model mnohostenu zachováva princíp spoločného dobra a teda je štruktúrou, ktorá vytvára podmienky na integrálny rozvoj každej osoby.

V krátkom porovnaní Františka a Guardiniho môžeme povedať, že Guardini vo svojej *Gegensatzlehre* hovorí o skutočnosti ako o „gulatej“, (prípadne okrúhlej). Aby nedošlo k nedorozumeniu, je potrebné povedať, že Guardinimu sú samozrejme celkom cudzie totalitné tendencie falošného univerzalizmu. Gulatnosťou má na mysli niečo iné. Skôr mu ide o vyjadrenie akejsi harmónie a dokonalosti. Napriek Guardiniho správnym intenciam sa zdá, že Františkov obraz mnohostenu lepšie vystihuje myšlienku protikladov. Guľa je monolitická a jednotvárna, pytagorejsky dokonalá. Guľa nemá štruktúru, a preto ani nie je možné hovoriť o vzťahoch protikladov v rámci gule. Gulatnosť a okrúhlosť evokujú homogenitu.<sup>118</sup> Naopak mnohosten je štruktúrovaný, nie je monolitický. Štruktúra sa dá na ňom jasne rozlíšiť, podobne ako je tomu v štruktúre protikladov, ktoré sa nezlievajú do jedného celku, ale sú od seba relatívne nezávislé a rozlíšiteľné.

Ďalší rozdiel medzi Františkom a Guardinim spočíva v terminológii, ktorou opisujú vzťah protikladov. Ako sme uviedli, Guardini sa bráni použitiu termínu „syntéza“, pretože to evokuje dialektickú filozofiu a tým aj antagonistickej a protirečivý (*widerspruch*) vzťah medzi protikladmi. František sa nebráni použitiu tohto termínu, aj keď ho nepoužíva v zmysle dialektickej filozofie, ale v súlade s Guardiniho myslením.

Syntéza, ako ju chápe František, sa vyhýba práve takým dialektickým antagonizmom, ktoré môžeme pozorovať u Hegela alebo Marxa. Pre Františka je prelom smerom k polárnej transcencii nevyhnutným napätím medzi ideálnym a reálnym. Týmto spôsobom syntéza nie je deštruktívna, pretože nerozpúšťa napätie medzi protikladmi do homogenity gule, ale vkladá ich do pluriformnej perspektívy mnohostenu. Preto má František rovnaké intencie, ktoré viedli aj Guardiniho, avšak bez vylúčenia možnosti čiastočnej a provi-

116 Porov. FERRARA, P.: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 54.

117 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 236.

118 Porov. KUCKO, W.: Fraternity in the Teaching of Pope Francis. In: *Collectanea Theologica*, Vol. 90, No. 5, 2020, s. 731.

zórnej syntézy, ktorá sa realizuje v procesoch v čase, alebo ak chceme – guardiniovsky povedané – v mierach a rytmoch.<sup>119</sup>

Polyhedrálňa diferenciacia dobre reprezentuje ideu jednoty v rôznosti, jednu realitu s mnohými tvármi: celok mnohostenu, nie sférický celok. Sférický celok nie je ani nadradený svojim časťami, ale ich ruší. Model mnohostenu udržiava nadradenosť celku bez eliminácie polarít častí, ktoré ho tvoria. Je to teda obraz štvrtého princípu, podľa ktorého je celok viac ako časť.<sup>120</sup>

Podľa Borghesiho sférická protikladnosť ruší každé napätie. Oproti tomu, v mnohostene je napätie prítomné nevyhnutne. Napríklad v kontexte globalizácie je sférická globalizácia, ako tvrdí Borghesi, ilúziou. Napätie mnohostenu je pravé protikladné napätie medzi realitou a inou realitou. Mnohosten reprezentuje autentickú globalizáciu. Tú, ktorá umožňuje ľudstvu rásť. Vždy chráni partikulárnosť osoby, národa, kultúry. Neruší, ale problémy rieši na vyššej úrovni.<sup>121</sup>

## Kultúra stretnutia

Funkčnosť princíпов sociálneho spolužitia, modelu mnohostenu a možnosť vytvárania bratského spoločenstva predpokladá kultúru stretnutia. Žiaden princíp a ani mechanizmus sám osebe nezaručí mier a pokoj, pokiaľ jeho uplatnenie nebude motivované bratskou láskou, ktorá sa realizuje v osobnom stretnutí. Preto sa vzťahy v *das Konkret-Lebendige* odohrávajú v dialógu. Guardini bol, okrem iného, aj predstaviteľom filozofie dialógu. Štruktúra pólového protikladu sa aj v náuke pápeža Františka odohráva v dialógu – v osobnom stretnutí. Autentická pólová štruktúra predpokladá rovnosť aktérov v dôstojnosti, a zároveň predpokladá, že oba konštituenty môžu prispieť k budovaniu vzťahu.

V kontexte globalizácie možno povedať, že ak sú periférie existenciálne, tak aj globalizácia musí byť v prvom rade existenciálna. To znamená, že jej cieľom nemá byť v prvom rade globálne priestorové rozširovanie vzťahov, ale existenciálny záujem, aby sa, ako František tvrdí, nerozširovala globalizácia ľahostajnosti. Ak sme si blízko priestorovo, neznamená to, že sme si blízko aj existenciálne, a naopak, ak sme si priestorovo vzdialení, neznamená to, že sme si vzdialení existenciálne.<sup>122</sup>

Vzťah centra moci a periférie nie je jednosmerný a protekcionistický. Daný vzťah nie je konštituovaný spôsobom, podľa ktorého periféria len pasívne prijíma pomoc z centra, ako to analyzoval napríklad aj Johann B. Metz.<sup>123</sup> František píše, že „nemožno čeliť škandálu chudoby podporovaním stratégií

119 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey* s. 126.

120 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 124.

121 Porov. BORGHESI, M.: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, s. 125.

122 Príkladom toho je katolícke slávenie Eucharistie, ktoré v existenciálnej a ontologickej rovine spája celé ľudstvo bez ohľadu na to, na ktorom mieste na svete sa Eucharistia slávi.

123 Porov. METZ, Johann, B.: Za hranice buržoázneho náboženství. In: KUSCHEL, K.-J. (ed): *Teologie 20. století*. Praha : Vyšehrad, 2007, s. 256.

zdržiavania jej rastu, ktoré chudobných jedine utišujú a premieňajú na krotké a neškodné bytosti. Aké je smutné vidieť, že pod rúškom údajných altruistických diel je druhý zredukovaný do pasivity. Treba, aby existovali rôzne spôsoby vyjadrenia a sociálnej účasti.<sup>124</sup> Periféria má svoj významný význam a hodnotu. Môže poskytnúť dôležité hodnoty centrám, ktoré by bez periférií nemali svoj zmysel.

František pripomína, že Boh je vždy novosť, ktorá nás neustále podnecuje vydať sa na cestu a meniť miesto, aby sme išli tam, kde to ešte nepoznáme, až na periférie a za hranice. Dôležitým momentom je, ako tvrdí František, že „Boh nemá strach! Nemá strach! Ide vždy mimo našich schém a nebojí sa periférií. On sám sa stal perifériou (porov. Flp 2, 6 – 8; Jn 1, 14). Preto ak sa odvážime vyjsť na periférie, tam ho stretne: On už je tam. Ježiš nás predchádza v srdci toho brata, v jeho zranenom tele, v jeho ubitom živote, v jeho zatemnenej duši. On už je tam“.<sup>125</sup>

Pozýva nás k vytvoreniu kultúry stretnutia, ktorá je opakom antagonistickej dialektiky: „Len s pohľadom, ktorý láska rozšíri za horizont, ktorý prijíma dôstojnosť druhého, môžu byť chudobní uznaní a ocenení v ich nesmiernej dôstojnosti, úcte k ich vlastnému štýlu a kultúre, a tak skutočne integrovaní do spoločnosti. Taký pohľad je jadrom autentického ducha politiky“.<sup>126</sup> Osobné stretnutie umožňuje vytvorenie mnohostenu, v rámci ktorého jednotlivé strany, steny a body vytvárajú jednotu s mnohými nuansami. Mnohosten je sociálnou štruktúrou, v ktorej sa osoby stretávajú, navzájom integrujú, obohacujú, osvetľujú. František zdôrazňuje, že od každého sa môžeme niečo naučiť. Nikto nie je nepotrebný ani nadbytočný, a teda nikto nemá byť vylúčený a vyhodený na perifériu. Kto sa nachádza na existenciálnej periférii, vidí skutočnosť z iného uhla, vidí aspekty skutočnosti, ktoré nemožno vidieť z centra moci.<sup>127</sup>

Kristóf Oltvai interpretuje tento aspekt Františkovho myslenia cez prizmu fenomenologickej filozofie. Všimá si, že u Františka nachádzame štyri kľúčové pojmy, cez ktoré definuje svoj pojem kultúry stretnutia: pohľad, stretnutie, ten druhý, tvár.<sup>128</sup> Stretnutie je výsledkom pohľadu. František v exhortácii *Amoris laetitia* tvrdí, že estetická skúsenosť lásky je vyjadrená v pohľade, ktorý kontempluje druhé osoby, ktoré sú cieľe a účely samé v sebe. Pohľad, ktorý oceňuje, je dôležitý. Dodáva, že mnoho rán a kríz pramení v okamihu, kedy sa prestávame vzájomne kontemplovať. Láska otvára oči a dáva vidieť, aká je skutočná hodnota ľudskej bytosti.<sup>129</sup> Milovať znamená vnímať druhého ako cieľ. Pohľad lásky preferuje konkrétny život pred mŕtvym abstraktným. V stretnutí je pred nami prítomný práve ten jeden konkrétny človek. Podľa Františka, ako ho interpretuje Oltvai, si máme vytvoriť zvyk považovať druhého skutočne

<sup>124</sup> FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, čl. 187.

<sup>125</sup> FRANTIŠEK: *Gaudete et exultate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2018, 135.

<sup>126</sup> FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, 187.

<sup>127</sup> Porov. FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*, čl. 215.

<sup>128</sup> Porov. OLTVAI, Kristóf: Bergoglio among the Phenomenologists: Encounter, Otherness, and Church in Evangelii gaudium and Amoris laetitia. In: *Open Theology*, Vol. 4, No. 1, 2018, s. 317.

<sup>129</sup> Porov. FRANTIŠEK: *Amoris laetitia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016, 128.

za dôležitého. Podmienkou toho, aby sme videli druhého ako účel, a nie ako prostriedok, je teda žasnúť nad ním, kontemplovať ho.<sup>130</sup>

Konkrétny príklad výzvy na stretnutie je migračná kríza. Na tomto príklade sa veľmi dobre ilustruje vzájomný vzťah protikladov, keďže migranti cestujúci do Európy, pochádzajú z iných kultúr, majú iné zvyky, spôsob myslenia, náboženstvo, filozofiu. Preto predstavujú pre Európana autentický protiklad. Európan, zakorenený vo svojom kultúrnom kontexte a zázemí, predstavuje stabilné a statické centrum, zatiaľ čo migrant, vykorenený zo svojho prostredia, sa nachádza v dynamizme pohybu, a to v prvom rade existenciálnom. Mnohí migranti by, podľa Františka, nikdy neopustili svoju vlasť, ak by k tomu neboli nútení a lepší život hľadajú predovšetkým kvôli chudobe, hladu, vojne, násiliu, vykorisťovaniu a nespravodlivému rozdeleniu zdrojov. Na migrantov musíme pozeráť ako na osoby, ktoré môžu prispieť k dobru a pokroku všetkých.<sup>131</sup>

Pre Európu to znamená výzvu byť verný svojej identite. Pomoc má byť orientovaná na krajinu, z ktorej migranti pochádzajú. Nesmie však ísť o imperialistické stratégie a praktiky, ktoré sú ideologicky cudzorodé alebo protirečiace kultúram a národom, ktorým sú určené.<sup>132</sup> Dôležité sú projekty a procesy, teda platí princíp, že „čas je dôležitejší ako priestor“.

Kultúra stretnutia vo Františkovom myslení znamená schopnosť vytvárať spravodlivejší a bratskejší svet, starať sa o dobré osobné vzťahy a prekonávať predsudky i obavy. Znamená to otvoriť sa a vytvárať nové kultúrne „syntézy“. V stretnutí sa integrácia dá využiť ako faktor rozvoja. Privilegované miesto má dialóg zameraný na spravodlivosť. Božeková tvrdí, že migráciu nemožno redukovať na politické, či legislatívne aspekty, alebo ekonomické dôsledky, či len súčasnú prítomnosť rôznych kultúr na tom istom mieste. Ide o problém osobného vzťahu. Pápež vyzýva k vzájomnej solidarite. Migranti sa môžu stať partnermi pri budovaní bohatšej identity, a to ako pre spoločenstvo, ktorého sú hosťami, tak aj pre osoby, ktoré ich prijímajú, stimulujú rozvoj inkluzívnych a kreatívnych spoločností, ktoré rešpektujú dôstojnosť všetkých.<sup>133</sup>

František kladie svojej Cirkvi výzvu vo všetkých svojich údoch vychádzať, teda transcendovať svoje vlastné hranice. Protiklady, teda centrá moci a periférie, nie sú do seba uzavreté, ale majú byť otvorené pre perichorézu so svojím protikladným náprotivkom. František tvrdí, že ide o pomalý a namáhavý proces, ktorý musí sprevádzať snaha o začlenenie a rozvoj kultúry stretnutia v harmónii rozličnosti.<sup>134</sup>

130 Porov. OLTVAI, Kristóf: Bergoglio among the Phenomenologists: Encounter, Otherness, and Church in *Evangelii gaudium* and *Amoris laetitia*. In: *Open Theology*, Vol. 4, No. 1, 2018, s. 319.

131 Porov. BOŽEKOVÁ, A.: *Pápež František a migrácia: výzva ku kultúre stretnutia*. In: *Nové horizonty*, roč. XI, č. 3, 2017, s. 133.

132 Porov. BOŽEKOVÁ, A.: *Pápež František a migrácia: výzva ku kultúre stretnutia*. In: *Nové horizonty*, roč. XI, č. 3, 2017, s.135.

133 Porov. BOŽEKOVÁ, A.: *Pápež František a migrácia: výzva ku kultúre stretnutia*. In: *Nové horizonty*, roč. XI, č. 3, 2017, s.136.

134 Porov. FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*, čl. 220.

## Záver

V predkladanej štúdií sme ukázali, ako koncepcia pólového protikladu Romana Guardiniho výrazne a širokospektrálne ovplyvnila sociálnu náuku pápeža Františka. Romano Guardini<sup>135</sup> formoval spôsob, terminológiu, uhol pohľadu, argumentáciu, ktorú František používa pri vysvetľovaní a obhajovaní svojej sociálnej nauky založenej na tejto koncepcii. Okrem tohto vplyvu môžeme vidieť v diele pápeža Františka rozsiahlejšiu inšpiráciu Guardiniho myslením. To platí napríklad pre encykliku *Laudato si*, v ktorej sa prejavuje Guardiniho pohľad na problémy vzťahu človeka a prírody i technokratickej kultúry. Na iných miestach je to dôraz na konkrétne prežívanú skutočnosť na úkor sterilných abstraktných systémov.

Guardiniho pólóvú štruktúru sme predstavili ako princíp, ktorý je prítomný v jadre otázky periférií tak, ako k nej pristupuje pápež František. Pre Františka je pojem periférií programovým pojmom integrujúcim viaceré teologické a filozofické aspekty, v ktorých centre je ľudská dôstojnosť, ktorá je uholným kameňom sociálnej nauky Cirkvi a nauky pápeža Františka. Práve koncepcia pólového protikladu, ako sme ukázali, je štruktúrou, ktorej rešpektovanie je dôležité pre ochranu ľudskej dôstojnosti. V myslení pápeža Františka je to cesta k sociálnej rovnosti, univerzálnemu bratstvu, sociálnej štruktúre mnohostenu a v konečnom dôsledku mieru. Myšlienky Romana Guardiniho tak aj prostredníctvom pápeža Františka zostávajú živé a veľmi aktuálne aj po desaťročiach od ich publikovania.

## Literatúra

- BENDEL, Rainer – MAIDL, Lydia: *Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*. In: Münchener Theologische Zeitschrift, Vol. 47, No. 3, 1996, s. 231 – 252.
- BORGHESI, Massimo: *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*. Minnesota : Liturgical Press, 2018. ISBN 978-0-8146-8791-8.
- BOŽEKOVÁ, Alena: *Pápež František a migrácia: výzva ku kultúre stretnutia*. In: Nové horizonty, roč. XI, č. 3, 2017, s. 132 – 137. ISSN 1337-6535.
- DETTLOFF, Werner: Romano Guardini. In: FRIES, H. – KRETSCHMAR, G. (eds): *Klassiker der Theologie, Band 2*. München : Verlag C.H. Beck, 1983, s. 318 – 330.
- FERRARA, Pasquale: The Concept of Periphery on Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? In: *Religions*, Vol. 6, No. 1, 2015, s. 42 – 57.
- FRANTIŠEK: *Amoris laetitia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016.
- FRANTIŠEK: *Fratelli tutti*. Trnava : Spolok Svätého Vojtecha, 2021.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014.



- FRANTIŠEK: *Gaudete et exultate*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2018.
- GUARDINI, Romano: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz : Matthias Grünewald Verlag, 1925.
- GUARDINI, Romano: *Svět a osoba*. Svitavy : Trinitas, 2005. ISBN 80-86885-02-X.
- HANUS, Ladislav: *Romano Guardini – Mysliteľ a pedagóg storočia*. Bratislava : Lúč, 1994.
- KANT, Immanuel: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004. ISBN 80-7149-635-9.
- KOZUBEK, Mariola Teresa: Inclusion as perceived by Pope Francis is na inspiration for inclusive education. In: *Rozprawy Społeczne*, Vol 14, No. 4, 2020, s. 18 – 33.
- KUCKO, Wojciech: Fraternity in the Teaching of Pope Francis. In: *Collectanea Theologica*, Vol. 90, No. 5, 2020, s. 701 – 740.
- METZ, Johann Baptist: Za hranice buržoázniho náboženství. In: KUSCHEL, K.-J. (ed): *Teologie 20. století*. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-887-7.
- OLTVAI, Kristóf: Bergoglio among the Phenomenologists: Encounter, Otherness, and Church in Evangelii gaudium and Amoris laetitia. In: *Open Theology*, Vol. 4, No. 1, 2018, s. 316 – 324.
- SCHOOFF, Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?* Praha : Vyšehrad, 2004.
- ŠOLTÉS, Radovan: Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka. In: *Verba Theologica*, roč. XX, č. 1, 2021, s. 68 – 87.
- VOLF, Miroslav: *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha : Vyšehrad, 2005.
- ZUCAL, Silvano: *The Conversion of Romano Guardini*. Dostupné na: <https://communiohamiltondiocese.org/download/guardini-background.pdf>, s. 1 – 11.

Mgr. et Mgr. Matúš Sýkora  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave  
Kostolná 1, 814 99 Bratislava  
matus.sykora@tvu.sk



# Jan Polák: *Krása na prodej?* Historické, antropologické a etické aspekty estetické chirurgie

Kniha Jána Poláka môže zaujať čitateľa nielen svojím názvom, ale aj prastarou témou otázok o kráse. Pôvodne vznikala ako práca napísaná v taliančine počas jeho pobytu v Ríme a teraz vychádza v prepracovanom preklade. Téma krásy dnes v novom kontexte, kde virtuálny svet a obrazy reklám čoraz viac prenikajú realitu dnešných ľudí, svojimi priam exponenciálne narastajúcimi ponukami, prináša so sebou aj nemálo ozvien na poli antropologických perspektív a identity osoby. Nezriedka je predstava a ideál krásy redukovaný na dokonalý vzhľad, prípadne dokonalú fyzickú kondíciu udržateľnú až do najvyššieho veku.

V úvode autor predstaví cieľ práce, kde v živej konfrontácii s viacerými humanitnými vedami, ktoré sa zaoberajú témou estetickéj chirurgie, otvorí istý virtuálny dialóg, prezrádzajúci hlboký záujem o ľudskú osobu, a citlivým spôsobom otvára otázku o tom, aká dôležitá je výchova k realite vlastného bytia. Ide tu vlastne o inšpiratívne pozvanie a ponuku spoločného zamyslenia sa nad zmyslom krásy v perspektíve integrity. Prínos humanitných vedných odborov, najmä antropológie, sociológie, psychológie, pedagogiky a estetiky, poslúži autorovi ako istý odrazový mostík pre teologicko-morálnu reflexiu a užitočné interpretácie, ktoré neuzatvára iba v etickom zhodnotení a výchovných stratégiách, ale ktoré u neho spája láskavá starostlivosť o rozvíjanie skutočnej ľudskosti v jej dejinne konkrétnej realite.

V prvej kapitole si má čitateľ možnosť rozšíriť svoj pohľad v panorama-tickej ponuke s témou chirurgie v službách krásy. V druhej sa môže oboznámiť s dejinami estetickéj chirurgie. Tretia kapitola ponúka historický prehľad o ideáloch krásy a ich dobových prejavoch. Štvrtá a piata kapitola sa venujú antropologickému profilu pacienta a profesii estetického chirurga. Zvlášť tieto dve kapitoly vovedú čitateľa do jadra témy a pozvú k spoločnej ceste dialógu a reflexie. Tu sa osobitne otvárajú a prehlbujú otázky o sebaopoznaní, vnímaní seba samého v živej interakcii osoby a kultúry. V tomto kontexte sa začína odvíjať aj náčrt motívácií vedúcich do ambulancií estetickéj chirurgie, aj náčrt osnovy pre uvažovanie o limitách a rozsahu jej pomoci.

Záverečné dve kapitoly ponúkajú vyúsťujúcu syntézu autora a jeho príspevok k etickému zhodnoteniu a výchovným a formačným stratégiám. Zaslúžia si pozornosť z viacerých dôvodov. Jednak preto, že ide o veľmi aktuálnu problematiku, veľmi rýchlo sa rozvíjajúcu oblasť estetickéj chirurgie, a aj preto, že aj na úrovni cirkevného Magistéria je málo aktualizovaná. Preto pripomenutie klasických etických princípov a ich doplnenie v dialogickej konfrontácii s novými etickými teóriami predstavujú solídny základ na orientáciu v danej problematike pre jednotlivcov, ale i pastoračnú prax.

Práve pre spomenuté dôvody možno nielen oceniť veľmi dobre a aktuálne zvolený výber témy, ale aj trpezlivé a poctivé rozsiahle antropologické spracovanie zo strany autora, vďaka ktorému sprístupňuje kvalifikovaný pohľad, obohatený o kresťanskú, víziu prístupný širokej verejnosti.

Milan Urbančok  
Katedra systematickej teológie TFTU  
Kostolná 1  
814 99 Bratislava  
milan.urbancok@truni.sk

## Inšpirácie z konferencie *Náboženská a etická výchova a katechéza*

Pedagogická sekcia Českej kresťanskej akadémie, Česká spoločnosť pre katolícku teológiu a Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre zorganizovali 27. januára 2023 online konferenciu s názvom *Náboženská a etická výchova a katechéza*. Jej cieľom bolo vytvoriť priestor pre spoločné uvažovanie o téme, ktorá leží na srdci mnohým pedagógom a vychovávateľom. Otázky, ktoré si usporiadatelia, hostia a účastníci kládli, sa týkali hľadania takej podoby náboženskej a etickej výchovy, ako aj katechézy a pastorácie, ktorá by bola primeraná súčasnému svetu a človeku. Pozvaní rečníci sa podelili o svoje skúsenosti, dobré príklady z praxe i ich reflexiu.

Konferenciu uviedla Dr. Zuzana Svobodová, predsedníčka Pedagogickej sekcie ČKA a Českej spoločnosti pre katolícku teológiu. Upozornila na rozmach podujatí podobného charakteru, ktoré boli nezávisle od sebausporiadané v priebehu posledných mesiacov. Tento jav naznačuje, že úsilie mnohých jednotlivcov sa spája do jedného prúdu prebiehajúcej vnútornej premeny, po ktorej volá doba, v ktorej žijeme. Dr. Z. Svobodová tlmočila požehnanie od pražského arcibiskupa a predsedu ČBK Mons. Jana Graubnera, ktorý vyjadril podporu podujatiu a ocenil službu obetavých katechéto a učiteľov náboženstva naprieč cirkvami a denomináciami.

Po úvode nasledovali dve hlavné prednášky. Ako prvý vystúpil prof. Tomáš Halík, ktorý poukázal na meniacu sa duchovnú scénu. Tá je z jeho pohľadu omnoho pestrejšia, než aby si vystačila s delením ľudí na veriacich a neveriacich. Rastie počet ľudí vnútornej zbožnosti, ktorí by samých seba označili skôr za duchovných „hladačov“. Náboženská výchova, ktorá berie vážne svoju úlohu vnášať Evanjelium do spôsobu myslenia a života dnešných ľudí, nemôže ostať ľahostajná k týmto premenám. Podľa prof. Halíka je dnes potrebné klásť dôraz na orthopathiu, teda spiritualitu a prežívanie viery. Predseda Českej kresťanskej akadémie ukázal na nutnosť rešpektovať v náboženskej výchove detí ich mýto-poetický svet, no súčasne porozumieť obdobiu krízy pri prechode do dospelosti. Náboženský vychovávateľia by mali sprevádzať mladých dospelých v tomto momente ešte intenzívnejšie a pomáhať im nájsť dospelú vieru, očistenú jej kritikou.

Druhou hlavnou prednášajúcou bola doc. Ludmila Muchová, jedna z kľúčových postáv odboru náboženská pedagogika v období po roku 1989. Pani docentka sa v svojej prednáške zaoberala rezervami a možnosťami obnovy náboženskej pedagogiky. Za klesajúcim záujmom detí o náboženskú výchovu a katechézu v ČR môžeme, podľa nej, identifikovať i podcenenie odboru náboženská pedagogika. Poukázala na málo využitie výzvy súčasných didaktických projektov, akými sú teológia pre deti alebo pedagogika Franza Ketta. Pripomenula, že aj podľa Direktória pre katechézu má byť náboženská výchova v škole miestom dialógu kresťanstva s kultúrou, a nie zaujímavým

sprostredkovaním katechizmu ani cirkevnou katechézou. Zdôraznila nutnosť venovať mimoriadnu pozornosť príprave a podpore učiteľov náboženskej výchovy. Tá by mala reflektovať nielen vzťah náboženskej pedagogiky k teológii, ale aj k humanitným vedám.

Nasledovali prednášky, ktoré účastníkom konferencie vyskladali obraz o súčasnom stave a výzvach náboženského a etického vzdelávania a katechézy. Mohli by sme ich zoradiť do troch okruhov, ktoré sa však v mnohých ohľadoch medzi sebou prelínajú: náboženská pedagogika, katechéza a etická výchova.

Svoj výskum venovaný náboženskej identite študentov cirkevného gymnázia a jeho interpretáciu predstavila Dr. Veronika Blažek Iňová. Prístupovou cestou k náboženskej výchove mladých je, podľa nej úžas nad krásou prírody, ľudského srdca a umeleckého diela, rovnako ako skúsenosť dobra, vzťahu a náboženská skúsenosť. Naopak, ohrozením dnešnej generácie sa javí byť pohltenie vizuálnymi a informačnými zdrojmi.

Digitálne prostredie, príznačné pre súčasnú dobu, poňal ako príležitosť pre náboženskú výchovu Dr. Cyril Havel. Náboženská výchova má, podľa neho, v digitálnej ére úlohu klásť otázku zmyslu humanity a dôstojnosti človeka, uchovávať zmysel pre ľudskú jedinečnosť a pomôcť rozlišovať v digitálnej ponuke vzhľadom na vzťah ku Kristovi.

Hľadanie nového spôsobu hovorenia o kresťanskej viere v dnešnom svete, inšpirované C. S. Lewisom, uviedla Dr. Barbora Šmejďová. Odlíšila obsah viery od úkonu viery, ktorý je apelom na srdce a môže byť sprístupnený cez umenie, príbehy a imagináciu. Naratívny jazyk môže dnešnému človeku pomôcť prežiť a zakúsiť vnútornú kvalitu kresťanského obrazu sveta skôr, než je rozum pripravený mu porozumieť, a vyhnúť sa tak abstrakciám a konfrontácii.

Doc. Andrea Blaščíková si v svojom príspevku položila otázku, ako môžeme porozumieť úlohe náboženskej výchovy v súčasnej škole. V nadväznosti na starobylé rozlíšenie medzi *scientia* a *sapientia* ukázala, že náboženská výchova umožňuje žiakom pýtať sa na posledný zmysel poznania a skúmať otázky, ktoré sa týkajú ľudskej túžby po dobre, pravde a kráse. Zotrvávanie v týchto otázkach a načúvanie reči Boha, adresovanej človeku, je dôležitou prevenciou slepoty ducha a možných zneužití vedy a poznania.

Oblasť náboženskej pedagogiky ako odboru a jeho súčasné výzvy pre náboženské vzdelávanie v ČR predstavila doc. Noemi Bravená. Upozornila na aktuálnosť aplikačnej teológie, ktorá vychádza z pedagogického výskumu a diagnostiky. Náboženská didaktika má rešpektovať zvláštnosti vekových kategórií i jednotlivcov a používať metódy primerané adresátom. Rovnako dôležité je vyhodnocovanie vlastnej činnosti, sebavzdelávanie a skúšanie nových metód zo strany učiteľa. V neposlednom rade by súčasťou profesionalizácie tých, ktorí pôsobia v náboženskom vzdelávaní alebo v katechéze, mali byť i praktické otázky ako bezpečnosť práce, stratégie prevencie a riešenia šikany, zvlášť, ak ide o organizáciu voľnočasových aktivít detí.

Dr. Martina Kočerová umožnila účastníkom konferencie nahliadnúť do konceptu práce s mládežou v Cirkvi bratskej. Cirkev bratská kladie na výchovu mladej generácie vo viere veľký dôraz. Realizuje ju v jednotlivých vekových ka-

tegoriách a primerane vývinovému obdobiu a jedinečnosti veku dieťaťa. Vydáva mnohé podporné materiály, usporadúva konferencie, zážitkové kurzy, súťaže a ďalšie evanjelizačné projekty, pri ktorých zohráva dôležitú úlohu svedectvo. Krízové obdobie dospievania sa snaží, okrem iného, preklenúť poverením mládežníka zodpovednosťou a službou mladším deťom.

Prezentácia Dr. Marie Zimmermannovej predstavila iniciačnú katechézu dospelých žiadateľov o krst. Úlohu katechézy opísala pani doktorka ako pomoc človeku pri zrode viery, ktorá je radostnou odpoveďou na prijatý dar. Preto odporúča hovoriť katechumenom o dejinách spásy ako o dejinách darov od Boha a ľudskej odpovede na ne. Rečníčka v závere predostrela možnosť použiť katechumenálny model katechézy aj v iných druhoch iniciačnej katechézy.

Súčasťou náboženského vzdelávania sú i konkrétne skupiny adresátov, ktorým je určená cielená starostlivosť a konkrétne formačné projekty. Dr. Michael Martinek predstavil projekt GENESIS, ktorý je výchovno-vzdelávacím programom pre pastoráciu osôb vo výkone trestu. Vysvetlil, že zámerom programu nie je evanjelizácia, ale systematické sprevádzanie motivovaných väzňov na ceste ich vlastného prežívania minulosti i budúcnosti a ponuka ich reflexie vo svetle evanjeliových hodnôt.

Dr. Anna Dudová sa zamerala na pastoráciu detí a mládeže, ktorú priblížila optikou synodálneho procesu. Zdôraznila, že synodálna cesta pastorácie mladých nie je cestou ich poučovania a vtesnávania do ideálnych predstáv. Nie je ani cestou zabezpečovania si vlastného pretrvania a sebatpotvrdenia. Detí a mladých treba podporiť, aby objavili vlastné životné poslanie a slobodne si ho zvolili. Dôležitou súčasťou je načúvanie tomu, čo mladí prežívajú, a vytváranie stabilných medzigeneračných vzťahov a porozumenia.

Video prezentáciu k téme konferencie poslal aj prof. Jan Hábl, ktorý sa podelil o svoj pohľad na otázku, či je zbožnosť naučiteľná. Svoju odpoveď postavil na názoroch Jana Amosa Komenského. Skutočná zbožnosť, podľa neho, zasahuje celého človeka: jeho rozum, vôľu i citovosť. Je možné ju naučiť, pretože Božie pôsobenie sa nevyučuje s prirodzeným pôsobením rodičov a vychovávateľov. Prof. Hábl ďalej vymenoval osem princípov, na ktorých stojí učenie sa zbožnosti podľa Komenského: autorita, autonómia, návyk, hravosť, prirodzenosť, pokánie a vzor. Pokánie vyzdvihol ako vrcholný a najdôležitejší princíp.

Konferencia nebola iba sondou do českého a slovenského prostredia náboženského vzdelávania a katechézy. Dr. Mariusz Kuźniar priniesol svoje postrehy zo svetových katechetických kongresov. V poslednej dobe v nich rezonuje synodálna cesta, ale i témy ako osobné svedectvo, putovanie, evanjelizácia cestou krásy a pod.

Ďalšie príspevky sa týkali viac oblasti etickej výchovy, ktorá však môže byť i súčasťou katechézy alebo náboženského vzdelávania. Dr. Gabriela Genčúrová vystúpila s prednáškou, v ktorej vystihla dôležité medzníky v zavádzaní etickej výchovy do vzdelávacích systémov Českej a Slovenskej republiky od roku 1993. Okrem toho sformulovala silné a slabé stránky súčasného modelu etickej výchovy a porovnala stav v SR a ČR.

Dr. Marek Wiesenganger predstavil model etickej výchovy, postavenej na výchove prosociálneho charakteru, ktorý rozvíja spolu so svojimi kolegami na Pedagogickej fakulte Trnavskej univerzity. Poukázal na neprimeranosť psychologicky a sentimentálne založenej prosociálnosti. Naopak, prosociálnosť postavil do svetla etiky cnosti, dialogického personalizmu, etiky starostlivosti a fenomenológie priateľstva, ktoré tvoria ideové pozadie trnavského modelu etického vzdelávania.

Dr. Jan Polák predniesol príspevok, v ktorom sa zameril na praktické podnety pre výučbu lekárskej etiky na vysokých školách zdravotníckeho typu. Vhodným východiskom pre konfrontáciu pri bioetických témach, ktoré sú v rámci etiky preberané, je podľa neho film. Predstavil zahraničné monografie, webstránky a konkrétne filmy, ktoré sú dostupné pre učiteľov etiky na tomto type škôl, ale môžu mať využitie i v katechéze a v náboženskom vzdelávaní.

Dr. René Milfait sa zameril na dôležitú súčasť náboženskej a etickej výchovy, ktorou je ľudsko-právne a bioetické vzdelávanie. V koncepte ľudských práv dochádza k prelínaniu práva a etiky, vzdelávania a spoločnosti. Poukázal tak na biblické, ako aj filozofické zdroje ukotvenia ľudských práv. Za príklad dobrej praxe ľudsko-právneho vzdelávania označil projekt Svetový étos. Prezentoval aj tému ľudských práv a ľudsko-právneho vzdelávania v morálnom učení Cirkvi, ktoré porovnal s obsahmi a skúsenosťami kresťanskej spirituálnej a mravnej cesty či dedičstva.

Na záver dr. Zuzana Svobodová zrekapitulovala témy, ktoré najviac rezonovali naprieč všetkými príspevkami: rozvoj, premena, nádej, komunikácia, kooperácia. Vyzdvihla rozmanitosť prístupov jednotlivých autorov ako výzvu pre otváranie sa a jednotu v odlišnosti, ktorá vystihuje „cirkev agapé“ (Josef Zvěřina), cirkev lásky.

Konferencia Náboženská a etická výchova a katechéza splnila svoj účel. Združila odborníkov a načrtla nové vízie a cesty, ktorými sa náboženská a etická výchova v súčasnosti uberá. Bola zdrojom obohatenia a inšpirácie pre všetkých zúčastnených. Jednotlivé príspevky sú pre záujemcov dostupné aj zo záznamu.<sup>1</sup>

doc. Andrea Blaščíková, PhD.  
Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda  
Filozofická fakulta UKF v Nitre  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
ablascikova@ukf.sk

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/playlist?list=PLMnRq4jk4CrFYeHaY8CZW2LOL2gCokM8d>





# Pokyny pre prispievateľov

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine (5 – 6 slov) a nadpis v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail). V prípade príspevku v kongresovom jazyku (angličtina, francúzština, nemčina, španielčina a taliančina) sa vyžaduje resumé, kľúčové slová a nadpis aj v slovenčine. Citácie a zoznam bibliografických odkazov musia byť upravené v súlade s STN normou ISO 690.

Jednotlivé štúdie budú recenzovať dvaja recenzenti. V prípade dvoch negatívnych posudkov redakcia štúdiu odmietne, v prípade jedného pozitívneho a jedného negatívneho posudku bude autor vyzvaný, aby text podľa posudkov upravil. Po oprave štúdiu opäť posúdia tí istí recenzenti. Ak sa situácia bude opakovať, predseda redakčnej rady môže požiadať tretieho recenzenta o posúdenie štúdie. V prípade, že z troch recenzií sú dve negatívne, redakcia príspevok definitívne odmietne.

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné štylistické a jazykové úpravy. Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

## Adresa časopisu

Studia Aloisiana  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
e-mail: [studia.aloisiana@truni.sk](mailto:studia.aloisiana@truni.sk)

Časopis *Studia Aloisiana* si možno objednať na adrese Teologickej fakulty.