

Studia
Aloisiana
ročník 16
rok 2025
číslo 1
teologická
fakulta
trnavská
univerzita
v trnave

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

Studia Aloisiana/ročník 16, 2025, číslo 1

Studia Aloisiana/Vol. 16, 2025, No. 1

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

ThLic. Petr František Burda, Ph.D.

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. 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: jún 2025

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

Obsah

ŠTÚDIE

Miroslav Karaba

Epistemologické východiská mediácie
v novovekom spore medzi racionalizmom a empirizmom 7

František Burda

Mediace jako prostor pro druhého. Distance i blízkost 23

Milan Hrabovský

Eschatológia a katechon v Druhom liste Solúnčanom 37

Milan Urbančok, Jozef Žuffa

Od opravdivosti k polarizácii. Krehkosť duchovného vedenia v hnutí Nazaret . . . 59

Oľga Cavendová

Dialóg – cesta k pokoju. Príspevok Jacqua Maritaina k filozofii o dialógu 73

ESEJE

Augustine Thomas SJ

Prebudenie pravého Ja
prostredníctvom psychospirituálnej a neurálnej premeny 87

RECENZIE

Lukáš Jeník

Miroslav Karaba: Základy epistemológie pre teológov.
Trnava : Dobrá kniha, 2025, 176 s. ISBN 978-80-8191-449-2 99

SPRÁVY

Lukáš Jeník

Miroslav Krleža: Legenda : Novozákonná fantázia v troch obrazoch
6. máj 2025, Dramatický seminár 2024 alebo Legenda o legende 106

Contents

ARTICLES

Miroslav Karaba

Epistemological Foundations of Mediation
in the Early Modern Dispute Between Rationalism and Empiricism 7

František Burda

Mediation as a Space for the Other. Distance, and Proximity 23

Milan Hrabovský

Eschatology and Katechon in the Second Epistle to the Thessalonians 37

Milan Urbančok, Jozef Žuffa

From Authenticity to Polarization:
The Fragility of Spiritual Guidance in the Nazareth Movement 59

Oľga Gavendová

Dialogue – A Path to Peace.
Jacques Maritain's Contribution to the Philosophy of Dialogue 73

ESSAYS

Augustine Thomas Sj

Awakening the True Self Through Psycho-Spiritual and Neural Transformation . . 87

REVIEWS

Lukáš Jeník

Miroslav Karaba: Základy epistemológie pre teológov.
Trnava : Dobrá kniha, 2025, 176 s. ISBN 978-80-8191-449-2 99

MATERIALS

Lukáš Jeník

Miroslav Krleža: Legenda : Novozákonná fantázia v troch obrazoch
6. máj 2025, Dramatický seminár 2024 alebo Legenda o legende 106

Editorial

Poza hranice rozdelenia: Náboženská a kultúrna mediácia ako akademická odpoveď na výzvy dneška

Teologická fakulta Trnavskej univerzity čelí v súčasnosti podobným výzvam a skúškam ako mnohé ďalšie humanitne orientované fakulty na Slovensku a hľadá si pritom svoje miesto v dnešnej spoločnosti. V čase rastúcej spoločenskej fragmentácie, pluralizácie názorov i hodnôt, v čase prehlbujúcich sa kultúrnych i náboženských konfliktov vzniká na našej fakulte nový študijný program, ktorý chce na tieto výzvy reagovať. Trnavská univerzita i jej Teologická fakulta majú bohatú tradíciu vzdelávania, ktoré spája teologické myslenie s angažovaným pôsobením v spoločnosti. Nový študijný program Náboženská a kultúrna mediácia nadväzuje na túto tradíciu, ale súčasne ju aj posúva novým smerom. Vychádza zo základného presvedčenia, že teológia – ak má byť živá – musí vedieť vstupovať do dialógu s konkrétnou kultúrou, spoločnosťou a v súčasnej dobe osobitne s rôznorodosťou, a to nielen na úrovni akademickej reflexie, ale aj na úrovni praxe a každodenného života.

V tomto duchu sme pripravili aj toto monotematické číslo časopisu *Studia Aloisiana*, ktoré je venované problematike náboženskej a kultúrnej mediácie, jej filozofickému, teologickému i spoločenskému základu, a tiež možnostiam jej ďalšieho smerovania a využitia. Štúdie, eseje, ako aj správy, ktoré čitateľ nájde na nasledujúcich stranách sa rôznym spôsobom dotýkajú otázok, ktoré tvoria základ tohto programu, teda otázok konfliktu, porozumenia, kultúry, viery, identity, komunikácie a zmierenia. Veríme, že aktuálne číslo nášho časopisu pomôže ukázať nielen na mnohé z týchto aspektov mediácie, ale aj na fakt, že v tomto zmysle má nový študijný program nielen spoločenský rozmer, ale aj hlboký filozofický a teologický základ. Umenie viesť dialóg, vnímať druhého, hľadať cesty porozumenia a nerezignovať pritom na pravdu – je výzvou, ktorá sa dotýka samotného jadra kresťanskej identity.

Prípravou a realizáciou nového študijného programu rozširuje Teologická fakulta Trnavskej univerzity svoju misiu. V kontexte Slovenska ide o akademickú iniciatívu, ktorá nielen reaguje na súčasné výzvy, ale ich aj kreatívne tematizuje z filozoficko-teologickej pozície. Je teda pokusom o „živú“ filozofiu a teológiu, ktoré nebudú iba neustálym „oprašovaním a prehlbovaním“ už

napísaného, ale i praktickou aplikáciou týchto oblastí pri snahe o formáciu absolventov, ktorí budú nielen kriticky premýšľajúcimi teoretikmi, ale aj kompetentnými mediátormi, facilitátormi a kultúrnymi zmierovateľmi, pomáhajúcimi pri riešení konfliktov budovaní medziludských vzťahov, ako aj výchove k pluralite a rešpektu. Veríme, že číslo časopisu *Studia Aloisiana*, ktoré sa práve dostáva k čitateľom, bude inšpiráciou pre každého, kto hľadá spôsob, ako žiť svoju vieru v dnešnom svete a prispeje k formovaniu odbornej aj spirituálnej atmosféry, ktorá bude tento nový program sprevádzať v priestore dialógu, intelektuálneho rastu a formácie budúcich mediátorov.

prof. Miroslav Karaba

Epistemologické východiská mediácie v novovekom spore medzi racionalizmom a empirizmom

Miroslav Karaba

KARABA, M.: Epistemological Foundations of Mediation in the Early Modern Dispute Between Rationalism and Empiricism. *Studia Aloisiana* 1/2025.

The article examines the epistemological underpinnings of mediation through the optics of the early modern dispute between rationalism and empiricism. By analysing the cognitive and normative assumptions behind both traditions, it explores how differing conceptions of knowledge shape the practice of mediation. Particular attention is paid to Kant's transcendental synthesis, which offers a compelling framework for reconciling subjective experience with universal principles. The study argues that mediation, far from being a purely pragmatic endeavour, presupposes a complex interplay between reason and emotion, objectivity and perspective. It concludes that mediation functions as a dynamic epistemic process that both reflects and transforms the philosophical tensions inherent in modern conceptions of knowledge.

Keywords: epistemology, mediation, rationalism, empiricism, Immanuel Kant

Úvod

Mediácia ako proces riešenia konfliktov zohráva dôležitú úlohu v rôznych oblastiach spoločnosti – od právnych a obchodných sporov, až po komunitné a medziludské konflikty. Hoci je mediácia často primárne vnímaná ako praktický nástroj zmierovania, jej úspešnosť je úzko spätá s epistemologickými otázkami, ktoré určujú, aký typ poznania je v mediácii relevantný, aké metódy sa používajú pri jeho získavaní a akým spôsobom sa formuje spoločné poro-

zumenie medzi účastníkmi. Epistemológia ako filozofická disciplína zaoberajúca sa povahou poznania, jeho zdrojmi a hranicami, teda ponúka teoretické východiská, ktoré môžu obohatiť chápanie mediácie a jej procesov.

Význam epistemológie pre mediáciu spočíva najmä v otázke, akým spôsobom účastníci mediácie konštruujú a interpretujú realitu, ako sa rozhoduje o platnosti jednotlivých tvrdení a ako sa buduje dôvera v mediátora a v samotný proces mediácie. Mediácia predstavuje dynamický proces, v ktorom sa významne uplatňuje subjektívne vnímanie, spôsob interpretácie informácií a mechanizmus, ktorým sa spoločné poznanie utvára prostredníctvom interakcie medzi účastníkmi.

Cieľom tohto článku je analyzovať epistemologické východiská mediácie na pozadí novovekého sporu medzi racionalizmom a empirizmom a ukázať, ako tieto základy ovplyvňujú samotný priebeh a výsledky mediácie. Sústreďíme sa preto na skúmanie povahy poznania v mediácii, rôznych epistemologických prístupov, ktoré ovplyvňujú tento proces, a na úlohu mediátora ako subjektu, ktorý aktívne spracúva a interpretuje informácie. Budeme sa zaoberať aj výzvami spojenými s epistemológiou v mediácii a analyzovať, aké praktické dôsledky majú tieto teoretické úvahy na samotný proces mediácie a jeho efektívnosť.

1 Povaha poznania v mediácii

Poznanie v mediácii predstavuje proces, v ktorom sa prelínajú rôzne formy epistemologických prístupov a poznávacích stratégií. Tento proces zahŕňa nielen objektívne fakty a dôkazy, ale aj subjektívne interpretácie, emócie a individuálne skúsenosti účastníkov. Z pohľadu mediácie bude vhodné zamerať sa na tri hlavné roviny tejto problematiky – typy poznania, objektívne a subjektívne aspekty poznania a vplyv kognitívnych a emocionálnych faktorov na proces mediácie.

V dejinách epistemológie sa postupne vykryštalizovali dve základné odpovede na problém skepticizmu. Empirizmus, ktorý kladie dôraz na skúsenosť, ako základný zdroj poznania, a racionalizmus, vychádzajúci z predpokladu, že ľudská myseľ je svojou povahou usporiadaná na pravdivé poznanie sveta, ak sa vo svojej činnosti riadi správnou metódou. Empirická filozofická tradícia, ktorá sa vo svojej novovekej podobe sformovala v 17. a 18. storočí, vznikla ako reakcia na racionalizmus a jeho presvedčenie o nadschadenosti rozumu. Empirici tvrdia, že základ nášho poznania pochádza zo zmyslového vnímania a skúsenostnej interakcie so svetom. Tento prístup formoval nielen filozofiu, ale aj modernú vedu, ktorá stavia na pozorovaní, experimentoch a indukčnom uvažovaní. Racionalistická odpoveď na skeptickú námietku nekonečného regresa bola v princípe podobná tej empirickej. Racionalisti tiež žiadajú zastaviť regres v momente, keď myseľ narazí na nesprostredkované a isté poznanie o svete. V tomto prípade je ale zdrojom tohto poznania rozum. Prvé princípy racionalistov nie sú vnímané ako pravdivé na základe zmyslovej skúsenosti,

ale v prirodzenom svetle rozumu. A z týchto „samozrejmych“ princípov možno následne dokázať mnoho ďalších vecí, ktoré sú na prvý pohľad veľmi vzdialené od toho, aby potvrdzovali samé seba. Aj preto treba hlavnú inšpiráciu pre racionalistický prístup hľadať v matematike.¹

1.1 Racionalistické princípy v mediácii

Mediácia ako forma alternatívneho riešenia sporov je založená na facilitovaní komunikácie medzi stranami, s cieľom dosiahnuť vzájomné porozumenie a dohodu. V jej teoretickom základe možno nájsť prvky oboch zmienených epistemologických prúdov – racionalizmu a empirizmu, ktoré majú zásadný vplyv na samotný proces mediácie. Z pohľadu racionalizmu predpokladá proces mediácie schopnosť ľudí dospieť prostredníctvom logického uvažovania a analýzy k objektívnemu porozumeniu situácie. Už východisko tohto procesu a jeho prvé kroky sú inšpirované Descartovou metódou pochybovania.

Pre spomenutý cieľ však nebude potrebné ukázať, že všetky moje názory sú klamné; to by som azda nikdy nedosiahol. Na zavrhnutie všetkých postačí, ak v každom z nich nájdem niečo pochybné, pretože nás už zdravý rozum presviedča, že sa tak isto treba zdržať súhlasu s tým, čo nie je celkom isté a nepochybné, ako aj s tým, čo je zjavne klamné. Teda nebudeme musieť o všetkom jednotlivo uvažovať, to by bola nekonečná práca.²

Mediátor by mal aplikovať metodickú skepsu ako analytický nástroj, ktorý vedie k overovaniu všetkých tvrdení prostredníctvom kritickej reflexie. Tento prístup umožňuje elimináciu nejasností a predsudkov tým, že sa spochybňujú neoverené predpoklady a subjektívne domnienky. Takáto analytická prax napomáha odhaľovať logické nezrovnalosti v argumentácii a podporuje proces dosahovania konsenzu na základe overiteľných a racionálnych základov. Vytvára sa tak priestor pre čo najobjektívnejšie hodnotenie situácie, čím sa zvyšuje šanca na dosiahnutie efektívneho a spravodlivého riešenia konfliktu.

V duchu Descartovej zásady jasnosti a zreteľnosti by každý argument v mediácii mal byť prezentovaný tak, aby bol jednoznačný a ľahko pochopiteľný všetkým zúčastneným stranám.

Výrazom jasný mám na mysli to, čo je prítomné a zjavné, priehľadné pozornej mysli [...] zreteľné je to, čo je také presné a odlišné od všetkých iných predmetov, že neobsahuje nič okrem toho, čo je jasné.³

1 Porov. KARABA, M.: *Základy epistemológie pre teológov*. Trnava : Dobrá kniha, 2025, s. 41, 71.

2 DESCARTES, R. Meditácie o prvej filozofii. In: HRUŠOVSKÝ, I.: *Antológia z diel filozofov: Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava : Epoque, 1970, s. 77.

3 DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Praha : Filosofía, 1998, s. 47, 49.

Podľa tejto epistemologickej zásady je jasnosť podmienkou spoľahlivého poznania a zreteľnosť zabezpečuje odlíšenie pravdivého od nepravdivého. V mediácii má táto zásada praktický význam, pretože zabezpečuje to, že všetky strany konfliktu majú rovnaké porozumenie prezentovaných faktov a argumentov. Eliminuje sa tak riziko nedorozumení, ktoré môžu vzniknúť z nejasnej komunikácie. Jasne formulované myšlienky tiež uľahčujú identifikáciu jadra konfliktu a umožňujú systematickú analýzu problému, čo zvyšuje efektívnosť celého mediačného procesu.

Základným predpokladom racionalistického prístupu pri riešení konfliktov je systematická dekompozícia problému a zachovanie logickej konzistencie počas celého mediačného procesu. Descartes navrhuje nasledujúci postup:

Po druhé, rozdeliť každú z otázok, ktorú by som preskúmaval na toľko častí, ako je to len možné a žiadúce, aby boli lepšie vyriešené. Po tretie vyvodzovať v náležitom poradí svoje myšlienky, počínajúc najjednoduchšími a najľahšie poznateľnými predmetmi, postupne stúpajúc akoby zo stupňa na stupeň až ku znalosti toho najzložitejšieho...⁴

Takýto prístup umožňuje lepšie pochopiť jednotlivé aspekty sporu a identifikáciu konkrétnych bodov napätia, ktoré bránia dosiahnutiu dohody. S týmto procesom úzko súvisí aj princíp logickej konzistencie, ktorý zabezpečuje, že každý krok riešenia vychádza z premyslených racionálnych argumentov a že medzi jednotlivými časťami analýzy nevznikajú protirečenia. V rámci mediácie tento prístup znamená, že mediátor dbá na súlad medzi postupnými fázami riešenia konfliktu a zabezpečuje, aby navrhované riešenia neboli vo vzájomnom rozpore.

Rovnako aj požiadavka zachovania logickej konzistencie sa vyžaduje nielen pre transparentnosť celého procesu, ale aj dôveryhodnosť mediátora v očiach účastníkov. Umožňuje tak systematicky budovať argumentačný základ, ktorý je nielen racionálne udržateľný, ale aj prakticky aplikovateľný pri riešení zložitých konfliktov. V konečnom dôsledku zvyšuje efektívnosť mediačného procesu tým, že pomáha stranám sústrediť sa na racionálne analyzovateľné aspekty sporu a eliminovať emocionálne skreslenia, ktoré môžu narušovať objektívne rozhodovanie.

Racionalistický prístup rovnako zdôrazňuje dôležitosť neutrality a objektivity mediátora, ktorý sa snaží udržať proces v logickom rámci a minimalizovať emocionálne výkyvy. Z tohto pohľadu je neutralita mediátora viac než len psychologická dispozícia. Ide o metodologický imperatív, ktorý vyplýva z racionalistického presvedčenia o univerzalite rozumu. Mediátor by mal, podobne ako filozof, podrobiť každý aspekt konfliktu racionálnej analýze, vyhýbať sa emotívnym súdom a nechať sa viesť ideálom objektívnej pravdy. Takto chápaná nestrannosť je epistemologickou nevyhnutnosťou pre zabezpečenie spravodlivého a efektívneho riešenia konfliktu. Na druhej strane sa u iných

4 DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Praha : Svoboda, 1992, s. 17

racionalistov – napr. u Spinozu, stretneme s videním sveta ako súhrnu nevyhnutných súvislostí, kde každý jav podlieha deterministickým zákonom prírody.

V prírode neexistuje nič náhodné, ale všetko je prirodzenosťou Boha nevyhnutne determinované na určitý modus existencie a pôsobenia. [...] V mysli nie je nijaká absolútna čiže slobodná vôľa, ale na to, aby chcela to či ono, je determinovaná príčinou, ktorá je takisto determinovaná inou príčinou, táto opäť inou a tak donekonečna.⁵

V kontexte mediácie tento princíp znamená, že mediátor by mal chápať motivácie a emócie strán ako prirodzené prejavy ľudskej existencie. Neutralita mediátora tak neznamená emocionálnu indiferentnosť, ale hlboké porozumenie zákonitostiam ľudskej psychológie a spoločenských interakcií. Ide o objektivitu, ktorá spočíva v schopnosti vidieť konflikty v širšom nepersonalizovanom kontexte a hľadať riešenia, ktoré reflektujú všeobecnú spravodlivosť a spoločné dobro. Zo zmienených aspektov možno v rámci procesu mediácie identifikovať nasledujúce tézy prevzaté z racionalistickej paradigmy:⁶

- Metodická skepsa ako základný nástroj analýzy. Mediátor by mal skúmať všetky tvrdenia kritickým pohľadom, aby sa overila ich pravdivosť a eliminovali sa nejasnosti.
- Dôraz na jasnosť a zreteľnosť myšlienok. Každý argument by mal byť formulovaný tak, aby bol zrozumiteľný všetkým stranám, čím sa minimalizujú nedorozumenia.
- Systematické rozdelenie problémov. V súlade s Descartovou metódou je užitočné rozčleniť konflikt na menšie časti a postupne riešiť jednotlivé aspekty.
- Logická konzistencia ako princíp rozhodovania. Racionalizmus podporuje uplatňovanie logických postupov pri hľadaní riešenia konfliktov.
- Neutralita a objektivita mediátora. Mediátor by mal zostať nezaujatý a snažiť sa o čo najvyššiu mieru objektivity, aby bola zabezpečená spravodlivosť celého mediačného procesu.

Hoci racionalizmus ponúka viaceré cenné epistemologické nástroje pre mediáciu, jeho uplatnenie v praxi riešenia konfliktov naráža aj na viacero závažných limitov. Tieto limity vyplývajú najmä z ontologických a antropologických predpokladov racionalizmu, ktoré môžu byť v rozpore so samotnou povahou mediačného procesu. Ako jeden z hlavných problémov racionalistického prístupu sa javí jeho tendencia marginalizovať alebo redukovať subjektívne a emocionálne dimenzie ľudskej skúsenosti. Ako sme ukázali, racionalizmus, najmä v jeho karteziánskej podobe, stavia poznanie na oddelení subjektu a objektu, kde subjekt je chápaný ako „mysliaca vec“ (*res cogitans*), ktorá má pristupovať k svetu s odstupom a bez vplyvu afektov. V mediačnom kontexte

⁵ SPINOZA, B.: *Etika*. Bratislava : Pravda, 1986, s. 80, 149.

⁶ Porov. BONJOUR, L.: *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. New York : Rowman & Littlefield Publishers, 2010, s. 21 – 22.

však emócie a subjektívne perspektívy strán tvoria podstatnú časť konfliktu. Úsilie o ich potlačenie alebo racionálnu neutralizáciu môže viesť k ich potlačeniu namiesto integrácie do procesu. Emócie ako hnev, sklamanie či strach nemožno teda vnímať iba ako prekážky objektivity, pretože zároveň nesú informáciu o hodnotách, ktoré sú pre zúčastnené strany dôležité. Mediácia, ktorá by sa snažila striktne riadiť racionalistickou paradigmou, by mohla tieto emócie považovať za iracionálne prekážky, čím by oslabilu svoju schopnosť skutočne porozumieť podstate sporu.

Racionalizmus predpokladá, že ľudský rozum má univerzálnu platnosť a je schopný viesť ku konsenzuálnemu poznaniu nezávisle od konkrétneho sociálneho či kultúrneho kontextu. Tento predpoklad je problematický najmä v interkultúrnych alebo hodnotovo pluralitných mediáciách, kde sa ukazuje, že spôsob uvažovania a kategorizácie reality je medzi rôznymi skupinami odlišný. Mediátor, ktorý by sa spoliehal výlučne na logicko-analytické nástroje, by mohol prehliadnuť dôležité významové nuansy alebo neverbálne aspekty komunikácie, ktoré sú často kľúčové pre porozumenie. Prílišné uplatňovanie racionalistického univerzalizmu by mohlo viesť k preferencii jedného komunikačného modelu na úkor iných modelov, čím by sa celý proces stal asymetrickým.⁷

Aj ďalší implicitný racionalistický predpoklad, že jednotlivci sú schopní nezávisle a racionálne analyzovať situáciu a konať v súlade so závermi svojho rozumu, často nezodpovedá skutočnosti najmä v prípade konfliktov, ktoré sú charakterizované psychologickými zraneniami, nerovnováhou síl alebo komunikačnými asymetriami. Ľudia vstupujú do mediácie s rôznou mierou schopnosti reflektovať vlastné postoje, identifikovať svoje potreby a porozumieť perspektíve druhej strany.⁸ Racionalistický ideál autonómneho subjektu tak nereflektuje zraniteľnosť a vzťahovú povahu ľudskej bytosti, čo môže viesť k preceňovaniu schopnosti strán dospieť k racionálnej dohode bez ďalšej podpory.

1.2 Empirické princípy v mediácii

Empirizmus predstavuje jeden z hlavných smerov v epistemológii, ktorý kladie dôraz na skúsenosť ako základný zdroj poznania. Táto filozofická tradícia sa vo svojej novovekej podobe sformovala ako reakcia na racionalizmus a jeho presvedčenie o „nadradenosti“ rozumu. Empirici tvrdia, že základ nášho poznania pochádza zo zmyslového vnímania a skúsenostnej interakcie so svetom. Tento prístup formoval nielen filozofiu, ale aj modernú vedu, ktorá stavia na pozorovaní, experimentoch a induktívnom uvažovaní. V tejto súvislosti sa mediácia stáva priestorom, kde sú skúsenosti účastníkov kľúčové na pochopenie konfliktu a hľadanie riešenia.

7 Porov. INMAN, M. et al.: Cultural Influences on Mediation in International Crises. In: *The Journal of Conflict Resolution*. Vol. 58, No. 4 (June 2014), s. 685 – 712.

8 Porov. HOLÁ, L. a kol.: *Mediace v teorii a praxi*. Praha : Grada Publishing, 2011, s. 26 – 31.

Empirická filozofia Johna Locka predstavuje fundamentálny rámec pre chápanie poznania ako výsledku skúsenosti. Locke tvrdí, že ľudská myseľ je pri narodení nepopísanou doskou (*tabula rasa*) a všetky idey pochádzajú zo skúsenosti alebo následnej reflexie pojmov získaných zo skúsenosti. Tento princíp má významné implikácie ako pre teóriu, tak aj prax mediácie. Každý účastník mediačného procesu totiž interpretuje konflikt na základe svojich subjektívnych skúseností, čo ovplyvňuje ich očakávania, reakcie a preferencie.

Predmety našich zmyslov vyvolávajú v našej mysli osobitné idey, či si to želáme, alebo nie, a činnosť našej mysle zanecháva o nich aspoň nejaký hmlistý obraz. [...] Keď sa tieto jednoduché idey ponúkajú mysli, rozum ich nemôže odmietnuť ani zmeniť, a keď sú vyvolané, nemôže ich zničiť a utvoriť nové, tak isto ako zrkadlo nemôže odmietnuť a zmeniť obraz alebo idey, ktoré vyvolávajú predmety pred ním. Pretože telesá, ktoré nás obklopujú, rozmanite pôsobia na naše orgány, myseľ je nútená prijímať vnemy a nemôže sa vyhnúť prijatiu tých ideí, ktoré s nimi súvisia.⁹

Úlohou mediátora je vytvoriť priestor, ktorý umožňuje tieto individuálne skúsenosti zohľadniť a rešpektovať. Znamená to, že každá strana vstupuje do sporu s „vlastnou pravdou“, ktorá vyplýva z jej subjektívneho vnímania reality. Mediátor musí pracovať s týmito rôznymi skúsenostnými základmi, uznať ich legitímnosť a usilovať sa o sprostredkovanie vzájomného porozumenia medzi stranami. Takéto chápanie sa môže oprieť aj o Berkeleyho základný princíp „*esse est percipi*“ (byť znamená byť vnímaný), ktorý znamená, že existencia objektov je neoddeliteľne spojená s ich vnímaním. Inak povedané, objekty existujú len vtedy, keď sú vnímané nejakým duchom alebo myslou. V kontexte mediácie nám tento princíp ukazuje, že každá strana konfliktu vníma realitu subjektívne na základe svojich vlastných skúseností a percepcií. Preto je nevyhnutné, aby mediátor uznal a rešpektoval tieto individuálne vnímania, keďže formujú chápanie a postoje účastníkov konfliktu.

Farba, tvar, pohyb, rozloha a podobne, ak ich považujeme za vnemy v mysli, sú dokonale známe, pretože v nich niet ničoho, čo by sme nevnímali. Ale ak ich považujeme za znaky alebo obrazy, vzťahujúce sa na veci alebo pravzory, existujúce mimo mysle, vtedy celkom upadáme do skepticizmu.¹⁰

Keďže, podľa Berkeleyho, je existencia objektov viazaná na ich vnímanie, komunikácia medzi stranami v konflikte sa stáva nástrojom, prostredníctvom ktorého môžu účastníci zdieľať svoje percepcie a tým „oživiť“ svoje skúsenosti v mysli druhých. Mediátor by mal facilitovať tento proces zdieľania, aby každá strana mohla pochopiť perspektívu tej druhej, čo môže viesť k em-

9 LOCKE, J.: Rozprava o ľudskom rozume. In: HRUŠOVSKÝ, I. a kol.: *Antológia z diel filozofov: Novoveká empirická a osvietená filozofia*. Bratislava : VPL, 1967, s. 66 – 67.

10 BERKELEY, G.: O základoch ľudského poznania. In: HRUŠOVSKÝ, I. a kol.: *Antológia z diel filozofov. Novoveká empirická a osvietená filozofia*. Bratislava : VPL, 1967, s. 147.

patickejšiemu a efektívnejšiemu riešeniu konfliktu. Zároveň sa v tomto svetle ukazuje úloha mediátora ako vnímajúceho subjektu, ktorý aktívne počúva a vníma perspektívy oboch strán. Týmto spôsobom mediátor nielenže uznáva existenciu subjektívnych realít účastníkov, ale tiež im poskytuje platformu, na ktorej môžu byť tieto reality vyjadrené a pochopené.

Aj podľa Huma sú všetky naše myšlienky a rozhodnutia odvodené zo skúseností. Rozum nie je zdrojom morálnych rozhodnutí, ale skôr prostriedkom, ktorý nám umožňuje spracovať a usporiadať poznatky, získané skúsenosťou. V mediácii tento princíp naznačuje, že praktické riešenia by mali byť formované reálnymi skúsenosťami účastníkov a ich spoločenskými kontextmi. Mediátor by mal rozpoznať, že konflikt vzniká z konkrétnych skúseností a sociálnych interakcií účastníkov.

Všetky percepce lidské mysle sa rozdeľujú na dva odlišné druhy, ktoré budeme nazývať dojmami a ideami. Rozdiel medzi nimi spočíva v stupni sily a živosti, s ktorou zasahujú myseľ a prenikajú do nášho myslenia alebo vedomia. [...] Stále združenie podobajúcich sa percepcií presvedčivo dokazuje, že jedny sú príčinou druhých, a táto prednosť dojmov rovnako platne dokazuje, že naše dojmy sú príčinami našich ideí, a nie naopak, že by naše idey boli príčinou dojmov.¹¹

Tento princíp naznačuje, že účastníci konfliktu často konajú na základe naučených vzorcov správania. Mediátor by mal tieto vzorce identifikovať a podporiť také riešenia, ktoré budú reflektovať skutočné potreby a zvyklosti strán.

V tom istom diele Hume tvrdí, že ľudské rozhodovanie je vo svojej podstate emocionálne. Rozum slúži len ako nástroj, ktorý pomáha naplňovať ciele a túžby, ktoré sú určené emocionálnymi impulzmi. V kontexte mediácie to znamená, že emócie účastníkov sú legitímnym a nevyhnutným prvkom riešenia konfliktu. Mediátor by mal byť schopný rozpoznať a rešpektovať emocionálne prežívanie účastníkov, pretože práve tieto pocity môžu byť kľúčové pri hľadaní udržateľného a spravodlivého riešenia. Hume navyše zdôrazňuje, že morálne rozhodnutia vychádzajú z emocionálnych reakcií, a nie z racionálnych analýz. V mediácii je preto dôležité vytvoriť prostredie, ktoré umožňuje účastníkom otvorene vyjadriť svoje emócie.

Empirické overovanie riešení možno tiež označiť za jeden z kľúčových princípov v mediácii. Navrhované riešenia konfliktov by preto mali byť založené na konkrétnych skúsenostiach a overiteľných údajoch. Mediátor by mal podporovať strany v hľadaní praktických a realistických riešení, ktoré je možné empiricky overiť a ktoré vychádzajú z reálnych skúseností účastníkov. Takýto empirický prístup zvyšuje pravdepodobnosť úspešného a trvalého vyriešenia konfliktu, pretože riešenia sú testované a prispôbené konkrétnym podmienkam a potrebám zúčastnených strán.

11 HUME, D.: *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Praha : Togga, 2015, s. 67, 71.

Ďalšou z epistemologického hľadiska nevyhnutnou vlastnosťou v mediácii je flexibilita, pretože poznanie je v princípe dynamickou entitou. Táto tradícia zdôrazňuje, že naše poznanie sa neustále formuje prostredníctvom skúseností, ktoré zbierame v priebehu života. Každý nový podnet, každá interakcia alebo zmyslový vnem môže ovplyvniť a modifikovať naše chápanie reality. V kontexte mediácie to znamená, že žiadne riešenie by nemalo byť považované za definitívne alebo nezmeniteľné, pretože realita konfliktu je ovplyvňovaná novými skúsenosťami a dynamickými procesmi. Z tohto hľadiska je nevyhnutné, aby mediátor pristupoval k riešeniu konfliktov s vedomím, že poznanie účastníkov je výsledkom ich predchádzajúcich skúseností. Tieto skúsenosti formujú ich očakávania a predpoklady, ktoré sa môžu ukázať ako nepresné alebo neúčinné v aktuálnom kontexte. Preto je potrebné neustále prehodnocovať zaužívané vzorce a byť pripravený ich prispôbiť, ak sa ukáže, že nevedú k efektívnemu riešeniu. Z analyzovaných aspektov empirickej filozofie možno pre mediáciu odvodiť nasledujúce tézy:

- Subjektívna skúsenosť ako základ interpretácie konfliktu. Každý účastník mediácie vníma konflikt cez vlastnú subjektívnu skúsenosť, ktorá ovplyvňuje jeho reakcie, postoje a očakávania. Mediátor vychádza z toho, že každá strana vstupuje do konfliktu s vlastným pohľadom na realitu. Úlohou mediátora je vytvoriť priestor, kde môžu byť tieto subjektívne skúsenosti rešpektované a reflektované.¹²
- Emócie sú neoddeliteľnou súčasťou rozhodovacieho procesu. Podľa empirizmu nie je proces poznávania čisto racionálny, ale je ovplyvnený aj emóciami a zvyklosťami. Mediátor by mal rešpektovať emocionálne prežívanie účastníkov, pretože emócie hrajú kľúčovú úlohu v rozhodovaní. Vytvorenie bezpečného priestoru na vyjadrenie emócií je nevyhnutné pre nájdenie trvalo udržateľného riešenia.
- Empirické overovanie ako základ realistických riešení. Empirizmus kladie dôraz na skúsenosť a overiteľné fakty ako základ poznania. Riešenia navrhnuté v mediácii by nemali byť abstraktné alebo teoretické, ale mali by byť založené na konkrétnych skúsenostiach a potrebách účastníkov. Mediátor by mal podporovať navrhovanie praktických riešení, ktoré sa dá empiricky overiť v reálnych podmienkach. Tieto riešenia by mali reflektovať skutočné potreby a záujmy strán konfliktu.
- Flexibilita poznania ako nevyhnutná podmienka úspešnej mediácie. Empirizmus chápe poznanie ako dynamický proces, ktorý sa neustále vyvíja na základe nových skúseností. Závery, ktoré boli platné v minulosti, nemusia byť vhodné pre nové situácie. Mediátor by mal byť pripravený prispôbiť svoju stratégiu v priebehu mediačného procesu podľa nových informácií a zistení. Riešenia by mali byť flexibilné a otvorené zmenám podľa aktuálneho vývoja konfliktu.

¹² Porov. HOLÁ, L.: *Mediace a možnosti využití v praxi*. Praha : Grada Publishing, 2013, s. 19 – 21.

Podobne, ako tomu bolo v predchádzajúcom prípade, možno aj pri aplikácii empirických princípov na mediáciu identifikovať niekoľko slabých a problematických miest. Tieto problémy súvisia najmä s inherentnými limitami empirizmu a s charakterom samotného mediačného procesu. Empirizmus stavia poznanie na zmyslových dojmoch a skúsenostiach. To však môže viesť k reduktivismu, v ktorom sú významy, hodnoty či symbolické obsahy zúžené na „dáta“ bez ohľadu na ich subjektívny či kontextuálny význam. V procese mediácie to môže spôsobovať problém najmä vtedy, keď sa dôležité emocionálne alebo hodnotové aspekty konfliktu nedajú plne zachytiť empirickou analýzou.¹³ Rovnako aj snaha empirickej metódy o objektívne, intersubjektívne, testovateľné a všeobecne platné poznatky sa môže stať zdrojom problémov. V mediácii je totiž každý konflikt jedinečný, zakorenený v konkrétnych vzťahoch, kultúre, histórii a emocionálnej dynamike. Príliš striktná snaha o aplikáciu iba „empiricky overených postupov“ môže viesť k ignorovaniu kontextu a významne znížiť efektívnosť celého procesu. Spomeňme aj skutočnosť, že aj keď empirizmus priznáva emóciám dôležitú úlohu (napr. v Humovej koncepcii), vo vedeckej praxi sú emócie často považované za „subjektívny šum“, ktorý je potrebné eliminovať. V mediácii sú však emócie nositeľmi významov a hodnotových postojov, bez ktorých sa k porozumeniu nedá dopracovať.¹⁴

2 Kantovská syntéza: apriórne princípy v mediácii

Descartov pokus zachrániť racionalizmus pred kritikou skepticizmu nie je dnes považovaný za úspešný. Ale toto jeho zlyhanie neznamenalo koniec racionalizmu. Racionalizmus pretrval najmä preto, že zlyhala aj alternatívna teória poznania – empirizmus, a to najmä v snahe vysvetliť matematické poznanie. Aj toto bol jeden z motívov Immanuela Kanta, ktorý svojím dielom založil novú epochu filozofického myslenia. Pokúsil sa kriticky prekonať oba dominujúce prúdy myslenia 17. a 18. storočia a priviesť ich k vyššej jednote. Dosiahol tak na nové problémové roviny myslenia – stupne transcendentálnej reflexie predchádzajúcich podmienok možnosti akéhokoľvek poznania. Práve Kantova snaha vytvoriť syntézu medzi racionalizmom a empirizmom ponúka jedinečný rámec na pochopenie poznania a jeho aplikácie v praxi, vrátane mediácie.

¹³ Takúto empirickú redukciu významu kritizuje napr. Hans-Georg Gadamer, ktorý poukazuje na to, že pravda nie je iba vecou metodického overenia faktov, ale odhaľuje sa aj cez umeleckú a historickú skúsenosť. Odmieta preto pozitivistický model vedy, ktorý poznanie zužuje na merateľné fakty, a tým eliminuje dimenzie významu a zmyslu. Porov. GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda. Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha : Triáda, 2010.

¹⁴ Porov. DAMASIO, A. R.: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York : Avon Books, 1995.

2.1 Transcendentálna logika

Kant vo svojom diele *Kritika čistého rozumu* postuluje, že poznanie vzniká interakciou medzi zmyslovou skúsenosťou a umovými kategóriami, ktoré sú apriórne. Existujú teda formy poznania, ktoré predchádzajú každej skúsenosti a umožňujú ju usporiadať. Poznanie nevzniká len ako pasívne prijímanie zmyslových podnetov, ako tvrdili empirici, ani nie je výsledkom čisto racionálnych konštrukcií, ako predpokladali racionalisti. Zmyslové dáta bez aktívnej štrukturalizácie umom sú nevyužiteľné, kým čisté myšlienky bez ukotvenia v skúsenosti zostávajú bez významu.

Naše poznanie pramení z dvoch základných zdrojov mysle. Prvý z nich je prijímanie predstáv (receptivita dojmov), druhý schopnosť poznávať prostredníctvom týchto predstáv predmet (spontánnosť pojmov). Prvým je nám predmet *daný*, druhým je *myslený* vo vzťahu k tejto predstave (ako číremu určeniu mysle). Nazeranie a pojmy tvoria teda elementy všetkého nášho poznania, takže poznaním nemôžu byť ani pojmy bez nazerania, ktoré by im istým spôsobom zodpovedalo, ani nazeranie bez pojmov.¹⁵

V mediácii zohráva tento princíp zásadný význam. Každý účastník konfliktu vníma realitu prostredníctvom svojich subjektívnych skúseností, ktoré sú špecifické pre jeho osobnú a spoločenskú situáciu. Tieto skúsenosti tvoria obsah konfliktu – jeho konkrétne prejavy a emocionálne reakcie. Na druhej strane samotná skúsenosť účastníkov nestačí na dosiahnutie riešenia, ktoré by bolo spravodlivé a univerzálne prijateľné. Je potrebné aplikovať univerzálne princípy rozumu, ktoré zabezpečujú nestrannosť, rovnováhu a etickú konzistentnosť celého procesu. Mediátor tu vystupuje ako facilitátor, ktorý využíva tieto apriórne kategórie na usporiadanie subjektívnych skúseností strán do koherentného a spravodlivého rámca.¹⁶ Táto metodologická štruktúra umožňuje zabezpečiť, aby boli všetky skúsenosti účastníkov konfliktu zohľadnené objektívnym spôsobom.

2.2 Praktický rozum a autonómia v mediácii

Immanuel Kant vo svojom diele *Základy metafyziky mravov* rozvíja základné princípy morálnej filozofie, ktoré sú neoddeliteľne spojené s jeho chápaním autonómie vôle a morálneho zákona. Kant tu zavádza slávny pojem kategorického imperatívu, ktorý predstavuje základné morálne pravidlo:

¹⁵ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 96.

¹⁶ Porov. MUSGRAVE, A: *Common Sense, Science and Scepticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993, s. 218 – 219.

...konaj iba podľa tej maximy, od ktorej zároveň môžeš chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom. [...] Rozumné bytosti totiž všetky podliehajú zákonu, že ani jedna z nich nikdy nemá ani sama so sebou, ani s nijakou inou zaobchádzať iba ako s prostriedkom, ale vždy zároveň ako s účelom samým osebe.¹⁷

Kategorický imperatív ako základný princíp Kantovej etiky má zásadný význam aj pre mediáciu, pretože kladie dôraz na univerzálnosť, nestrannosť a morálnu rovnosť všetkých účastníkov a javí sa ako vhodný filozofický rámec pre mediačnú prax. Podľa Kantovho chápania by mediátor mal pristupovať ku každému rozhodnutiu tak, aby dané rozhodnutie mohlo byť uplatnené ako univerzálny zákon, teda spravodlivé a aplikovateľné na všetkých účastníkov. Mediátor, ktorý si osvojí tieto princípy, dokáže viesť proces zmierenia tak, aby bol spravodlivý, transparentný a v súlade s univerzálnymi etickými normami. Kategorický imperatív tak vplýva na proces mediácie nasledujúcimi spôsobmi:

- Môže pôsobiť ako morálny kompas mediátora, zabezpečujúci jeho nestrannosť a objektivitu v rozhodovaní, transparentnosť a spravodlivosť v procese mediácie a rešpektovanie autonómie a dôstojnosti všetkých zúčastnených strán.
- Formulácia kategorického imperatívu, zameraná na dôstojnosť človeka, vedie mediátora ku rešpektovaniu potrieb, hodnôt a individuality zúčastnených. Výsledkom je zabezpečenie rovnakého priestoru pre vyjadrenie každej strany, ochrana slabšej strany pred manipuláciou alebo násilným nátlakom, a snaha o riešenia, ktoré reflektujú dôstojnosť všetkých účastníkov.
- Keďže Kantov prístup zdôrazňuje autonómiu subjektu, teda schopnosť konať podľa vlastného rozumu a morálnych princípov, v mediácii to znamená podporu autonómneho rozhodovania zúčastnených. Dôsledkom toho je motivácia konfliktných strán pre zodpovedné rozhodovanie, minimalizácia donucovacích prostriedkov, zachovanie dobrovoľnosti a nachádzanie takých riešení, ktoré vychádzajú z vôle samotných účastníkov a sú preto udržateľné.
- Kategorický imperatív môže poskytnúť návod pri rozhodovaní mediátora v dilematických situáciách, ako sú napr. konflikt medzi nestrannosťou a nutnosťou, zasiahnuť v prípade neetického správania sa jednej strany alebo voľba medzi zachovaním dôvernosti a povinnosťou informovať o možnom nebezpečenstve.

Autonómia vôle je v Kantovej morálnej filozofii kľúčovým pojmom. Podľa nej človek nie je podriadený vonkajším určujúcim faktorom, ale koná na základe vlastného rozumu a morálneho zákona, ktorý si sám určuje. Autonómia, ako schopnosť konať podľa princípov, ktoré vychádzajú z rozumu a môžu byť univerzálné platné, je základom pre pochopenie etickej zodpovednosti jednotlivca v rámci mediácie.

17 KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 48, 62.

2.3 Limity Kantovej filozofie v kontexte mediácie

Hoci Kantova filozofia ponúka množstvo inšpiratívnych prvkov pre mediáciu, existujú aj určité napätia a limity, ktoré je vhodné pomenovať. Kantova formálna etika je niekedy vnímaná ako príliš rigidná, pretože kladie dôraz na univerzálne pravidlá bez ohľadu na konkrétny kontext. V mediácii však zohráva veľkú úlohu citlivosť na kontext, situáciu a rôzne nuansy. Kantov formalizmus tak môže byť nedostatočný pri riešení komplexných konfliktov. Aj Kantovo dichotomické rozdelenie rozumu a citu môže byť pre potreby mediácie príliš zúžené.¹⁸ Mediácia totiž pracuje intenzívne s emocionálnymi procesmi, ktoré Kant často redukuje ako neprimerané zdroje morálneho rozhodovania. Z pohľadu dnešnej psychológie aj filozofie však emócie zohrávajú konštitutívnu úlohu pri utváraní medziľudských vzťahov a identity, čo Kantova etika dostatočne nereflektuje. Okrem toho Kantova koncepcia predpokladá racionálny subjekt, schopný autonómneho rozhodovania sa. V praxi mediácie sa však nezmieňuje stretávanie s účastníkmi, ktorí sú v dôsledku traumy, manipulácie či nerovnosti obmedzení vo svojej autonómii. Tu sa ako vhodné javí doplniť Kantovu normatívnu predstavu o realistickú antropologickú dimenziu, ktorá berie do úvahy zraniteľnosť a nerovné šance subjektov.

Kantova filozofia poskytuje hlboký teoretický základ pre mediáciu ako spravodlivý a morálne vedený proces. Kategorický imperatív ponúka univerzálny rámec, ktorý zabezpečuje, že rozhodnutia, prijaté počas mediácie, sú spravodlivé, nestranné a morálne legitímne. V kontexte mediácie Kantova filozofia zdôrazňuje potrebu rešpektovať autonómiu účastníkov a hľadať riešenia, ktoré sú v súlade s univerzálnymi morálnymi princípmi. Tento prístup zaisťuje, že mediácia sa stáva nielen nástrojom riešenia konfliktov, ale aj etickým procesom, usilujúcim sa o spravodlivý a trvalo udržateľný mier, medzi zúčastnenými stranami.

Záver: Epistemické napätie ako tvorivý priestor porozumenia

Mediácia, vnímaná len ako technika vyjednávania či komunikačný nástroj, stráca svoj najhlbší potenciál – byť miestom, kde sa stretávajú nielen záujmy, ale aj rôzne koncepcie pravdy, poznania a ľudskej skúsenosti. Analýza epistemologických východísk racionalizmu, empirizmu a Kantovej syntézy ukazuje, že mediácia nie je len praktickou činnosťou, ale aj subtílnou filozofickou prácou s ľudským chápaním sveta – jeho bohatosťou a rozmanitosťou, ale aj neistotou a problematickosťou.

¹⁸ Porov. KARABA, M.: *Úvod do dejín novovekej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, 2015, s. 168 – 180.

Racionalistický dôraz na jasnosť, logickú konzistentnosť a nestrannosť pomáha udržať mediáciu v intelektuálnom rámci, ktorý podporuje dôveru a zrozumiteľnosť. Empirická skúsenosť zase ukazuje, že bez kontaktu s konkrétnymi emóciami, príbehmi a „telesnosťou“ situácie zostáva každá idea len schémou bez života. Kantova filozofia, ktorá sa usiluje o syntézu týchto dvoch tradícií, nám ponúka viac než len kompromis – poskytuje transcendentálny rámec, v ktorom subjektívne a objektívne, vnútorné a vonkajšie, cit a rozum môžu vstúpiť do dialógu. Kantovská perspektíva mediátora ako subjektu, ktorý pracuje s apriórными kategóriami, a zároveň rešpektuje individuálne skúsenosti, ukazuje, že zmierovanie je viac než technika – je to akt formovania poriadku v priestore pluralitného vnímania reality. Mediátor sa stáva nielen facilitátorom komunikácie, ale aj sprievodcom v priestore, kde sa rodí spoločné pochopenie – nie ako výmena informácií, ale ako syntéza perspektív.

Mediácia je tak miestom, kde sa filozofia stáva živou – nie ako systém poučiek, ale ako praktická múdrosť, ktorá pomáha ľuďom orientovať sa vo vlastnej skutočnosti a v skutočnosti druhého. Ak mediácia dokáže integrovať silu racionalistickej jasnosti, plastickej empirickej skúsenosti a kantovskú syntézu rozumu a vôle, môže sa stať nielen efektívnym nástrojom riešenia konfliktov, ale aj priestorom pre rast porozumenia, slobody a etickej zodpovednosti. A v tom spočíva jej skutočný epistemický a humanistický potenciál.

Literatúra

- BERKELEY, G.: O základoch ľudského poznania. In: HRUŠOVSKÝ, I. a kol.: *Antológia z diel filozofov. Novoveká empirická a osvietenská filozofia*. Bratislava : VPL, 1967.
- BONJOUR, L.: *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. New York : Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- DAMASIO, A. R.: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York : Avon Books, 1995.
- DESCARTES, R. Meditácie o prvej filozofii. In: HRUŠOVSKÝ, I.: *Antológia z diel filozofov: Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava : EPOCH, 1970.
- DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Praha : Filosofia, 1998.
- DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Praha : Svoboda, 1992.
- GADAMER, H. G.: *Pravda a metoda. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha : Triáda, 2010.
- HOLÁ, L.: *Mediace a možnosti využití v praxi*. Praha : Grada Publishing, 2013.
- HOLÁ, L. a kol.: *Mediace v teorii a praxi*. Praha : Grada Publishing, 2011.
- HUME, D.: *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Praha : Togga, 2015.
- INMAN, M. et al.: Cultural Influences on Mediation in International Crises. In: *The Journal of Conflict Resolution*. Vol. 58, No. 4 (June 2014), s. 685 – 712.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979.

- KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004.
- KARABA, M.: *Úvod do dejín novovekej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, 2015.
- KARABA, M.: *Základy epistemológie pre teológov*. Trnava : Dobrá kniha, 2025.
- LOCKE, J.: Rozprava o ľudskom rozume. In: HRUŠOVSKÝ, I. a kol.: *Antológia z diel filozofov: Novoveká empirická a osvietenská filozofia*. Bratislava : VPL, 1967.
- MUSGRAVE, A: *Common Sense, Science and Scepticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- SPINOZA, B.: *Etika*. Bratislava : Pravda, 1986.

prof. PhDr. Miroslav Karaba, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O.BOX 173
814 99 Bratislava
e-mail: miroslav.karaba@truni.sk

Mediace jako prostor pro druhého. Distance i blízkost

František Burda

BURDA, F.: Mediation as a Space for the Other. Distance, and Proximity. *Studia Aloisiana* 1/2025.

In a world increasingly characterized by cultural, religious, axiological, and attitudinal diversity, the need for encounter, dialogue, and the mediation of potential—or even already manifest—tensions, contradictions, confrontations, and conflicts among rival or divergent perspectives is becoming ever more urgent. It is precisely on the phenomenon of mediation that this study focuses, aiming to offer a non-assertive and, if possible, non-moralizing Christian perspective on the internal nature of the phenomenon of cultural and religious mediation. The phenomenon of cultural and religious mediation belongs to what may be called the „signs of the times.” As such, it deserves analytical attention from Christian reflection. This study seeks to offer such reflection from the perspective of the theology of creation and the intra-divine relationships within the Trinity, combined with a mimetic analysis that reveals certain temptations to contaminate mediation with anthropological tendencies to objectify, colonize, and appropriate the other. The Trinitarian foundation of mediation opens up the possibility for a quiet, non-invasive offering of reflection—or a reading of reality—through the lens of Christian hermeneutics.

Keywords: mediation, Trinitarian theology, mimetic desire, kenosis, negative theology

Proč vedle sebe stavět kulturní fenomén mediace a jeho křesťanskou reflexi?

Když přemýšlíme o křesťanské perspektivě jakékoliv skutečnosti, která je součástí toho, čemu běžně říkáme kultura, tak můžeme být vedeni nevědomky určitou potřebou ideologické apropriace nebo teologicko-náboženského ko-

lonialismu. Potřebou do této skutečnosti vnést něco nového a přesvědčovat druhé ve prospěch přijetí nového postoje či pohledu. To však neznamená, že by tu nebyla možnost tiché neinvazivní nabídky reflexe nebo četby dané skutečnosti optikou křesťanské hermeneutiky, realizované bez toho, abychom do oné skutečnosti vnášeli cokoli navíc, co by už neobsahovala. V takovém případě by pak snad podobná četba mohla být přijata jako obohacující vhled, anebo by také přijata být nemusela, aniž by to jakkoliv vadilo. V našem světě, který je charakterizován stále různorodějšími kulturními, náboženskými, hodnotovými a postojovými diferencemi vystupuje stále zřetelněji do popředí potřeba setkávání, dialogu, a také mediace potenciálních či dokonce vyhřezlých napětí, rozporů, střetů a konfliktů různých rivalizujících či mimoběžných hledisek. A právě na fenomén mediace se zaměřuje naše studie, aby nabídla nenárokovou, a pokud možno, nemoralizující křesťanskou perspektivu vnitřní povahy fenoménu kulturně-náboženské mediace. Jestliže z křesťanské pozice nahlédneme na veškerou realitu jako na realitu stvořenou, do které je vepsán rukopis a povaha jejího stvořitele, jinými slovy vnitřní povaha jejího tvůrce, pak se to týká také veškerých fenoménů, které člověk vytváří.¹ Hovoříme o tzv. stopách Trojice ve veškerém stvoření (*vestigia Trinitatis*) a o otisku Trojice do lidských skutečností (*similitudo Trinitatis impressa*).² A v tomto kontextu nás nyní bude zajímat otázka, zdali a případně jakým způsobem se trojiční podstata architekta stvořené reality zrcadlí ve fenoménu mediace.

Mediace a nemožnost nestrannosti

Mediace, nebo spíše mediační proces, je ze své podstaty službou nebo funkcí, která hledá, posiluje, vynáší na světlo, zesiluje a prostředkuje to, co může sbližovat, přivádět do vztahu vzájemného naslouchání, oboustranné otevřenosti či prostupnosti, jednotlivé strany sporu, konfliktu, potenciálního nebo aktuálního napětí. Můžeme také říci, že v mediačním procesu jde o hledání již existujícího, ale zastíněného, upozaděného, nebo nevnímaného společného jmenovatele, styčného bodu, průsečíku nebo bazálního základu společného pro všechny zúčastněné strany. Vzhledem k tomu, že se zde bavíme specificky o mediaci v nábožensko-kulturním kontextu, navíc v kulturním prostředí, které je historicky formováno křesťanským diskurzem, je namísto si položit otázku, zdali je křesťanství, nebo jím podmínění aktéři, pouhou stranou sporu, která při konfrontaci s odlišnými hledisky potřebuje mediování z nějaké neutrální nestranné pozice, nebo ze své podstaty v sobě nese nějaký mediační potenciál, který nám může nabídnout, případně jaký.

Než se pustíme do řešení dané otázky, je nezbytné, abychom nastínili rámec, ve kterém se budeme pohybovat. Uvědomujeme si, že to, co nazýváme

1 Srov. POSPÍŠIL, C.V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007, s. 465 nn.

2 Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007, s. 108

křesťanstvím, v realitě neexistuje jako jasně teoreticky a prakticky definovaný monolit.³ V samotném křesťanství je obsažen téměř bezpočet různých variant a přístupů, a nadto je třeba suše konstatovat, že každá z takových variant prošla historicko-kulturní kontaminací celou řadou nekřesťanských vlivů, čehož si její zastánci či stoupenci, včetně těch tzv. nejortodoxnějších, v drtivé většině nejsou vědomi, a často je považují za specificky a původně křesťanské.⁴ Kultura je až příliš komplexní a složitý pletenec na to, aby ho šlo jednoduše rozplést, roztrždit a čistě klasifikovat. Ostatně, samotné myšlení a možnosti jazyka si s touto komplexitou nedokáží poradit jinak, než abstrahováním a používáním redukce, zjednodušením a generalizace. Bez abstrahování nelze vypovídat o ničem.

V moderních humanitních vědách jako jsou psychologie, sociologie, neurovědy, historiografie, etnografie, kulturní a sociální antropologie se stále více upozorňuje na problém zcela zásadního podmiňování jedince prostředím, kulturou, jazykem, kolektivními vzorci, obrazy, panujícími normami, zvyklostmi atp.⁵ Kultura a její dějinný tok se do nás doslova vpisují, spoluutváří naše myšlení, vnímání, naše představy o světě i o sobě samých. Ne nadarmo se v lidových rčeních hovoří o tom, že dějiny nebo kultura je naše učitelka. Téměř vše, co nám poskytují, jsme se naučili nereflexivně skrze proces napodobování. Kultura je zcela nemyslitelná a nesrozumitelná bez porozumění jejím mimetickým dynamismům a mechanismům, které fungují především podvědomě, mimovědomě či nevědomě, a bez kterých je jednání každého z nás jednoduše nemyslitelné a nesrozumitelné.⁶ To platí i pro tzv. křesťanské kulturní prostředí, a to jak v pozitivním, tak problematickém slova smyslu. Všudyprítomnou roli mimetismu v kultuře i v lidských životech je třeba brát vážně a zakomponovat ji do jakékoliv reflexe o povaze lidského bytování ve světě. Lidské toužení, které stojí za veškerým kulturním rozvojem má vždy a nevyhnutelně mimetický základ. Z tohoto hlediska se pak otázka afiliace ke

3 Srov. Např. TENNENT, T.C.: *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church Is Influencing the Way We Think about and Discuss Theology*, Grand Rapids : Zondervan 2007. Tennent ukazuje jednak, jak se v různých kulturních a geografických kontextech vyvíjí a proměňuje křesťanská teologie, což vedlo k různým teologickým důrazům a praktikám v rámci křesťanství a pak, jak se pod vlivem křesťanství mění kulturní a geografický kontext.

4 Srov. WALLS, A.: *The Cross-Cultural Process in Christian History*, New York – Edinburgh : Orbis Books; T & T Clark, 2002.

5 Jednotlivci jsou ve svém jednání, myšlení i cítění formováni kulturními a sociálními faktory, jako jsou třídy, vkus, společenské normy, obecně kulturní vzorce, které utvářejí naše světy. Sociální, psychologické či antropologické teorie kultury jsou klíčové pro pochopení, jak jsou lidé a jejich myšlení podmiňováni kolektivními vzory, normami a obrazy v každé historické epoše. Srov. např.; BOURDIEU, P.: *Teorie jednání*, Praha : Karolinum 1998; GIDDENS, A. *Sociologie*, Praha : Argo 2005; FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*, Praha : Herrmann a Synové 2002.

6 Naprosto zásadní práce o mimetismu v kultuře vypracoval francouzsko-americký antropolog, literární teoretik a poststrukturalista René Girard v díle *Pravda románu a lež romantismu*, které se stalo základem pro následující rozpracování v jeho dalších knihách, které založily novou, a doposud mimořádně progresivní i vlivnou, kulturně a sociálně antropologickou teorii kultury, tzv. mimetickou teorii kultury. Srov. GIRARD, R.: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha : Dauphin 1998. O zásadní roli mimetické touhy v kultuře hovoří celá řada autorů v kontextu různých segmentů kultury, jako např.: BAUDRILLARD, J.: *The System of Objects*, London : Verso Books 2005; DELEUZE, G-GAUTTARI, F.: *Tisíc plošin*, Praha : Herrmann a Synové 2020; OUGHOURLIAN, J.-M.: *The Genesis of Desire*, Michigan : Michigan State University 2010.

křesťanství poměrně zásadním způsobem váže také k otázce mimetické funkce obrazu Boha, který vstupuje do lidských životů, obrazu, podle kterého jsou lidé stvořeni, který chtějí následovat, a podle kterého se, jako podle modelu, chtějí seberealizovat.

Z tohoto hlediska je namístě říci, že mezi nejfundamentálnější obrazy křesťanského pojetí Boha patří jeho trinitární vyobrazení.⁷ Vzhledem k tomu, že hybný dynamismus kultury nemůže obejít funkci lidské touhy, potom, pakliže máme hovořit o křesťanství či křesťanské kultuře, nesmíme opomíjet to, jak křesťanskost souvisí poměrně zásadním způsobem s tím, že se míra tzv. křesťanskosti odvíjí od toho, nakolik jsou touhy jednotlivých křesťanů přímo či nepřímo zakotveny v životě Boha jako Trojici.⁸ Toto trinitární pozadí křesťanské kultury, která vstupuje a ovlivňuje kulturu jako takovou, nemůže nemít dopad na kulturní podobu mimetických mechanismů.

Trojice, mimeze a učednictví

Nicméně, nelze nevidět, že smysl pro mimetický rozměr vlastní existence je stále ještě málo rozvinutý. Stejně tak je nedostatečně rozvinutý i smysl pro mimetický vztah k trojičnímu Bohu, jinými slovy, pro přilnutí k trojičnímu rozměru vnitrobožských vztahů, které stojí v jádru křesťanského obrazu Boha. V tomto kontextu, neschopnost, a nezdá se, aby neochota brát mimetismus v kultuře dostatečně vážně, natož ho adekvátním způsobem objasnit v trinitárním rámci, zapřičiňuje, že se mimeze trinitární povahy vnitrobožských vztahů nedotýká lidské vůle a nestává se ústředním prvkem křesťanského jednání, což dopadá do všech oblastí lidského působení. Každý model, který odděluje vůli od modlitby, kontemplace, je zcela nedostačující.⁹ V současnosti naprostá většina koncepcí mimetické touhy pracuje s předpokladem, že lidské jednání je založené na takové ideji jedince, v jejímž rámci se člověk samostatně sebeurčuje především prostřednictvím svých vlastních vědomých voleb a rozhodnutí.

Ve světle evangelií však vidíme, že takový pohled jednoduše nefunguje, protože podle nich Ježíšův učedník není v první řadě tím, kdo sám sebe utváří na základě nějakého čistě konativního procesu. Kdyby tomu tak bylo, pak by naše skutky nevyhnutelně, a výhradně, končily úspěchem vůle.¹⁰ Navíc, vzhledem

7 Srov. NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie I. Bůh v Trojici*, Praha : Krystal OP 2003.

8 Srov. YANG, H.: *Trinitarian Responses to Worldliness: Towards a Trinitarian Theology of Inculturation*, Eugene : Wipf and Stock Publishers 2019.

9 Srov. CHARRY, Ellen: *By the Renewing of Your Minds. The Pastoral Function of Christian Doctrine*. New York : Oxford University Press 1997. Ještě výrazněji se problematikou nedostačivosti lidské vůle jako východiska lidského jednání zabývá Rowan Williams. Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016, s. 4 – 5. Williams později poskytl ucelený přehled poznatků týkajících se otázky lidského vědomí a mysli, které čerpají z poznatků neurovědy, filozofie, psychologie a literatury s ohledem na otázku křesťanské zralosti. Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Human: Bodies, Minds, Persons*. Grand Rapids : Eerdmans 2018.

10 Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016, s. 11.

k až hobesovsky soupeřivé povaze člověka, by všechny lidské pokusy vymanit se z perverzních struktur touhy končily selháním, protože by zůstaly uvězněny v nikdy nekončící spirále nespočetných animozit, konfliktů, rivalit a násilí.

Křesťanské uřednictví, neboli křesťanské následování Boha, primárně neodvisí od naší vůle či od naší touhy, nýbrž má základ v samotném Bohu. Vnější autonomní výkony nám status Ježíšových uředníků jednoduše nezajistí. Právě naopak, soulad, jedinečnost nebo sladění se s Bohem, leží v nejužším slova smyslu mimo dosah jednajícího subjektu.¹¹ Naše „křesťanské“ skutky mají základ spíše v Bohu než v našich vlastních touhách. V tomto ohledu poukazují lidské skutky víry spíše na povahu Stvořitele než na život jednajícího subjektu.

Prvním slovem, které by v kontextu křesťanského uřednictví mělo zaznít, není mimeze, ve smyslu kopírování, vědomého napodobování, duplikování nebo opakování, nýbrž mimeze rozšířená o vnitřní prostor kenoze, sebevyprázdnění, vzdání se nebo odevzdání.¹² Prvotní modelovou kenzí, která je základem všech následujících kenzí, je kenoze božství, sebevyslovení Otce ve plazení Syna. O Otci nemůžeme uvažovat jako o někom, kdo existoval samostatně před tímto sebe-odevzdáním, spíše je ho třeba chápat jako věčný pohyb zcela nesobeckého sebedarování, ve kterém si sám pro sebe nic neponechává. Podobným způsobem si sám pro sebe neponechává nic ani Syn, který je věčným, a stejně tak jako Otcovo sebedarování, zcela nesobeckým díkučiněním. Z obou pak vychází Duch, který vydechuje subsistentní „My“ společné jak Otci, tak i Synu.¹³ Duch potom, jako samotná podstata lásky, udržuje nekonečnou odlišnost mezi Otcem a Synem, a současně, protože je jediným duchem obou, tuto odlišnost přemostuje.¹⁴

Nauka o Trojici, je tudíž podstatným způsobem naukou o Bohu, který je perichorezí – neustávajícím korektivním pohybem.¹⁵ Bůh jako Trojice znamená sebedarování, sebezřeknutí se, které vyjadřuje povahu božského života, avšak nikoliv ve smyslu netečné, věčně nehybné substance, nýbrž jako neustálý pohyb sebedarování či poskytování prostoru. Jinými slovy, božský život je na

11 Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016, s. 14.

12 Jedná se zde o niterné propojení poddání se a vzdání se moci. Ne vždy je toto propojení dobře chápáno a přijímáno. Obraty jako sebevyprázdnění, sebeodevzdání (nota bene ve spojení s obětí) jsou, vzhledem ke klimatu současné kultury podezření, okamžitě identifikovány jako evidentní symptomy nemocné víry. Z mnohých feministických pozic, nebo pozic teologie osvobození je podobný diskurz nahlížen jako něco, co nese příchut ideologického zkreslení, zneužívání a útlu (ovšem ne vždy neoprávněně). Jistě obraty jako podřízení se nebo souhlas mohou často signalizovat dehumanizující fenomény podmaňování druhých nebo druhými, zejména když je dominantním mimetickým modelem někdo, kdo je plný svárů, konfliktů, překypuje antitetičností, kdo má potřebu druhé vylučovat nebo kdo je násilný. To však teology nesmí vést k tomu, že se budou stydět tyto termíny používat v odpovídajícím teologickém smyslu, který je adekvátní ve vztahu k Trojici a našemu životu v Bohu. Každý křesťan, hodný toho jména, pravděpodobně musí vyznat, že se ho dotklo něco, co bylo mnohem hlubší, než byla jeho vůle nebo jeho touhy. Srov. MILBANK, John: *The Ethics of Self-Sacrifice*. In: *First Things* 91/1999, s. 33 – 39.

13 Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007, s. 470nn.

14 Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007, s. 476n.

15 Srov. LASH, Nicholas: *Holiness, Speech and Silence Reflections on the Question of God*, Oxford : Routledge 2004, s. 74. Termín „korektivní“ Lash použil v poněkud posunutém významu od jeho běžného užití. Nejde zde o vyjádření silného tlaku na druhého, který se odchyluje, nýbrž o ladící pohyb odlišných tónů do akordu.

trojičním pozadí vyobrazen jako prostor věčného plození odlišnosti. Nicméně takové odlišnosti, která je stále ještě společenstvím a kontinuitou.¹⁶ Když lidé, kteří jsou jako boží stvoření uschopněni ke sdílení božského trojičního života, následují Otce, Syna a Ducha svatého vyznačujícího se neustálým sebedarováním a sebezřeknutím, tak tím otevírají určitý prostor pro jinakost, který není ničím jiným než vyjádřením přátelství člověka s Bohem.

V tomto smyslu můžeme říci, že Bůh je výzvou k přátelství s ním i s ostatními lidmi. Je výzvou k podílení se na jeho pokoji. V tomto smyslu je ohromující, exkluzivní a mimořádně působivou skutečností spásy.¹⁷ Vzhledem k tomu, že jsme byli jako lidé učiněni Božími přáteli, tak naše životy, jestliže jsou naplněny pravou zbožností, v sobě musí odrážet rysy sebezřeknutí, které jsou tolik charakteristické pro trinitární vnitrobožské vztahy. Jinými slovy, pokud je křesťanské učenictví opravdu projevem Boží lásky, pak z našich životů musí prozařovat Boží sebedarování plně zjevené v Kristu, který za nás daroval svůj život. Naše touha po Bohu potom nebude fundamentálně akviziční, rivalizující a násilnou touhou, nýbrž pokojnou touhou vyznačující se sebevěprázňováním.¹⁸

Teologie stojí před naprosto zásadním úkolem tento mimetický rozměr křesťanského učenictví vyjádřit a současně odhalit a promyslet jeho antropologické, psychologické, sociální a pedagogické implikace. Jinými slovy, ukázat, jak se v našem životě projevuje Boží povaha. Když se to pokusíme vyjádřit ještě jinak, jde tu o to, že křesťanské učenictví není v posledku o poslušnosti nebo podřízenosti, ale spíše o projevování, vyjevování, zviditelňování, zhmotňování a svědectví o odhalování Božích záměrů ve světě tak, aby Bůh mohl být oslavován jako spřátelující a sjednocující tvůrce pokoje. Logicky z toho potom vyplývá, že Bůh je sám v sobě mediátor, a působí jako, mediátor. Mediace stvořených lidských bytostí Stvořitelem-mediátorem pak v tomto ohledu není ničím jiným než odhalováním daru mediování, který jsme jako stvořené bytosti získali od svého tvůrce jako otisk jeho podstaty v nás. Jak trefně vyjadřuje Rowan Williams: „Jako učedníci máme jednat takovým způsobem, aby se

16 Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016, s. 9.

17 Americký teolog a pedagog David Burrell vystihl zásadní propojení mezi mimezí a božím přátelstvím následovně: „Co je pozoruhodné...je způsob, jakým Ježíš povolává učedníky, aby ho následovali...Jak jasně vyjadřuje Janovo evangelium, povolání k následování Ježíše je ve skutečnosti pozváním vstoupit do naprosto stejného vztahu, který panuje mezi Ježíšem a Otcem. A protože zde cílem není získat Otcův souhlas, jako spíše přijmout Ježíšův dar přátelství, tudíž užívat si důvěrný vztah s Bohem, dochází k transformaci touhy od snažení k čiré receptivitě. Učenictví je pak na hony vzdálené od napodobování Ježíše. Je spíše pozvánkou vstoupit do zcela bezpodmínečného, a tedy zcela nepředvídatelného vztahu: přátelství s Bohem. Srov. BURRELL, David: *Friendship and Ways to Truth*. Oxford : Blackwell Publishing, 2004, s. 106.

18 John Milbank téma sebevěprázdní vztahuje ke křesťanské nauce o stvoření, která je propojena s naukou o vykoupení: „V logice *creatio ex nihilo* být znamená přijímat. Neustálé vzdávání se sebe sama je jediným způsobem, jak sám sebe získat nazpět, jak sám sebe zachovat. Žádné věci se zde nevzdáváme pro něco většího, ale všeho se vzdáváme proto, abychom to dostali zpět jinak, a přece jako to stejné.“ MILBANK, John: *Stories of Sacrifice*. In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 2/1995, s. 100.

Boží přirozenost stala viditelnou stejným způsobem, jako byla patrná v životě a smrti Ježíše Krista."¹⁹

Mediace, učednictví a perspektiva negativní teologie

V tomto ohledu se zdá být na bílé dni, že fenomén kulturní a náboženské mediace by mohl, nebo spíše měl, být reflektován jako komponenta obrazu člověka hermeneutikou negativní teologie. Jako takový totiž souvisí s metafyzickou situací moderního člověka, který postrádá jednotící ideový rámec. Z tohoto hlediska se nabízí příležitost upřít větší pozornost na kenotický, potažmo negativně teologický rozměr náboženské a kulturní mediace. Negativně teologické aspekty moderního myšlení jsou v současnosti široce diskutovaným tématem především, ale nejen, v oblasti fenomenologického diskurzu (Ricoeur; Raoul; Ghisalberti; Wittgenstein; Vattimo; Miccolli; Galimberti; O'Dwyer; Coda; Mathieu; Noble; Virilio; Gottwald; Liessmann; Rohr aj.)²⁰ To by mohlo mít i jistý význam a důležitost pro porozumění situace moderního člověka, která se jeví být stále více členitá, rozmanitá, diferentní, ale také konfliktuální a násilná, čímž se do popředí dostává stále zřetelněji potřeba mediování různých napětí, sporů, nedorozumění a střetů.

Člověk a lidské vztahy jsou neustále ohrožovány přítomností prázdnoty a zániku, ale právě jako takové mají vlastní dynamiku a teleologii, která nám otevírá perspektivu metodologické nezávislosti na kontingentní přirozenosti člověka, což může být významné pro budování schopnosti nepropadnout pocitu marnosti, a také to může být významné jako východisko pro úsilí udržování dobrých vztahů, mírnění napětí, sporů, střetů a násilí mezi lidmi.

19 Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016, s. 5.

20 RICOEUR, P.: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press 1974; RAOUL, M.: *From Word to Silence; I, The Rise and Fall of Logos; II, The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn : Hanstein 1986; GHISALBERTI, A.: *Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Aeropagita*. In: MELCHIORRE, V.: *La differenza e l'origine*, Milano : Garzanti 1987, pp. 20 – 40; WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Praha : Oikoymenh 1993; VATTIMO, G.: *Credere di credere*, Milano : Garzanti 1996; VATTIMO, G.: *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano : Garzanti 2002; MICCOLI, P.: *Dal nichilismo alla Teologia*, Pavia : Bonomi Editore 2000; *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Milano : Feltrinelli 2012; GALIMBERTI, U.: *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano : Feltrinelli 2007; GALIMBERTI, U.: *Orme del Sacro*, Milano : Feltrinelli 2000; O'DWYER, L.: *Reality in Husserl and in Heidegger*. In: SMALL, R. (ed.) *A Hundred years of Phenomenology. Perspectives on a philosophical tradition*, Sidney : Ashgate Publishing Limited 2001, pp. 43 – 51; CODA, P.: *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma: Città Nuova 2003; MATHIEU, V.: *Come leggere Plotino*, Milano : Queriniana 2004; NOBLE, I.: *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno : CDK 2004; VIRILIO, P.: *Estetika mizení*, Červený Kostelec : Pavel Mervart 2010; GOTTWALD, C.: *Nová hudba jako spekulativní teologie*, Olomouc : Refugium 2012; LIESSMANN, K. P.: *Filosofie zakázaného vědění. Friedrich Nietzsche a černé stránky Myšlení*, Praha: Academia 2013; ROHR, R.: *Nahá přítomnost. Mystici to vidí jinak*, Brno : Cesta 2013.

Negativně-teologická reflexe fenoménu mediace se vyhýbá nebezpečí přílišné akcentace individua, ale stejně tak i nebezpečí rozředit či popřít význam lidské individuality. Její optikou se zdá, že se před námi rozevívá možnost nového personalistického pohledu zahrnujícího receptivně-donativní povahu lidské existence.²¹ Interpretace založená na negativně-teologické fenomenologii trinitárních vztahů odhaluje člověka jako toho, kdo není závislý na modelu nejzazšího smyslu definovaného konečností všeho ve světě, nýbrž jako toho, kdo je definován fundamentální otevřeností pro druhé.

Křesťanské učednictví, s ohledem na neustávající pohyb sebezřikání, který utváří podstatu trinitárního života, nesmí být zredukováno na volbu mezi mimezí a participací. Učednictví je spíše pohybem, který tyto dvě ústřední ideje drží pohromadě jako dva středy jedné elipsy. Jestliže má křesťanská mimeze nevyhnutelným způsobem participativní povahu, tak současně participace na Božím životě má nevyhnutelným způsobem také mimetickou povahu. A to z toho prostého důvodu, že účast na Božím životě poznáváme pouze tím způsobem, že napodobujeme vzor, který nám dal jeho Syn. Například naše schopnost napodobovat Kristovo utrpení předpokládá nejprve osobní zkušenost s mocí jeho vzkříšení. Přeneseně schopnost nést negativitu, zmar a konfliktualitu života, předpokládá zkušenost s pozitivitou, nekontingentní nadějí a vnitřním usmiřujícím pokojem. Ovšem, to nesmí zastřít nebo přepsat skutečnost, že tato moc se skrze nás a v nás projevuje pouze tehdy, když se stáváme podobnými Kristu i v jeho smrti.²² Jako učedníci se totiž podílíme na Božím vykupitelském díle, aby „se ukázala Boží sláva a abychom lidi přizvali anebo přitáhli k tomu, aby Boha oslavovali a chválili.“²³

Jistě, imperativní síla křesťanského napodobování Krista tu zůstává nedotčena, avšak, její povaha, vzhledem k jejímu epifanickému účelu se radikálně mění. Křesťanské napodobování Krista, neboli učednictví, je na hony vzdálené tomu, aby se řídilo antagonistickými nebo soupeřivými touhami. Je naopak poháněno teologickou racionalitou, ve smyslu jednat tak, aby naše skutky prostředkovaly Boží slávu.

Klíčovou součástí křesťanského učednictví je tedy radikální zřeknutí se sebe sama, sebevyprázdňení neboli kenoze. Pokud by mimetická touha byla založena jen a pouze na striktně imanentních společenských vazbách a vztazích zakládajících a utvářejících mezilidské vztahy, nebylo by v ní už místa pro sebezřikající se a sebevyprázdňující se lásku. Vztahy by pak nebyly ničím jiným, a nekončily by jinak, než v rivalizujícím napětí nebo dokonce konfliktu. Příliš imanentní, příliš antropologicky zaměřené pojetí mimetické touhy si není schopné povšimnout způsobů napodobování, které předpokládají účast na určující a spásonosné Boží ekonomii.

21 Srov. GUARDINI, R.: *Svět a osoba*, Svítavy : Trinitas 2005, s. 15nn.

22 Svatý Pavel v Listu Filipánům říká, že: „Pro něho jsem všechno ostatní odepsal a pokládám to za nic, abych poznal jej a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpení... Beru na sebe podobu jeho smrti.“ (Fp 3, 8b; 10a)

23 Srov. WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016, s. 5.

Kritická reflexe úskalí mediačního pozadí

Výše zmíněná otázka východiska mimetické touhy člověka není žádným odtažitým teoretizováním bez reálného dopadu do života lidí. Naopak, toto východisko naprosto zásadním způsobem udává směr a povahu lidského jednání, o čemž svědčí i samotný fenomén mediace. Samotný termín mediace by mohl naznačovat něco, co je ve své podstatě vždy pozitivní. Jenomže komplikovaná psychologie lidského jednání nám sdílení takového optimismu nedovoluje. Mediace může mít různé motivace a podoby, které ji mohou problematizovat nebo přinejmenším neutralizovat její účinek. Teologové a moralisté všeho druhu často chybné nebo přímo zlé jednání či hřích redukují na vinu nebo individuální morální jednání a přehlíží nebo podceňují zrod a důsledky zla či hříchu na úrovni kulturního systému, který lidi, často proti jejich vůli, vplétá, a stále hlouběji zaplétá, do násilných pletenců sociálních a ideologických struktur. Takováto zjednodušující redukce je z antropologického hlediska nepřijatelná. Lidské skutky jsou mnohem komplikovanější, než tento zredukovaný pohled připouští. Nejsou totiž jednoznačně zlé nebo dobré, respektive jsou natolik dobré a natolik zlé, podle toho, do jakých struktur, a nakolik, jsou vpleteny. To však neznamena, že máme zcela opustit koncept osobní viny. Koncept osobní viny zůstává platný tehdy, když se člověk vědomě odvrací od cesty usilování o kreativní intersubjektivitu a vydá se na cestu násilí proti sobě samému nebo proti druhým. Když koncept viny přeneseme na proces mediování, tak jistě, mediátor zodpovídá za kvalitu a hloubku svého vzdělání, přípravy a je zodpovědný za vlastní svědomitost. Nicméně, i tak je třeba říci, že jsou zde ještě další konceptuální předpoklady kvality mediace, které nám vždy nemusí rozestřít celé pole úskalí, které proces mediování představuje. Nás v této studii zajímají především nosné konceptuální fundamenty mediace, které podporují podstatu mediace jako sjednocujícího procesu zachovávajícího respekt k odlišnostem jednotlivých pozic aktérů mediované situace.

Odlišnosti je třeba cítit, avšak to neznamena, že by ve všem byly automaticky pozitivní hodnotou. Ve sporech a konfliktech jsou tím, co jednotlivé strany rozděluje. Strany sporu si nebývají ve všem rovnocenné, rovnomocné a často ani nejsou stejnou měrou zodpovědné za nastalou situaci. Reálně tu také existují oběti těchto sporů, střetů a násilí. Mediátor by měl mít schopnost vynést na světlo, a současně doslova zaujmout, pohled všech stran, i obětí. Jenomže pro oběti a jejich pohled platí, že jsou vyloučeny z panujícího systému reprezentací. Jakékoliv řešení nebo mírnění problému násilí, nemá-li jen vytvořit novou formu strukturálního násilí, musí nejprve vysvětlit, jak lze skutečným obětím historie *nenásilně* navrátit jejich důstojnost a vliv. A také musí vysvětlit, jak by tyto oběti mohly samy sebe zakoušet jinak než jako to, co je v systému reprezentací, který některé jedince a skupiny automaticky legitimizuje na vrub těch, které delegitimizuje, zredukováno na kategorii obětí? Jak z tohoto systému vystoupit?

Jak mohou oběti přestat být obětmi, a jak přerušit jejich identifikaci s obětní pozicí? René Girard ve své analýze kultury, která je strukturálně založená na mýtu, přesvědčivě ukázal, že kulturní systémy reprezentací, se svými fixními dichotomickými kategoriemi perzekutor/oběť; pán/otrok; dobré/špatné mají mýtickou povahu, což je přesně to, co vidíme teprve z perspektivy oběti.²⁴ Tedy, má-li mediace skutečně přispět k pokoji a sblížení, musí nalézt zdroj konstruktivní touhy, a stejně tak nalézt způsob, jak zaujmout novou neviktimizující a neviktimizovanou perspektivu, aby nevytvořila jen další systém reprezentace založený na obětním beránku a vnitřním štěpením.

Je naprosto zásadní pochopit, že odhalování jakéhokoliv obětního beránka, ať už individuálního nebo kolektivního, ojedinělého nebo systémového, znamená zpochybňování veškerého manicheismu, který realitu rozděluje do dualistických opozic. Girard ve své analýze „dvojiček“ brilantně ukázal, jak tento dualismus, který stojí v pozadí vnímání dvojiček souvisí se systémem obětních beránků.²⁵ Dobro tudíž nemůže být definováno v rámci žádného z dualistických systémů, ale měli bychom ho vnímat jako něco, co patří k nerozdělenému aktu myšlení, jenž přichází dříve než jakékoli pojmové štěpení nebo vylučování.

Mediátor, který se ve své podstatě o podobný neduální základ dobra neopírá, nastolí takové reprezentace, které v důsledku povedou k rivalitě, pak k zrcadlení protivníků, což může následně vést ke stupňování a k mimetické krizi nerozlišování, která nakonec přeroste v obvinění nějakého viníka – obětního beránka.²⁶

Taková mediace může mít strukturální podobnost s modelem vztahů, který Girard identifikoval při analýze koketérie.²⁷ Koketa je v rámci nějakého vztahu v roli prostředníka toužícího po svém vlastním těle nebo po sobě samém jako po nějakém objektu. Tento prostředník (mediátor) je v sobě rozdělen na subjekt, který touží, a na představu, po které touží, tedy na projektovaný objekt. Ostatní, neboli potencionální nápadníci, jsou v roli proto-subjektů, kteří napodobují toužení kokety prostředníka (mediátora) po jeho vlastním těle nebo

24 Srov. GIRARD, R.: *Violence and the Sacred*, Baltimore : John Hopkins University Press 1972, s. 85 – 112; GIRARD, R.: *Things Hidden Since the Foundation of the World, hings Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford : Standford University Press 1987, s. 210 – 250.

25 Srov. Dvojnictví je tím, co spouští eskalaci napětí, konfliktů a nakonec násilí. Rivalizující strany si neuvědomují, že mají něco společného, což vede k intenzivnímu vzájemnému znepřátelení. Tento proces nakonec vyžaduje oběť, která napětí zklidní. Girard to nejprve doložil na pozadí analýzy literárních vztahových situací, kde často dochází ke dvojnictví mezi postavami, přičemž jejich vztah vede k destruktivním konfliktům. Dvojnictví vede k nevyhnutelným dramatům a ústí v obětování. Motiv dvojnictví následně zkoumal na půdorysu všemožných světových mýtů a ukázal, jak dvojnictví mezi dvěma skupinami nebo osobami v průběhu dějin vede k tomu, že jedna strana je vyloučena, deklasována, dehumanizována nebo dokonce obětována jako prostředek obnovení řádu. GIRARD, R.: *Violence and the Sacred*, Baltimore : John Hopkins University Press 1972, s. 45 – 78; GIRARD, R.: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha : Dauphin 1998, s. 130 – 158. GIRARD, R.: *Things Hidden Since the Foundation of the World, hings Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford : Standford University Press 1987, s. 120 – 145.

26 Srov. KIRWAN, M.: *René Girard. Uvedení do díla*, Brno : CDK 2008, s. 47 – 59.

27 Koketérie, podobně jako jiné formy mezilidských vztahů, může být považována za příklad mimetického chování, které vede k napodobování vyvolávajícího rivalitu, tedy eskalaci napětí mezi jednotlivci. Koketérie je jednání, kdy jedna osoba napodobuje chování druhé osoby, čímž vytváří napětí a konkurenci v milostných nebo společenských vztazích. Srov. GIRARD, R.: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha : Dauphin 1998, s. 121nn.

něm samém, což mezi nimi spouští rivalitu ve věci zmocnění se objektu touhy. Na scénu vstupuje rivalita ve věci projektovaného a vnímaného mediátorova *bytí*. Mediátor - koketa chce prosadit svou vlastní subjektivitu a ostatní se této mediátorovy subjektivity nebo schopnosti jednat chtějí zmocnit. Mediátorova touha zde má narcistickou povahu. Jeho narcistní subjektivita sobě zakrývá skryté násilí a další rivalizující konfigurace, které násilí logicky předcházejí. Jak by ale mohl/a koketa toužit po sobě jako po objektu vlastní touhy, kdyby už dávno nenapodoboval/a touhu někoho jiného po sobě jako po objektu, a ten jiný zase někoho jiného a tak dále? Girardova teorie je cenným zdrojem pro oběti dějin, protože poskytuje možnost teoretického popisu procesu a struktury, v jehož rámci vzniká vnitřně přijatý a vkořeněný útlak, který se šíří cestou mimetické touhy skrze ještě hlouběji zakořeněný, a často neviditelný, mechanismus napodobování a toužení.

Trojice jako protilek na lidskou tendenci k objektifikaci

Výše nastíněný vzorec popisuje podstatu struktury mechanismu objektifikace, který ohrožuje jakoukoliv naši představivost i dobré úmysly týkající se prakticky čehokoliv. Ocítáme se zde v rámci (systému reprezentací), myšlenkovém rámci, ve kterém jsou objekty brány jako danost. A právě v tom se rodí násilí. To povstává z rozdělujícího způsobu myšlení, které pojímá subjekty jako autonomní entity stojící v opozici jedněch vůči druhým. To pak dovoluje nahlížet na všechny věci – i lidské bytosti – jako na objekty určené k přivlastnění. Pokušení proměňovat věci, sebe sama nebo Boha, v objekty namísto toho, aby byly vnímány jako subjekty, můžeme nazvat modloslužbou. Jakékoliv objektifikování uvnitř vztahů mezi lidskými jedinci má modloslužebnou podstatu. Na otázku, jakým způsobem objekty nebo objektifikování plodí násilí, Girard odpovídá, že „tou oblastí, kde se nápodoba stává konfliktuální, je přivlastňování (domnělých objektů).“²⁸ Pakliže tuto premisu přijmeme, tak nám před očima vytane naprosto zásadní otázka, která bude mít důsledky také pro možnost skutečné mediaci: Za jakých podmínek můžeme dosáhnout skutečné mediaci, aniž by se jednalo o přivlastňování?

Odpověď může nabídnout právě výše zmíněný nesobecký a nezcizující vztahový model panující uvnitř božské Trojice, který je současně modelem darující a přijímající lásky. Lásky, která je současně zřikáním se sebe sama i zůstáváním sebou bez potřeby přivlastnění a ovládnutí. Mimeze mezi toužícími subjekty uvnitř Trojice přitom vytváří stupňující se kruh touhy, aniž by se stával bludným kruhem rivalizujících aropriací. Kruhový pohyb lásky uvnitř Trojice je způsobem, jak popsat něco, co není zasaženo dialektikou panující

28 GIRARD, R.: *To Double Bussines Bound. Essays in Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore : John Hopkins University Press 1978, s. 201.

mezi dvěma autonomními subjekty, nýbrž jako to, co je ze své podstaty jedinou, sjednocenou dynamikou intersubjektivity, která nese generativní a současně sjednocující mediační potenciál. Jestliže je nějaký člověk jako jedinec mimeticky zasazen do tohoto scénáře reprezentací, tak pakliže se stane prostředníkem (mediátorem) vztahů, nebude inklinovat k touze prosadit svou vlastní subjektivitu, systém reprezentací, nýbrž k touze po subjektivitě druhého, protože to bude vnímat jako pro oba obohacující. Paradoxně z povahy věci plyne, že když člověk takto, nesen modelem trojičních vztahů, touží po subjektivitě někoho druhého, dosahuje nebo nabývá s ním intersubjektivního vztahu bez toho, aby se ho zmocňoval jako nějakého objektu.²⁹ Teologicky pak vstup do takového vztahu, neboli participace na tomto dynamickém vztahu, může být chápán jako přijetí stejně bezpodmínečného a totálně svobodného vztahu lásky, který nám ukázal Kristus ve svém vztahu k Otci prostřednictvím svého způsobu napodobování Otce.³⁰

Láska, která je podstatou trojičních vztahů, otevírající zcela odlišný zdroj mimetické touhy, než jaký plodí objektifikační apropriativní mimetická touha, do které jsme zaklesnutí. Ruší přitom celou řadu teologických i filosofických dichotomií, jako jsou například dichotomické vztahy já versus druhý, eros versus agapé, persekutor (vůle k moci) versus oběť (resentiment neboli láska požímaná jako zřeknutí se aktivní touhy po sobě samém). V neposlední řadě také ruší dichotomii sekulární humanismus versus křesťanství. Na pozadí trojičních vztahů, které jsou naplněny kenotickou dynamikou lásky, pak pojem modloslužby už není nutně chápán rozdělujícím způsobem jako uctívání jiných bohů, nýbrž jako pokus zrušit nebo dokonce zničit dynamiku kreativní mimeze lásky tím, že snad ze strachu rozdělíme svět na jednající subjekty a pasivní objekty, nebo tím, že realitě ve snaze ji uchvátit a ovládnout, dáme pevné a neměnné významy. V tomto smyslu platí přísloví, které by se mohlo stát heslem mediace, které hovoří o tom, že láska přemáhá svět.³¹

Resumé

Závěrem můžeme říci, že křesťanská reflexe může na pozadí trojičních vztahů fenoménu mediace a mediování nabídnout naprosto jedinečný mimetický rámec nedualistického a nedualizujícího dobra, které přitom nesmazává subjektivní odlišnost aktérů vztahu. Takto zakoušené nedualistické dobro pak může být funkčním mimetickým, doslova nakažlivým, základem praxe

29 „...nekonečná existence se nám daruje, abychom ji zakoušeli. Toto božství se nám nevejde do pojmů a mozků, může ale vstupovat celé a nerozdělené do našich „malých srdcí“ a učinit je obrazem všeobíhajícího nekonečna... Teologie tak zakouší ve své bezmoci proměnu ve spiritualitu, díky níž se vrací od pojmů k živému Bohu Otci, Synu a Duchu svatému a k prožívání vlastní existence.“ POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007, s. 487n.

30 POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007, s. 484.

31 V tomto smyslu můžeme číst také některé známé novozákonní texty hovořící o moci přemáhající lásky jako jsou: 1Ján 4, 4; 1Kor 13, 4-7; Řím 8, 37-39.

sbližování, smiřování, naslouchání a respektu k odlišnosti druhého. Právě tím, že je taková mediace založená a vyvěrající z trojiční vztahovosti naplněné nerozdělující láskou, překračuje dualistické a rozdělující dichotomie, snižuje potenciál rivalizujících střetů soupeřících systému reprezentací a současně tím poskytuje možnost, jak se vyhnout akvizičním pokušením objektifikovat druhé a ujařmovat je vlastními představami o tom, co je pro koho dobré. Mediace se tak modeluje nikoliv podle objektifikovaných rámců a představ, nýbrž podle modelu přijímající a darující otevřenosti. Tím se stává neinvazivní, zcela svobodnou a nakažlivou platformou participace na korektivním pohybu perichoretické vzájemnosti, která je jejím fundamentálním základem.

Literatura

- BAUDRILLARD, J.: *The Systém of Objects*, London : Verso Books 2005.
- BOURDIEU, P.: *Teorie jednání*, Praha : Karolinum 2000.
- BURRELL, D.: *Friendship and Ways to Truth*. Oxford : Blackwell Publishing 2004.
- CHARRY, E.: *By the Renewing of Your Minds. The Pastoral Function of Chritian Doctrine*. New York : Oxford University Press 1997.
- CODA, P.: *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma : Città Nuova 2003.
- DELEUZE, G-GAUTTARI, F.: *Tisíc plošin*, Praha : Herrmann a Synové 2020.
- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědění*, Praha : Herrmann a Synové 2002.
- GALIMBERTI, U.: *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano : Feltrinelli 2007.
- GALIMBERTI, U.: *Orme del Sacro*, Milano : Feltrinelli 2000.
- GHISALBERI, A.: *Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Aeropagita*. In: MELCHIORRE, V.: *La differenza e l'origine*, Milano : Garzanti 1987.
- GIDDENS, A.: *Sociologie*, Praha : Argo 2005.
- GIRARD, R.: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha : Dauphin 1998.
- GIRARD, R.: *Things Hidden Since the Foundation of the World, hings Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford : Standford University Press 1987.
- GIRARD, R.: *To Double Bussines Bound. Essays in Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore : John Hopkins University Press 1978.
- GIRARD, R.: *Violence and the Sacred*, Baltimore : John Hopkins University Press 1972.
- GOTTWALD, C.: *Nová hudba jako spekulativní teologie*, Olomouc : Refugium 2012.
- GUARDINI, R.: *Svět a osoba*, Svitavy : Trinitas 2005.
- LASH, N.: *Holiness, Speech and Silence Reflections on the Question of God*, Oxford : Routledge 2004.
- LIESSMANN, K.P.: *Filosofie zakázaného vědění. Friedrich Nietzsche a černé stránky Myšlení*, Praha : Academia 2013.

- LIPOVETSKI, G.: *Hypermoderní doba*, Praha : Prostor 2004.
- MICCOLI, P.: *Dal nichilismo alla Teologia*, Pavia : Bonomi Editore 2000.
- MILBANK, J.: The Ethics of Self-Sacrifice. In: *First Things* 91/1999.
- MILBANK, J.: Stories of Sacrifice. In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 2/1995.
- NICOLAS, J.-H.: *Syntéza dogmatické teologie I. Bůh v Trojici*, Praha : Krystal OP 2003.
- NOBLE, I.: *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno : CDK 2004.
- O'DWYER, L.: *Reality in Husserl and in Heidegger*. In: SMALL, R. (ed.) *A Hundred years of Phenomenology. Perspectives on a philosophical tradition*, Sidney : Ashgate Publishing Limited 2001.
- OUGHOURLIAN, J.-M.: *The Genesis of Desire*, Michigan : Michigan State University 2010.
- POSPÍŠIL, C.V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří 2007.
- RAJSKÝ, A.: *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*, Trnava : TYPI UNIVERSITATIS TYRNAVIENSIS 2009.
- RAOUL, M.: *From Word to Silence; I, The Rise and Fall of Logos; II, The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn : Hanstein 1986.
- RICOEUR, P.: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Wort : Texas Christian University Press 1974.
- ROHR, R.: *Nahá přítomnost. Mystici to vidí jinak*, Brno : Cesta 2013.
- TENNENT, T.C.: *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church Is Influenceing the Way We Think about and Discuss Theology*, Gran Rapids : Zondervan 2007.
- VATTIMO, G.: *Credere di credere*, Milano : Garzanti 1996.
- VATTIMO, G.: *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano : Garzanti 2002.
- VIRILIO, P.: *Estetika mizení*, Červený Kostelec : Pavel Mervart 2010.
- WALLS, A.: *The Cross-Cultural Process in Christian History*, New York – Edinburgh : Orbis Books; T & T Clark, 2002.
- WILLIAMS, Rowan: *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. Grand Rapids : Eerdmans 2016.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Praha : Oikymenh 1993.
- YANG, H.: *Trinitarian Responses to Worldliness: Towards a Trinitarian Theology of Inculturation*, Eugene : Wipf and Stock Publishers 2019.

ThLic. František Burda, Ph.D.
Pedagogická fakulta UHK
Katedra kulturních a náboženských studií
Víta Nejedlého 573
budova E 500 03 Hradec Králové
frantisek.burda@uhk.cz

Eschatológia a katechon v Druhom liste Solúnčanom

Milan Hrabovský

HRABOVSKÝ, M: Eschatology and Katechon in the Second Epistle to the Thessalonians. *Studia Aloisiana* 1/2025.

This paper explores the complex eschatological vision of the Second Epistle to the Thessalonians (*2 Thess*), focusing on the enigmatic concept of *katechon* and its implications for understanding the interplay between theology, history, and politics. The study examines the theological significance of *katechon* as a force delaying the final revelation of the “man of lawlessness” and the Parousia, offering an analysis of its historical, political, and metaphysical interpretations. By tracing interpretations from early Christian thinkers to contemporary political theorists such as Carl Schmitt and Giorgio Agamben, the paper reveals how the notion of *katechon* serves as a hermeneutical key to reading crises in both religious and secular contexts. The discussion highlights how eschatological expectations in *2 Thess* were not merely future-oriented but profoundly shaped early Christian conceptions of historical time, order, and the role of political power. Ultimately, the article argues that *katechon* provides a framework for understanding the persistent reactivation of eschatological themes in modern political ideologies, where religious narratives of the end are transformed into secular visions of history, authority, and redemption.

Keywords: Second Thessalonians, eschatology, katechon, Parousia, apocalypticism, political theology, Carl Schmitt, historicism, early Christianity, theological hermeneutics

Úvod: hermeneutika krízy

Druhý list Solúnčanom (*2SoI*) obsahuje len tri kapitoly. Krátka apokalypticko-eschatologická pasáž z druhej kapitoly (2, 1-12) sa však už takmer dve tisícročia nachádza v centre pozornosti biblistov a exegétov.¹ Mimoriadny záujem o Druhý list Solúnčanom vyvoláva opis udalostí a znamení, ktoré spre-

¹ MATTER, A. E. (ed.): *Second Thessalonians. Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*. Kalamazoo, Michigan : Medieval Institute Publications, 2001, s. 1 – 2.

vádzajú Druhý príchod Krista (parúziu) a s ním spojený koniec času a sveta. Na rozdiel od Prvého listu Solúnčanom (1SoI), ktorý parúziu charakterizuje ako nečakanú udalosť prichádzajúcu „ako zlodej v noci“ (5, 2), Druhý list Solúnčanom ju opisuje podrobnejšie. Hoci stále záhadne, predsa len ako proces postupného naplňovania konkrétnych udalostí. Tieto udalosti rámujú kontext celosvetovej krízy, ktorej súčasťou bude odpadnutie od Boha, zjavenie Anti-krista, rozmach nezákonnosti, všeobecný úpadok morálky, celosvetový chaos a deštrukcia, príchod Krista, finálne zúčtovanie, víťazstvo Krista a napokon koniec času i sveta.

Tieto závažné teologické motívy však prekročili hranice biblistiky. V druhej polovici 20. storočia sa listy apoštola Pavla stali predmetom prevkypivo intenzívneho filozofického záujmu. Filozofi ako Carl Schmitt, Martin Heidegger, Jacob Taubes, Jacques Derrida, Alain Badiou, Giorgio Agamben či Slavoj Žižek poukazovali na to, že Pavlove teologické myšlienky majú zásadný význam aj pre analýzu politického života a moci.² Úvahy o tom, ako politickou mocou zabrániť prepuknutiu násilia, chaosu a deštrukcie, nasmerovali týchto mysliteľov k Druhému listu Solúnčanom. V tomto kontexte sa o Druhý list Solúnčanom začal zaujímať filozof a právnik Carl Schmitt, ktorého výklad viedol k tomu, že okolo tohto listu vznikol rozsiahly korpus politologickej a filozofickej literatúry. Podľa Sergeja Prozorova dokonca zaradila Schmittova interpretácia tento list medzi „jeden z najdôležitejších politických textov v západnej tradícii“.³

Schmittovo čítanie Druhého listu Solúnčanom možno považovať za dôkaz prevahy interpretácie nad faktami. Prispôbil si myšlienkový svet tohto listu vlastným úvahám o potrebe totálneho autoritatívneho štátu. Práve Schmittov príklad premeny biblického textu na vplyvnú politickú ideu ma podnietil k napísaniu tejto štúdie. Schmitt pochopil, aký význam má Druhý list Solúnčanom pre modernú politiku. Počas veľkých kríz a konfliktov modernity – napriek sekularizácii Západu – sa apokalyptické a eschatologické témy tohto listu opätovne aktivizujú. Teologické motívy Druhého listu Solúnčanom sa ukazujú ako kľúčové pre „hermeneutiku kríz moderných spoločností“. Inými slovami, tento list nám umožňuje lepšie porozumieť tomu, ako sekulárne spoločnosti interpretujú vlastné krízy.⁴

Nie každá moderná kríza má apokalyptický charakter. Moderné spoločnosti sa k biblickým obrazom konca sveta vracajú predovšetkým v časoch, keď krízu vnímajú ako zásadný dejinný zlom. V obdobiach neistoty sa ukazuje, že apokalyptické a eschatologické motívy zo sekulárneho Západu nezmizli. Naopak, premietajú sa do politických diskurzov, ktoré naďalej ovplyvňujú myslenie moderných spoločností.

Druhý list Solúnčanom ponúka rámec na pochopenie cyklického návratu apokalyptických a eschatologických tém v politickom diskurze moderného

2 CAPUTO, J. D – ALCOFF, L. M. (eds): *St. Paul among the Philosophers*. Indiana University Press, 2009.

3 PROZOROV, S.: The katechon in the age of biopolitical nihilism. In: *Continental Philosophy Review*, 45, 2012, s. 483 – 484.; HRABOVSKÝ, M.: K problému katechon v politickej teológii Carla Schmitta. In: *Studia Aloisiana*, 12(1), 2021, s. 41 – 55.

4 NAGEL, A.: *Corona und andere Weltuntergänge: Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*. Transcript Verlag, 2021, s. 7.

Západu. Naznačuje, že sekularizácia neznamená úplné odstránenie náboženských motívov a pojmov, ale skôr ich transformáciu na svetské interpretácie poriadku, moci, authority a záchrany pred chaosom.

Som presvedčený, že na pochopenie toho, ako sa môže biblický text premeniť na politický, je nevyhnutné oboznámiť sa s myšlienkovým svetom Druhého listu Solúnčanom. Z tohto dôvodu som si zvolil metódu písania, ktorej cieľom bolo poskytnúť čitateľovi „manuál“, umožňujúci pochopiť Druhý list Solúnčanom v kontexte hermeneutiky krízy. Osobitnú pozornosť som venoval eschatologickej tematike víťaznej nádeje a fenoménu katechonu – ako niekoho (niečoho), kto alebo čo „spomaľuje“ alebo „brzdí“ čas Druhého príchodu Krista a s ním súvisiaci koniec času.

Kedže mojou motiváciou bolo vytvoriť hutný prehľad kľúčových teologických tém Druhého listu Solúnčanom, nevenoval som sa dôkladnému rozboru týchto tém v dejinách exegézy. Zameral som sa predovšetkým na sekundárnu literatúru, aby som poskytol priestor čo najširšiemu spektru odborníkov a odborníkov.

Kto napísal 2Sol?

Približne sedemnást storočí sa 1Sol a 2Sol považovali za autentické Pavlove listy. Situácia sa zmenila až príchodom historickej kritiky v 18. storočí, ktorá vzniesla otázky o pravosti 2Sol.⁵ Novozákonník Ernest Best výstižne opísal dlhotrvajúci spor biblistov o autorstvo 2Sol: „Ak by sme mali k dispozícii len 2Tes, máloktorý učenec by pochyboval o tom, že ho napísal Pavol, ale keď sa 2Tes postaví vedľa 1Tes, objavia sa pochybnosti.“⁶ Otázka autenticity 2Sol zostáva stále otvorená. Uvediem preto iba najvážnejšie výhrady voči autorstvu Pavla.⁷

Proti autenticite, teda že list napísal apoštol Pavol, paradoxne svedčí prílišná podobnosť 1Sol a 2Sol. Táto podobnosť podporuje domnienku mechanického kopírovania, odpisovania a závislosti od 1Sol. Prečo by Pavol kopíroval sám seba? Prvým riešením je, že veľká podobnosť listov súvisí s krátkym časovým odstupom medzi napísaním 1Sol a 2Sol. Druhým, že 2Sol je výsledkom spojenia viacerých autentických Pavlových listov.⁸

5 TOOTH, S.: *Suddenness and Signs. The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2024, s. 1.

6 BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. New York : Harper and Row, 1972, s. 37.

7 Pre podrobný prehľad námietok voči Pavlovmu autorstvu pozri: BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 37–59; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 121–131, 166–188; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*. Grand Rapids : Zondervan, 2023, s. 102–119.

8 BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 37; GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*. Cascade Books, 2016, s. 30–34; POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993, s. 169; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians: Through the Centuries*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2011, s. 12; MARSHAL, I. H.: *1 and 2 Thessalonians*. NCB. Grand Rapids : Eerdmans, 1983, s. 30–31; MURPHY-O'CONNOR, J.: *Paul: A critical life*. Oxford : Clarendon Press, 1996, s. 111.

Ďalšia námietka sa týka štýlu a historickosti. Každý autor má svoj štýl a *2Sol* obsahuje výrazy ako „dobrá nádej“ (*elpida agathén*, 2,16) alebo „večná útecha“ (*paraklésin aiónian*, 2,16), ktoré sa v iných Pavlových listoch nevyskytujú. Autor tiež zdôrazňuje, že list napísal „vlastnou rukou“. Navyše sa odvoláva na „tradíciu“, čo poukazuje na rozvinutejšie obdobie kresťanstva. Na druhej strane odvolávanie sa na „vopred povedané“ patrí medzi opakované motívy v Pavlových listoch a Pavol pridával výraz „vlastnou rukou“ ako znak pravosti ku každému listu.⁹

Najväčšia námietka smeruje k teologickým rozdielom. V *1Sol* kladie Pavol eschatologický dôraz na Ježišov nečakaný návrat. V *2Sol* sa tento dôraz zásadne mení. Autor píše o oddialení parúzie a tvrdí, že pred jej príchodom sa musí odohrať séria apokalyptických udalostí.¹⁰ Námietka však znie, že Pavol písal svoje listy ako akútne riešenia problémov, v ktorých korigoval a vysvetľoval vlastné slová, upokojoval a povzbudzoval.¹¹ Zmena eschatologického dôrazu v *2Sol* tak mohla byť reakciou na nové problémy. Ako upozorňuje John Barclay, apokalyptici sú „úskočné povahy“. Ich názory len zriedkavo vykazujú konzistentnosť a často ponúkajú protichodné scenáre konca sveta, či rozporné tézy o blízkej budúcnosti.¹²

Riešenie otázky autenticity *2Sol* nie je len okrajovým sporom medzi úzko špecializovanými odborníkmi. Má zásadné teologické dôsledky. Ak bol list napísaný okolo roku 70 n. l., jeho cieľom mohlo byť vymedzenie sa voči ranému gnosticizmu. V tomto kontexte mohol slúžiť ako protiargument voči gnostickému odmietaniu významu historických udalostí, keďže list zdôrazňoval historickú realitu Kristovho návratu. Na druhej strane, ak vznikol okolo roku 100 n. l., mohol byť určený na povzbudenie prenasledovaného spoločenstva, a zároveň ako korekcia prehnaných eschatologických očakávaní bezprostrednej parúzie.¹³

Dva nedávne komentáre z rokov 2023 a 2024 tvrdia, že existujú presvedčivé dôkazy o tom, že autorom *2Sol* bol Pavol.¹⁴ Ani tieto komentáre však nemožno považovať za definitívne uzavretie dlhodobého sporu o Pavlove

9 GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 30 – 34; MARSHAL, I. H.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 30 – 31; MURPHY-O'CONNOR, J.: *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*. Collegeville, Minnesota : The Liturgical Press, 1995, s. 7; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 13; KEITH, CH.: In: *My Own Hand : Grapho-Literacy and the Apostle Paul*. In: *Biblica*, 89, 2008, s. 42.

10 GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 30 – 34; DUNN, J. D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*. Michigan, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, s. 298 – 299; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 14; FREED, E. D.: *The Apostle Paul and his Letters*. London, Oakville : Equinox, 2005, s. 57; FOSTER, P.: Who Wrote 2 Thessalonians? A Fresh Look at an Old Problem. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 35(2), 2012, s. 154 – 155; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 115 – 116.

11 GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 9; POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, s. 154 – 155.

12 BARCLAY, J. M. G.: Conflict in Thessalonica. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 55(3), 1993, s. 525; GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 30 – 34; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 53; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 116 – 117.

13 BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 56 – 59; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*. Sacra Pagina. Minnesota : Liturgical Press, 2007, s. 342 – 343; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 111.

14 KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 75, 113; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 100, 114, 189, 200.

autorstvo. Vzhľadom na to, že tieto diskusie zatiaľ neprenikli do širšieho povedomia, v texte som zvolil formulácie, ktoré autorstvo listu pripisujú Pavlovi.

Ak teda list napísal Pavol okolo roku 50 – 52 n. l., potom sa eschatológia stáva ústredným aspektom jeho teológie vo vzťahu k životu a prežívaniu kresťanských komunit. V tomto prípade by *2Sol* vznikol ako reakcia na narastajúce prenasledovanie kresťanov v Solúne, ktorí preto očakávali parúziu ešte počas svojho života. Ak Solúnčania uverili, zvedení falošným listom, že Pánov deň (*hé hémera tu Kyriu*) už nastal, potom im Pavol poskytol špecifickú „pastorálnu eschatológiu“ a apokalyptický interpretačný rámec, v ktorom sa sociálne vylúčenie chápalo ako predzvesť blížiaceho sa súdu a potrestania vinníkov.¹⁵

Dôvody napísania *2Sol*

Hneď v úvode *2Sol* sa dozvedáme o Pavlových dôvodoch napísania listu. Solúnčania čelili prenasledovaniu a súženiam. Ich situácia sa od *1Sol* dokonca ešte zhoršila. Solúnski kresťania sa vyznaním Ježiša ako Mesiáša stiahli z miestnych náboženských obradov, odmietli modly aj rímsky cisársky kult. V *1Sol* Pavol prejavil starosť o ich „vieru“ (*pistis*). V kontexte utrpenia a útlaku však nespochybňoval ich vieru v bežnom zmysle slova. Išlo mu skôr o *pistis* ako zachovanie si dôvery, vernosti a oddanosti Mesiášovi. Druhým problémom bola smrť niektorých členov cirkvi (*1Sol* 4, 13), keďže Solúnčania očakávali, že sa parúzie dožijú. Smrť členov cirkvi ich preto znepokojila. V *1Sol* ich Pavol upokojuje tvrdením, že Pánov príchod príde nečakane – ako „zlodej v noci“ (5, 1).¹⁶

V *2Sol* sa dôraz na nečakaný a neznámy príchod Krista radikálne mení. Zmena je natoľko výrazná, že miestami pôsobí, akoby sme čítali list od iného autora. Solúnska komunita uverila, že „Pánov deň“ už nastal, pretože bola zvedená listom, ktorý sa neprávom vydával za Pavlov (*2Sol* 2, 2-3). Znepokojení Solúnčania v očakávaní blízkej parúzie opúšťali svoje svetské povinnosti, odmietali pracovať a prežívali najmä z almužien. Niektorí upadali do apatie, iní žili v neustálom napätí z očakávania Pánovho dňa.¹⁷

15 BARCLAY, J. M. G.: Conflict in Thessalonica, s. 519, 518, 525, 528; GUPTA, N. J.: 1 – 2, s. 30 – 34; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 54; BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*. Michigan : Zondervan, 2014, s. 326; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 25 – 28; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 200; MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg : Tectum Verlag, 2000, s. 188.

16 GUPTA, N. J.: 1 – 2 Thessalonians, s. 13 – 21; BARCLAY, J. M. G.: Conflict in Thessalonica, s. 526 – 530; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 81 – 85; BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 279 – 280, 312; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 32; HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 398; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 16.

17 BARCLAY, J. M. G.: Conflict in Thessalonica, s. 512 – 530; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 342 – 343; JOHNSON, A.: *1 and 2 Thessalonians*. Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016, s. 183 – 184; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 86 – 90.

Je pravdepodobné, že Solúnčania pod vplyvom prenasledovania a utrpenia podľahli tzv. eschatologickému omylu. Nesprávna interpretácia 1*So*l ich viedla k presvedčeniu, že „Pánov deň“ predstavuje Boží hnev, namierený proti ich prenasledovateľom, a parúzia je samotným Ježišovým príchodom. Pánov deň (deň Božieho súdu) a parúziu (deň spásy) preto pochopili ako dve samostatné udalosti. Ak sa domnievali, že Pánov deň už začal, museli mať obavy o osud ich blízkych, ktorí neverili v Krista a boli tak bez nádeje.¹⁸ 2*So*l tento eschatologický omyl koriguje: Pánov deň (konečný súd) a parúzia (konečná spása) nastanú v ten istý deň. Podľa „časového rozvrhu“ 2*So*l preto Pánov deň ešte nemohol nastať, keďže sa zatiaľ neuskutočnili kľúčové eschatologické udalosti.¹⁹

Eschatológia a apokalyptika

Druhý príchod Krista patrí k ústredným motívom kresťanstva, pretože prináša zásadnú premenu sveta, času a dejín – teda „posledných“ alebo „záverečných vecí“ (*ta eschata*). Samotný výraz *eschatológia*, ktorý tieto udalosti opisuje, je však relatívne nového pôvodu. Vznikol až v roku 1644 v diele luteránskeho teológa Philippa Heinricha Friedlieba. Eschatológia je neologizmus – „umelý“ pojem, ktorý nepoznal ani Pavol, ani iní novozákonní autori. Friedlieb ho zaviedol ako zastrešujúci pojem pre posledné „veci“: parúziu, posledný súd, vzkriesenie mŕtvych, završenie vekov, peklo a večný život. Všetky tieto „posledné veci“ spája jedna charakteristická črta – odohrajú sa v budúcnosti a zásadne premienia to, čo dnes vnímame ako prítomnú realitu. Premenia náš historický aj „emocionálny čas“ tak radikálne, že môžeme hovoriť o „konci času“ a zrode novej reality. Eschatológia teda neoznačuje „koniec“ v bežnom zmysle slova. Nejde o definitívne ukončenie času, ale o jeho zásadnú premenu.²⁰ Čas bude pokračovať – avšak v podobe, ktorú si dnes nedokážeme predstaviť.²¹

Rovnako ako eschatológia, aj pojem apokalyptika je moderný neologizmus. Vznikol až v 19. storočí, keď ho v roku 1835 zaviedol Gottfried Christian Friedrich Lücke s významom „odhalenie“ alebo „zjavenie“. Spočiatku označoval

18 BARCLAY, J. M. G.: Conflict in Thessalonica., s. 527 – 528; KIM, S. – BRUCE, F. F.: 1 & 2 Thessalonians, s. 374 – 381, 416 – 422.

19 TOOTH, S.: Suddenness and Signs, s. 88 – 89, 103 – 108; KIM, S. – BRUCE, F. F.: 1 & 2 Thessalonians. Grand Rapids, s. 537 – 539.

20 Pre diskusie o rôznych prístupoch k eschatológii – „dôsledná“ eschatológia (Albert Schweitzer), „realizovaná eschatológia“ (C. H. Dodd), eschatológia ako „záverečná rozhodujúca bitka“ (Oscar Cullmann) – pozri: FREY, J.: New Testament Eschatology – An Introduction: Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives. In: WATT, van der J. G. (ed.): *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, s. 3 – 32; AUNE, D. E.: Early Christian Eschatology. In: *The Anchor Bible dictionary*, Vol 2 D-G. New York : Doubleday, 1992, s. 594 – 609.

21 PETERSEN, D. L.: Eschatology. In: *The Anchor Bible dictionary*, Vol 2 D-G. New York : Doubleday, 1992, s. 575 – 579; FREY, J.: New Testament Eschatology, s. 3 – 32; CICHOCKI, M. A. (2009). The one who restrains. In: *Civitas Studia Z Filozofii Polityki*, (11), 2009, s. 15; TOOTH, S.: Suddenness and Signs, s. 2 – 4.; AUNE, D. E.: Early Christian Eschatology, s. 594 – 609.

špecifický literárny žáner „dvoch epoch“, prevzatý zo Starého zákona. V tomto žánri nadpozemská bytosť odhaľuje vyvolenému človeku transcendentnú skutočnosť „nového veku“. Eschatológia a apokalyptika spolu úzko súvisia, no nie sú totožné. Kým každá apokalyptika obsahuje eschatologický rozmer, nie každá eschatológia musí byť apokalyptická. Rozdiel spočíva v tom, že apokalyptika pracuje s dramatickými víziami zlomu medzi starým a novým vekom, zatiaľ čo eschatológia môže opisovať posledné veci aj bez obrazov katastrofy a konečného zrútenia. Kresťanská viera nemusí byť spojená s víziami deštrukcie sveta. Skôr zdôrazňuje nádej na premenu a naplnenie dejín v Bohu – víziu nového stvorenia, ktoré presahuje triviálny dualizmus medzi starým a novým vekom. Kresťanská eschatológia tak neponúka len obraz konca, ale aj perspektívu nového začiatku.²²

Fundamentálnym kontextom novozákonnej apokalyptiky a eschatológie je dôraz na konajúcu osobu – Krista. Dejiny sa nezavršia abstraktným ideologickým procesom, ale premenia sa až druhým príchodom konkrétnej osoby. Vyznanie Ježiša Krista ako Bohočloveka prinieslo kresťanskému chápaniu dejín dynamiku prepojených udalostí: inkarnácie, smrti, zmŕtvychvstania a parúzie. Každá z týchto udalostí sa stala bodom, okolo ktorého osciluje kresťanská skúsenosť času. Takéto chápanie dejín však postavilo raných kresťanov pred závažnú otázku. Mnohí z nich očakávali parúziu ešte počas svojho života, veriac, že už ich generácia zažije „koniec časov“. Druhý príchod Krista však neprichádzal. Nasledujúce generácie kresťanov – vrátane tej našej – preto čelili otázke „meškania“ Krista,²³ respektíve „oneskorenej parúzie“.²⁴

Fenómén „odloženej parúzie“ bol, podľa D. E. Auneho, „najdôležitejším faktorom premeny ranokresťanskej apokalyptiky a eschatológie – od dôrazu na bezprostredné očakávanie konca k nejasnému očakávaniu, ktoré sa posúva do vzdialenejšej budúcnosti“.²⁵ „Oneskorená parúzia“ pramenila kresťanstvo z náboženstva uzavretého časového horizontu jednej generácie na spoločenstvo kráčajúce v ústrety transkozmickejmu, otvorenému času – času, ktorý sa však v neznámom okamihu môže „preklopiť“ do „nového času“. Kresťania tak zmenili bežný, lineárne „odsýpajúci“, čas na procesiu: na duchovné kráčanie v ústrety Druhého príchodu Krista a konečnej spásy.²⁶

Eschatologické chápanie času uisťuje, že „posledné veci“ sa odohrávajú „už teraz“. Ich plné naplnenie – „ešte nie“ – však nastane až pri Kristovej parúzii.²⁷ Tento pohľad viedol k tak radikálnej premene chápania času, že Simon Goldhill píše až o „kresťanskej inovácii času“.²⁸

22 TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 2 – 4; FREY, J.: *New Testament Eschatology*, s. 3 – 32; PETERSEN, D. L.: *Eschatology*, s. 575 – 579; AUNE, D. E.: *Early Christian Eschatology*, s. 594 – 609.

23 DUNBAR, D. G.: *The Delay of the Parousia in Hippolytus*. In: *Vigiliae Christianae*, 37, (4), 1983, s. 313 – 327.

24 FREY, J.: *New Testament Eschatology*, s. 5.

25 AUNE, D. E.: *Early Christian Eschatology*, s. 606.

26 FREY, J.: *New Testament Eschatology*, s. 26.

27 TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 2 – 4.

28 GOLDHILL, S.: *The Christian Invention of Time: Temporality and the Literature of Late Antiquity*. Cambridge University Press, 2022, s. 5, 7.

Čakanie na Kristovu parúziu odstránilo z vnímania času „neutrálnosť“ a monotónnosť opakovania dní a rokov. Vznieslo do neho eschatologickú orientáciu. „Kresťanský“ čas prestáva byť mechanickým plynutím; parúzia už nie je bezprostrednou udalosťou, ale horizontom, ku ktorému sa cirkev neprestajne pohybuje, nepoznajúc deň ani hodinu jeho naplnenia. V tomto novom časovom rámci *čakanía* dochádza k inštitucionalizácii kresťanstva: rozvíja sa kult, etika a disciplína. Prijíma sa sedemdnňový týždeň, poriadok každodennej modlitby a sviatočný kalendár Vianoc a Veľkej noci.²⁹

Eschatológia viazaná na postavu Krista zásadne zmenila chápanie dejín. Premenila ich na „deterministickú“ šípku, smerujúcu k bodu, kde konkrétna osoba – Kristus – dejiny definitívne završí. Tento eschatologický „odsun“ priniesol novú predstavu budúcnosti. Budúcnosť už nie je len pokračovaním prítomnosti, ale „koncom“, v ktorom Boh uskutoční to, čo prisľúbil.³⁰ V tomto kontexte nadobúda pojem *pistis*, zvyčajne prekladaný ako „viera“, nový význam. Nejde už iba o presvedčenie o pravdivosti kresťanského učenia – viera sa stáva aktívnou dôverou, spoliehaním sa na alternatívnu realitu, ktorá ešte nenastala, ale je prisľúbená v budúcnosti.³¹

Z týchto dôvodov nie je kresťanská eschatológia len „teologickou špekuláciou“. Nachádza sa v samotnom centre kresťanskej viery³² – a to z mimoriadne závažného dôvodu: je formou teodícey a poskytuje orientáciu v časoch krízy. Keď prichádzajú prenasledovania, krízy, konflikty alebo pochybnosti, eschatológia ponúka rámec, v ktorom možno chápať súčasné udalosti v perspektíve nadchádzajúcej budúcnosti.³³

A práve strach kresťanských komunít v Solúne, že môžu zomrieť pred parúziou, bol jedným z dôvodov napísania *2Sol*.³⁴ Pavol v *2Sol* čelil zásadnej otázke: ako zosúladiť historický čas, v ktorom žili kresťanské komunity, s časom Božieho príchodu? *2Sol* neponúkol presný časový harmonogram parúzie. Ukázal však, že čakanie nie je prázdny obdobím, ale časom rastu, viery a vytrvalosti. Eschatológia tohto listu sa stala praktickým sprievodcom, prítomnosťou – nádejou, ktorá prekonáva strach z neistoty, kríz a smrti.³⁵

Eschatológia v *2Sol* 2, 1-12

Na rozdiel od *1Sol* opisuje *2Sol* eschatológiu ako zložitejší proces. Parúzia tu nie je bezprostrednou udalosťou, ale sledom apokalyptických udalostí,

29 GOLDHILL, S.: *The Christian Invention of Time*, s. 8, 13 – 14, 96; CICHOCKI, M. A. (2009). The one who restrains, s. 30.

30 FOSTER, P.: Who Wrote 2 Thessalonians? s. 152; MENKEN, M. J. J.: *2 Thessalonians*. London and New York : Routledge, 2002, s. 50 – 51.

31 GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 2.

32 FREY, J.: New Testament Eschatology, s. 21.

33 TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 2 – 4.; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 17; MENKEN, M. J. J.: *2 Thessalonians*, s. 51.

34 GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 14.

35 CICHOCKI, M. A. (2009). The one who restrains, s. 15.

ktoré jej budú v neznámom čase predchádzať. Apokalypticko-eschatologická stať z 2Sol 2, 1-12:

„Prosíme vás, bratia, ohľadom príchodu (parúsias) nášho Pána Ježiša Krista a nášho zhromaždenia okolo neho, aby ste sa nedali ľahko vyvieť z rovnováhy ani zastrašiť – či už duchom, alebo slovom, alebo listom, údajne od nás – akoby už nastal Pánov deň (hé hémera tu Kyriu). Nech vás nikto nijakým spôsobom nezvedie, lebo najprv musí prísť odpadnutie (apostasias) a musí sa zjaviť človek nezákonnosti (anthrópos tés anomias), syn zatratenia (hó hyios tés apóleias), ktorý sa postaví nad odpor a povýši nad všetko, čo sa nazýva Bohom alebo čomu sa vzdáva pocta; dokonca usadne v Božom chráme a bude sa vydávať za Boha. Nepamätáte sa, že som vám to hovoril, ešte keď som bol u vás? A teraz viete, čo ho zadržiava (to katechon), aby sa zjavil v určenom čase. Lebo tajomstvo nezákonnosti (mystérion tés anomias) už pôsobí; ale len skryte, kým nebude odstránený ten, čo ho tomu zabraňuje (hó katechón). Potom sa zjaví ten bezbožník, ktorého Pán Ježiš odstráni dychom svojich úst a zničí svojím slávnym príchodom; toho, ktorý v pôsobení satana, s veľkou mocou, znameniami a lživými zázrakmi a so všetkým klamom nepravosti bude zvädzať tých, čo smerujú do záhuby, pretože neprijali lásku k pravde, aby mohli byť spasení. A preto Boh na nich zosiela silu bludu, aby verili lži a boli odsúdení všetci, čo neuverili pravde, ale obľúbili si nepravosť.“³⁶

V hrubom náčrte vyzerá chronológia apokalypticko-eschatologických udalostí v 2Sol nasledovne.

Apostáza

Prvým znakom prichádzajúcich apokalyptických udalostí bude *apostasias* – „odpadnutie“, a to ako v politickom zmysle (proti verejnému poriadku udržiavanému vládou), tak aj v náboženskom zmysle (proti Bohu). Bol Pavol natoľko pesimistický, že predpokladal odpadnutie kresťanov? V 1Sol je presvedčený o ich vytrvalosti a viere (1,3).³⁷ Hypoteticky by sa mohlo jednať o zvedenie veriacich falošným prorokom (eschatologické odpadnutie), o židovské odmietnutie monoteistickej tradície a kresťanského Mesiáša, alebo o všeobecný morálny rozklad. V tomto poslednom význame by *apostáza* mohla znamenať všeobecnú vzburu ľudstva proti Bohu Stvoriteľovi – vzburu, ktorá povedie

³⁶ Preklad podľa gréckeho textu v *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 27 vydanie) s prihliadnutím na katolícky preklad (SSV, 2011) a český ekumenický preklad (Česká biblická společnost, 2011).

³⁷ BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 282 – 283.

k celosvetovému chaosu sprevádzanému modloslužbou, nemorálnosťou, nespravodlivosťou a utrpením.³⁸

„Človek nezákonnosti“

Následne po apostázii sa odhalí (*apokalypsis*) tajomná postava, ktorú *2Sol* opisuje viacerými výrazmi. Prvým je „človek nezákonnosti“ (*anthrōpos tēs anomias*) – vzbúrenec proti Božiemu zákonu. Nie je to samotný Satan ani nadprirodzená bytosť; skôr pripomína falošného proroka, ktorý klame a zvádza. Druhým pomenovaním je „syn zatratenia“ (*hyios tēs apóleias*), čo môže naznačovať jednak oblasť jeho pôsobnosti (skaza a deštrukcia), alebo odkazovať na jeho nevyhnutný osud – záhubu a večné zatratenie (rovnaké pomenovanie použil Jn 17, 12 na Judáša). Ďalším pomenovaním je „opozíčník“ (*ho antikeimenos*) – odporca, ktorý sa stavia proti všetkému posvätnému. S tým súvisí aj výraz „sebapovyšovateľ“ (*hyperairomenos*), označujúci jeho arogantné povýšenie sa nad všetko spojené s Bohom. Nakoniec zaujme miesto v Božom chráme a bude sa vydávať za Boha. Otázka, o aký chrám ide, však zostáva otvorená. Mohlo ísť o Chrám v Jeruzaleme (ak bol *2Sol* napísaný okolo roku 50 n. l.), alebo o samotnú Cirkev. Druhý výklad prijali protestantskí teológovia vo vzťahu k pápežovi. „Človek nezákonnosti“ bol neskôr stotožnený s Antikristom, hoci Pavol ho takto vyslovene nenazval. Je preto možné, že práve *2Sol* poskytol prvý podklad pre koncipovanie tejto postavy. Z *2Sol* nie je možné presne určiť, koho mal Pavol na mysli – vieme však, že Solúnčania rozumeli tomu, o čom Pavol písal (*2Sol* 2, 6).³⁹

Podľa *2Sol* bude moc tejto postavy podopretá „dielami“ Satana. Ide teda o jeho spojenca. Využije všetky dostupné prostriedky: moc, znamenia, falošné zázraky a silu bludu. Pomocou nich privedie do záhuby tých, ktorí odmietli pravdu. Táto záhuba nebude len symbolická. Grécke sloveso *apollymi*, použité pre „záhubu“, má viacvrstvový význam – označuje fyzické zničenie, stratu života aj duchovnú skazu.⁴⁰

38 BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 313 – 314; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 326, 351 – 352; JOHNSON, A.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 186 – 187; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 92 – 93; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 213; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 563 – 566.

39 BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 283 – 290; BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 314 – 317; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 326 – 329, 349 – 350; JOHNSON, A.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 182 – 189; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 93 – 97; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 213 – 217; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 567 – 573.

40 RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 334 – 335, 350; JOHNSON, A.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 196 – 199; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 579 – 580.

„Tajomstvom nezákonnosti“

Celú túto „schému“ – apostáza, aktivity „človeka nezákonnosti“, záhuba – nazýva *2Sol* „tajomstvom nezákonnosti“ (*mystérion tés anomias*). Ak však Solúnčania vedeli, o čom Pavol hovoril, potom je toto tajomstvo tajomstvom len pre „outsiderov“. Táto utajená vzbura je už aktívna, no v jej úplnom prejavení bráni tajomná „brzda“. Pavol opisuje túto „brzdu“ ako niečo (*to katechon*) alebo niekoho (*hó katechón*). Tento záhadný zadržávajúci prvok hrá kľúčovú úlohu v odklade parúzie. Kým pretrváva, identita „človeka nezákonnosti“ zostáva skrytá. Historický čas sa ešte nenaplnil, pretože finálny konflikt nemôže nastať. Až po odstránení tejto „brzdy“ dôjde k odhaleniu, parúzii a konečnej konfrontácii. Kedy dôjde k odstráneniu katechonu? *2Sol* používa slovo *kairos* – teda vhodný, náležitý či Bohom určený čas.⁴¹

2Sol uvádza, že po odstránení katechonu zničí Kristus pri svojom Druhom príchode tohto protivníka dychom svojich úst. Nie silou zbraní, ale samotným slovom – prítomnosťou pravdy. Táto finálna konfrontácia tak nepredstavuje len fyzické víťazstvo, ale úplné a definitívne odhalenie lži a jej zničenie.

Pistis

Cieľom Pavla bolo obnoviť *pistis* – dôveru kresťanov v Solúne. *2Sol* uisťuje veriacich, že ak zostanú pevne zakotvení v Kristovi, budú zoči-voči apokalyptickým udalostiam v bezpečí. Prežijú prichádzajúci Boží hnev a „strana“ bezprávia bude nakoniec rozdrvená. Zároveň však list jasne naznačuje, že pred parúziou sa situácia zhorší. Nastane opadnutie, vzbura a neposlušnosť. Objavia sa falošné zázraky a na scénu vstúpi falošný „boh“ – anonymná postava „človeka nezákonnosti“. Tieto udalosti budú pôsobiť desivo, keďže narušia bežný poriadok a prehĺbia existenciálnu neistotu. Samotná parúzia nebude pokojnou udalosťou. Bude ju sprevádzať sled dramatických a znepokojujúcich javov, ktorých vyvrcholením bude záverečná konfrontácia, v ktorej Kristus zvíťazí a odstráni všetky prejavy nezákonnosti. *2Sol* zdôrazňuje, že táto konfrontácia je nevyhnutná – pred úplným zavŕšením dejín musí dôjsť k odhaleniu pravdy a konečnému rozlíšeniu medzi spravodlivosťou a bezprávím.

V tejto perspektíve nie je eschatológia *2Sol* len varovaním pred budúcimi hrozbami, ale predovšetkým posolstvom nádeje. Pavol ponúkol víziu, v ktorej sa prítomný strach a chaos stávajú súčasťou cesty k definitívnemu víťazstvu Krista a k novej realite, kde pravda a spravodlivosť budú plne zjavné.⁴²

⁴¹ BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 292 – 293; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 329 – 331.

⁴² GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 26 – 29; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 274.

Prísne vzaté, Kristovo „obnovenie rovnováhy“ nebude konečnou, ale skôr predposlednou udalosťou. Apokalyptický konflikt nie je posledným slovom dejín. Parúzia, hoci sprevádzaná utrpením a hnevom, slúži len ako „predskokan“ finálnej eschatologickej spásy. Skutočné zavŕšenie prichádza až s vytvorením nového neba a novej zeme. Až z trosiek apokalyptickej bitky sa vynoria skutočné „posledné veci“: spravodlivosť, harmónia a pokoj novej reality. Táto záverečná etapa ukazuje, že kresťanská eschatológia nekončí katastrofou. Naopak – vedie k plnosti života, kde bolesť, klamstvo a smrť už nemajú svoje miesto. Parúzia tak predstavuje kľúčový, no stále len prechodný bod – okamih, ktorý otvára cestu k definitívnemu a trvalému zjednoteniu všetkého v Bohu.⁴³

Eschatológia a katechon

Tajomná „brzda“ (katechon) patrí medzi najdiskutovanejšie témy novozákonnej apokalyptiky a eschatológie. Počas dvetisíc rokov sa objavilo množstvo pokusov o jej výklad – ich počet je natoľko rozsiahly, že ich nemožno všetky vymenovať. Z tohto dôvodu sa sústredím len na niekoľko najvýznamnejších interpretácií. Už vopred však treba zdôrazniť, že žiadna z nich nie je celkom presvedčivá. Tento problém si uvedomoval už svätý Augustín, ktorý v diele *De civitate Dei* (*O Božom štáte*) úprimne priznal, že textu *2Sol 2, 1-12* nerozumie.⁴⁴

Slovo katechon nemá hebrejský ekvivalent a v Novom zákone predstavuje *hapax legomenon* – výraz, ktorý sa vyskytuje iba raz. V texte sa objavuje v dvoch gramatických formách: v strednom rode (*to katechon*) a v mužskom rode (*hó katechón*). Sloveso *katechó* má viacero významov – možno ho prekladať ako vlastniť, brániť, držať, podržať, udržať alebo zadržať, spomaliť. V námorníckom kontexte označuje dovedenie lode k pevnine. V náboženskom prostredí sa spája s udržaním hodnôt, náuky alebo postojov, čo tvorí základ pre pojem *katechéza*. Forma v strednom rode (*to katechon*) umožnila spájať katechon s rôznymi podobami zákona a poriadku ako stabilizačných síl v dejinách. Naopak, mužský rod (*hó katechón*) naznačuje personálnu rovinu – konkrétnu osobu alebo moc, ktorá aktívne zadržiava (alebo spomaľuje) príchod parúzie. Prečo Pavol vôbec uviedol dve formy tohto slova? Druhý list Solúnčanom neposkytuje o katechone podrobnosti, pravdepodobne preto, že adresáti listu rozumeli, na čo Pavol narážal (*2Sol 2, 6*).⁴⁵

43 GUPTA, N. J.: 1 – 2 *Thessalonians*, s. 29.

44 AUGUSTINE: *De civitate Dei*. (XX,19) Dostupné online na: <https://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ20.shtml> (02.08.2020)

45 BETZ, O.: Der Katechon. In.: *New Testament Studies*, 9, (3), 1963, s. 279; BROMILEY, G. W.: *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 1985, s. 254; HANYŠ, M.: *Apoštol filosofů*. Praha : TOGGA, 2014, s. 147; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 295 – 296; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 98 – 99; MENKEN, M. J. J.: *2 Thessalonians*, s. 108 – 109.

Tertullianus (155 – 222) zaviedol vplyvnú interpretačnú tradíciu katechon v strednom rode (*to katechon*). Podľa jeho výkladu bol katechon – teda sila, ktorá zdržiava parúziu – Rímska ríša (*Imperium Romanum*). Ríša – alebo všeobecnejšie princíp zákona a poriadku (*law and order*) – zohráva v tomto výklade kľúčovú úlohu: bráni „človeku nezákonnosti“, aby prevzal moc a naplno uvoľnil deštruktívne sily bezprávia. Takéto chápanie katechonu malo hlboké teologické i politické dôsledky.⁴⁶

Rímska ríša (podľa Tertulliana), „svetský štát, ktorému vládnu zbožné kniežatá“ (podľa Martina Luthera) alebo akákoľvek vláda, vnímaná ako symbol moci a poriadku, sa v tejto tradícii mení na „zadržiavajúcu silu“, ktorá bráni svetu pred apokalyptickým rozkladom. V rámci tohto výkladu sa katechon stotožňuje aj s „Mocnárom“ – cisárom, kráľom, iným politickým vodcom, ba dokonca samotným Pavlom – ktorý svojou autoritou obmedzuje a drží na uzde prejavy „tajomstva nezákonnosti“.⁴⁷

Táto interpretácia vytvorila trvalý historický rámec, v ktorom sa katechon spájal s politickým poriadkom, štátom, právom či „Mocnárom“. Podľa tejto línie myslenia nie je existencia moci a autority iba náhodným dejinným javom – nesie eschatologický význam: udržiava a „spomaľuje“ čas, kým nenastane vhodný okamih konečného zúčtovania. Katechon, inštitucionalizovaný v politickom význame, prepožičiava svetským silám poriadku metafyzickú auru a autoritu.⁴⁸

Katechon ako princíp poriadku a práva – teda sila schopná účinne presadzovať stabilitu – zásadne zmenil postoj kresťanstva k politike. Politika prestala byť vnímaná ako neutrálna ľudská činnosť a nadobudla výrazné eschatologické zafarbenie. Politický poriadok sa začal chápať ako nástroj, ktorý udržiava svet pred rozkladom a zadržiava sily chaosu. Podriaďiť sa vláde znamenalo žiť v poriadku sveta, ktorý ustanovil Boh.⁴⁹

Toto chápanie prepájalo svetskú moc s Božím zámerom. Panovníci, zákony a politické štruktúry sa stávali aktívnymi prvkami eschatologickej dynamiky. Udržiavanie poriadku sa nevnímalo len ako praktická nevyhnutnosť, ale aj ako duchovná povinnosť – úsilie o oddialenie bezprávia a rozkladu. Ak pre Tertulliana predstavoval imperialistický *Pax Romana* posilnenie *Pax Christi*, potom si mohla každá budúca imperiálna moc nárokovať katechonickú rolu.⁵⁰

46 BLINDOW, F.: Carl Schmitts Reichsordnung: Strategie für einen europäischen Großraum. Berlin : Akad. Verl., 1999, s. 147; STROBEL, A.: Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der Spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff, s. 132; RICHARD, E. J.: First and Second Thessalonians, s. 337 – 339; JOHNSON, A.: 1 and 2 Thessalonians, s. 192; TOOTH, S.: Suddenness and Signs, s. 99; KIM, S. – BRUCE, F. F.: 1 & 2 Thessalonians, s. 583 – 574, 590 – 591; MOTSCHENBACHER, A.: Katechon oder Grossinquisitor? s. 192 – 193, 205.

47 BEST, E.: The First and Second Epistles to the Thessalonians, s. 296; BYRON, J.: 1 and 2 Thessalonians, s. 310; RICHARD, E. J.: First and Second Thessalonians, s. 337 – 340; JOHNSON, A.: 1 and 2 Thessalonians, s. 192; TOOTH, S.: Suddenness and Signs, s. 100; THISELTON, A. C.: 1 & 2 Thessalonians, s. 235, 239.

48 NAGEL, A.: Corona und andere Weltuntergänge, s. 135.

49 RICHARD, E. J.: First and Second Thessalonians, s. 338 – 339; MOTSCHENBACHER, A.: Katechon oder Grossinquisitor? s. 205 – 226.

50 BEST, E.: The First and Second Epistles to the Thessalonians, s. 296; HOELZL, M.: Before the Anti-Christ is Revealed: On the Katechontic Structure of Messianic Time. In: BRADLEY, A. – P. FLETCHER,

Výrazne menej politicky zaťažený katechon v strednom rode sa spájal s „plánom Božej spásy“ (Teodoret z Kýru), „láskou kresťanov“ (Lanfrank z Pavie), „hlásaním evanjelia“ (Ján Kalvín) či Duchom Svätým (Ján Zlatoústý), ktorý v rámci Božieho zámeru udržiava dejiny v rovnováhe, až kým nenastane „správny čas“. Tieto výklady boli postupne opustené, pretože bolo ťažké predstaviť si, že práve tieto pozitívne sily by mali byť „odstránené“, aby uvoľnili miesto „človeku nezákonnosti“. V posledných rokoch však získava čoraz väčšiu podporu názor, že katechonom by mohol byť archanjel Michal. Ak archanjel Michal brzdí „človeka nezákonnosti“, robí tak podľa Božieho časového plánu.⁵¹

Nemenej vplyvnú interpretáciu katechonu predstavil africký donatista Tyconius vo svojej knihe *Liber regularum*. Za katechon považoval Cirkev. Podľa Tyconia je Cirkev rozdelená na dve telá: temné (*fusca*), tvorené hriešnikmi, a svetlé (*decora*), tvorené spravodlivými. Toto „pomiešanie“ trvá až do Kristovej parúzie, keď bude „temné telo“ Cirkvi – teda katechon – odstránené. „Človek nezákonnosti“ tak pôsobí aj vnútri Cirkvi a jeho dielo skazy sa skončí až na konci čias, keď bude zničené „temné telo“. Antikrist – „človek nezákonnosti“ – sa teda, podľa Tyconia, nachádza v samotnom strede Cirkvi.⁵²

Bol katechon pre Pavla pozitívnou silou (na strane Boha), alebo silou nepriateľskou voči Bohu? Odpoveď závisí od toho, akú interpretáciu prijmem.

V pozitívnom výklade pôsobí katechon ako zadržávajúca sila, ktorá bráni odhaleniu „človeka nezákonnosti“. Zlé sily sú dočasne spútané a konečný zlom dejín sa odkladá. Toto oneskorenie má konkrétny účel: umožniť, aby sa evanjelium ohlasovalo pohanom. Kým sa posolstvo o Kristovi nerozšíri do celého sveta, katechon – či už v podobe síl poriadku, zákona a štátnej moci, alebo mocného vládcu – pokračuje vo svojej úlohe. Udržiava poriadok a oddaluje nástup chaosu, ktorý by nastal s odhalením „človeka nezákonnosti“. V tomto výklade sa katechon javí ako nástroj „Božej trpezlivosti“ – zadržáva sily zla, aby mali veriaci čas pripraviť sa na parúziu. Čas katechonu tak nepredstavuje „prázdne“ obdobie, ale aktívny priestor pre misiu, vieru a očakávanie, kým sa dejiny napokon nezavršia v Bohu.⁵³

Otázka však znie: prečo musí byť katechon nakoniec odstránený, aby sa mohol objaviť satanov pomocník? Ak by samotné sily poriadku a stability

P. (eds): *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, London : Continuum, 2010, s. 102; CICHOCKI, M. A. (2009). *The one who restrains*, s. 30; MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 187

51 MENKEN, M. J. J.: *2 Thessalonians*, s. 110 – 111; GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*, s. 35 – 40; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 297, 300; BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 321; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 337; JOHNSON, A.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 192; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 102; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 233 – 244; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 589 – 590.

52 ANDOKOVÁ, M.: Tyconius a jeho chápanie cirkvi podľa spisu *Kniha pravidiel*. In: NEMEC, R. – LICHNER, M. – CHABADA, M. – ANDOKOVÁ, M.: *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku*. Trnava : Dobrá kniha, 2014, s. 18; TYCONIUS, *Libre Regularum* – *Kniha pravidiel*. In: NEMEC, R. – LICHNER, M. – CHABADA, M. – ANDOKOVÁ, M.: *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku*. Trnava : Dobrá kniha, 2014, s. 31 – 34; MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 198 – 199, 204; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 222.

53 BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 296 – 297; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 101 – 102.

(*law and order*) predstavovali hodnotu samu osebe, katechon by sa premenil na antikresťanskú doktrínu, legitimizujúcu vládnu moc. V takom prípade by Druhý príchod Krista a konečné víťazstvo spravodlivosti stratili svoj eschatologický význam. *2Sol*/však dôrazne trvá na tom, že katechon musí byť odstránený, aby mohol nastať Kristov príchod. V tomto kontexte nadobúda katechon negatívny význam. Hoci organizovaná moc alebo mocný vládca bráni odhaleniu „človeka nezákonnosti“, zároveň v sebe nesie potenciál nezákonnosti, pretože predlžuje čas súženia veriacich. Preto bude každá takáto „zabraňujúca“ moc nakoniec anulovaná.⁵⁴

Záhadu katechonu sa nám pravdepodobne nepodará vyriešiť. Otto Knoch dokonca poznamenáva: „Kľúč k pôvodnému pochopeniu tejto výpovede sa akoby definitívne stratil.“⁵⁵ Nejasnosť katechonu nie je spôsobená len gramatikou. Absencia interpretačného kľúča k veľkým motívom *2Sol*/a pretrvávajúce spory o Pavlovom autorstve spôsobili, že teologická debata o katechone uviazla na mŕtvom bode.⁵⁶

Aj napriek tejto nejasnosti zohráva katechon v *2Sol*/ zásadnú úlohu. Nech už ide o „niečo“ alebo „niekoho“ – katechon sa stáva symbolom historického času. Ak je tento list autentickým Pavlovým textom, potom katechon, ktorý oddaľuje alebo zadržiava posledný zlom dejín, predstavuje Pavlovo inovatívne riešenie záhady „odloženého“ času parúzie. V tomto liste tak Pavol vytvoril výnimočne originálnu situačnú „eschatologickú časovú os“.⁵⁷

Náš terajší čas, ktorý meriame hodinami, je časom katechonu. Je to obdobie, v ktorom dejiny ešte nevstúpili do finálneho završenia. Čas, v ktorom sa síce prejavuje „tajomstvo nezákonnosti“, no jeho plný nástup je stále (niečím/niekým) zadržiaty. Katechon tu vystupuje ako sila, ktorá oddaľuje apokalyptický rozvrat a udržiava svet v medzi-časí – medzi prítomnosťou a budúcim završením. V tomto zmysle katechon dáva prítomnosti jej hlbší význam: predstavuje čas prípravy na moment, keď bude zadržiaty sila odstránená a pravda sa odhalí v plnosti – v parúzii.⁵⁸ Tento časový rozmer katechonu výstižne charakterizoval Carl Schmitt, keď si v roku 1947 zapísal do *Glossaria*: „Musíme byť schopní vymenovať katechon pre každú epochu za posledných 1948 rokov. Toto miesto nebolo nikdy neobývané, inak by sme už neexistovali.“⁵⁹

54 Agamben in LAMB, M. – PRIMERA, G. E.: Sovereignty between the Katechon and the Eschaton: Rethinking the Leviathan. In: *Telos*, (187), 2009, s. 107–127; AGAMBEN, G.: *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford : Stanford University Press, 2005, s. 110; BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, s. 299, 301; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 339 – 340; TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 101 – 102; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 591.

55 KNOCH, O.: *První a Druhý list Soluňanům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 64.

56 TOOTH, S.: *Suddenness and Signs*, s. 2.

57 FOSTER, P.: Who Wrote 2 Thessalonians? s. 154.

58 BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 9 – 10; RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*, s. 346.

59 SCHMITT, C.: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1951*. Berlin : Duncker & Humblot, 1991, s. 47.; MEIER, H.: *The Lesson of Carl Schmitt*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2011, s. 161.

Záver: sekularizovaná eschatológia

V roku 1969 upozornil Louis Evely, že „Kresťania veria v ‚koniec sveta‘, očakávajú konečnú katastrofu, trest pre ostatných.“⁶⁰ Nielen Druhý list Solúnčanom, ale celý Nový zákon chápe dejiny ako smerujúce k vrcholnej udalosti, v ktorej Boh zasiahne do priestoru a času a „tajomstvo nezákonnosti“ – moc zla – bude porazené. Ide o zásadný leitmotív Cirkvi, ktorý sa tisícročia nemení a nezmení sa ani v budúcich storočiach.⁶¹

Eschatológia – toto „posledné slovo o dejinách“ – zostáva dodnes jednou z najvýraznejších konfliktných tém, a to nielen v kresťanstve, ale aj v našom sekulárnom veku.⁶² V západných dejinách sa kresťanská eschatológia aktivovala najmä v obdobiach veľkých kríz, predovšetkým v prostredí skupín, ktoré sa cítili – oprávnene, či neoprávnene – utláčané, prenasledované a zbavené práv. Práve v tomto kontexte nadobúda eschatológia dôležitý emancipačný rozmer: sľubuje, že nespravodlivý vek (*eón*) zanikne a nahradí ho nový spravodlivý vek.⁶³

Kresťanská eschatológia, sprevádzaná katastrofickou povahou vykúpenia, sa preto mohla v maske revolučných teórií objaviť aj v politických úvahách mysliteľov ako Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno či Herbert Marcuse. Eschatologické motívy – najmä parúzia, chápaná ako revolučné násilie – sa v 20. storočí premenili na politické vízie radikálnej premeny spoločnosti. Parúzia tak získava sekulárnu podobu emancipačných projektov, v ktorých je nespravodlivý poriadok („systém“) zničený, aby uvoľnil miesto spravodlivejšiemu svetu. Sekularizovaná kresťanská eschatológia sa týmto spôsobom stáva hnacou silou spoločenských premien v modernom politickom myslení. V tomto kontexte sa náboženské očakávania budúceho vykúpenia transformujú do sekulárnych politických programov, ktoré chápu radikálnu zmenu systému ako cestu k lepšej budúcnosti. Eschatológia tu už nie je teológiou budúcnosti – stáva sa teóriou revolúcie, ktorá ponúka víziu nového sveta za hranicami súčasného poriadku.⁶⁴

Mimoriadny záujem filozofov a politických teoretikov o *2So*/vyvolal nemecký právnik Carl Schmitt. Vo svojom výklade premenil tento novozákonný text na symbol takzvanej konzervatívnej revolúcie, s dôrazom na uctievanie silných štátov a autoritatívnych foriem vlády. Pre Schmitta predstavovalo „tajomstvo nezákonnosti“ liberálne myslenie, ktoré, podľa neho, ohrozuje štát tým, že sa snaží zrušiť jeho autoritu v prospech slobodnej ekonomiky, individuálnych práv a úplnej sekularizácie spoločnosti. Podľa jeho interpretácie deštruktívne sily liberálneho parlamentarizmu podkopávajú moc štátu, keď v mene práv jednotlivca – a menšín – oslabujú jeho schopnosť udržiavať poriadok a stabilitu.⁶⁵

60 EVELY, L.: *In the Christian Spirit*. New York : Herder and Herder, 1969, s. 95.

61 BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 331.

62 FREY, J.: *New Testament Eschatology*, s. 5.

63 MENKEN, M. J. J.: *2 Thessalonians*, s. 61 – 62.

64 MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 194, 222.

65 Pojem *liberáli* sa po prvýkrát objavil v politickom zmysle počas rokov 1820 – 1823. *Liberales* bojovali (a preto ich nazývali aj *radikáli*) za zavedenie španielskej ústavy z roku 1812. V tomto zmysle sa *liberales*

V Schmittovej interpretácii predstavoval katechon silný štát, ktorý chráni základné stavebné prvky spoločnosti – autoritu, zákon a poriadok, prirodzený zákon, ideu vodcovstva, rodinu a Cirkev. Schmittova kritika liberalizmu a demokracie vychádzala z presvedčenia, že iba autoritatívny štát dokáže účinne zadržiavať sily chaosu a tým zabrániť príchodu Antikrista. Podľa neho liberálny štát nedokáže odolávať sekulárno-kapitalistickým silám, ktoré nevyhnutne vedú spoločnosť do krízy. Táto „liberálna“ kríza spôsobuje chaos, rozvrat, neporiadok a nestabilitu, čím otvára priestor pre apokalyptický rozklad spoločnosti. Schmittovo politicko-filozofické čítanie *2SoI* tak poskytlo teoretické ospravedlnenie autoritárskych režimov, ktoré tvrdili, že iba silný štát s centralizovanou mocou dokáže ochrániť spoločnosť pred chaosom a udržať dejiny v stave poriadku až do Božieho zásahu.⁶⁶

Takéto politicko-filozofické čítanie však otvára viaceré problematické otázky. Jörg Frey upozornil, že eschatologické naratívy sa často využívali – a naďalej využívajú – na šírenie strachu alebo ospravedlňovanie násilia voči údajným „predstaviteľom zla“. Kresťanská eschatológia sa tak môže stať „jednou z najnebezpečnejších oblastí novozákonného učenia“.⁶⁷ Navyše, už v stredoveku bola problematika katechonu zatienená postavou Antikrista. Postava „človeka nezákonnosti“, stojaca v ostrom protiklade ku Kristovi, poskytovala dramatický a morálne jednoznačný obraz zla – na rozdiel od záhadného katechonu, ktorého identita zostáva nevysvetlená.⁶⁸

Toto „prevalcovanie“ Druhého listu Solúnčanom historicizmom viedlo k spájaniu jeho hlavných motívov s konkrétnymi historickými udalosťami. Historicizmus považoval – a naďalej považuje – postavu „človeka nezákonnosti“ za skutočnú historickú osobu. V priebehu dejín tak boli za „Antikrista“ označované rôzne postavy v závislosti od konkrétneho historického a spoločenského kontextu. Táto historicistická interpretácia ukazuje, ako sa eschatologické motívy listu opakovane prispôbovali rôznym historickým epochám. Parúzia, „človek nezákonnosti“, a katechon boli opakovane reinterpretované tak, aby odrážali aktuálne politické, náboženské a spoločenské obavy.⁶⁹

V roku 2009 predniesol filozof Giorgio Agamben vo francúzskej Katedrále Notre-Dame, za prítomnosti vysokých cirkevných predstaviteľov, vrátane parížskeho arcibiskupa André Vingt-Troisa, prednášku, v ktorej označil eschatológiu – etiku čakania – za kľúčové poslanstvo evanjelií. V kontexte historicizmu varoval, že „mystérium nezákonnosti“ možno pochopiť iba v rámci eschatologického horizontu. Podľa Agambena Cirkev však postupne

stali obhajcami parlamentarizmu proti monarchizmu, náboženskej tolerancie a zástancovia voľného trhu. In: KIRCHNER, E. J.: *Liberal parties in Western Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988, s. 2 – 14; PALMER, R. R. – COLTON, J.: *A History of the Modern World to 1815*. New York : McGraw-Hill, Inc., 1995, s. 435; HRABOVSKÝ, M.: K problému katechon v politickej teológii Carla Schmitta, s. 41 – 55.

66 MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 13, 210; STORME, T.: Maintenir l'histoire en mouvement. In: Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 1 (117), 2013, s. 119 – 132; HRABOVSKÝ, M.: K problému katechon v politickej teológii Carla Schmitta, s. 41 – 55.

67 FREY, J.: *New Testament Eschatology*, s. 5.

68 MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 195, 200, 204.

69 BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 331; THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 233 – 244; KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*, s. 599 – 602.

„pozabudla“ na svoj eschatologický rozmer a stotožnila postavu „človeka nezákonosti“ s Antikristom. Tým sa celá eschatologická schéma Druhého listu Solúnčanom zredukovala na ontológiu Zla. Táto tendencia – identifikovať ako Zlo konkrétneho človeka, skupinu, ideu alebo štruktúru – postupne vytlačila z Cirkvi záujem o samotnú eschatológiu.⁷⁰

Agambenova kritika nebola ojedinelá. Podobné obavy vyjadril aj Alexander-Kenneth Nagel, ktorý nedávno upozornil, že v súčasnom oživení nacionalizmu možno hovoriť o fenoméne „presunutej eschatológie“. Cirkev tak čelí problému, že v situácii, keď sa pre milióny ľudí transcendentná spása stáva len „rozprávku“, sa eschatologické prísluby presúvajú do tohto sveta – do nášho času a dejín. Kresťanská eschatológia sa v tomto kontexte môže stať ľahkou korisťou šikovných politikov.⁷¹

Rovnako aj historicizmus, v snahe prispôbiť Druhý list Solúnčanom konkrétnym historickým okolnostiam, zredukoval eschatológiu na „negatívnu apokalyptiku“. Táto forma apokalyptiky sa sústreďuje na verbalizáciu strachu z kríz a konfliktov. Predstavuje svet ako ohrozený chaosom, čo následne povoláva katechon – silné štáty alebo „vodcovské“ postavy – aby tieto krízy „spomalili“ či „zadržali“. V tomto kontexte sa dokonca katechonom môže stať aj vakcína, ktorej rýchly vynález „spomalí“ nástup pandemickej „apokalypsy“. ⁷² Takto poňatá negatívna apokalyptika „vykostila“ kresťanskú eschatológiu o jej najpodstatnejší rozmer: pozitívne chápanie posledných čias ako nádeje na novú spravodlivosť a dôraz na to, že jediným skutočným aktérom eschatologického scenára je samotný Boh.⁷³

Historicistické výklady a falošné svetské utópie kladú dôraz na ľudskú moc, ľudské konanie, politické riešenia a vodcovskú autoritu. Eschatológiu tak posúvajú do sféry politickej pragmatiky, v ktorej sa parúzia a zavŕšenie dejín menia z Božieho konania na projekt svetských mocností. Takéto chápanie deformuje kresťanskú nádej, ktorá je v jadre teocentrická. Alfons Motschenbacher preto upozorňuje, že „pokús identifikovať katechon vo svetových dejinách treba považovať za úplne mylnú predstavu“.⁷⁴

V Druhom liste Solúnčanom nachádzame odpoveď na problém oneskorenej parúzie a etiky čakania v „medzičase“ – medzi Kristovým zmŕtvychvstaním a jeho Druhým príchodom. V tomto „eschatologickom napätí“ nežili len Solúnčania – nachádzame sa v ňom aj my. Ako teda žiť v očakávaní toho, čo ešte len príde?⁷⁵

Druhý list Solúnčanom ponúka víziu prichádzajúcej budúcnosti, v ktorej posledné slovo patrí iba Bohu – nie politickým silám, ideám či mocným vodcom. S jeho pomocou dokážeme rozlíšiť medzi kresťanskou eschatologickou nádejou a falošnými politickými utópiami. Hoci sa sekulárny katechon často

70 AGAMBEN, G.: *The Mystery of Evil: Benedict XVI and the End of Days*. Stanford : Stanford University Press, 2017, s. 20.

71 NAGEL, A.: *Corona und andere Weltuntergänge*, s. 110.

72 NAGEL, A.: *Corona und andere Weltuntergänge*, s. 110.

73 MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 195.

74 MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor?* s. 191.

75 BYRON, J.: *1 and 2 Thessalonians*, s. 9 –10; CICHOCKI, M. A. (2009). *The one who restrains*, s. 33.

prepisuje do podoby „silného štátu“ či „nevyhnutnosti poriadku“ ako jedinej možnosti ako odvrátiť chaos, Pavol ponecháva eschatologický horizont otvorený výhradne pre Krista.

Namiesto špekulácií by sme preto mali radšej pozorne skúmať Pavlovu stratégiu. Nezajímať sa o to, *kedy* nastane parúzia a „nedať sa rýchlo vyvieť z rovnováhy ani znepokojiť, či už skrze ducha, slovo, alebo list, údajne od nás, akoby už nastal deň Pánov“ (2Sol 2, 2). Pretože Pavol nemal žiadne pochybnosti o tom, že Kristus nakoniec zvíťazí.

Literatúra

- AGAMBEN, G.: *The Mystery of Evil: Benedict XVI and the End of Days*. Stanford : Stanford University Press, 2017. e-ISBN 9781503602748.
- AGAMBEN, G.: *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford : Stanford University Press, 2005. ISBN: 9780804743839.
- ANDOKOVÁ, M.: Tyconius a jeho chápanie cirkvi podľa spisu *Kniha pravidiel*. & TYCONIUS, Liber Regularum – Kniha pravidiel. In: NEMEC, R., LICHNER, M. – CHABADA, M. – ANDOKOVÁ, M.: *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku*. Trnava : Dobrá kniha, 2014. ISBN 978-80-7141-866-5.
- AUGUSTINE: *De civitate Dei*. (XX,19) Dostupné online na: <https://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ20.shtml>
- AUNE, D. E.: Early Christian Eschatology. In: *The Anchor Bible dictionary*, Vol 2 D-G. New York : Doubleday, 1992, s. 594 – 609. ISBN 0-385-19360-2.
- BARCLAY, J. M. G.: Conflict in Thessalonica. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 55(3), 1993, s. 512 – 530.
- BEST, E.: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. New York : Harper and Row, 1972. ISBN 0 7316 1307 6.
- BETZ, O.: Der Katechon. In: *New Testament Studies*, 9(3), 1963, s. 276 – 291. <https://doi.org/10.1017/S0028688500001788>
- BLINDOW, F.: *Carl Schmitts Reichsordnung: Strategie für einen europäischen Großraum*. Berlin : Akad. Verl., 1999. ISBN 978-3-05-003405-8.
- BROMILEY, G. W.: *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 1985. ISBN 0802824048.
- BYRON, J.: 1 and 2 Thessalonians. Michigan : Zondervan, 2014. ISBN 978-0-310-32726-4.
- CAPUTO, J. D, ALCOFF, L. M. (eds): *St. Paul among the Philosophers*. Indiana University Press, 2009. ISBN 978-0-253-35317-7.
- CICHOCKI, M. A.: The one who restrains. In: *Civitas Studia Z Filozofii Polityki*, (11), 2009, s. 9 – 39. <https://doi.org/10.35757/civ.2009.11.01>.
- DUNBAR, D. G.: The Delay of the Parousia in Hippolytus. In: *Vigiliae Christianae*, 37, (4), 1983, s. 313 – 327.

- DUNN, J. D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*. Michigan, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. ISBN 0-8028-3844-8.
- EVELY, L.: *In the Christian Spirit*. New York : Herder and Herder, 1969.
- FOSTER, P.: Who Wrote 2 Thessalonians? A Fresh Look at an Old Problem. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 35(2), 2012, s. 150 – 175. <https://doi.org/10.1177/0142064X12462>
- FREED, E. D.: *The Apostle Paul and his Letters*. London, Oakville : Equinox, 2005. ISBN 1-84553-002-0.
- FREY, J.: New Testament Eschatology – An Introduction: Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives. In: WATT, van der J. G. (ed.): *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, s. 3 – 32. e-ISBN PDF 978-3-16-151814-0.
- GOLDHILL, S.: *The Christian Invention of Time: Temporality and the Literature of Late Antiquity*. Cambridge University Press, 2022. ISBN 978-1-316-51290-6.
- GUPTA, N. J.: *1 – 2 Thessalonians*. Cascade Books, 2016. ISBN 978-1-5326-0101-9.
- HANYŠ, M.: *Apoštol filosofů. Studie k Pavlově politické teologii a její recepci v soudobé filosofii*. Praha : TOGGA, 2014. ISBN 978-80-7476-055-6.
- HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997. ISBN 80-7162-191-9.
- HOELZL, M.: Before the Anti-Christ is Revealed: On the Katechontic Structure of Messianic Time, In: BRADLEY, A. – P. FLETCHER, P. (eds): *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, London : Continuum, 2010, s. 98 – 110. ISBN 978-1-84706-315-1.
- HRABOVSKÝ, M.: K problému katechon v politickej teológii Carla Schmitta. In: *Studia Aloisiana*, 12(1), 2021, s. 41 – 55. ISSN 1338-0508.
- JOHNSON, A.: *1 and 2 Thessalonians*. Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016. ISBN 9780802825520.
- KEITH, CH.: In My Own Hand: Grapho-Literacy and the Apostle Paul. In: *Biblica*, 89, 2008, s. 39 – 58.
- KIM, S. – BRUCE, F. F.: *1 & 2 Thessalonians*. Grand Rapids : Zondervan, 2023. ISBN 9780310139874.
- Kirchner, E. J.: *Liberal parties in Western Europe*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. ISBN 0-521-32394-0.
- KNOCH, O.: *První a Druhý list Soluňanům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-439-3.
- LAMB, M. – PRIMERA, G. E. (2019). Sovereignty between the Katechon and the Eschaton: Rethinking the Leviathan. In: *Telos*, (187), 2009, s. 107–127. <https://doi.org/10.3817/0619187107>
- MARSHAL, I, H.: *1 and 2 Thessalonians*. NCB. Grand Rapids : Eerdmans, 1983. ISBN 10-0551010061.
- MATTER, A. E. (ed.): *Second Thessalonians. Two Early Medieval Apocalyptic Commentaries*. Kalamazoo, Michigan : Medieval Institute Publications, 2001. ISBN 1-58044-018-5.

- MEIER, H.: *The Lesson of Carl Schmitt*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2011. ISBN 978-0-226-51886-2.
- MENKEN, M. J. J.: *2 Thessalonians*. London and New York : Routledge, 2002. ISBN 0-203-13306-4.
- MOTSCHENBACHER, A.: *Katechon oder Grossinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*. Marburg : Tectum Verlag, 2000. ISBN 978-3-8288-8149-5.
- MURPHY-O'CONNOR, J.: *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*. Collegeville, Minnesota : The Liturgical Press, 1995. ISBN 0-8146-5845-8.
- MURPHY-O'CONNOR, J.: *Paul: A critical life*. Oxford : Clarendon Press, 1996. ISBN: 9780191500954.
- NAGEL, A.: *Corona und andere Weltuntergänge: Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*. Transcript Verlag, 2021. ISBN 978-3-8394-5595-1.
- PALMER, R. R. – COLTON, J.: *A History of the Modern World to 1815*. Eighth Edition. New York : McGraw-Hill, Inc., 1995. ISBN 0-07-040829-7.
- PETERSEN, D. L.: Eschatology. In: *The Anchor Bible dictionary*, Vol 2 D-G. New York : Doubleday, 1992, s. 575 – 579. ISBN 0-385-19360-2.
- POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha : Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4.
- PROZOROV, S.: The katechon in the age of biopolitical nihilism. In: *Continental Philosophy Review*, 45, 2012, s. 483 – 503. <https://doi.org/10.1007/s11007-012-9232-y>
- RICHARD, E. J.: *First and Second Thessalonians*. Minnesota : Liturgical Press, 2007. ISBN 978-0-8146-5974-8.
- SCHMITT, C.: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1951*. Berlin : Duncker & Humblot, 1991. ISBN 978-3-428-54486-8.
- STORME, T.: Maintenir l'histoire en mouvement. In: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1 (117), 2013, s. 119 – 132. ISBN 9782724633337.
- STROBEL, A.: *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der Spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff*. Leiden, Köln : 1961.
- THISELTON, A. C.: *1 & 2 Thessalonians: Through the Centuries*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2011. ISBN 978-1-4051-9682-6.
- TOOTH, S.: *Suddenness and Signs. The Eschatologies of 1 and 2 Thessalonians*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2024. eISBN 978-3-16-163564-9.

Mgr. Milan Hrabovský, PhD.
 Ancienne Route 9
 1218 Le Grand-Saconnex GE Suisse
milan.t.hrabovsky@gmail.com
 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2571-3678>

Od opravdivosti k polarizácii. Krehkosť duchovného vedenia v hnutí Nazaret

Milan Urbančok, Jozef Žuffa

URBANČOK, M. – ŽUFFA J.: From Authenticity to Polarization: The Fragility of Spiritual Guidance in the Nazareth Movement. *Studia Aloisiana* 1/2025.

The article analyzes the development and internal tensions of the Nazaret religious movement, which emerged during the communist regime as an authentic response to external pressure, but in later years became increasingly shaped by discipline and control. Drawing on the experiences of two generations of former members, it explores the shift from spiritual guidance perceived as a gift to its perception as a demand. The reflection is grounded in a critical reading of contemporary dogmatic theology by Julia Knop, particularly her analysis of cultural transitions from the self-evidence of God to religious indifference. The authors propose a new theological approach that takes subjective experience seriously while offering a way to process wounds of faith without moralizing. The article also presents a methodological proposal for linking theological reflection with processes of mediation and reconciliation. The story of Nazaret thus becomes a model case for how theology can engage with memory, power, and language to restore trust and create safe spiritual spaces in the present.

Keywords: spirituality, spiritual guidance, authenticity, power asymmetry, reconciliation

Úvod

Aj keď hnutie Nazaret vzniklo pred viac než polstoročím, reflexia jeho príbehu môže priniesť nové porozumenie aj v súčasnosti. Mnohí, ktorí boli jeho súčasťou, dnes disponujú dostatočným časovým odstupom, aby mohli svoje skúsenosti reflektovať s väčšou jasnosťou, nadhľadom a bez emocionálnej záťaže. Zároveň pozorujeme, že dynamiky, ktoré sa v hnutí rozvíjali – napätie medzi darom a nárokom, medzi spiritualitou a kontrolou – nie sú ojedinelé,

ale opakovane sa objavujú aj v iných náboženských, či spoločenských kontextoch. Príbeh Nazaretu preto nečítame ako izolovaný prípad, ale ako príklad všeobecných procesov, ktoré formujú náboženské spoločenstvá.

Článok vznikol ako súčasť dlhodobého výskumu fenoménu rozvoja a krízy hnutia a prepája osobnú skúsenosť autorov s teologickou reflexiou. V jeho centre stojí otázka: Ako spracovať skúsenosti duchovného vedenia, ktoré bolo v určitých obdobiach vnímané ako dar a v iných ako tlak? Ako môže teológia ponúknuť jazyk, ktorý tieto skúsenosti nezjednodušuje, ale pomáha im porozumieť – a zároveň otvára cestu k zmiereniu?

Rozhodli sme sa konfrontovať príbeh hnutia Nazaret so štruktúrou súčasnej dogmatickej reflexie Julie Knop. Jej analýza kultúrnych posunov, prechodu od náboženskej samozrejmosti k ľahostajnosti a od nutnosti Boha k jeho možnosti poskytuje rámec, v ktorom sa skúsenosti členov hnutia ukazujú v novom svetle. Zároveň tak vytvárame model, ako možno v teológii pracovať so skúsenosťou ako so serióznym prameňom poznania – nielen v analytickej rovine, ale aj ako podnetu k duchovnej a komunitnej premene.

Text preto nechce byť len opisom jedného náboženského hnutia. Predkladáme ho aj ako návrh metódy, ako spracúvať zraniteľné témy s rešpektom voči jednotlivcom a s otvorenosťou voči možnostiam budúcnosti. V tomto zmysle článok prispieva aj k formovaniu základov pripravovaného študijného programu *Náboženská a kultúrna mediácia*, v ktorom sa tieto poznatky stávajú súčasťou konkrétneho výcviku.

Článok je rozdelený do troch hlavných kapitol, ktoré sledujú vývoj duchovného vedenia v hnutí Nazaret z historickej, teologickej a praktickej perspektívy. Prvá kapitola sa venuje *kultúrnemu kontextu* a reflektuje otázku viery v dnešnej sekularizovanej spoločnosti. Analyzuje výzvy súčasného teologického jazyka a predstavuje východiská teológie daru a možnosti, ktoré ponúka Julia Knop. Druhá kapitola rekonštruuje dejiny a vývoj hnutia Nazaret – od jeho vzniku v podmienkach totality, cez obdobie rastu, až po zmeny po roku 1989. Venuje sa aj jeho vnútorným pravidlám, dynamike polarizácie a prelínaniu medzi charizmou a mocou. Tretia kapitola ponúka analýzu konkrétnych skúseností bývalých členov hnutia a načrtáva praktické možnosti kultúrno-náboženskej mediácie. Venuje sa najmä oblastiam duchovného sprevádzania, výchovy a jazyka autority. Záver článku zhrňuje najdôležitejšie poznatky, ktoré vyplynuli z výskumu, a zároveň predstavuje návrh metodológie, ako v teológii spracúvať zraniteľné skúsenosti ako legitímne miesto duchovnej reflexie a obnovy dôvery.

Otázky formulované časom

Kultúrne posuny

Ak sa ešte v polovici 20. storočia zdalo, že „otázka Boha“ patrí k základnej výbave európskeho človeka, dnes môžeme pozorovať jej vytrácanie. V knihe

Otázka o Bohu medzi zmenou a ruptúrou, Teológia a pastorácia v sekulárnej dobe sa editorka Julia Knop dogmatická teologička na univerzite v Erfurte,¹ spolu s dvadsiatimi teológmi, filozofmi a sociológmi náboženstva z najlepších nemecky hovoriacich univerzít, zamýšľa nad otázkou o Bohu – v perspektíve dnešnej ľahostajnosti. V nej sa viera či nevera nestávajú predmetom sporu, ale jednoducho prestávajú byť témou života.² Dnes homo areligiosus predstavuje človeka, ktorý by na verejnú diskusiu o Bohu jednoducho neprišiel, lebo túto otázku pokladá za bezpredmetnú³ – naznačuje radikálnu premenu kultúrneho horizontu. Práve tento posun nás privádza k hlavnému zámeru článku: hľadať taký teologický jazyk, ktorý súčasný človek ešte dokáže vnímať ako zmysluplný. Analogicky istým spôsobom podobnú otázku si už kedysi kladlo aj hnutie Nazaret, a preto jeho príbeh poslúži ako pôdorys nášho výskumu.

Zmenené prostredie vyžaduje iný jazyk teológie. Dnes napríklad, namiesto apologetiky proti ideologickým podobám ateizmu, sa pred teológiou otvára úloha porozumieť kultúre existencie, ktorá Boha nepotrebuje. Otázka, ktorú si Julia Knop kladie hneď v úvode komplexného a veľmi dobre štruktúrovaného prehľadu jej knihy, či Cirkev a teológia tento posun dostatočne reflektujú⁴, slúži ako východisková výzva tejto štúdie.

Pokus o teológiu prítomnosti

V kontraste k postsekulárnej ľahostajnosti stojí historická skúsenosť hnutia Nazaret. Vzniklo v 60. rokoch dvadsiateho storočia pod tlakom komunistického režimu, keď otázka Boha bola naopak priam nebezpečná – nakoľko tlak totalitného režimu vyvolával potrebu existenciálnej odpovede. Zakladateľ Ján A. Beňo prišiel s nápadom poskytovať duchovné sprevádzanie⁵ pre rodiny

1 Prof. Dr. Julia Knop vyučuje dogmatiku na Katolíckej teologickej fakulte Univerzity v Erfurte (Nemecko). Venuje sa výskumom, ako sa v západnej spoločnosti vytráca otázka Boha a aké dôsledky to má pre teológiu a pastoráciu.

2 TIEFENSEE, E.: *Teologia nel contesto dell'indifferenza religiosa*. In: KNOP, J. ed.: *LA QUESTIONE DI DIO FRA CAMBIAMENTO E ROTTURA*. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità, Brescia : Queriniana, 2021, s. 117.

3 Z približne 600 poslancov súčasného parlamentu v Nemecku je 75 poslancov parlamentu bez vyznania, len jeden sa hlási k ateizmu – poslanec ľavicovej strany, ktorý predtým pôsobil v Strane socialistického zjednotenia (SED) bývalej Nemeckej demokratickej republiky. Tieto čísla majú podmienenú hodnotu, ale ukazujú, že treba rozlišovať medzi bezkonfesionálnymi alebo, ako sa správnejšie nazývajú v sociológii náboženstva, nábožensky indiferentnými na jednej strane a ateistami na strane druhej, pričom tí druhí tvoria menšinu v rámci „absencie Boha“ v nových spolkových štátoch. Hranice sú tu samozrejme a flexibilné, čo však nevylučuje rozlišovanie: ateisti všetkých odtieňov sa stále zaoberajú otázkou Boha, pri ktorej dochádzajú k zápornej odpovedi alebo v prípade agnosticizmu k zdržaniu sa, zatiaľ čo nábožensky indiferentní považujú túto otázku za nepochopiteľnú, alebo ju považujú za irelevantnú a nezúčastňujú sa hlasovania. Tamže.

4 KNOP, J.: (ed.), *La questione di Dio: fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*. Brescia : Queriniana, 2021, s. 8.

5 Ján Beňo, salezián a zakladateľ hnutia Nazaret, sa často odvolával pri svojej praxi duchovného vedenia na saleziánsky štýl sv. Františka Saleského a sv. Jána Bosca. Duchovné vedenie a rodinnú výchovu vkladá aj do základného opisu charizmy hnutia v jeho stanovách a pripája k nej aj zdôraznenie oso-

a laikov ako „konkrétne životnú odpoveď“ na totalitné obmedzenia a postupne vytvoril „ostrov opravdivosti“, kde sa Písmo čítalo denne, výchova detí sa opierala o rodinné katechézy a poslušnosť duchovnému vodcovi poskytovala pocit bezpečia.

Nazaret tak stelesnil to, čo by Júlia Knop pomenovala teológiou „tu a teraz“ – pokus hovoriť o Bohu v reči doby. Hnutie na začiatku ponúklo silnú spiritualitu, no neskôr sa po zmene spoločenskej situácie prejavili riziká jeho uzavretosti: keď sa po roku 1989 vonkajší tlak stratil, ochranné mechanizmy sa preklopili do polarizujúcich praktík kontroly a vylučovania. Analýza tejto krehkosti nám poslúži ako modelový prípad teologického prístupu „tu a teraz“ s osobitnou pozornosťou na dialóg a zmierenie.

Možnosť, nie povinnosť

Reflexia Júlie Knop upozorňuje, že Boha nemožno vystavovať ako „nutný článok svetového poriadku“; v pluralitnej kultúre môže byť prezentovaný len ako dar, ktorý je nenárokovateľný⁶. Čím viac sa v náboženskom diskurze operuje mocou či dôkazmi, tým väčší sa dar mení na nárok a polarizácia sa prehľbuje. Úlohou teológie v dnešnej pluralitnej spoločnosti je preto vytvárať priestor pre predstavenie Boha ako možnosti, nie povinnosti⁷. Tento priestor však vzniká iba tam, kde sa človeku prizná plná sloboda. Ako pripomenul pápež František v bratislavskej katedrále, „sloboda nás priamo volá k zodpovednosti za svoje rozhodnutia, k rozlišovaniu, k tomu, aby sme rozvíjali svoje životné procesy“. *Bez vnútornej slobody niet pravej ľudskosti ani autentickej viery*.⁸ Formovať zrelý kresťanský život teda znamená vychovávať k rozhodovaniu pred Bohom, nie k jednoduchému podriadeniu sa ľudskej kontrole.

Pripravovaný študijný program na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity s názvom „Náboženská a kultúrna mediácia“ prijíma túto logiku ľudskosti

bitnej starostlivosti, venovanej používaniu a významu komunikačných prostriedkov pre evanjelizáciu. Keď opisuje počiatky vzniku hnutia, kladie ich do obdobia svojho druhého návratu z väzenia (bolo to 14. júla 1959), keď sa okolo neho vytvorí spoločenstvo laikov, ale i niektorí diecézni kňazi, ktorí hľadajú spôsob ako čeliť ateistickej ideológii a žiť svoju vieru intenzívnejšie aj v sťažených podmienkach. Mnohí z nich si vtedy ani neuvedomovali, že vytvárajú nejaké hnutie. Bola to túžba po hlbšom a osobnejšom spôsobe kresťanského života, ktorá ich postupne viedla k objavu povolania v tejto forme života. Právne začalo hnutie vznikáť až v roku 1989. Na žiadosť arcibiskupa Colasuonna mal J. Beňo opísať stručnú charakteristiku rodiaceho sa diela. „Napište stanovy, ktoré by predstavovali spôsob vášho života i vašej práce a dajte to svojmu biskupovi. On nám to pošle; my to preskúmame a po prípadných úpravách odporučíme, aby vec vyhlásil za cirkevne schválenú.... [týmto biskupom] bol Mons. Rudolf Baláž, ktorý ochotne dal každej zložke hnutia dekrét o združení.“ Formačný program laického hnutia Nazaret, Archív Slovenskej provincie saleziánov don Bosca: J.Beňo, N – N10, Prestavky 2004, s. 2.

6 Porov. KOCH, K.: Ricerca di un Dio che anche oggi fa grazia. Riflessioni sull'attualità permanente della domanda su Dio di Martin Lutero, in KNOP, J. ed.: LA QUESTIONE DI DIO FRA CAMBIAMENTO E ROTTURA. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità, Brescia: , 2021, s. 8.

7 Porov. Vlastný príspevok Julie Knop: Dio: Un tema dell'umanità? Premesse contemporanee e obiezioni anacronistiche, osobitne na s. 151 – 154.

8 Porov. Príhovor pápeža Františka v Dóme sv. Martina. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2021-09/prihovor-papeza-frantiska-v-dome-sv-martina.html>, 20.10.2024

a zrelej slobody. Stavia na zručnostiach počúvania, práce s príbehmi a kritickej reflexie moci. Náš článok rozvíja túto iniciatívu: skúmame, ako spojenie analýzy príbehu hnutia Nazaret a princípov mediácie pomáha premieňať minulé zranenia na cestu dialógu.

Týmto vstupujeme do výskumnej časti štúdie: od zaužívaných otázok o Bohu k potrebám dnešného človeka, od historického modelu Nazaretu k novým kompetenciám mediátorov, ktorí chcú byť sprievodcami viery v kultúre, ktorú viacerí autori označujú ako kultúru ľahostajnosti.

Teologické východiská Kultúrno-náboženská mediácia

Mediácia, ktorú kladieme do jadra pripravovaného programu, sa rodí z presvedčenia, že napätia medzi vierou a kultúrou nevyrieši ani apologetika, ani vylepšený marketing – ale počúvanie a tvorivá aktualizácia. Ide o proces, ktorý mapuje mocenské asymetrie, citlivo pracuje s osobnými príbehmi a vytvára „tretí priestor“, kde sa znepriatelené či vzdialené naratívy môžu stretnúť. V takto vytvorenom priestore má Boh status daru, nie nástroja: dar sa ponúka, ale nedá sa ním manipulovať. Julia Knop nanovo pripomína, že kresťanská grácia⁹ je „dono indisponibile“. Dar, ktorý my nevlastníme, realita, ktorú nemožno vlastniť ani vypočítať. Keď pastorálne stratégie používajú Boha ako argument na podriadenie, dar sa mení na nárok – a zrodí sa polarizácia. Mediácia preto začína ochotou opustiť zväzujúce opraty moci a „slúžiť tvorivej akcii Boha, ktorú nemožno zviazať ani limitovať“¹⁰.

Genealógia otázky o Bohu

Spoločným menovateľom zborníka, ktorý pripravila Julia Knop je ilustrácia, že otázka Boha nie je nadčasový inštinkt, ale historicky menlivá záležitosť. V novoveku sa postupne vytráca samozrejmá Boha a 20. storočie presúva ťažisko od pôvodnej *antropodicey* ku *teodicei* – k dilemám, kde je Boh pred tvárou obetí dejín. V súčasnosti je dominantným fenoménom náboženská ľahostajnosť, ktorú Knop charakterizuje ako „kultúru existencie“, nie ideologický postoj. Týchto ľudí nazýva homo areligiosus – lebo otázku Boha nepokladajú za zmysluplnú“.

9 Termín grácia sa používa pre viaceré významy: milosť, šarm, noblesa,...

10 Porov. „Tajomstvo, ktoré nadobudlo formu osobnej udalosti v najplnšom zmysle slova, charakterizuje kresťanskú vieru ako novotu, ktorá sa prenáša z človeka na človeka. Tak vzťah s nekonečnom už nie je stanovený ľudskou predstavivosťou alebo myslením, ale zhoduje sa s ľudskou formou sakramentálnej hĺbky, spojenej s trvalým pôsobením Krista medzi ľuďmi.“ ZANNONI, G. *Francesco e i dottori della legge. Discernere, oltre la casistica*. Bologna : EDB, 2021, s. 79.

Ak teológia naďalej predpokladá „všeobecnú potrebu Boha“, prehliada skutočný kultúrny posun. Julia Knop preto kladie tri naliehavé otázky: či Cirkev tento posun prijala, aké nároky musí spĺňať ohlasovanie v (post)sekulárnom prostredí a ktoré teologické predpoklady treba nanovo premyslieť. Odpoveďou je prechod – od predstavy nutnosti Boha, k pojmu možnosti Boha – od kategórie „musíš“, k „môžeš“.

Dar, milosť a moc

Presun z nutnosti na možnosť zásadne mení logiku pastorálnej praxe. Ak Boh nie je chýbajúcim zubom v logike sveta, ale otvorenou ponukou, Cirkev by dnes mala opustiť mocenské modely. Knopovej analýza indiferencie ukazuje, že každá snaha „vynútiť si relevanciu“ vyvoláva ešte väčší odstup. Kresťanské spoločenstvá sú preto povolané k symetrickému dialógu, v ktorom sa Cirkev najskôr pýta na skutočné túžby človeka a až potom hľadá jazyk, v ktorom môže zaznieť evanjelium. Žiaden dialóg však nevznikne tam, kde chýba vnútorná zrelosť. „Nebojte sa formovať ľudí tak, aby mali zrelý a slobodný vzťah k Bohu,“ povzbudil pápež František slovenských pastierov; iba tak môže Cirkev namiesto „rigidnej religiozity“ ponúknuť cestu rozlišovania, ktorá človeka povzbudzuje myslieť, pýtať sa svedomia a – ak treba – spochybniť vlastné predstavy.¹¹

Práve v týchto prístupoch sa historická skúsenosť Nazaretu stáva varovným aj inšpirujúcim príbehom. Pokiaľ hnutie ponúkalo dar viery v prostredí totality, u mnohých ľudí našlo odozvu a spájalo ich; keď však po roku 1989 začalo svoju spiritualitu udržiavať a chrániť disciplínou a tlakom, dar sa zmenil na nárok a hnutie sa začalo polarizovať vo vnútri, aj voči štruktúram Cirkvi. Ponuka študijného programu kultúrnej a náboženskej mediácie je jednou z možných odpovedí na túto výzvu: vrátiť viere charakter daru a vytvoriť podmienky, v ktorých môže byť prijatá slobodne – alebo vôbec nemusí byť tematizovaná.

Týmto teoretickým rámcom uzatvárame jednu kapitolu: kultúrno-náboženská mediácia stojí na hermeneutike skúsenosti, na prechode od nutnosti k možnosti a na chápaní Boha ako daru. Nasledujúca historická kapitola ukáže, ako sa tieto zásady lámali a potvrdzovali v konkrétnom príbehu hnutia Nazaret.

11 Porov. Príhovor pápeža Františka v Dóme sv. Martina. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2021-09/prihovor-papeza-frantiska-v-dome-sv-martina.html>, 20.10.2024

Hnutie Nazaret v dejinnom zrkadle

Obdobie prenasledovania

Uprostred povojnového totalitného tlaku, keď sa Katolícka cirkev na Slovensku ocitla pod systematickým dozorom Štátnej bezpečnosti, vznikali drobné ilegálne bunky veriacich. Jednou z nich bolo spoločenstvo, ktoré sa postupne začne nazývať Nazaret. Jeho charizmatickým centrom bol kňaz – lesný robotník Ján Augustín Beňo (1921 – 2006), ktorého roky väzenia i manuálnej práce naučili, že duchovný život musí prežiť „v malom“, v rodine či v horskej chate, ďaleko od očí režimu. Beňo vtedy písal a rozširoval strojopisné meditácie nad Písmom, komentáre k Druhému vatikánskemu koncilu a stručné katechézy pre mladých. Pre mnohých veriacich pri oslabených oficiálnych pastoračných štruktúrach sa tieto texty stali každodenným „chlebom na ceste“.¹²

Už v prvých rokoch sa kryštalizuje duchovný profil hnutia, ktorý nadobudol istú typickú prax: denná polhodina nad evanjeliom, malá skupinka na zdieľanie, pravidelné duchovné vedenie. Všetko sa deje v pohybe, neformálne, prispôbené riziku udania. Paradoxne práve táto krehká konfigurácia dodáva členom pocit slobody a vzájomnej solidarity – „ostrov opravdivostí“, ako neskôr spomínajú pamätníci.¹³

Expanzia a vnútorné pravidlá

Normalizačné 70. a 80. roky dvadsiateho storočia prinášajú hnutiu rýchly rast: malé spoločenstvá kľúčia v takmer každom väčšom meste, tajne prechádzajú za hranice do Poľska, Česka, Ukrajiny, Maďarska. Na prelome tisícročí evidujú interné záznamy hnutia vyše 270 manželských párov, 1000 detí, sedem desiatok kňazov a takmer šesť desiatok seminaristov.¹⁴ Organizačne sa Nazaret opiera o tri zložky – rodiny, kňazov a sekulárny inštitút slobodných žien Betánia – a o trojitý cieľ: radikálnu výchovnú prevenciu, podporu kňazských povolání, samizdatovú katechézu.

¹² Kniha *Deň čo deň* vyšla v SÚSCM v Ríme v rokoch 1968 – 1986 v siedmich vydaniach. Porov. RYDLO, J. M.: *Vydavateľské dielo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme 1963 – 1988*, s. 69, 93, 102, 148, 262, 281.

¹³ „Na rozdiel od ostatných kňazov, bol odvážny a navzdory ďalšiemu prenasledovaniu cirkvi dal sa do práce s ľuďmi. Bol to jeden z mála kňazov, ktorý v tej dobe vyvíjal aktivitu. Ostatní sa po väzení zväčša stiahli. Janko mal v sebe apoštolský elán a horlivosť, odvahu ísť druhýkrát do basy. Nebál sa okolo seba zgrupovať laikov, ktorým sa duchovne venoval.... Janko Beňo na mňa zapôsobil. Videť som, že je horlivý kňaz. ... Janko bol od nás so Silvom starší a vzhľadom na svoj duchovný rozhľad požíval u nás rešpekt. Skupina okolo Janka Beňa bola veľmi aktívna. Panovali v nej pekné vzťahy, súdržnosť. A Janko staval latku náročnosti vysoko, čo nám imponovalo. Až s odstupom času sa ukázalo, že nároky staval vysoko aj v oblastiach, kde sme cítili, že to už nie je prirodzené. To sa neskôr stalo príčinou konfliktov našich pohľadov.“ ŠIMULČÍK, J.: *Zápas o nádej*, Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000, s. 36 – 37.

¹⁴ BEŇO, J. A.: *V službách rodín*, Prievidza : PATRIA I, 2001, s. 53 – 57.

S využitím potenciálu novej situácie, ktorú vynútila ilegalita a nedostatok zdrojov, vzniká presný režim dňa: ráno rozjímanie, večer hodnotenie, účasť na svätej omši, služba blízkym a štúdium. Vstup je možný až po dvojročnom „skúšobnom sprevádzaní“, vylúčenie hrozí pri manželskej nevere, chcenom potrate či dlhodobom nedodržiavaní pravidiel. V totalitnom kontexte tieto normy chránia identitu; zároveň však kladú základy napätia medzi vnútornou deklarovanou slobodou a navonok prezentovanými prísnymi požiadavkami.

Polarizujúca stabilita

Zmena politickej situácie po roku 1989 otvára cirkevný a spoločenský priestor – a ukazuje, že nie všetko, čo fungovalo v skrytej Cirkvi, je prenosné do novej situácie slobody. Mladí, ktorí dovtedy prijímali disciplínu ako podmienku prežitia viery, začínajú vnímať typické znaky, na ktorých stávalo hnutie v minulosti, rotujúce duchovné vedenia, rodové nerovnosti i cenzúru osobných zlyhaní ako brzdu rastu. Kým totalita vonkajším tlakom stmelila spoločenstvo, demokracia kladie dôraz na osobnú zrelosť a dialóg: presne tie dimenzie, v ktorých ukazuje hnutie Nazaret slabiny.

Niektoré rodiny nachádzajú nový dych vo farnostiach či v medzinárodných komunitách, iné zostávajú verné prísnemu režimu, no čelia postupnému odlivu svojich detí. V očiach kritikov sa tak pôvodne inkluzívny „ostrov pravdivosti“ mení na uzatvorenú subkultúru – hranicu, za ktorou sa spiritualita udržiava skôr kontrolou než rezonanciou. Týmto obratom sa hnutie stáva živou kazuistikou: ukazuje, ako mechanizmus ochrany pred vonkajším ohrozením môže začať rozdeľovať tých, ktorých mal spájať.

Práve tento príbeh – ilustrujúci prechod od tvorivej adaptácie k polarizujúcej stabilite – poskytuje nášmu výskumu jedinečný materiál. V nasledujúcej kapitole sa pozrieme na osobné výpovede členov,¹⁵ aby sme zistili, kde sa

15 Pre spracovanie témy bol zvolený kvalitatívny prístup, konkrétne fenomenologická analýza IPA (Interpretative Phenomenological Analysis). (Smith, J. A., & Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. In: J. A. Smith (Ed.), *Qualitative psychology: A practical guide to research methods* (pp. 51 – 80). London : Sage.) Táto metóda sa zameriava na porozumenie zažitej skúsenosti ľudí a subjektívne vnímanie, ktoré jednotliví ľudia prisudzujú svojim skúsenostiam. Výskum sa zameriaval na reflexiu skúseností ľudí s hnutím Nazaret. Výskumný súbor tvorilo 16 respondentov, ktorí boli rozdelení do dvoch vekových kategórií. Prvú skupinu tvorili ľudia, ktorí sa do hnutia dostali v dospelosti a svoje deti vychovávali v hnutí Nazaret. Túto skupinu tvorilo 7 respondentov, priemerný vek pri zbere dát bol 65 rokov. Druhú skupinu tvorili ľudia, ktorí sa v hnutí narodili, teda deti z rodín, ktoré patrili do hnutia a zažívali od malička výchovu a ideové smerovanie hnutia. V tejto kategórii bolo 9 respondentov s priemerným vekom 39 rokov. Respondenti boli vybraní na základe troch kritérií. Museli mať osobnú skúsenosť s hnutím Nazaret, v ktorom boli vedení aspoň desať rokov. Taktiež museli byť už mimo hnutia aspoň desať rokov. Napriek tomu deklarovali, že náboženská viera je pre nich dôležitá. Zber dát sa uskutočnil v roku 2020. Všetci respondenti boli vopred informovaní, že rozhovory budú nahrávané a po prepise vymazané. Boli informovaní, že ide o anonymný rozhovor a ich v citovaných výpovediach nebude vystopovateľná ich identita. Nahrané rozhovory boli transkribované a následne analyzované. Skúsenosti respondentov vytvárajú viaceré tematické okruhy, pre účely spracovanej témy boli analyzované okruhy súvisiace so špecifikami duchovného vedenia. Výpovede sú v tejto štúdií

v praxi prelínali prínosy a riziká duchovného sprevádzania, a aké ponaučenia ponúka hnutie Nazaret dnešným snahám o kultúrnu a náboženskú mediáciu.

Echo skúseností Medzi rezonanciou a odporom

Keď starší respondenti spomínajú detstvo v Nazarete, tvoria sa v ich rozprávaní dva takmer protichodné obrazy. V prvom svieti kuchynský stôl, na ktorom leží nie bežne dostupný samizdat „Počuli sme slovo Pánovo.“¹⁶ Otec alebo matka číta evanjelium a deti k nemu pridávajú hravé poznámky; spoločne zapisujú, čím by dnes mohli potešiť spolužiaka. „Vtedy som si ani neuvedomoval, že žijeme niečo výnimočné,“ hovorí dnes päťdesiatnik, ktorý sa do hnutia zapojil ako mladý otec. „Biblia bola normálnejšia ako večerné správy.“

Druhý obraz zaznieva najmä z úst tých, ktorí sa narodili na konci totality a vrchol dospievania prežili už v slobodnom štáte. U nich sa ranné rozjímanie spája s povinnosťou a systémom odmien. Jedna respondentka opisuje, ako rodičia kontrolovali, či si zapisuje „dobré predsavzatie“, a ak chýbalo, čakalo ju mlčanie pri večeri. Istý muž spomína, že do kostola chodil „z hladu – doslova“, lebo inak by „nebolo raňajok“. To, čo pre staršiu generáciu znamenalo intímny dotyk so Slovom, sa v očiach mladších zmenilo na nástroj tlaku.

Rozdiel medzi oboma skúsenosťami nespočíva v texte Písma ani v rannom rituáli, ale v spôsobe mediácie: tam, kde rodičia vkladali Bibliu hru a otázky, vznikala rezonancia; tam, kde prikazovali a kontrolovali, rodil sa odpor. V oblasti výchovy v hnutí Nazaret už po niekoľkých rokoch je možné identifikovať, aké krehké je prepojenie medzi darom a nárokom: dar sa zmení na príťaž, len čo človek stratí možnosť ho prijať slobodne. Bez slobody totiž zostáva výchova iba vonkajším programom; so slobodou sa mení na proces, v ktorom dieťa rastie k zodpovednému, zrelému „Ty“ pred Bohom.

Duchovné vedenie ako dar i nárok

Podobný kontrast odhaľuje skúsenosť duchovného sprevádzania. Starší členovia, ktorí v 70. rokoch tajne navštevovali kňaza-drevorubača, opisujú tieto rozhovory ako jeden z najkrajších darov totality. V období, keď škola a zamestnanie nútili človeka podpisovať ateistické rezolúcie, bolo – slovami

na viacerých miestach doslovne citované. (Porov. DODOKOVÁ, M.: Spoločenstvo Nazaret – reflexia dopadov pastorácie, diplomová práca, Bratislava : TFTU 2020).

¹⁶ Zdá sa, že táto kniha bola v pre podzemnú Cirkev „bestsellerom“. Kniha *Počuli sme slovo Pánovo* vyšla v SÚSCM v Ríme celkom v šiestich vydaniach. Prvé vydanie bolo v roku 1975 a posledné šieste v roku 1981. Porov. RYDLO, J. M.: *Vydavateľské dielo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme 1963 – 1988*. Rím : SÚSCM 1989, s. 149, 171, 183, 192 – 193.

jedného respondenta – „oslobodzujúce stretnúť niekoho, kto sa nepýtal, či žiješ poriadne, ale kam ťa volá evanjelium“.

V deväťdesiatych rokoch sa však neformálne sprevádzanie mení na systém rotujúcich vodcov a jednotnú osnovu rozhovorov. Päť okruhov otázok (o modlitbe, čistote, poslušnosti, službe a ústretovosti voči svetu) treba každý mesiac prejsť, zaznamenať a počúvať smernice. Niektorí opisujú úľavu: „Nemusel som sa báť, že sa zle rozhodnem, vodca mi dal jasný signál.“ Iní hovoria o paralýze: „Keď sa moje rozhodnutie nezhodovalo s názorom vodcu, vedel som, že prehrám.“

Napätie¹⁷ vrcholí po roku 2000,¹⁸ keď sa poslušnosť začína odôvodňovať Kristovým slovom „kto vás počúva, mňa počúva“. Pre časť členov sa vodca stal darom, pre iných neprekonateľnou podobou zákona. Práve tu sa naplno potvrdzuje Knopovej téza, že grácia ako dar sa mení na nárok vždy, keď je podopretá mocou – a hrozí, že otázku Boha prekryje zápas o poslušnosť.

Od charizmy k polarizácii

Spojením prísnej výchovy a direktívneho sprevádzania sa v Nazarete udomácnili tri mechanizmy, ktoré po roku 1989 začali vyvolávať polarizáciu. Po prvé, hierarchické sita: dvojročné skúšky pri vstupe a tvrdé dôvody na vylúčenie pomáhali za totality chrániť spoločenstvo, ale v nových pomeroch vytvorili ostrú hranicu „my – oni“. Po druhé, rodová asymetria: kňazstvo ako najvyšší ideál tlačilo chlapcov k jedinej ceste a dievčatá odsúvalo do podporných rolí; vo voľnej spoločnosti to začalo vyvolávať pocit druhoradosti a odchody mladých žien. Po tretie, kontrola naratívu: pozitívne príklady úspešných rodín sa publikovali, zlyhania ostávali tabu. Výsledkom bol paradox: čím viac hnutie zdôrazňovalo vnútornú pravdivosť, tým viac členov sa naučilo „upraviť“ príbeh tak, aby zapadol do oficiálneho rámca.

Keď sa vonkajší tlak stratil, tieto mechanizmy sa stali viditeľným zdrojom napätia. Časť spoločenstva v nich naďalej videla cestu k radikálnej svätosti;¹⁹ iní

17 Porov. Teologická komisia KBS: Výhrady voči hnutiu Nazaret. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-kbs/c/vyhrady-voci-hnutiu-nazaret>. 20.10.2024

18 V novembri 2004 bol interne vydaný *List zakladateľa členom hnutia Nazaret*, v ktorom Ján A. Beňo reagoval na vnútornú krízu v kňazskej zložke hnutia a oznámil vylúčenie viacerých členov. V liste sa odvoláva na odporúčanie z „najkompetentnejšieho miesta v Ríme“ a apeluje na potrebu ochrániť pôvodnú charizmu hnutia pred jej reinterpretáciou a uvoľnením morálnych noriem.

19 Pri tomto termíne ide o antropologické zúženie biblického významu radikálnosti, ktorá primárne spočíva v Božom dare, nie v ľudskej odpovedi. Biblický obraz radikálnosti vyjadruje výraz: slobodne, celým srdcom. Jeho opakom je rozdelené srdce. Inými slovami - išlo o problém porozumenia biblického posolstva v prvom rade ako „daru“ (Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka: biblické korene kresťanskej činnosti*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, s. 36.) a tiež porozumenia primátu milosti – ktorý prednostne vyjadruje radikálnosť Božieho daru a nie „radikálnosť ľudskej odpovede“. Tá čerpá z neho inšpiráciu a možno ju skôr chápať ako účasť na tomto dare, vyjadrenú vďačným prijatím a spoluprácou na jeho rozvíjaní. S podobou ľudskej odpovede v jej dialógu s Bohom je spojený aj obraz o Cirkvi. A práve konkrétna podoba spoločenstva a života Cirkvi ponúka príležitosť, aby sa v živote veriacich s Kristom, živým spôsobom aktualizovalo jej svedectvo o primáte daru. Život Cirkvi

ich začali vnímať ako prekážku osobného rozvoja. V mieste, kde mal Nazaret spájať, vyrástla hranica. A práve tu sa ukazuje dôležitosť kultúrno-náboženskej mediácie: bez nej dar viery riskuje, že sa premení na opatrenie proti svetu – a otázka Boha, ktorú chce sprostredkovať, sa stratí za múrom vlastnej disciplíny.

Takto zhustené svedectvá ukazujú dvojakú pravdu: Nazaret bol vynalievavým modelom duchovnej odolnosti, no súčasne laboratóriom, v ktorom sa dá študovať krehkosť daru premeneného na nárok. V záverečnej kapitole preto otočíme pozornosť k tomu, ako možno tieto poučenia premeniť na konkrétne cesty zmierenia a ako ich začleniť do formácie budúcich mediátorov viery.

Cesty k zmiereniu

Diagnóza napätí

Krehkosť Nazaretu sa ukázala vo chvíli, keď ochranné pravidlá totalitného podzemia stratili vonkajšie oprávnenie a začali sa uplatňovať ako vnútorný nárok. Problém preto nie je len v štruktúrach, ale v nedostatku odvahy sprevádzať ľudí k slobodnému rozlišovaniu. Ako zdôraznil pápež František, „sloboda je vždy cestou“, ktorá si žiada „rozvíjať životné procesy“ a prijímať riziko vlastných rozhodnutí.²⁰ Tri mechanizmy – hierarchické „sitá“, rodová asymetria a kontrola naratívu – pritiahli hranice tak pevne, že dar viery si začal vynucovať poslušnosť. Julia Knop však pripomína, že dnes v dobe náboženskej ľahostajnosti nemá Boh nárok na samozrejmosť; otázka po ňom sa vytráca v tichu a cirkev/teológia by mala najprv počuť, po čom človek vlastne túži. Ak spoločenstvo reaguje mocou, iba zväčší odstup; ak prijme realitu ľahostajnosti, môže ju premeniť na priestor dialógu.

Zrieknutie sa moci

Primárnym východiskom kultúrno-náboženskej mediácie je preto opúšťanie pozície nadradenosti nad druhým. Julia Knop opisuje milosť ako „dono indisponibile“ – dar, ktorým nemožno disponovať ani kalkulovať. Keď spoločenstvo nahradí dar príkazom, polarizácia je nevyhnutná. Z analyzovaných skúseností hnutia Nazaret vyplývajú tri kroky možného obratu:

vo svete nemožno totiž predstaviť len ako jednoduchú analógiu dokonalého spoločenstva. Pretože keby sa aj podarilo na zemi vytvoriť dokonale usporiadanú spoločnosť, kde by všetci konali dobro, lebo už nejestvuje iná možnosť, to miesto by sa skôr podobalo peklú ako nebu. (Porov. BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, č. 30.) Nemožno totiž ani dokonalou štruktúrou vylúčiť z hry ľudskú slobodu.

²⁰ Porov. Príhovor pápeža Františka v Dóme sv. Martina. In: <https://www.vaticannews.va/sk/papez/news/2021-09/prihovor-papeza-frantiska-v-dome-sv-martina.html>, 20.10.2024

- Zavedenie praxe symetrického počúvania – duchovné vedenie sa stáva rozhovorom, v ktorom vodca aj vedený smú klásť otázky; vtedy sa moc autority môže meniť na spoločnú zodpovednosť.
- Rozšírenie symbolického repertoára – zapojením ženských hlasov, pomenovaní nových súvislostí a reorganizáciou praxe sa ruší rodová nerovnosť a otvára sa priestor pre „nové miesta pôsobenia milosti“.
- Hermeneutika skúsenosti – zdieľané príbehy bez cenzúry premieňajú kontrolu na pravdivosť; dar sa znovu ukazuje ako možnosť, nie povinnosť.

Takto chápaná mediácia potvrdzuje paradox: pravá autorita rastie priamo úmerne so snahou o autenticitu a so schopnosťou vzdať sa moci.

Sila slova

Premena vzťahov v spoločenstve sa nezačína zmenou štruktúr, ale premenou jazyka: slová tvoria realitu, udržiavajú moc alebo ju delia, liečia i zraňujú. Jedna z našich analýz jazyka v hnutí Nazaret²¹ ukázala, že nahradením výrazov ako „radikálnosť“ či „poslušnosť“ slovami „zrelosť viery“ a „zodpovedná vernosť“ sa otvára priestor pre vzťahy založené na dôvere namiesto podriadenosti. Poznatky z predchádzajúcich analýz nás viedli k tvorbe návrhu kurikula profesionálnych zmierovateľov, ktoré prepája viacero tréningových okruhov. Najskôr sa v intenzívnom nácviku techniky *Re-Naming* učia odhaľovať slová, ktoré v ich osobnej histórii zakrývali moc, a spolu hľadať nové pomenovania; keď napríklad „duchovné vedenie“ zmeníme na „sprevádzanie“, mení sa vertikála velenia na cestu po boku druhého. Na túto jazykovú očistu nadväzuje laboratórium počúvania, kde študenti cvičia techniku zrkadlenia a re-framingu príbehov; tu sa nová reč testuje v dialógu, aby nezostala len teoretickou hrou. Tretí blok sa orientuje na symbol a rituál, pretože gestá a priestor hovoria rovnako hlasno ako slová. Symbolicky tu oživa dedičstvo Cyrila a Metoda: tak ako oni „vymysleli novú abecedu“, učia sa účastníci tvoriť nové „symbolické abecedy“, aby radostná zvesť znela zrozumiteľne v rozličných kultúrach a generáciách. Účastníci demontujú staré signály dozoru (napríklad obligátnu kontrolu pravidelnej modlitby) a navrhujú nové modely prístupu, ktoré zosobňujú rast v slobode – napríklad spoločné požehnanie otca i matky, namiesto patriarchálneho gestikulovania moci. Štvrtá časť výcviku sa venuje etike komunikácie; Na prípadovej štúdii z minulosti hnutia sa analyzuje, kedy jazyk legitimizoval manipuláciu a ako možno tieto vzorce odhaliť a prerušiť. Napokon sa všetky získané zručnosti môžu preskúšať v seminári o intergeneračnej pamäti: účastníci čítajú staré listy, kroniky a pravidlá, prepisujú ich do

21 Stovky strán textov od Jána Beňa – duchovného moderátora Hnutia boli v digitálnej podobe v spolupráci so SAV analyzované za pomoci najnovších technológií pre analýzu a interpretáciu textu. Porov. Využitie veľkých jazykových modelov na efektívnu analýzu náboženských textov, *HPC Focus* 2024.

nového slovníka a spoločne vytvárajú „rituál prepustenia“ výrazov, ktoré dnes bránia rastu.

Takto zostavený tréningový cyklus premieta kľúčové odporúčanie na obnovu jazyka: transformácia slov nie je kozmetický zásah, ale pastoračný čin, ktorý otvára cestu k uzdraveniu pamäti a k bezpečnému priestoru pre nové generácie. Zmierovateľ, ktorý týmto prejde, vie nielen technicky riešiť konflikty, ale najmä premeniť samotný diskurz spoločenstva – z reči výkonu na reč dôvery, z jazykového boja na jazyk rastu v slobode.

Záver

Cieľom tejto štúdie bolo analyzovať krehkosť duchovného vedenia v náboženskom hnutí Nazaret a ukázať, ako sa spiritualita, ktorá vznikla ako autentická odpoveď na vonkajší tlak, môže v novom kontexte transformovať na systém kontroly, ak sa dar viery začne vynucovať ako nárok. Využitím interpretatívnej fenomenologickej analýzy sme identifikovali tri kľúčové oblasti napätia: mocenskú asymetriu vo vedení, rodovú nerovnosť a kontrolu nad naratívom. Tieto vzorce sa ukázali ako opakovateľné aj v širších cirkevných a spoločenských štruktúrach.

Článok zároveň potvrdzuje, že teologická reflexia môže byť vedená spôsobom, ktorý je citlivý k subjektívnej skúsenosti a zároveň konceptuálne ukotvený. Kombináciou osobných výpovedí a teologických rámcov, najmä z diela Julie Knop, sme predstavili metodický prístup, ktorý prepája hermeneutiku skúsenosti s kritickou reflexiou moci a milosti. Tento spôsob uvažovania sa ukázal ako nosný nielen pre teoretické hodnotenie konkrétneho prípadu, ale aj ako návrh metódy spracovania bolestivých tém v prostredí cirkvi a teológie.

Výsledky tohto výskumu ponúkajú tri hlavné prínosy: Teologický – ukazujeme, ako možno skúsenosť duchovného zneužitia či polarizácie premyslieť bez moralizovania, cez kategórie milosti, daru a možnosti; Metodologický – navrhujeme spôsob, ako prepájať fenomenologickú analýzu s aktuálnou teológiou; Pastoračno-mediátorský – prezentujeme model, ako možno konkrétne narušené skúsenosti transformovať do procesu zmierenia a obnovy dôvery.

V závere tak možno konštatovať, že hoci skúmané hnutie vzniklo v špecifickom historickom a spoločenskom kontexte, jeho príbeh slúži ako laboratórium na rozpoznanie všeobecnejších zákonitostí vo vývoji náboženských spoločenstiev. Reflexia týchto procesov môže byť užitočná nielen pre historikov a teológov, ale aj pre praktických mediátorov, ktorí hľadajú cestu k novej kultúre duchovného sprevádzania – takej, ktorá nevychádza z kontroly, ale z dôvery, a v ktorej má Boh miesto ako dar, nie ako nástroj.

Literatúra

- BEŇO, J. A.: *V službách rodín*. Prievidza : PATRIA I, 2001.
- BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*. Encyklika o kresťanskej nádeji, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-spe-salvi>
- DODOKOVÁ, M.: *Spoločenstvo Nazaret – reflexia dopadov pastorácie*. Diplomová práca. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2020.
- KNOP, J. (ed.): *La questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*. Brescia : Queriniana, 2021.
- KOCH, K.: Ricerca di un Dio che anche oggi fa grazia. In: KNOP, J. (ed.): *La questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*. Brescia : Queriniana, 2021.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka: biblické korene kresťanskej činnosti*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009.
- RYDLO, J. M.: *Vydavateľské dielo Slovenského ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme 1963 – 1988*. Rím: SÚSCM, 1989.
- SHIMULČÍK, J.: *Zápas o nádej*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2000.
- SMITH, J. A. – OSBORN, M.: Interpretative Phenomenological Analysis. In: SMITH, J. A. (ed.): *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*. London : Sage, 2003, s. 51 – 80.
- TIEFENSEE, E.: Teologia nel contesto dell'indifferenza religiosa. In: KNOP, J. (ed.): *La questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*. Brescia : Queriniana, 2021.
- ZANNONI, G.: *Francesco e i dottori della legge. Discernere, oltre la casistica*. Bologna : EDB, 2021.

ThDr. Ing. Milan Urbančok SDB, PhD.
Katedra systematickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
milan.urbancok@truni.sk

doc. Jozef Žuffa, PhD.
Katedra praktickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
jozef.zuffa@truni.sk

Dialóg – cesta k pokoju. Príspevok Jacqua Maritaina k filozofii o dialógu¹

Ol'ga Gavendová

GAVENDOVÁ, O.: Dialogue – A Path to Peace. Jacques Maritain's Contribution to the Philosophy of Dialogue. *Studia Aloisiana* 1/2025.

The study focuses on Jacques Maritain's understanding of dialogue, which he explores in the spheres of thought, action, culture, and religion. The basis that makes dialogue possible is an existential attitude of "existing with" and "suffering with" someone, which becomes an ethical category because it leads to "acting with" another person. The study traces the main areas of possible dialogue, each of which has its own specific characteristics. In the area of religious dialogue, this concerns the dialogue between a believing and a non-believing philosopher, as well as the dialogue between believers of different religions. Another area is the dialogue between philosophers who represent different philosophical systems. Maritain's personal experience led him to an interesting insight: even when individuals cannot reach agreement on a theoretical level – on the explanation of the reasons for their positions, where at most mutual understanding can be achieved – they are nevertheless able to agree and cooperate on the practical level, because they follow certain unwritten rules. The theoretical and practical levels should be distinguished, but not separated. The theoretical level of dialogue ought to be guided by intellectual justice, and the practical level by friendly openness. Dialogue is born when both parties are led by goodwill and when it takes place in an atmosphere of fraternity. This expresses an agapic dimension: love respects justice and nourishes friendship.

Keywords: dialogue, tolerance, truth, friendship, cooperation, understanding, love

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

Sme súčasťou multikultúrnej spoločnosti, žiaľ, často poznačenej nepokojmi, vytváraním negatívneho obrazu o druhom, neznášanlivosťou, ba až nenávisťou. Negatívny postoj môže prameniť z nepoznania toho druhého, z nepoznania inej kultúry, iného názoru či myslenia.² Atmosféra nenávisťi a nepokoja medzi jednotlivcami sa prenáša ďalej a postupne prerastá do šírky, poznačuje vzťahy medzi rodinami, rôznymi skupinami až po vzťahy medzi národmi, ba neraz prerastá až do vojenských konfliktov. Pocit ohrozenia živí nedôveru, človek uprednostňuje stiahnutie sa do bezpečia. Podľa Z. Baumana sme bezpečím až posadnutí. To má za následok podkopávanie vzájomnej dôvery, zasievanie a pestovanie vzájomného podozrievania, predsudkov. Deficit dôvery nevyhnutne vedie k zmenšovaniu komunikácie.³ Nedôvera a strach oslabujú vzájomné vzťahy a zvyšujú riziko násilia. Paradoxne všetci, dokonca aj tí, čo vedú vojny, podľa svätého Augustína, v podstate chcú pokoj. Ide síce o pokoj podľa ich predstáv, ale predsa len chcú pokoj.⁴ Tak hlboko je do ľudského srdca vpísaná túžba po pokoji. Človek sa nemôže uspokojiť s ničím menším. Isto, riešenie vojenských konfliktov závisí prioritne od politických, finančných a hospodárskych dohôd, uzavretých štátnikmi a diplomatmi, čo nie je v našich rukách. Predsa však niečo môže a musí urobiť každý z nás. Lebo ak sa vojna živí zvrátenými vzťahmi, ich ozdravením vykročíme na cestu pokoja. Jednou zo zásadných podmienok na tejto ceste je vzájomný dialóg. V nasledujúcom skúmaní nepôjde len o konceptuálny dialóg, ale zároveň aj o existenciálny vo svetle integrálnosti. Daná optika je vlastná Jacquovi Maritainovi, podľa ktorého si ju vyžaduje samotná integrita ľudskej osoby a tých oblastí, v ktorých sa pohybuje život človeka: v oblasti myslenia, konania, kultúry a náboženstva.⁵ Dialóg umožňuje vzájomné poznanie, pochopenie a spoluprácu. Dôležitú úlohu v dialógu zohráva tolerancia, ale aj ona si vyžaduje určité zásady. Nesprávne chápaná tolerancia, totiž, môže viesť k odklonu od pravdy alebo v obave o stratu pravdy k zastávaniu až extrémnych postojov, a to narúša pokojné spolužitie. V skúmaní sa zameriavam na postoj k dialógu vlastný Jacquovi Maritainovi, lebo ho považujem za originálny a inšpiratívny aj pre súčasnosť.

2 Strach z neznámych, z cudzincov predstavuje sociológ Z. Bauman ako charakteristiku postmodernej doby. K téme sa vracia vo viacerých svojich dielach. Porov. napr. BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmodernej dobe*. Praha : Slon, 2002; *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty*. Praha : Academia, 2008; *Tekutá modernost*. Praha : Mladá fronta, 2002. Postoj obyvateľov Slovenska k iným kultúram, nedôvera a obavy z nich reflektuje štúdia KRIGLEROVÁ, E. G. – KADLEČÍKOVÁ, J. – CHUDŽÍKOVÁ, A. H. – PIŠOVÁ, M.: *Slovensko a migrácia. Hľadanie ciest k spolužitiu*. CVEK, 2021. Dostupné na https://cvek.sk/wp-content/uploads/2022/01/FINAL_kniha_SLOVENSKO_A_MIGRACIA.pdf. Vyhodnotenie prieskumu o subjektívnom vnímaní bezpečia možno nájsť na stránkach Ministerstva vnútra SR: *Subjektívne vnímanie bezpečia obyvateľmi SR*, 20. 12. 2022. Sociálne, kultúrne, náboženské a antropologické aspekty globálneho spolužitia a konflikty civilizácií a ich odraz vo vzájomnom dialógu reflektuje DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TF TU, 2021.

3 BAUMAN, Z. – DONSKIS, L.: *Morální slepota. Ztráta citlivosti v tekuté modernitě*. Praha : Pulchra, 2023. s. 147. K problematike strachu a bezpečia, porov. s. 133 – 180.

4 AUGUSTÍN: *Boží štát*, XIX, 12.

5 Integrálny znamená kresťanský, teocentrický, hrdinský, pokrokový, úplný. V diele *Integrálny humanizmus* vysvetľuje, že integrálnosť rešpektuje ľudskú dôstojnosť, rozmer ľudskej osoby. Ľudskosť „nemá existovať len v duchovnom poriadku, ale vteliť sa a má byť zameraný k ideálu bratského spoločenstva.“ MARITAIN, J.: *Integrální humanismus*. Řím : Křesťanská akademie, 1967, s. 14.

Charakteristika Maritainovej filozofie o dialógu

S pojmom dialóg sa v Maritainových dielach stretávame pomerne často, napriek tomu jeho filozofia nie je dialogickou. Skôr by sa dala nazvať filozofiou o dialógu. Spája ho s osobou, lebo dialóg je pre osobu špecifický. Nemožno ho považovať za taktiku alebo stratégiu, umožňujúcu medziludské spolunažívanie, ale za spôsob bytia osoby. Podľa G. Galeazziho Maritain svoje úvahy o dialógu rozvíja v antropologickom a sociálnom, náboženskom a etickom kontexte, a zároveň ich sprevádza jeho osobná skúsenosť s dialógom.⁶

Východiskom preňho je totiž dialóg, ktorý žil: dom Maritainovcov v Meudon na periférii Paríža bol miestom pravidelných stretnutí so spisovateľmi, maliarmi, hudobníkmi, teológmi a filozofmi.⁷ Dokázal sa rozprávať s každým, s niektorými ho spájalo hlboké priateľstvo, ktoré sa prehľbovalo dialógom prostredníctvom korešpondencie.⁸ Dialóg sa preňho dokonca stal literárnym štýlom, nakoľko jedno z jeho prvých diel *Theonas alebo rozhovory medzi mudrcom a dvomi filozofmi na rôzne témy rôznej aktuálnosti*⁹ je práve takýmto dialógom. Pre Maritaina bol dialóg aj štýlom myslenia, čo potvrdzuje konfrontácia s rôznymi filozofickými prúdmi minulosti i súčasnosti, akými sú napr. diela *Integrálny humanizmus*¹⁰ alebo *Morálna filozofia*¹¹, alebo konfrontácia s rôznymi autormi, akým je napr. dielo *Traja reformátori*¹². Uvedené skúsenosti sú základom jeho filozofie o dialógu. Okolo neho v spoločnosti, v ktorej žil, sa diali zmeny: stávala sa rôznorodejšou, pluralitnou. Aj v tejto oblasti cítil naliehavú potrebu dialógu. Uvedomoval si, že napriek odlišným názorom, vieram, či filozofickým presvedčeniam treba medzi ľuďmi udržiavať „vzťahy vzájomného pochopenia“, „porozumenia“, „bratskej dohody“, „ľudského sú-

6 Porov. GALEAZZI, G.: *Il pensiero di Jacques Maritain: Il Filosofo e le Marche. Quaderni del consiglio regionale delle Marche*. 2018, č. 253, s. 90.

7 Porov. VIOTTO P.: *A quarant'anni dalla morte di Jacques Maritain, filosofo per il nostro tempo*. dostupné na <https://www.portale.fuci.net/2013/04/28/jacques-maritain-un-filosofo-per-il-nostro-tempo/>

8 Porov. napríklad RAZZOTTI, B.: *Corrispondenza Peguy-Jacques Maritain (1901 – 1910)*. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1995; *Journet – Maritain. Correspondance 1940 – 1949*. Saint Augustin 1998; *Giovanni Stecco – Jacques Maritain. Corrispondenza (1958 – 1973)*. Roma : Studium, 2017. V úvode poslednej uvedenej publikácie P. Viotto vysvetľuje, že v archívoch v Kolbsheim, ktoré sa potom presunuli na univerzitu do Strasburgu, je archivovaných takmer 30 000 listov s viac ako stovkou korešpondentov: s filozofmi a teológmi, so spisovateľmi a umelcami. Len približne tridsať percent tejto korešpondencie bolo publikovaných knižne v plnom rozsahu alebo čiastočne v časopisoch. Známe je aj priateľstvo s pápežom Pavlom VI., ktoré približuje publikácia: VIOTTO, P.: *Paolo VI. – Jacques Maritain. Un'amicizia intellettuale*. Roma : Studium, 2015.

9 Porov. MARITAIN, J.: *Theonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*. Paris : Nouvelle librairie nationale, 1921.

10 Porov. MARITAIN, J.: *Integrálny humanizmus*. Rím : Křesťanská akademie, 1967.

11 Porov. MARITAIN, J.: *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*. Brescia : Morcelliana, 1988.

12 Porov. MARITAIN, J.: *Traja reformátori*. Trnava : SSV, 1947.

hlasu, s dobrou náladou a srdečnou solidaritou“, a „vzájomnú náklonnosť“.¹³ Toto by, podľa neho, malo byť základným východiskom pre našu dobu, lebo k pokoju a k mieru sa dá dospieť len cestou dialógu.

Po skúsenostiach dospel k názoru, že treba rozlišovať dve roviny: teóriu a prax. Pre každú rovinu je dialóg niečím špecifickým a vedie v zásade k dvom postojom: na teoretickej rovine vedie k pochopeniu a na praktickej rovine zasa k spolupráci. Toto rozlíšenie je pre Maritaina zásadné. K téme sa pravidelne vracal a rozvíjal ju: od roku 1935 v *Dialógu medzi veriacim filozofom a neveriacim filozofom*¹⁴, až po vystúpenie v UNESCO v roku 1966. Považoval to za zásadný postoj pre nové podmienky, v ktorých sa nachádza spoločnosť a ľudstvo.

Každá rovina má svoje špecifické kritériá, ktoré majú viesť dialóg. Súhrnne možno povedať, že kritériom pre teoretickú rovinu je *intelektuálna spravodlivosť*, ktorá nevedie k dohodám, len k rešpektujúcej konfrontácii a v nej je na prvom mieste pravda. Danou logikou sa riadia dve formy dialógu, ktoré možno nazvať kultúrny (alebo filozofický, či ideologický) a náboženský (alebo teologický či konfesiónálny), ktoré sa dejú v znamení *vernosti* vlastným princípom. Kritériom pre praktickú rovinu je zasa *priateľstvo*. V ňom sa dohoda pretavuje do rôznych foriem spolupráce medzi individuami (bratské priateľstvo) a medzi hnutiami (občianske priateľstvo), ktoré sa dejú v znamení *lásky*. Aj tejto logike zodpovedajú dve formy dialógu, ktoré môžeme nazvať individuálny dialóg, dejúci sa podľa princípu bratstva, a kolektívny dialóg, dejúci sa podľa princípu účinnosti.¹⁵ Dialóg takto otvára na praktickej rovine možnosti spolupráce, pričom každý zúčastnený si zachováva svoje motivácie a dôvody, a na teoretickej rovine umožňuje rešpektovať rozličné chápania života a viery. V rozdelenom svete, v pluralistickom, multikultúrnom, multináboženskom svete sa na praktickej rovine dá dosiahnuť konkrétna spolupráca a na teoretickej rovine zasa konfrontácia, ktorá môže zúčastnené strany obohatiť.

Základnou podmienkou možnosti akéhokoľvek dialógu je, podľa Maritaina, bratstvo, lebo je vyjadrením určitého spôsobu vzťahu, a to v zmysle existenciálneho postoja: „byť s ľuďom“, „existovať s“, „trpieť s“. Treba totiž „uznať ako kategóriu odlišnú od kategórie *konať pre* niekoho alebo *konať s* niekým, kategóriu *existovať s* niekým a *trpieť s* niekým, ktoré sa týka hlbšieho poriadku skutočnosti“¹⁶. Tým poukazuje, že okrem poriadku, sociálnej či politickej činnosti, existuje hlbší a prvotnejší poriadok – poriadok spoločenstva života, túženia a utrpenia. Následne vysvetľuje: „*konať pre* patrí do oblasti jednoduchej prajúcej lásky (*amor benevolentiae*). *Existovať s* niekým a trpieť s niekým patrí do oblasti jednotiacej lásky (*amor unionis*). Láska smeruje k existujúcej a konkrétnej bytosti.“¹⁷

13 Porov. MARITAIN, J.: Chi è il mio prossimo? In: *Per una politica più umana*. Brescia : Morcelliana, 1979, s. 94.

14 Porov. MARITAIN, J.: *Scienza e saggezza*. Roma : Borla, 1980.

15 Porov. GALEAZZI, G.: *Il pensiero di Jacques Maritain*, s. 92.

16 MARITAIN, J.: Existovať spolu s ľuďmi. In: *Salve*, roč. 16, 2006, č. 2, s. 65.

17 MARITAIN, J.: Existovať spolu s ľuďmi, s. 65. Pojmy priateľstvo a láska v uvedenom kontexte vychádzajú z myslenia Tomáša Akvinského a vznikali v 30. rokoch 20. storočia. Esej známa pod názvom *Láska a priateľstvo*.

V tejto optike sa existencia stáva etickou kategóriou. Nejde totiž len o to, že človek žije vedľa druhého a nemajú medzi sebou spory, prajú si navzájom, aby sa tomu druhému darilo. Jednotiaca láska, o ktorej hovorí Maritain, je v zmysle *konať spolu* s druhým človekom, nieť jeho bremeno, žiť spolu s ním, cítiť spolu s ním, trpieť spolu s ním, zostávať s ním v spoločenstve. Uvedené východisko lepšie pomôže pochopiť, ako Maritain chápe dialóg na úrovni teoretickej i praktickej. Pozrieme sa na tri oblasti, v ktorých sa dialóg môže rozvíjať: na dialóg medzi veriacimi a neveriacimi filozofmi a medzi veriacimi rôznych náboženstiev. Potom sa pozrieme na dialóg medzi odlišnými filozofickými systémami a ich zástancami, a nakoniec na dialóg charakteristický pre pluralistickú spoločnosť.

Náboženský dialóg

V tejto úrovni ide o dialóg medzi veriacim a neveriacim filozofom alebo o dialóg medzi veriacimi rôznych náboženstiev. Každá oblasť je pritom špecifická. Prvej forme dialógu sa Maritain krátko venuje v diele *Veda a múdrosť*¹⁸, kde upozorňuje, že „samotný termín filozofia sa môže stať takmer viacznačný podľa toho, ako ho používa neveriaci filozof, alebo jeho kresťanský partner v dialógu“.¹⁹ Napriek tomu je však presvedčený, že dialóg, hoci ťažký, je možný. Môže mu zabrániť len fanatický postoj z jednej alebo z druhej strany. Každý totiž vstupuje do dialógu s vlastným presvedčením, ktoré môže byť správne alebo mylné, to však nesmie brániť „priateľstvu medzi duchmi“, lebo takýto dialóg sa, podľa neho, deje v poriadku priateľstva, alebo aspoň intelektuálneho priateľstva. Vďaka nemu „neveriaci odpustí veriacemu jeho vieru a veriaci neveriacemu jeho nevieru; ani jeden ani druhý nie sú Bohom, aby mohli súdiť partnera v dialógu.“²⁰ Nejde o to, aby obaja zrazu „chceli bývať v tom istom dome a hovoriť tým istým jazykom“. Treba byť otvorený voči názoru a presvedčeniu druhého, snažiť sa pochopiť jeho dôvody, lebo „je privilegiom inteligentnej prirodzenosti vedieť počúvať iné jazyky, než je ten, ktorý sa používa“²¹. Platí podmienka, že takýto filozofický dialóg predpokladá autentickú intelektuálnu prajnosť.

telstvo bola inšpirovaná jedným miestom z denníku jeho manželky Raisy a je vysvetlením jej postoja. Uverejnená bola najskôr v časopise *Nova et Vetera*, 1963, č. 4, s. 241 – 279 a potom ako samostatná kapitola jeho *Zápisníka* (*Carnet de Notes*, Paríž, 1965, s. 301 – 354). Témy lásky a priateľstva rozvíja v kontexte vzťahu človeka s Bohom. Porov. MARITAIN, J.: *Láska a priateľství*, Praha : Krystal OP, 2005, s. 7 a s. 50.

18 *Science et sagesse*. Paris, 1935.

19 MARITAIN, J.: *Scienza e saggezza*, s. 137.

20 MARITAIN, J.: *Scienza e saggezza*, s. 139.

21 MARITAIN, J.: *Scienza e saggezza*, s. 138.

Tým je daná základná podmienka, ktorú konkrétnejšie rozpracúva v diele *Za ľudskejšiu politiku*²² a v prednáške *Tolerancia a pravda*.²³ Venuje sa dialógu medzi veriacimi rôznych náboženských presvedčení, kde je situácia trochu iná, než v prípade dialógu medzi veriacim a neveriacim filozofom. Maritain si kladie otázku, či rozdielne náboženské viery, ktoré sú evidentným historickým faktom, treba považovať za neprekonateľnú prekážku pre ľudskú spoluprácu.²⁴ Napriek tomu, že v histórii sa stretávame s náboženskými konfliktmi a nepokojmi, je presvedčený, že pokojné spolužitie medzi veriacimi rozličných náboženstiev je možné a musí byť možné. Duchovný a náboženský rozmer je totiž, podľa Maritaina, pre človeka to najpodstatnejšie a najzákladnejšie. Ved' z bytostnej otvorenosti pre Boha pramení jeho hodnota a dôstojnosť,²⁵ preto nemôže byť zdrojom konfliktov a nenávisť. Z tohto dôvodu nestačí len vzájomná tolerancia v zmysle „znášanlivosti“, ale hovorí o „spolužití“, o „vzájomnom porozumení“. K nemu však nemožno dospieť tak, že sa obe strany dohodnú na nejakom minime spoločnej pravdy, ale ani oslabením viery. Práve naopak, vzájomné zblíženie je možné „za predpokladu, že každý žije v čo najväčšej vernosti svetlu, ktorého sa mu dostalo.“²⁶ Dostávame sa tak k paradoxu: dobré spolužitie medzi veriacimi rôznych náboženstiev je spojené s dôvodmi, ktoré sú navzájom nezlučiteľné. No len na *teoretickej* rovine, pretože rôzne spôsoby vzájomného spolužitia sú možné na *praktickej* rovine.

To nás privádza k základu, ktorý toto dobré spolužitie umožňuje: „Tento základ nepatrí k poriadku intelektu a ideí, ale k poriadku srdca a lásky: je to priateľstvo, prirodzené priateľstvo, ale predovšetkým vzájomná láska k Bohu a pre Boha. Láska nesmeruje k esenciám, ani ku kvalitám, ani k ideám, ale k osobám a je tajomstvom osôb a Božej prítomnosti v nich, tá je v hre. Spolužitie nie je spolužitím jednotlivých vier: je spolužitím ľudí, ktorí veria.“²⁷ Odlišné presvedčenie medzi jednotlivými ľuďmi „nezabrání priateľstvu medzi duchmi“. Bratský dialóg si vyžaduje určité odpustenie, ktoré sa netýka ideí, lebo tie, ak sú nesprávne, si nezasluhujú žiadne odpustenie. Odpustenie sa týka stavu človeka, ktorý kráča spolu s nami.

Maritain zdôrazňuje, že podmienkou dialógu medzi veriacimi rôznych náboženstiev, rovnako ako tomu bolo v prípade dialógu medzi veriacimi a neveriacimi filozofmi, je *priateľstvo lásky*. V prednáške *Tolerancia a pravda* vysvetľuje, prečo pri vzájomnom spolužití uprednostňuje používať výraz priateľstvo, a nie tolerancia. Tolerancia sa používa vo viacerých oblastiach (v oblasti medziľudských vzťahov, vieroučná tolerancia, občianska tolerancia). Priateľstvo poukazuje na niečo pozitívne a základné pre medziľudské vzťahy. Umožňuje

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

23 Ide o prednášku *Truth and human Fellowship*, ktorú Maritain predniesol v The Graduate College Forum na univerzite v Princetone. Obsahuje pasáže prevzaté z diela *Raison et Raisons a Principes d'une Politique humaniste*, ktorým sa tiež venujem.

24 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 93.

25 Porov. MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 14; *La persona e il bene comune*. Brescia : Morcelliana, 1963, s. 38.

26 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 95.

27 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 100.

nielen uznať existenciu iných ľudí, ktorí existujú spolu s nami v tomto svete, ale že existujú pred Bohom a že majú právo existovať. „Priateľstvo lásky nám pomáha uznať všetku pravdu, dôstojnosť, božské a ľudské hodnoty, ktoré prinášajú iné viery, než je naša: pomáha nám to rešpektovať a podnecuje nás, aby sme v nich hľadali všetko, čo nesie znamenie pôvodnej veľkosti človeka a Božej štedrosti. Pomáha nám aj vstúpiť do vzájomného pochopenia medzi sebou navzájom. Nie je naddogmatické, ale nadsubjektívne: nevedie nás, aby sme opustili našu vieru, ale aby sme vyšli zo seba.“²⁸ Priateľstvo lásky nám tak pomáha očistiť našu vieru od egoizmu a subjektívnosti. Nemôže viesť k tomu, aby veriaci opustil svoju vieru, nesmie viesť k synkretizmu alebo eklekticismu. Tak by išlo o priateľstvo za cenu viery. Ide o niečo iné. Maritain upozorňuje na dvojité riziko: jedným je falošný *univerzalizmus*, teda zjednotenie všetkých spôsobov vyznávania a vier do jednej formy; druhým je *prozelytizmus*, ktorý by viedol k láske k druhým len preto, aby sa obrátili na našu vieru a milovali by sme ich len do tej miery, do akej sú schopní sa obrátiť.²⁹

Spolužitie medzi veriacim a neveriacim filozofom a medzi veriacimi rôznych náboženstiev sa však nedeje na teoretickej rovine, ale predovšetkým na praktickej rovine, v spoločných aktivitách časného a profánneho života, v aktivitách pre spoločné dobro. V tejto oblasti spolužitie umožňuje *občianske priateľstvo*, ktoré patrí síce k prirodzenému poriadku, ale má byť aktivované láskou, pretože „ak sa človek neobracia nad seba k večným dobrám, padá pod ľudskú úroveň“.³⁰ Ako refrén Maritain opakuje, že nie náboženstvo vedie k rozdeleniu medzi ľuďmi a k rôznym konfliktom. Bez náboženstva, bez viery by človek bol na tom ešte horšie než je, lebo jeho postoje sa stávajú fanatickými. O tom je aj nedávna minulosť dostatočným svedectvom. Dôvodom konfliktov je ľudská slabosť. Preto je presvedčený, že konflikty a nepokoje dokáže prekonať len hlbší a čistejší náboženský život a láska.³¹ A to nie teoretická, ale konkrétna láska, lebo „v sociálnej a časnej existencii, v ťažkej práci ľudí majú veriaci vyznávať svojho Boha“³². Pre vzájomné spolužitie medzi veriacimi rôznych vyznaní teda nie je potrebné nejaké spoločné doktrínálne minimum, na ktorom sa dokážu všetci zhodnúť. Aby však vzájomné spolužitie bolo možné, predsa len musí byť niečo spoločné, nejaké spoločné princípy. Maritain to vysvetľuje najskôr filozoficky: „Vo všetkých existuje prvotnejšia a radikálnejšia jednota než nejaká jednota myslenia a učenia, a to jednota ľudskej prirodzenosti a jej pôvodných sklonov.“ A ďalej je konkrétnejší: ľudia s odlišným náboženským presvedčením môžu nielen spolupracovať pri riešení konkrétnych prípadov (hasenie požiaru, pomoc chudobným alebo hladným), ale „aspoň a predovšetkým pre prvotné dobrá pozemskej existencie v konštruktívnej činnosti, týkajúcej sa správneho života časného mesta a pozemskej civilizácie a morálnych hodnôt, ktoré zahŕňa“³³.

28 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 102 – 103.

29 MARITAIN, J.: Tolerance a pravda. In: *Víra v člověka*. Praha : Krystal OP, 2008, s. 37.

30 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 105.

31 Porov. MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 105 – 106.

32 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 107.

33 MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 109.

Maritainov návrh sa tak stále pohybuje vo vedomí, že medzi veriacimi rôznych náboženstiev existujú rozdiely, že každé náboženstvo kráča inou cestou a praktické spolužitie je možné nie vďaka spoločnému minimu doktríny, ale v spoločnom uznávaní zákona lásky a v prvotných sklonoch ľudskej prirodzenosti: v tom spočívajú základy vzájomného spolužitia a pochopenia i spolupráce pre dobro spoločnosti. Dobro spoločnosti je aj dobrom ľudskej osoby. Jej práva a jej dôstojnosť sa v konečnom dôsledku zakladajú na tom, že je obrazom Boha.³⁴

Filozofický dialóg

Nie menej závažnou je aj otázka vzťahu rôznych filozofií a tých, čo ich zastávajú, lebo idey sú abstraktné, nemôžu komunikovať medzi sebou. Takémuto dialógu sa venuje najmä v eseji *Filozofická spolupráca a intelektuálna spravodlivosť* z roku 1946³⁵ a v už spomínanej prednáške *Tolerancia a pravda* z roku 1957. Ide o závažnú otázku, lebo v hre je pravda a komu inému by malo na pravde záležať, ak nie práve filozofom? A ďalej: ak nemôžu spolupracovať filozofi, milovníci múdrosti, ako potom možno požadovať akúkoľvek spoluprácu medzi ľuďmi? Uvedomuje si, že termín „spolupráca“ je príliš ambiciózny, skôr sa to dá zhrnúť ako filozofická povinnosť pochopiť iné myslenie nestrane, autenticky a v mene intelektuálnej spravodlivosti.³⁶ I to je možné vďaka ďalšej podmienke, a to *intelektuálnej láske*, ktorá je potrebná, aby sme objavili pravdu, očistili ju od omylov a nepochopení, od všetkého, čo na nej parazituje. Maritain je presvedčený, že treba milovať a rešpektovať filozofov i pravdu, ale pravdu milovať viac než svojich filozofických kolegov.³⁷ Úlohou filozofov je nájsť každé semienko pravdy, kdekoľvek sa nachádza. V tomto zmysle by filozofi „mali byť schopní, ak nie spolupracovať v úzkom zmysle slova, tak aspoň vzájomne sa chápať a vzájomne sa v rámci samotnej filozofie uznať“³⁸. Základné východiskové pojmy, popisujúce možnosť spolupráce medzi filozofmi, sú teda intelektuálna láska a intelektuálna spravodlivosť.

Na spoluprácu medzi filozofiami možno nahliadať jednak z hľadiska „náukovej výmeny“, keď každý systém myslenia môže využiť ostatné systémy pre vlastné dobro tým, že filozof ich „rozporcuje“ a vyberie si, čo z nich môže prijať. Na spoluprácu možno nazerať aj z hľadiska vzájomného porozumenia, ktoré pozerá na iný systém ako na celok. Neodstraňuje pritom základné protiklady, ale vytvára síce nedokonalú, ale predsa len reálnu spoluprácu v tej miere,

34 Porov. MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*, s. 115.

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

36 Porov. MARITAIN, J.: *Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale*, s. 72.

37 Porov. MARITAIN, J.: *Tolerance a pravda*, s. 31.

38 MARITAIN, J.: *Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale*, s. 73. „Kto chce v existencii nahradiť omyly ideológie správnym videním vecí, musí s ľuďom najskôr existovať,“ podčiarkuje základné východisko umožňujúce hľadanie pravdy. MARITAIN, J.: *Existovať spolu s ľuďmi*, s. 69.

nakoľko sa každému systému myslenia podarí jednak uznať tomu druhému v istom zmysle právo na existenciu, a potom nakoľko sa podarí niečo od toho druhého získať, to znamená nakoľko vďaka druhému systému dokáže vlastný život, vlastné princípy priviesť na vyšší stupeň dokonalosti.³⁹ Inými slovami, na vlastný systém myslenia sa pozerá očami druhého a opravuje, resp. zdokonaľuje sa podľa jeho postrehov. Každý filozofický systém sa zakladá na istej intuícii, ktorá môže byť zle pochopená alebo zle konceptualizovaná. Už z tohto dôvodu nemožno inú filozofiu než je naša odmietnuť, ale uznať jej existenciu a nájsť to, v čom pravdivo chápe nejaký aspekt skutočnosti. Lebo „potom budeme z týchto systémov profitovať nielen tým, že načerpáme od nich isté partikulárne idey alebo pohľady, ale aj tým, že vďaka nim budeme náš systém vidieť hlbšie a obohatíme ho zvnútra.“⁴⁰

Na to, aby bolo možné objaviť pravdu alebo aspoň semienko pravdy v inom filozofickom systéme, je potrebná aj očista toho, kto skúma: subjektu. Maritain si uvedomuje, ako veľmi vplýva na človeka veda, jej metódy, situácia spoločnosti, názory a hodnotové preferencie, preto vyzýva k „očiste subjektu“. Človek má pracovať na pozdvižení sa od materiálnych dohier k duchovným, k zjemneniu citlivosti pre duchovné hodnoty,⁴¹ lebo len tak bude schopný pravdu rozoznať.

Dialóg o pravde znemožňujú dva krajné postoje. Na jednej strane je to dogmatizmus alebo absolutizmus, teda intolerancia spojená s fanatizmom istoty, ktorý pravdu až vnucuje, a na druhej strane je to skepticizmus alebo relativizmus, teda tiež intolerancia spojená s fanatickým pochybovaním, ktorá z relativizmu, z nevedomosti a pochybovania robí nutnú podmienku vzájomnej tolerancie. Na to je, podľa Maritaina, jedinou odpoveďou „pokora spojená s vierou v pravdu“.⁴² Vysvetľuje: „Tolerancia je skutočná a autentická len vtedy, keď je človek pevne a absolútne presvedčený o nejakej pravde alebo o tom, čo pokladá za pravdu, a keď zároveň priznáva tým, ktorí túto pravdu popierajú právo na existenciu a právo mu odporovať a vyjadrovať svoje vlastné myšlienky nie preto, že by boli slobodní voči pravde, ale preto, že pravdu svojím spôsobom hľadajú, a tento človek v nich rešpektuje ľudskú prirodzenosť, ľudskú dôstojnosť.“⁴³

To Maritain vedie k rozlišovaniu medzi rovinou systému a praktickou rovinou, nakoľko medzi systémami tolerancia nemôže existovať: jeden systém nemôže tolerovať druhý, veď ide o abstraktné súbory ideí. Medzi nimi môže existovať len *intelektuálna spravodlivosť*. Tolerancia však môže existovať medzi filozofmi, „ba aj niečo viac, určitá spolupráca, bratstvo, založené na intelektuálnej spravodlivosti a na filozofickej povinnosti chápať myslenie druhého pravdivým a najlepším spôsobom. Ba viac, intelektuálna spravodlivosť neexistuje bez príslenia intelektuálnej lásky.“⁴⁴

39 Porov. MARITIAN, J.: Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale, s. 53.

40 MARITIAN, J.: Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale, s. 67.

41 Porov. MARITIAN, J.: Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale, s. 76 – 80.

42 MARITIAN, J.: Tolerance a pravda, s. 23.

43 MARITIAN, J.: Tolerance a pravda, s. 28.

44 MARITIAN, J.: Tolerance a pravda, s. 31.

Dialóg a pluralizmus

Okruh potreby dialógu treba ešte viac rozšíriť, lebo človek žije v multi-kultúrnej spoločnosti. Bežne sa stretáva nielen s veriacimi iných náboženstiev, so zástancami iných názorov a postojov, ale aj s ľuďmi iných kultúr, riadiacimi sa odlišnými politikami. K tejto problematike sa Maritain vyjadril na dvoch zasadnutiach UNESCO. Tam sa mu totižto prakticky potvrdila jeho intuícia, ktorú už dlhšie rozvíjal. Počas jednej schôdze UNESCO, kde sa diskutovalo o právach človeka, sa ktosi s údivom vyjadril, že v redigovaní listiny práv sa zhodli aj zástancovia veľmi protichodných ideológií a sami pripustili, že sú schopní sa dohodnúť, pokiaľ sa nikto nepýta, „prečo“. Uvedenú situáciu potom Maritain vyjadril a vysvetlil na konferencii 6. novembra 1947 v Mexiku, kde si položil otázku: Môžu intelektuálne rozdelení ľudia spolupracovať na spoločnej praktickej úlohe?⁴⁵ Hľadal cestu z rozdelení, v ktorom sa nachádzal svet po dvoch svetových vojnách. Bolo by zbytočné hľadať nejaký spoločný ideový základ, na ktorom by bolo možné vystavať špekulatívne myslenie. Zameral sa na niečo iné. Keďže cieľové zameranie UNESCO je praktické, Maritain bol presvedčený, že „súhlas myslí sa môže spontánne vytvoriť nie na základe spoločného špekulatívneho myslenia, ale na základe spoločného praktického myslenia, nie na základe spoločne uznávaného chápania sveta, človeka a poznania, ale na základe uznania rovnakého súboru presvedčení, ktoré konanie riadi.“⁴⁶ Netreba teda hľadať spoločné špekulatívne myslenie, spoločný názor na svet, na človeka a poznanie, ale na komplex presvedčení, ktoré ľudskú činnosť riadia. S daným postojom sme sa stretli pri otázke spolužitia a spolupráce medzi veriacimi rôznych náboženstiev: ak ide o záchranu človeka, o konkrétnu pomoc, konanie neriadia myšlienkové systémy, ale nejaký spoločný praktický základ.⁴⁷ Základné princípy konania, podľa Maritaina, tvoria chartu neodmysliteľnú pre spoločnú činnosť. Chartu pritom treba chápať ako súbor základných hodnôt nevyhnutných pre dobrý život politickej spoločnosti. Ak ľudia žijú podľa týchto princípov v duchu vzájomnej bratskej lásky, ktorá ich činnosť podnecuje, prispievajú k pokoju medzi sebou a v konečnom dôsledku aj k pokoju medzi národmi. Lebo pokoj medzi národmi nezávisí len od politických dohôd, od politických jednaní, ale prispievajú k nemu aj ľudia svojím každodenným životom podľa týchto základných praktických princípov.

S ďalším príhovorom s názvom *Duchovné podmienky pokroku a mieru*, ktorý potom upravil na *Úloha duchovnosti vo veciach pokroku a mieru*, vystúpil

45 Prednáška vyšla pôvodne s názvom *Cesta mieru*, následne ako *Možnosti spolupráce v rozdelenom svete*. Obsahuje ju publikácia JOAS, H.: *Persona e diritti umani. Principi, istituzioni e pratiche di vita*. Meudon, 2011.

46 MARITAIN, J.: *Človek a štát*, s. 70.

47 „Súčasný stav rozdelenia myslí nedovoľuje zhodu v spoločnej špekulatívnej *ideológii*, ani v spoločných princípoch *výkladu*. Ak však ide o základnú *praktickú* ideológiu a o základné princípy *konania*, ktoré dnes implicitne – ako žité, hoci nie ako formulované – uznáva vedomie slobodných národov, ukazuje, že tvoria akýsi spoločný zostatok, akýsi spoločný nepísaný zákon tam, kde sa v praxi zbiehajú najrôznejšie teoretické ideológie a duchovné tradície.“ MARITAIN, J.: *Človek a štát*, s. 71.

v UNESCO v roku 1966. Zdá sa, že Maritain nakoniec priznáva aj teoretickému rozmeru (v tomto prípade duchovnému) praktický vplyv, nakoľko mu pripisuje trojitú úlohu: má inšpirovať, vychovávať a kultúrne obnovovať. Uvedomuje si, že UNESCO rieši problémy sveta, ktoré patria k časnému poriadku, duchovnosť môže pomôcť ich vyriešiť, ale nemôže ich chcieť vyriešiť všetky.⁴⁸ Obnove dáva zmysel „láska“, ona ju robí autentickou: „nič sa nevybuduje ani s tou najväčšou sociálnou obnovou, ani s najveľkodušnejším úsilím apoštolskej činnosti, absolútne nič sa nedá vybudovať bez veľkodušnej lásky, bez agapé“⁴⁹. Vyžaduje si to „zmenu srdca, vďaka ktorej bude mať autentické a účinné priateľstvo naozaj prvé miesto, a to aj v skutočnostiach, akými sú politika a vzťahy medzi národmi, v ktorých dodnes všeobecne prevládol cynizmus.“⁵⁰

Dva uvedené príhovory v UNESCO zazneli pri vypracovávaní ľudských práv, k čomu Maritain výrazne prispel. Spolu s ostatnými prednáškami a esejami dosvedčujú, že Maritain podčiarkoval dôležitosť v rozlišovaní medzi rovinou názorov a rovinou činnosti, a preto dialóg medzi filozofmi a dialóg medzi veriacimi na pojmovej úrovni nevedie k spolupráci, ale k pochopeniu. Až na praktickej úrovni sa dá hovoriť o spolupráci, presnejšie o spolupráci v konkrétnej situácii, ktorá presahuje teoretickú konfrontáciu. Tým sa odlišoval od všetkých, ktorí boli presvedčení, že s inými názormi je lepšie sa nekonfrontovať, aby sa vylúčila možnosť straty identity alebo aby sa nevytvoril nejaký zmiešaný hybridný názor. Ukazoval tak možnosť dialógu v prostredí, kde ho iní zavrhovali, alebo považovali za zbytočný.

Záver

Maritainova filozofia o dialógu vychádza z existenciálneho postoja „byť s“, „existovať s“, „trpieť s“ niekým, ktorý je možný v láske, lebo nejde o teóriu, o slová, ale o život v spoločenstve so všetkými ťažkosťami i radosťami, ktoré prináša. Inšpiráciou pre filozofiu o dialógu bol práve takýto každodenný život. Postupne sa prepracoval k tomu, že treba rozlišovať medzi teoretickým pochopením a praktickou spoluprácou, ktoré si však vyžadujú aj isté zjednotenie, lebo vzájomné pochopenie predpokladá určitú spoluprácu a spolupráca predpokladá aj určité vzájomné pochopenie. Uvedomil si, že aj v praxi je potrebné aplikovať zásadu, ktorú používal ako metódu pri stupňoch poznania v oblasti logiky: rozlíšiť a zjednotiť. Praktickú a teoretickú rovinu treba odlíšiť, ale nie oddeliť, zjednotiť, ale nie stotožniť. Maritain je zástancom agapického realizmu, ktorý je dôležitý pre integrálny humanizmus za podmienky, že sa nechá viesť intelektuálnou spravodlivosťou na teoretickej rovine a priateľskou otvorenosťou na rovine činnosti. Dialóg sa rodí, ak obe stránky vedie dobroprajnosť, ak sa

48 Porov.: MARITAIN, J.: Il compito dello spirituale nei confronti del progresso e della pace. In: GRASSI, L.: *Jacques Maritain*, Fiesole: Cultura della Pace, 1993, s. 214.

49 MARITAIN, J.: Il compito dello spirituale nei confronti del progresso e della pace, s. 219.

50 MARITAIN, J.: Il compito dello spirituale nei confronti del progresso e della pace, s. 219.

deje v atmosfére bratstva. Je to agapický rozmer: láska rešpektuje spravodlivosť a živí priateľstvo. Tento rozmer je otvorený pre nadľudské, ale aj ten v zmysle integrálneho humanizmu patrí k človeku.

Maritainova filozofia o dialógu podčiarkuje dôležitosť pravdy a tolerancie, ktoré musia kráčať spolu. Neraz sú tieto pojmy stavané do protikladu. Potom platí buď pravda, alebo tolerancia. Tolerovať iný názor neznamená opustiť pravdu, lebo tak by človek skončil v relativizme. Nemôže sa však ani krčovito držať objavenej pravdy bez tolerancie, lebo skončí v absolutizme. Relativizmus a absolutizmus sú extrémne postoje, ktoré znemožňujú vzťahy, dialóg i hľadanie samotnej pravdy. Základnými hodnotami pre ľudí vedúcich dialóg má preto byť tolerancia a pravda a je potrebná atmosféra priateľstva a lásky.

Za posledných niekoľko desaťročí sa spoločnosť výrazne zmenila, zmenili sa aj okolnosti, v istom zmysle sa možnosti dialógu sťažili. Na základe skúseností však môžeme pozorovať, že ak človek žije spolu s druhým, ak vie s ním zdieľať radosť i bolesti, vedie s ním bytostný dialóg; je to dialóg života. Ten otvára možnosť aj iným formám dialógu: náboženskému, ideovému, politickému. Toto všetko je možné preto, lebo dialóg je človeku vlastný, až bytostne ho potrebuje.

Literatúra

- AUGUSTÍN: *Boží štát*. Trnava – Bratislava : Spolok svätého Vojtecha – Lúč, 2005.
- BAUMAN, Z. – DONSKIS, L.: *Morální slepota. Ztráta citlivosti v tekuté modernitě*. Praha : Pulchra, 2023.
- BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 2002.
- BAUMAN, Z.: *Tekutá modernost*. Praha : Mladá fronta, 2002.
- BAUMAN, Z.: *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty*. Praha : Academia, 2008.
- DOJČÁR, M.: *Spirituálny dialóg*. Bratislava : TF TU, 2021.
- GALEAZZI, G.: *Il pensiero di Jacques Maritain: Il Filosofo e le Marche. Quaderni del consiglio regionale delle Marche*. 2018, č. 253.
- GRASSI, L.: *Jacques Maritain*, Fiesole: Cultura della Pace, 1993.
- JOAS, H.: *Persona e diritti umani. Principi, istituzioni e pratiche di vita*. Meudon, 2011.
- KRIGLEROVÁ, E. G. – KADLEČÍKOVÁ, J. – CHUDŽÍKOVÁ, A. H. – PIŠOVÁ, M.: *Slovensko a migrácia. Hľadanie ciest k spolužitiu*. CVEK, 2021. Dostupné na https://cvek.sk/wp-content/uploads/2022/01/FINAL_kniha_SLOVENSKO_A_MIGRACIA.pdf
- MARITAIN, J.: *Člověk a stát*. Praha: Triáda 2007.
- MARITAIN, J.: Existovať spolu s lidem. In: *Salve*, roč. 16, 2006, č. 2, s. 65 – 70.
- MARITAIN, J.: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milano : Vita e pensiero, 1977.
- MARITAIN, J.: *Integrální humanismus*. Řím : Křesťanská akademie, 1967.

- MARITAIN, J.: *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*. Brescia : Morcelliana, 1988.
- MARITAIN, J.: *La persona e il bene comune*. Brescia : Morcelliana, 1963.
- MARITAIN, J.: *Láska a přátelství*, Praha : Krystal OP, 2005.
- MARITAIN, J.: *Per una politica più umana*. Brescia : Morcelliana, 1979.
- MARITAIN, J.: *Ragione e ragioni*. Milano : Vita e pensiero, 1982.
- MARITAIN, J.: *Scienza e saggezza*. Roma : Borla, 1980.
- MARITAIN, J.: *Třaja reformátori*. Trnava : SSV, 1947.
- MARITAIN, J.: *Víra v člověka*. Praha : Krystal OP, 2008.
- MARITAIN, J.: *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*. Paris : Nouvelle librairie nationale, 1921.
- VIOTTO P.: *A quarant'anni dalla morte di Jacques Maritain, filosofo per il nostro tempo*. dostupné na <https://www.portale.fuci.net/2013/04/28/jacques-maritain-un-filosofo-per-il-nostro-tempo/>

doc. PhDr. Olga Gavendová, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Kapitulská 26, 814 58 Bratislava
gavendova1@uniba.sk

Prebudenie pravého Ja prostredníctvom psychospirituálnej a neurálnej premeny

Augustine Thomas SJ

Namaste je jednoduché, a predsa významovo hlboké slovo. Je to pozdrav, ktorý je rozšírený v celej juhoázijskej kultúre, najmä v Nepále a Indii. Pochádza zo sanskrtu a tvorí ho: „Namah“ (नमः), čo znamená klaňať sa, vzdať úctu, adorať alebo prejať úctu, a „Te“ (ते), čo znamená „Tebe“. Slovo Namaste (नमस्ते) teda doslovne znamená: „Vzdávam Ti úctu.“ Často sa vykladá ako: „Božské vo mne sa klania božskému v Tebe.“ Tento výklad pravdepodobne vychádza z kultúrneho spojenia poklony s úctou voči božskému alebo posvätnému.¹

Keď vyslovíme „Namaste“, jemne si spojíme dlane na úrovni srdca a ukloníme sa. Ľudia si spájajú ruky len v dvoch súvislostiach: keď niekoho pozdravujú slovom „Namaste“ alebo keď vzdávajú úctu Bohu v chráme. V oboch prípadoch ide o klaňanie sa božstvu – buď božskosti v druhom človeku, alebo vyššej moci, Bohu. Je to akt uznania posvätnosti v iných.

V Nepále a Indii, ak do niekoho zakopnete omylom nohou, čo je považované za neúctivé gesto, odpovedáte jednoduchým, ale významným úkonom: jemne sa dotknete chodidla dotknutej osoby ako znamenia ospravedlnenia, a potom si priložíte ruku k hrudi a k čelu často potichu vyslovujúc „Višnu, Višnu“. Táto fráza slúži zároveň ako ospravedlnenie aj ako duchovná pripomienka pokory a úcty k posvätnému, ktoré sú hlboko zakorenené v každodenných prejavoch hinduistickej kultúry.

Tento postoj odráža presvedčenie, že ľudské bytosti nie sú len telom z mäsa a kostí, ale sú nositeľmi božskej esencie. Každý človek – bez ohľadu na spoločenské postavenie, kastu či vierovyznanie – je hodný rovnakej úcty. Všetci sú si rovní vo svojej podstate a každý je nositeľom dôstojnosti.

¹ Pozri „Namaste: What Does It Mean & When Should We Use It?“ – Yoga Journal. Dostupné online: <https://www.yogajournal.com/practice/beginners/the-meaning-of-namaste/>

Božskosť v ľudskom stvorení

V kresťanskej tradícii nebolo stvorenie človeka podobné stvoreniu hviezd či morí. Bolo osobné, úmyselné a božské. V Knihe Genezis sa píše, že Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu (Gn 1, 26-27). Boh „utvoril človeka z prachu zeme a vdýchol mu do nozdier dych života; a človek sa stal živou bytosťou“ (Gn 2, 7). Tento božský dych presahuje čisto biologickú animáciu. Tento dych – „rúach“, hebrejské slovo pre „duch“ alebo „vietor“ – je samotný Boží Duch, ktorý vdýchol život tomu, čo utvoril. Ľudské bytosti teda v sebe nesú niečo posvätné. Nie sme len prach – sme prach preniknutý božskosťou.

V samom jadre nás samých sa nachádza prirodzená dobrota, lebo nesieme pečať samotného Boha. Ježiš to potvrdzuje v Lukášovi 17, 21: „Božie kráľovstvo je medzi vami.“ Božie kráľovstvo nie je len vonkajšia vláda alebo vzdialená ríša. Začína sa vnútri – v hĺbke ľudského srdca, kde Boh už zasial svoj obraz, svojho Ducha a svoj život. Kráľovstvo nie je cudzie dielo, ktoré musíme vybudovať alebo dovážať zvonku. Je to skutočnosť, ku ktorej sme pozvaní, prebudiť sa, odhaliť ju a žiť z nej.

Byť skutočne človekom znamená stať sa živým výrazom Božej prítomnosti vo svete. Zjednotenie s Bohom je stredobodom kresťanského života. Nie je to cieľ vyhradený až pre večný život, ale obnova nášho pôvodného určenia. Ježiš prišiel, aby nás zmieril s Otcom, obnovil to, čo bolo stratené, a povolal nás späť k vnútornému kráľovstvu. Povolal nás k božskému životu, ktorý v nás prebýva – ktorý bol hriechom zastretý, no nikdy zničený.

Táto pravda premieňa naše vnímanie nás samých i náš prístup k životu. Naše činy, rozhodnutia a vzťahy presahujú jednoduché transakcie s cieľom získať priazeň alebo sa vyhnúť trestu. Stávajú sa s prejavom vnútorného zjednotenia, ktoré umožňuje, aby božský život v nás prúdil navonok cez lásku, súciti a spravodlivosť. Svätý Pavol to vyjadruje slovami: „Neviete, že ste Božím chrámom a že vo vás prebýva Boží Duch?“ (1 Kor 3, 16)

Pochopenie ľudskej podstaty

V lesoch Himalájí žil pižmoň, v hindčine známy ako *Kasturi Mrig*. Jedného dňa zachytil vôňu, ktorá sa vznášala vo vzduchu. Bola taká bohatá, sladká a opojná, že pižmoň pocítil nutkanie nájsť jej zdroj. Neúnavne pobehoval po lese, hľadal hore aj dolu. Šplhal sa na skalnaté hory, prechádzal cez rieky, putoval cez hmlisté údolia. Pýtal sa stromov, kvetov i vetra: „Odkiaľ prichádza tá vôňa?“ No nikto mu nevedel odpovedať.

Poháňaný hlbokou túžbou hľadal deň a noc, až kým nebol úplne vyčerpaný. Pri poslednom výdychu, keď si ľahol, hlava mu klesla na brucho. A práve v tom momente zistil, že vôňa, ktorú celý čas hľadal, vychádzala z neho samého.

Zdroj jeho túžby – pižmo – sa nachádzal v jeho vlastnej predužnej žľaze. Cesta nikdy nevedla von. Poklad bol celý čas ukrytý v ňom.

V súfizme tento príbeh vystihuje duchovný stav ľudskej duše. Rovnako ako pižmoň, aj my často hľadáme naplnenie, pokoj a božskú lásku mimo seba. Hľadáme zmysel v rituáloch, duchovných praktikách, náboženských prejavoch alebo v ľuďoch, majetku a úspechoch. A pritom ten, po ktorom túžime, už prebýva v nás.

Súfijský básnik Bulleh Shah vyjadril túto pravdu takto:

„Bežíš do chrámov a mešít,
no nikdy si nevstročil do vlastného srdca.

Toho, koho hľadáš, máš v sebe.“²

Rovnako hovorí aj Rúmi:

„Prečo si taký zaneprázdnený týmto či oným, dobrým či zlým?

Všímaj si, ako sa veci spájajú.

Prečo rozoberať známe a neznáme?

Pozri, ako sa neznáme vlieva do známeho.“³

V tejto tradícii sa premena nerodí z usilovného snaženia, ale z prebudenia k tomu, čo už je. Z ticha, uvedomenia si a dovolenia, aby vnútorná vôňa duše mohla prirodzene vystúpiť. Keď si to uvedomíme, naše činy už nevychádzajú z nedostatku alebo nutkania, ale plynú slobodne zo stavu plnosti.

Sme chrámami Ducha Svätého, nositeľmi Kráľovstva, ikonami neviditeľného Boha. Veriť tomu a žiť z tejto pravdy znamená vstúpiť do tajomstva plnej ľudskosti a živej prítomnosti.

Staré Upanišady vystihujú túto podstatu výrazom „Tattvamasi“. Uvedený sanskrtský výraz možno rozložiť na tri časti: „Tat“ (तत्), čo znamená „To“ – teda najvyššia skutočnosť alebo Brahman; „Tvam“ (त्वं), čo znamená „Ty“; a „Asi“ (असि), čo znamená „Si“. Spolu vyjadrujú pravdu, že individuálne ja nie je oddelené od božstva.⁴ Inými slovami: Ty nie si oddelený od najvyššej skutočnosti. Ty si touto skutočnosťou. Učí to, že pôvod človeka spočíva v samotnej podstate božskosti.

Aj keď nám je často pripomínané, že náš základ je božský, zriedka tomu venujeme pozornosť. A predsa celý zmysel ľudského života spočíva v tom, aby táto božská podstata – táto vnútorná dobrota – mohla zažiť vo svete. To je cesta pred nami. To je naše poslanie.

Keď sa obzrieme do detstva, možno si spomenieme na chvíle, keď nás tichý vnútorný hlas viedol k добрote. Keď sme niekomu ublížili, ten hlas nám šepkal: *Nemal som to urobiť...* Tento hlas pretrváva a rastie, keď mu venujeme pozornosť. Rôzne tradície ho nazývajú svedomie, hriech alebo inak – no v kaž-

2 *From the Pen of Baba Bulleh Shah*, Progressive Hindu Dialogue. Dostupné online: <https://progressivehindudialogue.com/2016/11/21/from-the-pen-of-baba-bulleh-shah/>

3 *Quote by Rumi*, Goodreads. Dostupné online: <https://www.goodreads.com/quotes/12034652-why-are-you-so-busy-with-this-or-that-or>

4 *Tattvamasi – Advaita Vedanta*, <http://www.advaita.org.uk/discourses/definitions/tattvamasi.htm>

dom prípade ide o volanie z vnútra. Nabáda nás žiť v súlade s našou pravou dobrou prirodzenosťou. V jadre sme dobrí. Nesieme v sebe božskú podstatu.

Keď túto pravdu rozpoznáme v sebe, začneme ju vidieť aj v druhých. Niektorí sa od nej vzdialili vplyvom životných okolností, traumy či vlastných rozhodnutí. No to neznamená, že podstata je stratená. Zostáva neporušená, čaká. Často títo ľudia nepotrebujú odsúdenie, ale príležitosť – prostredie, ktoré podporí ich návrat k pôvodnej добрôte. Niekedy, ako v príbehu márnotrátneho syna, sa cesta späť začína na najtemnejších miestach, kde dno môže byť prvým krokom k domovu.

Každodenné napätie

Príbeh o páde v Knihe Genezis vystihuje každodenné napätie ľudského života. Začína sa návrhom hada Adamovi a Eve:

„Boh vie, že v ten deň, keď z neho budete jesť, otvoria sa vám oči a budete ako Boh, poznajúci dobro a zlo.“ (Gn 3, 5)

Na prvý pohľad to znie ako pozvanie k veľkosti. No pod povrchom sa skrýva jemná lož: *Nie si dost. Nie si už teraz ako Boh*. Toto pokušenie nie je len o neposlušnosti. Je to odmietnutie nášho pôvodného požehnania – toho, že sme boli stvorení na Boží obraz. Je to neistota, ktorá nám šepká: *Musíš sa stať niečím viac, aby si mal skutočnú hodnotu*.

To isté zaznieva aj v pokušení Ježiša na púšti. Po štyridsiatich dňoch hladu a samoty k nemu prichádza pokušiteľ nie násilím, ale s dobre známou výzvou:

„Ak si Boží Syn, povedz, aby sa tieto kamene stali chlebom.“ (Mt 4, 3)

„Ak si Boží Syn, vrhni sa dolu...“ (Mt 4, 6)

„Toto všetko ti dám, ak sa mi pokloníš a budeš ma uctievať.“ (Mt 4, 9)

To isté šepotanie sa dnes ozýva v modernej podobe: *Tvoja identita nestačí. Musíš si ju zaslúžiť. Musíš ju predviesť. Musíš ju dokázať*. Každý deň toto napätie žijeme. V práci, na sociálnych sieťach, dokonca aj v modlitbe cítime tlak dokazovať svoju hodnotu, usilovať sa o uznanie, zaslúžiť si miesto.

Ale pod všetkým týmto úsilím a hlukom sa skrýva niečo posvätné: pravda, že sme už teraz milovaní. Už teraz stačíme. Skutočné pokušenie nie je len o tom, že urobíme zlé rozhodnutie. Je to zabudnutie na to, kým naozaj sme. Veriť ľži, že naša hodnota je niekde mimo nás, namiesto toho, aby sme ju zakúsili v božskom jadre v nás.

Kráľovstvo je vo vás

V Lukášovi 17, 21 Ježiš hovorí: „Božie kráľovstvo je medzi vami.“ A zároveň hovorí o Kráľovstve ako o niečom, na čo ešte len čakáme, čo sa ešte len má naplno uskutočniť. Tento paradox viedol teológov k opisu Kráľovstva ako „už teraz, ale ešte nie celkom“.

Božie kráľovstvo je už prítomné. Je zasadené ako semienko do srdca každého človeka, prítomné všade tam, kde sa žije pravda, láska a spravodlivosť. Zároveň však ešte nie je naplno zjavené, lebo v mnohých srdciach – a v mnohých častiach sveta – zostáva Kráľovstvo skryté, nevyvinuté alebo dokonca odmietané.

Keď pomáhame druhým znovu sa spojiť s ich vnútornou podstatou a vytvárame podmienky, ktoré podporujú dôstojnosť, spravodlivosť a lásku, nečakáme pasívne na nebo – aktívne sa podieľame na jeho príchode. Vytvárame priestor pre Kráľovstvo „tu“ a „teraz“.

Toto je naše poslanie: žiť s vedomím, že sme nositeľmi veľkej dobroty v nás. Sme povolani chápať seba i iných v tomto svetle. Táto božská podstata v nás nemôže byť zničená – ani keď je prekrytá utrpením, hriechom alebo bolesťou.

Z tohto pohľadu nie sú pojmy ako ľudské práva, dôstojnosť, vzájomný rešpekt, odpustenie a súciti iba morálne ideály. Sú zakotvené v duchovnej realite: že každý človek v sebe nesie nezničiteľný Boží obraz – to, čo môžeme nazvať aj božskosťou, veľkou dobrotou alebo vnútorným Kráľovstvom.

Pomôže nám k tomu aj obraz: Predstavte si, že držím perlu v hodnote 100 000 dolárov. Ukážem ju ľuďom v miestnosti a opýtam sa: „Aká je jej hodnota?“ Všetci odpovedia: „100 000.“ Potom ju hodím do špinu – alebo dokonca do kravského trusu. Zodvihnem ju a znova sa opýtam: „Aká je jej hodnota teraz?“ Odpoveď zostáva: „100 000.“ Ale príde niekto nový, uvidí len špinu na perle a povie: „Je bezcenná.“

Tak je to aj s nami. Keď niekto urobí chybu, ľahko sa sústredíme len na špinu – na bolesť, na omyl. Ale s očami súcitu a duchovného videnia môžeme stále vidieť perlu. Kráľovstvo je tam stále. Skryté, možno. Ale nie stratené. Hodnota človeka je vždy nesmierna.

A tak nesieme posvätnú zodpovednosť: žiť z našej vnútornej dobroty a zároveň túto dobrotu potvrdzovať v druhých. Tak sa už prítomné Kráľovstvo stáva viditeľným. Jeden čin lásky za druhým.

Toto poslanie nás pozýva aj k zastaveniu a zamysleniu:

Čo nám pomohlo prebudiť sa k vnútornému Kráľovstvu?

Čo nám pomáha nechať zažiť svoju najhlbšiu podstatu?

Zistili sme, že v základe sme dobrí, že naša identita je zakorenená v božskom, aj keď naše činy niekedy túto pravdu popierajú. Jedným z nástrojov, ktoré nám pomáhajú objaviť túto dobrotu, je vzdelávanie. Nie vzdelávanie ako informácia, ale ako transformácia.

Kostoly, chrámy, mešity, gurdwary a iné posvätné miesta existujú práve na to, aby nám pomáhali znovu objaviť a pestovať našu božskú podstatu. Modlitby, duchovné praktiky, skutky súcitu – to všetko sú cesty k prebudeniu a prejavaniu Kráľovstva v nás.

Žijeme v posvätnom napätí: Kráľovstvo je už tu – a predsa ešte nie je celkom zjavené. A naša každodenná cesta – skrze lásku, milosrdenstvo, odpustenie a rast – je svätým dielom, ktorým prinášame toto skryté Kráľovstvo na svetlo.

Byť a konať: "By being, doing happens"

Naše poslanie je duchovné: stretnúť sa s božstvom a zjednotiť sa s božskou prítomnosťou v nás – so samotným Bohom. Toto zjednotenie je potvrdené vo Svätom písme, najmä v Jánovom evanjeliu, kde Ježiš hovorí: „Ja a Otec sme jedno“ a „Zostaňte vo mne, ako ja zostávam vo svojom Otcovi.“ Toto spojenie s Bohom je premenou, ktorá formuje naše správanie a dáva nášmu životu smer.

V oblasti psychospirituality sa objavuje výrok: „By being, doing happens.“⁵ Inými slovami: keď žijeme z určitého stavu bytia, naše konanie prirodzene a spontánne vychádza práve z tohto stavu.

Napríklad: manžel, ktorý miluje svoju manželku, si nemusí každý deň plánovať, ako jej prejaví lásku. Keď ide cez trh a uvidí náušnice, možno si pomyslí: *Tieto by sa jej páčili*. Kúpi ich pre ňu nie z povinnosti, ale preto, že láska sa prirodzene prejavuje. Keď milujeme, láska sa prejavuje sama.

To isté platí pre náš vzťah s Bohom. Keď sme hlboko spojení s božstvom, keď žijeme z dobroty a božstva, ktoré v nás prebýva, naše činy prirodzene smerujú k súcitu, odpusteniu, štedrosti a láske. Nesnažíme sa o cnosti nasilu – dovoľíme im vystúpiť zvnútra.

Duchovný učiteľ Anthony de Mello často hovoril o takomto prebudení. Zdôrazňoval, že premena neprichádza zvonku ani z morálneho tlaku, ale z vedomia. „Nemusíš nič urobiť,“ hovoril. „Musíš sa len prebudiť.“^{6,7}

Pre de Mella je cesta k duchovnej slobode nie o náprave samého seba, ale o jasnom videní. Ide o to, aby sme si uvedomili svoje ilúzie a znovuobjavili svoju najpravdivejšiu identitu, ktorá je zakorenená v láske a božskej prítomnosti.

Podobne duchovný učiteľ Eckhart Tolle hovorí, že naša pravá podstata sa nachádza v prítomnom okamihu – v samotnom bytí. Píše: „Nie si problém,

5 *The Balance of Being and Doing*, Eckhart Tolle Teachings – YouTube. Dostupné online: <https://www.youtube.com/watch?v=j57b6TigGYM>

6 *Anthony de Mello Quotes*, Goodreads. Dostupné online: https://www.goodreads.com/author/quotes/54195.Anthony_de_Mello

7 *Oficiálna stránka Anthonyho de Mella – DeMello Spirituality Center*, <https://www.demellospirituality.com/>

ktorý treba vyriešiť. Si vedomie, prezlečené za osobu.“⁸ Tolle nám pripomína, že keď sme prítomní – oslobodení od posadnutosti mysle minulosťou a budúcnosťou – objavuje sa v nás priestor, v ktorom prirodzene vyviera láska, pokoj a správne konanie. Nemusíme dobro vytvárať. Vraciame sa k nemu tým, že zakotvíme v prítomnosti. Že spočívame vo vedomí. Že jednoducho sme.

Keď sme spojení s Bohom, keď sme prebudení a prítomní voči božskej realite v nás, nemusíme sa namáhať, aby sme boli dobrí. Dobro plyní. Láska plyní. Nie je to niečo, čo robíme, aby sme zapôsobili alebo niečo dosiahli – je to niečo, čím sme. A z tohto hlbokého vnútorného súladu sa naše činy stávajú odrazom našej najhlbšej pravdy.

Preto ľudia, ktorí sú duchovne zakotvení, často vyžarujú súcít a odpustenie. Nesnažia sa byť dobrí – žijú z miesta, odkiaľ dobro voľne prúdi. Ich konanie vychádza z ich bytia. A tak sa z tohto základu prítomnosti a spojenia stáva ich život vyžarovaním lásky, pokoja a zmyslu. Nie je to námaha, ale žiarenie.

Súfijský pohľad na bytie

Jeden známy príbeh hovorí o žiakovi, ktorý prišiel za svojim súfijským majstrom a povedal:

„Majstre, chcem slúžiť Bohu. Chcem zmeniť svet. Čo mám robiť?“

Majster mu odpovedal:

„Sadni si so mnou v tichu.“

Učeník bol zmätený. Očakával úlohy, pokyny, niečo, čo by mohol robiť. Ale majster ho jednoducho požiadal, aby bol. Prešli dni. Potom týždne. Žiak začal byť nepokojný.

Jedného dňa povedal:

„Majstre, nerobím vôbec nič. Ako môže byť toto službou?“

Majster ho zaviedol do malej miestnosti. Uprostred bola lampa, nezapálená.

Majster ju zapálil a spýtal sa:

„Čo vidíš?“

„Svetlo,“ odpovedal žiak.

Majster prikývol.

„Lampa sa nesnaží svietiť. Ona je tým, čím je. A keď je zapálená zvnútra, osvetlí priestor. Ľudia vidia. Miestnosť sa premení.“

Potom sa obrátil k žiakovi a povedal:

„Aj ty si lampa. Keď sa tvoje srdce zapáli plameňom Božej lásky, tvoja prítomnosť prinesie svetlo druhým. Tvoje činy budú vychádzať z tohto vnútorného ohňa – nie z potreby dokazovať, predvádzať sa alebo naprávať.“

A dodal:

8 Eckhart Tolle, *The Power of Now*, Google Books. https://books.google.com/books/about/The_Power_of_Now.html?id=sQYqRCIhFAMC

„Slnko sa nesnaží pestovať stromy. Jednoducho žiari. A tým, že je tým, čím je, umožňuje rast.“

To je cesta súfizmu: bytie predchádza konanie.

V súfijскеj tradícii sa činy bez prítomnosti stávajú prázdnyimi schránkami. Slová bez lásky sa menia na hluk. No keď je duša naladená na Božie a srdce odovzdané, správne konanie plyní bez námahy.

Toto nazývajú súfisti adab – posvätná zdvorilosť.⁹ V adabe sa aj ten najmenší úkon stáva obetou, lebo vychádza z božského vedomia. Ako napísal veľký mystik Rúmi:

„Ak ťa dráždi každé trenie, ako sa vyleští tvoj zrkadlový povrch?“¹⁰

Duša sa zušľachťuje trením – skúškami, podráždeniami, náročnosťou každodenného života. Najprv nechaj, aby došlo k lešteniu. Nech sa obrúsia ostré hrany. Nechaj, nech sa prečistí tvoje bytie. Potom bude odrážať svetlo. Potom už nebudeš musieť vyrábať konanie. Ono sa stane – ako svetlo z lampy, ako teplo zo slnka. Nie ako námaha, ale ako milosť.

Zjednotenie s Bohom

Biblia je plná pasáží, ktoré hovoria o zjednotení s Bohom ako o základe ľudského života a konania. V Jánovom evanjeliu Ježiš opakovane zdôrazňuje svoje spojenie s Otcom a túžbu, aby sme aj my zdieľali túto jednotu.

Hovorí:

„Zostaňte vo mne, ako ja zostávam vo vás. Ako ratolesť nemôže prinášať ovocie sama od seba, ak nezostáva na viniči, tak ani vy, ak nezostanete vo mne. Ja som vinič, vy ste ratolesti.“ (Jn 15, 4-5)

Tento obraz ukazuje živé spojenie medzi človekom a Bohom. Ratolesť, oddelená od viniča, nemôže žiť – nieto ešte prinášať ovocie. Rovnako ani my – oddelení od Boha, nášho Zdrojového jadra – nemôžeme skutočne žiť, konať s láskou, pokojom či pravdou trvalo a hlboko.

Toto „jadro“ má mnoho názvov. V duchovnom jazyku ho môžeme nazývať duša. V sekulárnom prostredí možno vedomie či vnútorné uvedomenie. No v každom prípade platí: bez spojenia so Zdrojom blúdime. Strácame sa v povrchových starostiach, odpojení od svojho pravého bytia.

Vo svojej záverečnej modlitbe pred umučeníím Ježiš vyjadruje najhlbšiu túžbu svojho srdca:

⁹ *Global Islam – IRIS NRC – UW-Madison*, <https://irisnrc.wisc.edu/programming/global-islam/>

¹⁰ *Quote by Rumi: "If you are irritated by every rub, how will your mirror be polished?"*, Goodreads. <https://www.goodreads.com/quotes/32896-if-you-are-irritated-by-every-rub-how-will-your>

„...aby všetci boli jedno. Ako ty, Otče, si vo mne a ja v tebe, nech sú aj oni v nás... Ja v nich a ty vo mne, aby boli dokonale jedno.“ (Jn 17, 21-23)

Toto nie je výzva k morálnej jednote ani k spoločnej viere. Je to mystické a premenlivé zjednotenie, ktoré odzrkadľuje vnútorné jadro človeka. Ježiš sa modlí, aby sme boli vtiahnutí do božského života samého. Skutky apoštolov a listy sv. Pavla, Petra a Jána nesú tú istú správu. Hlásajú, že viera v Krista nás spája s ním – a toto spojenie premieňa celý náš život a naše konanie.

Pavol píše:

„Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus.“ (Gal 2, 20)

Nejde tu o zásluhový systém spásy ani o vyrovňovanie karmickej rovnováhy. Kresťanská vízia nezačína pri hriechu a treste, ale pri spoločensťve. Evanjelium nás najskôr pozýva upratať si základy: znovuobjaviť spojenie v nás, prebudiť sa k božskej prítomnosti, ktorá v nás už bola zasadená ako semienko.

Preto Ježiš opakovane hovorí: „*Verte vo mňa*.“ Táto viera nie je len intelektuálny súhlas. Je to nový pohľad, nový spôsob videnia, nový spôsob bytia. Z takejto živej viery začína premena – a z tejto premeny prirodzene vychádza aj naše konanie.

Stručne povedané: všetko začína spojením. Bez neho je každá snaha o dobrý život povrchná. Ale s ním sme premieňaní zvnútra. Zakoreníme sa v láske, živíme milosťou, a prinášame ovocie, ktoré pretrváva.

Joga ako nástroj spojenia

Slovo „joga“ pochádza zo sanskrtského koreňa *yuj*, čo znamená zapriať, spojiť, zjednotiť.¹¹ Hoci sa dnes často vníma ako telesná alebo mentálna disciplína, najhlbší význam jogy je duchovný: zjednotenie individuálnej duše (Dživátman) s Najvyšším (Paramátman) – s Bohom. V tomto chápaní však Boh nie je vonkajšia bytosť. Boh je tvoje najvnútornejšie Ja – Átman.

Swami Sivananda to vyjadruje slovami:

„Realizuj sám seba a buď slobodný. To je cieľ života.“¹²

Toto zjednotenie je srdcom jogy. Sivanandova škola jogy ponúka celostnú cestu, ktorá spája štyri klasické formy jogy – každá vedie k rovnakému cieľu: božskému poznaniu.

¹¹ *Yoga: su origen, historia y desarrollo*, MEA – https://www.mea.gov.in/search-result.htm?25096/Yoga:su_origen_historia_y_desarrollo

¹² *The Purpose of Life*, Sivananda Online – https://www.sivanandaonline.org/?cmd=displaysection§ion_id=1682

- Karma jóga – cesta činu – zdôrazňuje nezištnú službu Bohu bez pripútania k výsledkom. Práca sa stáva modlitbou.
- Bhakti jóga – cesta oddanosti – pestuje lásku, modlitbu a odovzdanosť Bohu. Je to najprístupnejšia cesta, ktorá jemne otvára srdce transcendentnému.
- Rádža jóga – cesta meditácie – zahŕňa disciplínu mysle a zmyslov, vedúcu až k samádhi, teda jednote s božským vedomím.
- Džňána jóga – cesta múdrosti – vedie k hlbokému skúmaniu podstaty seba, ktoré odhaľuje jednotu s Absolútnom (*brahman*). Je to cesta pravdy, odpútania a vnútornej rozlišovacej schopnosti.¹³

Tieto cesty zodpovedajú rôznym povahám, no všetky vedú k tej istej pravde. Spoločne čistia srdce, ukotvujú myseľ a osvetľujú dušu.

Zjednotenie s Bohom nie je len symbolické – realizuje sa prostredníctvom disciplinovanej praxe (*sádhana*) a priamej vnútornej skúsenosti. Joga rozpúšťa ilúziu nevedomosti (*avidjá*) a odhaľuje seba ako žiarivé nekonečné vedomie.

Ako pripomína Swami Sivananda, joga nie je o tom, stať sa niekým novým, ale o tom, spomenúť si, kým v skutočnosti sme: navždy spojení s Bohom. Navždy božskí.

Môže nás neuroplasticita priviesť k božskosti?

Neuroplasticita nás učí, že mozog nie je pevne daná štruktúra. Je plastický, prispôsobivý, živý a plný možností. Keď opakovane pestujeme určité vzorce myslenia alebo správania, mozog sa prestavuje týmto smerom.¹⁴ Nervové dráhy sa posilňujú. Vznikajú návyky. Identita sa začína meniť.

Tak ako vieme mozog trénovať na zvládnutie cudzieho jazyka či hudobného nástroja, môžeme ho trénovať aj na prebúdzanie k láske, súcitu a vnútornému tichu. Keď vedome prebývame v priestore našej vyššej prirodzenosti – niekto to nazýva duša, iný sám seba, ďalší *Átman* – začíname sa prepájať s božským. Dobro prestáva byť výkonom. Stáva sa našou prirodzenosťou – nie preto, že ho silíme, ale preto, že ním sme. Zodpovedá to duchovnému princípu: Keď sme, konanie sa deje.

Keď zostávame zakorenení vo svojej pravej identite – vo vnútornej božskosti – naše činy prirodzene zodpovedajú tomuto jadru. Aj náuka o karme túto logiku odráža. Mnohí začínajú konať dobro zo snahy získať dobré následky – v tomto živote alebo v ďalšom. No opakované konanie dobra postupne pretvára osobnosť. Aj keď prvotná motivácia pramení zo strachu alebo túžby po odplate,

¹³ Devananda, S. *Meditation and Mantras*. Motilal Banarsidass, 1995.

¹⁴ Puderbaugh M, Emmady PD. *Neuroplasticity*. In: *Physiotherapy for Adult Neurological Conditions*. 2023;1 – 30. https://doi.org/10.1007/978-981-19-0209-3_1

opakovaný čin dobra reorganizuje mozog. To, čo začalo ako povinnosť, sa stáva potešením. Čo bolo kedysi vedomým rozhodnutím, stáva sa charakterom.

Z duchovného pohľadu to znamená, že keď pestujeme všímavosť, súcitiť a láskavé vedomie, nemeníme len zvyky – premieňame svoju identitu. Prestávame žiť ako izolované individua a začíname žiť ako bytosti zjednotené s božskou podstatou v našom strede.

Duchovná premena nie je abstraktná. Vidíme ju jasne v životoch svätých:

- Sv. František z Assisi si deň za dňom volil radikálnu jednoduchosť a lásku. Týmto opakovanými činmi sa nestal len *konajúcim sväte skutky* – on sa stal svätým.
- Sv. Terézia z Kalkaty videla Krista v každom trpiacom človeku. Jej každodenná disciplína lásky pretvorila spôsob, akým videla svet.
- Sv. Ignác z Loyoly vytvoril Duchovné cvičenia, aby pomohol druhým zosúladiť svoju myseľ a srdce s Bohom prostredníctvom zámernej praxe – čo môžeme dnes nazvať aj duchovnou neuroplasticitou.

Premena však nevzniká v izolácii. Vzťahy hrajú kľúčovú úlohu. Hlboké, zdravé vzťahy sú zrkadlom aj prostredím rastu. Skutočné priateľstvo živí dušu, povzbudzuje rozvoj a prebúdza vnútornú božskosť. Platí aj opak – vzťahy postavené na kontrole, pýche alebo strachu môžu zakryť jadro ducha. Preto si máme starostlivo vyberať spoločnosť. Tí, s ktorými prebývame, formujú to, kým sa stávame.

V konečnom dôsledku sme formovaní rozhodnutiami, ktoré opakovane robíme. Vďaka duchovnej praxi, láskyplným vzťahom a vnútornej disciplíne prechádza náš mozog procesom predrôtovania. Naša identita sa pretvára. A postupne sme vedení do posvätnéj pravdy.

Duchovné zničenie: zomieranie do života

Na ceste duchovného rastu a ľudského dozrievania príde okamih, keď je duša pozvaná do toho, čo mystici nazývajú duchovné zničenie (*spiritual annihilation*). Aj keď znie tento pojem odstrašujúco, nejde o zničenie v zmysle zániku, ale o hlbokú premenu. Je to radikálny proces zomierania falošnému ja, aby pravé ja, zakorenené v božskej podstate, mohlo plne žiť.

Je to ako keď húsenica vstúpi do ticha kukly, rozpustí svoju predchádzajúcu formu a objaví sa ako motýľ. To, čo sa javí ako koniec, je vlastne začiatok.

Tento proces dnes čoraz viac reflektuje nielen teológia, ale aj jazyky psychospirituality a neurovied, najmä v súvislosti s transformačnou silou neuroplasticity.

Duchovné zničenie je vedomé vzdanie sa ega – konštruktu vytvoreného z pýchy, strachu, potreby kontroly a ilúzie. Na jeho mieste sa rodí hlbšie

a pravdivejšie ja – často označované v kresťanskej tradícii ako ja zjednotené s Bohom.

Apoštol Pavol to takto vyjadruje v Liste Galaťanom:

„Už nežijem ja, ale vo mne žije Kristus.“ (Gal 2, 20)

Nejde o poetickú metaforu, ale o reálnu, žitú skúsenosť. To „ja“, ktoré má byť „zničené“, je falošné ja, vybudované z nevšimnutých túžob, spoločenských očakávaní a naučených reakcií. Na jeho miesto vstupuje duša v zjednotení božstvom – slobodná, láskyplná, zakorenená v pravde.

Keď spojíme múdrosť mystickej tradície, poznatky psychospirituality a neuroplasticitu, môžeme pochopiť, že naša minulosť nás nezväzuje. Formuje nás to, čo si vyberáme, čomu veríme a čo sme ochotní pustiť.

Psychospiritualita nás učí, že stav nášho vnútorného sveta formuje aj ten vonkajší. Myšlienky formujú správanie. Skúsenosti – radostné i bolestivé – ovplyvňujú naše rozhodnutia. No neuroplasticita pripomína, že zmena je možná. Mozog sa môže prepojiť. Identita môže byť obnovená.

A duchovné zničenie ticho šepká: Ale najprv musíš pustiť.

To je paradox duchovného života: Nerastíme tým, že pridávame, ale tým, že sa uvoľňujeme. A v prázdnote, ktorá vznikne, vstupuje božstvo.

Dr. Augustine Thomas SJ
St. Xavier's College
Maitighar, Kathmandu 44600
M8VC+8F Kathmandu, Nepal

(Text je preložený s láskavým dovolením autora.)

Miroslav Karaba:
Základy epistemológie pre teológov.
 Trnava : Dobrá kniha, 2025, 176 s.
 ISBN 978-80-8191-449-2

Vysokoškolská učebnica profesora filozofie Miroslava Karabu je rozdelená do ôsmich samostatných kapitol, ktoré požívajú študenta filozofie i teológie na cestu od základných otázok poznania až po komplexný problém pravdy a percepcie. Jednotlivé kapitoly môže študent čítať osve, no zároveň sú jednotlivé časti učebnice na seba odkazujúce ako rôzne variácie hľadania istoty a v neposlednom rade ako rôzne epistemologické prístupy, ktoré medzi sebou zvädzajú filozofické súboje, no pritom chcú jedno spoločné: kriticky fixovať istotu a pravdu, ktoré spochybňuje skeptik.

Miroslav Karaba už v úvode vyzdvihuje potrebu epistemológie pre teologické štúdiá a objasňuje nielen svoj historicko-systematický prístup, ale kľúčový rozmer epistemológie v kontexte filozofických úvah. Jeho vstup na pôdu analýzy problému je prozaický a vychádza z metamorfózy triviálnej otázky: „*Môžeme niečo poznať?*“ Zdôrazňuje, že nestačí odpovedať kladne – kľúčová je reflexia samotného pojmu „poznať“. Povedané Baconom „poznanie je moc“ (s. 6) a nejde len o poznanie, dojem či mienku, ale o to, či môžeme niečo poznať a poznať to ako isté.

Nosná myšlienka úvodu je zrejma: autor načrtáva, že sa bude sústrediť na „vzťah empirizmu a racionalizmu“ ako kľúčových reakcií na skepticizmus (s. 7). Karabovou knihou, ktorá je koncipovaná ako vysokoškolská učebnica, od začiatku preniká motív, že epistemológia učí študenta „rozlišovať medzi osobnými pocitmi alebo skúsenosťami a univerzálne platnými princípmi“ (s. 6). Predbiehajúci komplexnú recenziu knihy podčiarkujem, že tento princíp odlišuje každú vedeckú ambíciu o intersubjektivitu, od slovníka vlastnej skúsenosti, ktorá stojí v tieni rizika subjektivismu. Osvojenie si schopnosti precízne rozlišovať, dosiahnuť poznanie, ktoré je jasné a odlišené (nezriedka v teologických kruhoch absentujúci talent), je kľúčové aj pre rozpoznanie medzi vierou a jej racionálnou reflexiou v podobe systematickej teológie a fideizmom či emocionálne podfarbeným variantom davovej psychózy. Epistemológia tak tvorí kľúčový fundament pre racionálne uchopenie Zjavenia, diferenciáciu medzi teologickou doxou a autentickým poznaním.¹

¹ Zároveň je najnovšia Karabova kniha doplnením jeho vlastnej akademickej púte a dopĺňa a premostuje jeho oblasti záujmu: vzťah filozofie, vedy a náboženstva, filozofiu prírody a vybranú problematiku filozofickej teológie, akou je aj Božie pôsobenie vo svete, ktoré je pre súčasnú teológiu nezriedka ponorené do mýtického oparu skrytej ignorancie (nevidieť a neproblematizovať!) až filozofického analfabetizmu a utiekaniu sa k spiritualizácii náboženského naratívu. Práve otázka Božieho pôsobenia sa však teší eminentnému akademickeému záujmu vo filozofickej teológii a filozofii náboženstva, a to doma (Ján Hrkút, Mária Spišiaková), ale aj v zahraničí (Eleonore Stump, Oliver D. Crisp, David Bentley Hart a i.).

Prvou kapitolou (Problém poznania) otvára drámu možností ľudského poznania a ponúka čitateľovi i študentovi systematický vhlád, ktorý kombinuje s odkazmi na historické mílniky, značky a znamenia, ktoré používame pri putovaní skrz labyrinty epistemológie. Karaba podrobne objasňuje historický a pojmový vývoj termínov ako *gnozeológia*, *epistemológia*, *noetika* a zdôrazňuje ich významové rozdiely. Možno by stálo za zmienku načrtnúť aj konflikt ontologického (noetického) problému poznania s epistemologickým problémom poznania, v ktorom ide o otázku primátu: má primát zadefinovanie objektívnej istoty a pravdy pred voľbou epistemologického nástroja v podobe zmyslov, rácia či viery? Nakoľko však ide o vysokoškolskú učebnicu, obsah je prísne limitovaný. To však študentovi neznemožňuje ďalší dialóg so zdrojmi, prameňmi a uvažovaním kľúčových autorov, na čo všetko Karaba študenta odkazuje v bibliografii. Autorovým cieľom bolo nájsť kompromis medzi didakticky vhodnou formou, ponúknutím akéhosi predjedla a snahou nevyčerpať zvedavosť.

Teologický presah prvej kapitoly je zreteľný: už platónske rozlíšenie medzi *epistémé* a *gnósis* má zásadný dopad na chápanie teologickej „poznateľnosti“ Boha. Zatiaľ čo *gnósis* má mystický akcent, stav vedenia – *epistémé* – si vyžaduje racionálne osvetlenie možností poznania pojmu Boha. Autor tiež naznačuje, že poznanie, viazané na výrokové vedomosti, vyvoláva otázku, do akej miery môže byť náboženská skúsenosť (*experientia Dei*) epistemologicky uchopiteľná a predstavovaná ako racionálna.

Predmetom druhej kapitoly je tripartitná definícia poznania. Karaba študentovi ponúka klasickú trojčlennú definíciu poznania ako: viera (subjektívne presvedčenie), ktorá kopíruje nejakú pravdu (objektívna zhoda), ktorú nejako zdôvodňuje (epistemická opora). „Dostávame sa tak k tradičnému filozofickému rozlíšeniu medzi skutočným poznaním a čistou vierou alebo názorom. Skutočné poznanie je tak zdôvodnenou pravdivou mienkou (vierou). Tri podmienky pre poznanie, zahrnuté v tradičnom filozofickom prístupe (viera, pravda, zdôvodnenie), sú mnohými považované za celok vytvárajúci nielen nutné, ale aj dostatočné podmienky poznania“ (s. 17). Samozrejme, ako to už vo filozofii býva, táto tripartitná teória, ktorá sa zdá pomerne intuitívna, bola a je predmetom viacerých kritík. Karaba, čo hodno len oceniť, nepodceňuje študenta teológie a nijako mu nezľahčuje čas na cvičisku filozofie. Príkladom kritiky tripartitnej teórie, či modelu sú tzv. *Gettierove prípady* (s. 18 – 19). Tie ukazujú, že kombinácia pravdivej viery a zdôvodnenia nemusí byť poznaním v epistemologickom zmysle slova.

Zároveň táto kapitola priamo otvára študentovi teológie dvere k reflexii vieroučných pozícií – napríklad otázka, či viera v Boha spĺňa tri podmienky poznania. Ak áno, aký druh zdôvodnenia je akceptovateľný? Je viera ako taká

K uvedeným témam pozri: KARABA, M.: *Vedecký pokrok ako filozofický problém*. Warszawa : Rhetos, 2012. KARABA, M.: *Úvod do novovekej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, 2015. KARABA, M.: *Dejiny filozofie 19. a 20. storočia I: Pozitívizmus, evolucionizmus a materializmus*. Trnava : Dobrá kniha, 2014. KARABA, M.: *Božie pôsobenie vo svete : Reflexia koncepcií J. Polkinghorna, A. Peacocka a I. Barboura*. Trnava : Dobrá kniha, 2014.

epistemicky legitímna alebo potrebuje byť podporená racionálnym dôvodom (*ratio fidei*)?

Predstavenie problémov dogmatizmu, skepticizmu a nekonečného regresu možno uchopiť ako srdce epistemologických skúmaní. Tieto tri pozície možno v určitom zmysle chápať ako základné impulzy k akémukoľvek kritickému pýtaniu sa o povahe nášho myslenia.

Dogmatici odmietajú, že by proces zdôvodňovania musel nevyhnutne viesť do nekonečného regresu. Navrhujú rozlišovať medzi: bezprostredným poznaním prvých princípov (axióm), ktoré nepotrebujú ďalšie zdôvodnenie, a derivovaným poznaním, ktoré sa odvoláva práve na tieto základy. Tento dogmatický prístup si síce zachováva čaro praktických konzekvencií a istôt, ale v dobe neexistencie univerzálnej autority je možné spochybniť všetko (vrátane toho, že čítate túto recenziu a neprežívate nejakú halucináciu).

Skeptici napádajú hlavne tretí prvok tripartitnej definície poznania (zdôvodnenie), keďže každé zdôvodnenie by vyžadovalo ďalšie zdôvodnenie, a tak ďalej, až do nekonečna. Ak chceme niečo poznať, „musíme poznať význam slov, ktoré používame na vyjadrenie našich mienok. Poznať význam slova, ale znamená byť schopný povedať čo znamená alebo definovať to. Ale keď budeme chcieť definovať nejaké slovo, použijeme pritom iné slová, ktoré musíme následne tiež definovať“ (s. 22). V dôsledku toho podľa skepticizmu „žiadna naša mienka nemôže byť zdôvodnená a my nikdy naozaj nevieme, čo to znamená mať vieru alebo veriť v niečo“ (s. 22).

Empirizmus a racionalizmus predstavuje Karaba študentovi ako historické odpovede na uvedené problémy a pozýva k spoločnému putovaniu. Autor na viacerých miestach zdôrazňuje, že empirizmus, racionalizmus a skepticizmus medzi sebou netvorí len dve opozitné skupiny, ale skôr tri prekrývajúce sa prúdy, ktoré sa v dejinách filozofie často prelínajú a vzájomne ovplyvňujú. Podrobne členená kapitola s jednotlivými argumentmi a protiargumentmi má potenciálne významný teologický presah. V teológii sa často hovorí o „nespochybniteľných“ faktoch Zjavenia, ktoré sú substrátom cirkevnej dogmatiky. Práve dogmatická stratégia s akcentom na autoritu ponúka analogický model: základné „teologické pravdy“ sa akceptujú ako axiómy, z ktorých možno odvodiť ďalšie teologické závery. Autor tu naznačuje úvahu o epistemológii Zjavenia, v rámci ktorého teológia opúšťa hru racionalizmu, empirizmu a skepticizmu a tripartitný model (viera, pravda, zdôvodnenie) rozširuje o štvrtý rozmer – „Zjavenie“. To sa stáva špecifickým zdrojom teologického poznania, ktoré skrz svoje istoty (napr. biblické texty) zastavuje regres, podobne ako axiómy v dogmatizme. Samozrejme, ani tento rozmer nie je imúnny proti spochybneniu a jeho zdôvodnenie súvisí aj s tým, ako chápeme koncepcie pravdy, ktorým sa autor venuje v posledných kapitolách knihy.

Štvrtú kapitolu venuje Karaba historickému i systematickému predstaveniu filozofických pozícií empirizmu. Rozoberá postupne štyroch kľúčových predstaviteľov: Bacona, Locka, Berkeleya a Huma. Študent postupne spoznáva vývoj tejto novovekej tradície, ktorá siaha koreňmi do špecifických odlišností interpretácie Aristotela na Britských ostrovoch. Novoveký vývoj, ktorého

historický prequel odlišuje už stredovekú filozofiu autorov, ktorí pôsobili na anglických univerzitách, explicitne odštartovalo dielo *Novum Organon* od Francisa Bacona. Anglický filozof, ktorý sa dnes prekvapujúco vo Francúzsku teší enormnej akademickej renesancii, je, okrem vyzdvihnutia experimentálnej indukcie, predovšetkým synonymom kritiky idolov.

Čitateľ sa dozvie základné údaje o Baconovom akcente na indukciu a experiment i jeho motiváciách a, samozrejme, Karaba hermeneuticky odhaľuje Baconovu koncepciu, ktorá súvisí s kritikou idolov – špecifických predpojatostí a predsudkov vo vedeckom bádaní. Jeho prístup nebol len nový a objavný, ale predovšetkým originálny. Ak chce teológ príklad baconizmu v teologickej praxi, stačí sa pozrieť na metodológiu biblickej exegézy: rovnako ako experimenty odhaľujú skryté vlastnosti prírody, tak systematické historicko-kritické štúdium textov (vrátane komparatívnej filológie, porovnávania rukopisov a kultúrnych kontextov) umožňuje „falzifikovať“ nepodložené interpretácie Písma.

V ďalších častiach kapitoly je veľmi precízne a systematicky analyzovaná „svätá trojica empirizmu“: John Locke, George Berkeley a David Hume. Samozrejme, Karaba sa zameriava len na ich epistemologický korpus, nezachádza do oblastí, v ktorých majú ich epistemologické východiska svoje praktické konzekvencie (náboženstvo, teória tolerancie, politika, estetika). Takéto perspektívy sú však jeho knihou načrtnuté a ponechané na samoštúdium filozofie.

Na tomto mieste stačí spomenúť kľúčový význam Davida Huma, s ktorým sa každý teológ musí konfrontovať viackrát. Humovo odmietanie racionálnych istôt mimo skúsenosti samej otvára dvere radikálnemu skepticizmu a kritike indukcie. To nie je len filozofický problém. Humova filozofia má svoj metafyzický (skepticizmus) a etický dosah (nonkognitivismus). Už len pre tieto aspekty by mal každý teológ (dogmatik či moralista) poznať škótskeho osvietenca. Humov skepticizmus kladie teológii kritickú výzvu: ak prvoradá príčinno-účinková väzba nie je objektívna, je sporné ako „dokázať“, rozumej, racionálne zdôvodniť zázraky či božské zásahy. Na druhej strane však sám Hume otvára priestor k pochopeniu viery ako pragmatickej istoty, ktorú rozum nemôže úplne odôvodniť, no ktorá je nevyhnutná pre život.

Pri všetkých analyzovaných predstaviteľoch empirizmu sa Karaba riadi imperatívom povinnosti kvalitného filozofického vzdelania teológov. To, čo sa pre filozofov javí ako bežná terminológia, je v našom teologickom prostredí často opomínaná znalosť metodológie a problematiky. (O intelektuálnych výkonoch vo svete homiletických rečníckych snáh ani nehovoriac.) Študent sa však u Karabu nedozvie len historické fakty a siluety jednotlivých historických teórií. Konfrontácie s filozofmi ako Hume, Locke či iní sú v *Základoch epistemológie pre teológov* vždy priblížené cez spektrum príkladov, nových či modernejších prístupov (Russell, Popper a i.) a napokon, aj s prihliadnutím na súčasnú diskusiu. Tým autor vyťahuje študenta z komfortnej zóny. Ak už je pre teológov pohyb na (mínovom) poli filozofie nutným zlom, Karaba poskytuje stratégiu a mapu, ktorá zdôvodňuje, prečo sa nedá obísť a ako ňou prejsť bez ujmy. Záujemca o teológiu sa dozvedá o najnovších epistemologických trendoch a problémoch (varianty probabilizmu, fundacionalizmus, falibilizmus,

externalizmus či internalizmus a i.), čo mu zaiste napomôže nielen v jeho intelektuálnom obohatení, ale aj v nespadnutí do pasce prehlbovania teologického vzdelania a myslenia bez kontaktu s inými disciplínami.

Kapitolu o racionalizme otvára Karaba podčiarknutím, že empirizmus „nebol jediným pokusom, ako sa vyrovať so skepticizmom. Zameriame sa teraz na jeho konkurenta – racionalistickú (intelektualistickú) odpoveď. Filozofia 17. storočia je obdobím víťazného ťaženia rozumu, ktorý bol v renesancii vyhlásený za svojprávny, a obdobím, v ktorom sa ideálom všetkého poznania stáva matematika“ (s. 71). V rámci racionalizmu postupne predstavuje kľúčových predstaviteľov tohto smeru a jeho nuáns.

Debatu o racionalizme otvára Thomas Hobbes, ktorého epistemologický prístup k realite formovali predovšetkým jeho politické názory a antropológiu. Karaba uvádza, že Hobbes, hoci je často radený k empiristom, rád využíval geometrický model: „všetko poznanie začína zmyslovou skúsenosťou a materializmom, pretože veril, že všetky javy, vrátane ľudských myšlienok a pocitov, majú fyzickú materiálnu povahu“ (s. 72). Hobbes, nasledujúc efektivitu euklidovskej geometrie, presadzoval, že aj filozofia – napr. politická – potrebuje podobné pevné axiómy, ktoré ukončia nekonečný regres zdôvodnení.

Ústrednou postavou racionalizmu je, samozrejme, René Descartes, ktorého hyperbolická skepsa predstavuje jeden z uholných kameňov novovekej filozofie. Karaba zdôrazňuje nielen historický význam kartezianizmu, bez ktorého by nemohla existovať racionalistická epistemológia, ale aj presah do metafyziky a pre teológa obzvlášť dôležitej disciplíny – filozofickej teológie. „Formulácia *Cogito, ergo sum*‘ vyjadruje existenciálne tvrdenie, o ktorom sa nedá v nijakom prípade pochybovať, pretože jeho evidencia sa potvrdzuje samým aktom pochybovania, a to aj vtedy, ak predpokladáme pôsobenie zlého génia“ (s. 77). Descartes nielenže aktívne zasiahol do meandru toku európskej filozofie, ale jeho spôsob uvažovania sa výrazne podpísal pod celé spektrum nasledovateľov i kritikov z oblastí filozofie a teológie (Gassendi, Hobbes, Mersenne, Arnauld). Jasnosť intelektuálnej percepcie sa minimálne od Descarta stáva epistemologickou požiadavkou každej teórie pravdy. V rámci púte po krajine racionalistickej epistemológie tak Karaba zoznamuje študenta s praktickými dôsledkami racionalistických východísk a dôsledkov pre antropológiu, úvahu o substancii v novovekej filozofii a napokon aj v otázke poznania existencie Boha.

V tejto súvislosti možno Karabovej knihe vytknúť, či kriticky nadhodiť otázku, prečo absentuje výklad racionalistickej filozofie a epistemologických nuáns Barucha de Spinozu. Spinoza je nepochybne kľúčovou postavou pre širšiu filozofickú diskusiu, ktorá sa týka ontologických otázok monizmu a determinizmu, no jeho vychádzanie z Descarta je nielen ukážkou toho, ako racionalistická metóda plodí určitý typ metafyziky (otázka substancie) a antropológie, ale zároveň podčiarkuje ono uhranutie Descartom a „more geometrico“. Čiastočnou odpoveďou je, že sa autor Spinozovi venuje na iných miestach, no o to viac by sa hodilo zdôvodnenie jeho vylúčenia z diskusie o racionalistickej epistemológii. Nakoľko Spinozovo uvažovanie malo

a dodnes má kľúčové implikácie v oblasti filozofie Boha, možno sa oprávnene domnievať, že táto podkapitola k racionalizmu by bola vhodným doplnením teologického vzdelania.

Veľkú trojicu racionalistov uzatvára Gottfried Wilhelm Leibniz. „Leibniz tvrdí, že pre každú pravdu musí existovať dôvod, prečo je pravdivá. Tento princíp je základom jeho racionalistickej filozofie“ (s. 93). Racionalistický princíp dostatočného dôvodu nie je len jedným z Leibnizových dedičstiev, ale zároveň súvisí s ďalším princípom, ktorý odhaľuje inšpiratívnosť jeho myslenia aj pre teológiu. I keď je to práve empirická skúsenosť, ktorá hrá rolu „spúšťača“ vrodéných ideí, konečným kritériom zostáva rozum a racionálna reflexia. Práve rozum nás na základe vlastných schopností dostáva pred koncept „predurčenej harmónie“, čo naznačuje teologické paralely s doktrínou Božej prozreteľnosti: všetko, čo sa deje, je v perfektnom súlade s Božím plánom, hoci príčinné väzby medzi monádami sú nám iba zjavené, no nadovšetku pochybnosť racionálne predurčené.

Princíp dostatočného dôvodu, ako aj Leibnizov akcent na ratio, ako ústredný agens poznania, otvára Karabovi možnosť načrtnutia ďalšieho miesta na mape krajiny epistemológie. Tým miestom a bez precenenia možno dodať, že aj historickým medzníkom je filozofia Immanuela Kanta. Zakomponovanie Kanta do danej podkapitoly má svoju logiku. Karaba uzatvára racionalizmus ako príbeh, ktorý bol konfrontovaný s námietkami rôzneho druhu, vrátane empirizmu. Kantovu transcendentálnu revolúciu predstavuje ako odpoveď na spory medzi racionalizmom a empirizmom. Kým empiristi tvrdili, že poznanie pochádza výlučne zo zmyslovej skúsenosti, a racionalisti sa spoliehali na apriórne istoty rozumu, Kant inkorporuje pozitíva oboch prístupov a prichádza s novou syntézou: poznanie vzniká až spojením zmyslovej intuície a apriórnych foriem myslenia. To napokon ladí aj s prezieravým Leibnizovým podčiarknutím neúplnosti empirizmu a jeho dôsledkov: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*.

Na diskusiu racionalizmu a empirizmu nadväzujú aj ďalšie kapitoly, ktoré študenta a záujemcu pozývajú bližšie do prítomnosti. Na základoch a étose empirizmu a klasického pozitivizmu (Comte) vznikajú súčasné kontúry metodológie vedeckého myslenia. Študent teológie (najmä katolíckej), pre ktorého znalosť dogmatiky je stále potrebné sa orientovať aj v aristotelovsko-scholastických filozofických konceptoch, však nemôže rozmyšľať len termínoch a pojmoch stredovekých a barokových systémov. Ak chce k teológii ako vede pristúpiť kriticky, nemal by sa uchýľovať k rôznym druhom únikov do spirituality či historizmov. Takzvané „imunizačné stratégie“, pred ktorými varuje kritický racionalizmus, sú varovaním. Poznanie moderných epistemologických konceptov sa preto stáva nevyhnutnosťou.

Karaba v šiestej kapitole prebehne dejiny epistemológie 19. a 20. storočia. Kniha ponúka dobre spracovaný materiál s akcentom nielen na historické okolnosti, ale predovšetkým na dopad na iné filozofické disciplíny. Všetky moderné teórie justifikácie a teórie pravdy pramenia práve v pozitivistickej premene vedy a v nadväzujúcich konceptoch modernej filozofie.

Karabova kniha odhaľuje bohatý filozofický rámec pre skúmanie poznania ako ľudskej kompetencie, určujúcej miesto človeka vo svete. Vzhľadom na to, že cieľovou skupinou, na ktorú autor cieli, sú primárne študenti teológie, nemožno jeho počin prijať inak ako s nadšením.

Aj v posledných kapitolách predstavuje autor kľúčové mená z dejín modernej epistemológie, zoznamuje študenta s problémom externalizmu a internalizmu, konfliktom realizmu a konštruktivismu, sprevádza študenta kľúčovými problémami. Osobitnú pozornosť venuje rôznym teóriám pravdy (korešpondenčná, koherenčná, pragmatická, konsenzuálna) a otázke percepcie. Významným príspevkom pre teológiu je rozlíšenie medzi internalizmom a externalizmom v teóriách ospravedlnenia. Epistemická oprávnenosť poznania môže byť založená na vedomých dôvodoch (internalizmus) alebo na spoľahlivosti procesu (externalizmus) – čo je mimoriadne relevantné pri reflexii viery ako osobného i spoločenského fenoménu.

Ak platí, že poznanie je moc, potom skutočná moc pramení z dostatočne jasného a istého poznania, ktoré oslobodzuje. Na rozdiel od existenciálnych istôt, ktoré ponúka náboženstvo či mýtus, je pozícia filozofie – epistemologicky povedané – intelektuálne skromnejšia a zdá sa slabšia. Tento konflikt a napätie medzi slobodou a domnelými istotami, ktoré často ponúkajú aj nekritické náboženské skratky, možno chápať ako kľúčovú hranicu medzi živou vierou, ktorá je pripravená žiť s paradoxom a napätím a náboženským dogmatizmom. Už len pre tento zámer je knihu možné odporučiť ako vhodné čítanie pre študentov teológie, či náboženskej a kultúrnej mediácie.

doc. Mgr. Lukáš Jeník, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O.BOX 173
814 99 Bratislava
e-mail: miroslav.karaba@truni.sk

Miroslav Krleža: Legenda : Novozákonná fantázia v troch obrazoch

6. máj 2025, Dramatický seminár 2024 alebo Legenda o legende

V dňoch 6. a 21. mája 2025 predstavili študenti výberového seminára Dramatický seminár (študijný program Základy kresťanskej filozofie a katolíckej teológie), ktorý sa otvoril v zimnom semestri akademického roku 2024/2025, svoju adaptáciu divadelnej hry Miroslava Krležu (1893 – 1981): *Legenda – Novozákonná fantázia v troch obrazoch*.¹

Divadelné predstavenie malo premiéru v átriu Teologickej fakulty Trnavskej univerzity a reprízu na pôde študentského domova Svoradov. Samotný text divadelnej hry prešiel viacerými dramaturgickými zásahmi a krátením vedľajších postáv, čo však nezasiahlo do témy a dialógov hry.

Hrali: Helena Gallusová (Tieň), Vladimír Hrdý (človek, Judáš), Sebastian Kaduk (Tieň), Milan Marcel Klimko (Ježiš), Klára Marhevková (Mária), Michaela Miturová (Tieň), Peter Mocker, Marta Pidíková, Walter Steinhübel, Samuel Jozef Pančuška, Dávid Sňahničan (Zbor). Preklad, dramaturgia, kostýmy, hudba a scénografia: Dramatický seminár 2024.

Legenda chorvátskeho dramatika, spisovateľa a esejistu Miroslava Krležu je jeho prvá vydaná hra a zároveň jeho prvý vydaný text. Prvý variant *Legendy* vyšiel už v roku 1914 v *Književnih novostiach* v Záhrebe. Druhá verzia vyšla v roku 1933, no na premiéru na domácej pôde musela hra čakať ešte 45 rokov. Za ten čas sa zmenili okolnosti, politické režimy v domovskej krajine autora, a napokon aj svet Cirkvi. Juhoslávia Krležovho priateľa Tita sa ešte neskôr rozpadla do tragédie občianskych nepokojov, vojny, bombardovania a etnických genocíd. Chvíľu predtým vznikol v dobovej Juhoslávii fenomén Medžugorie a aj táto ingrediencia prispieva do tohto balkánskeho šalátu expresií, násillia, neriedenej nenávisti i lásky, miešania posvätného a ľudskej záľuby v gýčovitosti.

Hra, ktorú Krleža napísal v predvečer prvej svetovej vojny, sa však vo verzii z roku 1933 mení zo zmesky pochybností, strieľania si z vraj-nedotknuteľných symbolov a i., na otvorenú žalobu. Zatiaľ čo Ježiš vo verzii hry z roku 1914 ešte pevne verí v svoje mesiášstvo, v Boha a v ľudí, a pochybnosť, ktorú vyslovuje Tieň, sa vzťahuje len na ľudí, ktorí nepochopia alebo neprijmú Ježišovo učenie, explicitnosť kritiky vo verzii hry z roku 1933 je ešte radikálnejšia. S touto verzou textu pracovali aj účastníci Dramatického seminára počas zimného semestra v roku 2024. Krleža v ňom veľmi ironicky a až cynicky kruto spochybňuje a kritizuje napokon všetko: kresťanstvo ako náboženstvo,

¹ KRLEŽA, Miroslav: *Legenda : Novozákonní fantazie o třech obrazech*. In: KRLEŽA, Miroslav: *Legendy a kalvárie. Spisy Miroslava Krleži 6*. (Prel. Dušan Karpatský a Irena Wenigová) Praha : Odeon, 1986, s. 7 – 41.

náboženstvá ako také a, samozrejme, historickú postavu židovského učiteľa, ktorý verí, že je spasiteľ.

V roku 1933 Krleža výrazne upravil text, ktorý napísal v mladosti a pridal aj podnázov, pod ktorým je hra známa dnes: *Novozákonná fantázia o troch obrazoch*. Podnázov zároveň naznačuje, o čo ide a čo od toho čakať: fantazijné rozprávanie v troch obrazoch, ktoré sa týkali posledných hodín Ježiša Krista. Prirodzene, nejde však o kristologickú úvahu a rovnako tak primárne nešlo o odborný kristologický dialóg v divadelnom predstavení. Lenže Ježiš nepatrí len teológii, ale prepája svet umenia, pohľady vedy a v neposlednom rade intímnu skúsenosť alebo jej absenciu u každého z nás.

Ani Krležov Ježiš nemá nič spoločné so snahou o kritické poznanie Krista a kérygmu. Je to Krležova reflexia toho, čo bolo súčasťou jeho kultúry – so všetkými následkami. Tento motív sa objavuje aj v texte hry a, samozrejme, držala sa ho aj dramaturgia divadelnej situácie v predstavení. I keď sa hra i predstavenie nebránia prirodzene vzbudeným kristologickým reflexiám, cieľom predstavenia nebola diskusia o historickom Ježišovi a problematike kérygmy. Základná premisa je v zásade jednoduchá. To čo čitateľ dostáva a čo videli diváci, je Krležovo zamyslenie nad postavou Ježiša, ktoré nech je akokoľvek provokujúce, nestratilo nič zo svojej sugestívnosti.

Predstavenie vychádzalo z adaptácie nosnej myšlienky textu: Krležov Ježiš (Milan Marcel Klimko) je v texte a tiež v divadelnom predstavení scénicky stvárnený ako statický totem, nehybný, gravitujúci pozornosť diváka ako skulptúra, na ktorú v predstavení svietilo bodové svetlo ako na nehybnú sochu bez života. Text vykresľuje Ježiša ako niekoho, kto značnú časť svojej energie mŕňa hlavne na to, aby naplnil svoju predstavu mesiáša. Krležov Ježiš doslova hrá mesiáša a tento motív bol v predstavení dobre vystihnutý pomalosťou, patetickými pokojom a určitou neživotnou arómou, na ktorú je Ježiš pyšný a ktorú herci a dramaturgia zapracovali do predstavenia. To postava Tieňa, ktorá bola v hre dramaturgicky veľmi zaujímavo rozdelená do „troch osôb jednej podstaty“ (Gallusová, Kaduk, Miturová), bola omnoho viac odrazom ľudskosti. Zodpovedal tomu aj kontrast pohybu Tieňa a statickosti Ježiša. Zatiaľ čo Ježiš hypnoticky stál na vyvýšenom piedestáli javiska, herci – tiene – krúžili okolo jeho bielej postavy, dotýkali sa ho, obkolesili ho a skúšali, smiali sa, kričali, vysmievali sa mu, ale tiež si pripíjali a oddávali sa radostiam každodennosti. Postavu Tieňa v troch osobách možno chápať a interpretovať aj ako symbol života a naopak, Ježiš je v Krležovom texte i predstavení iba ikonou – symbolom. Na jednej strane je v texte priznaný explicitný motív Tieňa ako pokašiteľa. Napriek tomu, hra i predstavenie ho vykreslili nielen ako zvodcu, ale ako vnútorne rozvrátenú postavu, ktorá zápasí aj o svoj život.

Kontrastný motív rozdielnosti medzi dynamikou Tieňa a statickosťou Ježiša v predstavení ešte zvýrazňovali kostýmy hlavných postáv. Diváci tak videli expresionistický kontrast bielej ikony Ježiša, ktorý bol oblečený do bielej kňazskej alby, čo ešte zvýrazňovalo svetlo centrované na jeho postavu a trojicu osôb, ktoré akoby zachovávali pohrebné dekórum a boli odeté v čiernej farbe.

Divadelné predstavenie sa držalo ideového odkazu Krležovho textu. V skoršej verzii textu bola Krležova kritika kresťanstva podstatne miernejšia a pozorný čitateľ v nej môže započuť echo búrlivých debát o Ježišovi Nazaretskom v kresťanskej teológii 19. storočia. Ako už bolo naznačené, text samozrejme nerieši explicitne mytologizáciu Ježiša, ako ju nachádzame u Davida F. Straussa (1808 – 1874), Bruna Bauera (1809 – 1882), ktorý úplne spochybňoval existenciu Nazaretského či Ernsta Renana (1823 – 1892), pre ktorého bol Galilejský humanistickou osobnosťou a akýmsi guruom lásky k človeku. Text to síce nerieši, ale rezonanciu týchto debát, ktoré zneli v intelektuálnych kruhoch vtedajšej európskej bohémy, tu možno badať. K tomu treba pripočítať fakt, že samotný Krleža je dieťaťom špecifického prostredia – rakúsko-uhorskej monarchie, ktorá na sklonku svojej existencie stále predstavuje *ancien régime* a garanta náboženskej priority Katolíckej cirkvi v multináboženskom a multinárodnom spoločenstve.

Ešte pozornejší čitateľ môže postrehnúť motívy, ktoré nájdeme v diele Friedricha Nietzscheho (1844 – 1900), v jeho kritike kresťanstva ako mŕtvej litery, ako inštitucionalizovaného náboženstva, ktoré je „ľudským, príliš ľudským“ prejavom. Dramaturgii a hercom sa tieto pochybnosti a motívy úspešne podarilo zhmotniť v predstavení v dialógoch Tieňa a Ježiša. Svoje miesto však zohral aj zbor – viachlas skrytý v kulisách (Peter Mocker, Marta Pidíková, Walter Steinhübel, Samuel Jozef Pančuška, Dávid Sňahníčan). Výstup zboru načrtáva zaujímavý a v určitom zmysle večný moment, ktorý sprevádza debatu o Kristovi. Na jednej strane zaznieval hysterický rev a odpor voči Ježišovi, ktorého dav neprijíma, ktorý vzápätí vystriedalo zbožňovanie na hranicu fundamentalizmu. Tento biblický motív, ktorý nachádzame aj v evanjeliách a ktorý dokonale ukazuje zmenu nálady davu, sa objavuje tak v texte, a herci s týmto motívom pracovali veľmi tvorivo, ako aj v predstavení. Stačí jeden zázrak a dav, ktorý človeka zatracuje, zmení názor. Zborové odsudzovanie Ježiša, ktoré sa každou vetou zosilňovalo, zrazu nahradilo frenetické nadšenie, čo na divákov pôsobilo ako šok za šokom.

Uvedené okolnosti sú kľúčové aj na pochopenie, kto je tá postava Ježiša, ktorého pokúša i prosí Tieň, aby sa vyvaroval dôsledkov svojej cesty, ktorého miluje Mária (Klára Marhevková), dav zatracuje i zbožňuje zároveň a ktorého niektorí čitatelia a diváci mohli a môžu chápať ako provokáciu. Pretože, prirodzene, to provokácia je! Ak totiž na okamih pripustíme, že sa Ježiš v dejinách stáva symbolom – maskotom našich predstáv o Bohu, Božom kráľovstve a pod., takáto provokácia, ktorá demaskuje falošné nánosy, môže pôsobiť terapeuticky. V hre bola táto provokatívnosť vyjadrená viacerými scénami. Toto napätie zdôrazňuje napríklad aj vzťah Márie a Ježiša. Zatiaľ čo ona je doň zamilovaná, hypnotizovaná jeho existenciou, Krležov Ježiš je zamilovaný len do seba a svojej predstavy spasiteľa. Ježiš úprimne žije tým, že je mesiáš. Mária ostáva v každej scéne textu i v divadelnom predstavení zamilovaná, každým pohľadom túži po prítomnosti svojho milého, žije a srdce pumpuje krv v jej krvnom obeh. A Ježiš? Mária (Klára Marhevková) akoby prehovárala k bledej a studenej soche. Tento motív, ktorý nájdeme priamo v texte, dokonale vystihli dialógy medzi

zmäteným výrazom Márie a neprítomného pohľadu Ježiša; minimálny očný kontakt medzi dvojicou podčiarkoval iba hypnotizujúci pohľad do hladiska. Akoby sa Ježiš neprihovárал konkrétnemu človeku, nedotýkal sa konkrétneho svedomia, ale bol doslova gypsovým odliatkom, predávaným v nejakom stánku v Medžugorí aj za pár kún. Klimkovi sa darilo vtlačiť jeho interpretácii práve tento duchoprázdnny pohľad.

Jeden z najdlhších textov takejto kritiky bol podporený divadelne najsilnejším motívom: tri hovoriace postavy Tieňa zrazu nahradila reprodukovaná a zvukovo zosilnená nahrávka a tieň v tichosti dramatizovali celú situáciu „šikanou“ anonymného človeka. Tieň (hlas Miturovej) vyčítal Ježišovi všetko, čo poznáme z čiernych kapitol dejín kresťanstva: zneužívanie moci, náboženské konflikty, násilie ako metódu, inkvizičné omyly a napokon inštitucionalizáciu Cirkvi, ktorá pre Krležu vrcholí dogmou o neomylnosti pápeža. Problém debaty o pápežovi a jeho funkcii, ktorý vrcholí práve v 19. storočí, sa stáva kontrastným symbolom a dôkazom, ktorý Tieň vmetie Ježišovi do tváre. Nazaretský tesár, ktorému na kríži neostalo nič a pápež ako najvyšší dôstojník vojska, ktoré pochádza často len z tohto sveta: „Oblékli se do hedvábí a damašku a šarlatu a toho prvého, jehož nazývají svým pohlavárem a tvým nástupcem, toho ověsili krajovým jako bílého voskového panáka! Líbají mu papuče a nazývají jej neomylným, pozvedají ho na svatém stolci a nosí ho jako div svatosti a neomylnosti a tvrdí, že on je ztělesněním tebe a tvé nauky na krvavé a blátivé zemi. (s. 35)“

Tieň a jeho tri persóny v divadelnom predstavení spochybňovali všetko a funkcia Tieňa tak lavírovala medzi pozíciou skeptika, cynika a nihilistu. Rozdelenie postavy do troch osôb sa ukázalo ako veľmi efektná podoba dramatizácie pôvodného textu a túto nadinterpretáciu možno chváliť. Tieň tak získal trojakú podobu, ktorú akcentoval odlišný prístup herečiek a herca: spochybňujúce, vysmievajúc sa skepticky Miturová a Gallusová a Kaduk ako nihilistický cynik pokúšajú Ježiša. Ten sa zrazu ocitol pod krížovou paľbou troch osôb a nemá žiadne iné argumenty než svoje bytie. Presila a ticho túto slabosť a motívy kritiky podčiarkla.

Ako už bolo spomenuté, Krleža slovami Tieňa ironizuje celý koncept kresťanstva. Po skúsenostiach svetovej vojny a v predvečer ďalšej sa však nehodno čudovať. Práve v tom spočíva aktuálnosť Krležovej kritiky a aj dôvod, prečo sa hra tešila študentskému záujmu a divákovi: v akcentovaní násilného potenciálu náboženstva. A, žiaľ, aj toho kresťanského, ktoré sa v rukách dnešných populistov stáva výrobňou obetí. To, čo začína dobrými úmyslami, sa pod tlakom strachu a času mení na recept na vyrábanie mrzákov. V súčasnosti pri všetkých tých freneticky vyhľadávaných zmienok o náraste veriacich, o obrátení takej alebo onakej postavy (čím bližšie vrcholovému šoubiznisu, tým lepšie, pretože nič tak nepoteší apologetické chute, ako keď sa niekto obracia vo svetle reflektorov), podozrivo nekladieme otázku, či je nárast takéhoto kresťanstva a kresťanov aj nárast veriacich. Apologetické hľadanie kvantitatívnych ukazovateľov rastu kontrastuje s traumami, ktoré pre istotu vytesňujeme: masovým exodom z Cirkvi, evidentnou zvykovosťou a fetišizáciou náboženských

motívov, vzdalovania sa od zvnútornenej viery, zneužívaním (moci) v Cirkvi a pod. Krležova hra z roku 1933 si, podobne ako všetky kritické texty, počnúc Danteho Peklom, zachováva svoju aktuálnosť, nech je provokujúca akokoľvek.

V iných častiach hry Tieň v troch osobách spochybňuje ľudí, ktorí sa upínajú k náboženstvu, aby maskovali svoju túžbu po moci, čo možno identifikovať ako príkladný nietzschiovský motív textu i predstavenia. Fundamentalizmus, ktorý prekrúti Ježišove slová a spraví z nich zbraň, vmietol Tieň Ježišovi do tváre ako jeho priamu zodpovednosť v trojhľase. Divadelná hra akcentuje tento dynamický konflikt a kritiku. Trojica hercov, ktorí hrajú postavu Tieňa vizuálne a pohybovo, kontrastovali s postavou Ježiša najmä v treťom obraze. Prvé „dejstvá“ boli takpovediac oťukávačkou Ježiša. Sporadický „bodyček“ získal tu od Miturovej, tu od Gallusovej či Kaduka. V narážaní do totemu sa striedali. Zatiaľ čo Ježiš v scéne hry staticky a pateticky stál na vyvýšenom piedestáli, kde míňal svoju drahocennú ľudskú energiu – svoj život – na vieru v seba, trojica okolo Ježiša rytmicky krúžila ako útočiace šelmy. Postupne. Tieň útočí a šermuje iróniou, sarkazmom, ale tiež humanizmom a volaním po ľudskosti, ktorá sa neutieta k velikášstvu. To sú zbrane, ktorými nešetří nič a nikoho a v Krležovom chápaní ani obraz Ježiša. Každá vyslovená replika, spochybňujúca vieru Ježiša v lásku, nádej či zmysel, sú obrazným zahryznutím do tela živého totemu a jeho vykývaním zo zeme.

V treťom obraze sa však útoky na Ježiša zintenzívnili a postavy Tieňa zrazu koordinujú útok ako svorka. Súvisí to aj s tým, že scénicky sa situácia rozrástla o novú postavu. Pred Ježiša prichádza „anonymný človek“ (Vladimír Hrdý), ktorý je celý odetý v bielom rovnako ako Ježiš. Scéna bola navrhnutá tak, aby človek stál vo svetle a dostal sa do centra pozornosti spolu s Ježišom, ktorý stojí nad ním. Čierne postavy Tieňa, za doprovodu reprodukovanej textu kritiky Ježiša a kresťanstva, krúžili okolo súsošia Ježiša a nevinného človeka. V tomto mieste naplnil Tieň explicitnú funkciu púšťača. Jednotlivé postavy úplne ticho a pomaly obchádzali Ježiša a človeka, ktorého potierali čiernou farbou: po šatách, po rukách i tvári. Divadelná dramaturgia tak ku Krležovi pridala špecifický motív metamorfózy postavy na postavu. Samotný text túto scénu nepozná. Tieň v troch osobách „zdobí“ svojimi pochybnosťami anonymného nevinného človeka, ktorý sa takto ozdobený objavuje v hre ešte raz – už ako postava Judáša, ktorý zrádza Syna človeka. Samozrejme, text a ani divadelné predstavenie neriešili zaujímavú, ale nepomenovanú problematiku osobnej zodpovednosti. Je Judáš ako zradca obeťou okolností alebo agensom, činiteľom ako *causa sui*? Podobne ako sa postava Ježiša Krista stáva tovarom umeleckého trhu a rôznorodým stvárnením mnohých umeleckých licencií, vidno rovnakú slobodu aj v prípade tvarovania postavy Judáša. Stačí spomenúť dynamiku Ježiša a Judáša v predlohách o filmoch *Jesus Christ Superstar* (1973) či Scorseseho *Poslednom pokušení Krista* (1988), ktoré je sfilmovaním Kazantzakisovho románu z roku 1955. V Krležovom texte je tento motív len takpovediac natuknutý, ale nedostáva sa mu väčšej pozornosti.

Jednu z posledných scén divadelného predstavenia, ktorú hodno spomenúť, je obraz pomyselného ukrižovania. Táto scéna nie je poslednou scénou

textu a nebola ani bodkou divadelného predstavenia. Časovo predchádzala návratu Judáša a rozhovoru Tieňa a Márie. Uvedenú scénu realizovali herci naznačením ukrižovania. Ježišovi priviazali lanami rozpažené ruky a on, stojac na svojom piedestáli, stojí akoby ukrižovaný a obkolesený postavami, ktoré hrali Tieň. Táto statická scéna odrážala zaujímavý dialóg. Scénografia a pohyb sa zmenili. Už to nebol len Ježiš ako biely statický totem, ktorý je osvetlený, ale v jeho svetle stáli tri postavy Tieňa, ktoré rovnako katatonicky hľadeli do diaľky hľadiska. Medzi Tieňom a Ježišom prebiehal dynamický dialóg, ktorý výrazne kontrastoval so statickosťou scény. Hlavným výrazovým prvkom dialógu však nebola výmena argumentov, ale naopak, veľmi ľudská výmena emócií, postojov a postrehov. Práve v tomto okamihu možno v hre nájsť sympatiu pre Tieň. Ježiš, odvolávajúc sa na svoje ideály, je vždy znova a znova zahriaknutý postavou Tieňa, ktorý na každú jeho, možno aj dobre mienenú myšlienku, cynicky kontruje. Na lásku, ktorej sa Ježiš dovoľáva, hodí Tieň kartu nenávisti. Nádej prebije sedmou beznádejou. Tieň a jeho tri osoby tu však neboli len žalobcom, čo podčiarklo neustále skákanie do reči spomalenému toku myslenia do seba zahladeného Ježiša. Naopak, Tieň neostáva len protestujúci. Striedajúc sa prihováral Ježišovi a apeloval na návrat do života. Ponuku života, ktorá už nie jednoduchým pokušením, kladie Tieň vyššie než predstavu, ktorú má o svojom osude Ježiš. Tu spočíva ona sympatickosť Tieňa. V tejto scéne teda nešlo o to, klásť do kontrastu Ježišovu spasiteľskú rolu a život, ktorého sa vzdáva. To, čo by mohlo pôsobiť provokujúco, možno pomerne jednoducho pochopiť, keď sa vrátíme k tomu, čo chce povedať Krleža svojím textom. Tieň – tentokrát ten dobrý – navrhuje terapiu životom Krležovej adaptácii Ježiša z Nazaretu, ktorý určite nie je kerygmatickým Ježišom. Je len ďalšou historickou postavou v regionálne obľúbenej športovej disciplíne hry na mesiáša. Striedavá konfrontácia troch hlasov tieňa, ktorý Ježišovi vysvetľoval a vystríhal ho, že táto jeho rola skončí akurát tak nešťastnými ženami, ktoré budú oplakávať jeho telo, budú v neho veriť i keď jeho žilami už nebude tiecť žiadna krv, je ukončená do ticha sa ponárajúcim Ježišovým zvolaním: „Ja už potom nebudem!“

Ak je divadlo aj o zrkadlení, jeho úloha spočíva aj v tom, že ako zrkadlo neprikrášľuje. Len odráža realitu aj s jej krásou a chybami. Uhýbať pred kritikou a pred odrazom nie je prospešné, pretože v niektorých prípadoch je to len pohľad do zrkadla, ktoré nám umožňuje vidieť chyby a opraviť ich. Túto terapeutickú funkciu divadla – nech je akokoľvek šokujúca – nemožno odmietnuť, pretože práve umenie je často poslednou výstrahou pred skutočne tragickými následkami našich patológií. Popri kritike je však Krležov Kristus ďalším z umeleckých experimentov, ako uchopiť (či zavrhnúť) mystérium, v ktoré veríme. A aj v tom je Krleža inšpiratívny rovnako ako fikcie Kazantzakis, Bulgakova, Ricea a iných.

Keď prvá dáma južanskej gotiky Flannery O'Connor diskutovala o Eucharistii, vyriekla známou vetu: „Well, if it's just a symbol, to hell with it!“ Jej mystický postreh sa dá aplikovať aj na jadro konfliktu, ktorý vykresľuje Krleža vo svojom texte a ktorý sa do predstavenia snažili vtiahnúť študenti: konflikt medzi jednou z mnohých gýčových ikon „Ježiša“, ktorý je vždy znova a znova

kontaminovaný našou fetišizáciou a projekciou a Ježišom viery, ktorá je vo svojom jadre paradoxom – tajomstvo. Tento motív presvital aj z dramatizácie textu a v samotnom divadelnom predstavení. Tiene, na jednej strane tie, ktoré Ježiša pokúšajú, no na druhej strane, ktoré fandia všetkému ľudskému, a teda aj priority života pred akoukoľvek ilúziou velikášstva, pred projekciou našich mýtov a falošnosťou romantizmu. Ak je Ježiš naozaj len symbol, projekcia či popová ikona, ktorej sa ako magického fetišu držíme zo strachu, no nemáme s ním vzťah – do pekla s ňou!

doc. Mgr. Lukáš Jeník PhD.
Katedra filozofie
Teologická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
lukas.jenik@truni.sk

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

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