

Pletivo života: Teologicko-misiologické implikácie jednej metafory

Pavol Bargár

Abstract: Web of Life: Theological-Missiological Implications of a Metaphor

One of the major insights drawn from anthropological research is the acknowledgment that every human being is in each stage of their life embedded in a complex and multi-layered structure of relationships with other people as well as the world around them. Furthermore, theologically rooted anthropologies accentuate yet another type of relationship, namely, one between a human being and the transcendent reality that has in Christian tradition been referred to as God. Following from this fundamental point of departure this article seeks to explore two main questions. First, in which ways can one theologically-missilogically reflect on human existence? And second, what theological-missiological implications does such reflection have? The article proposes the metaphor of a *web of life* as one possible image that has the potential to inform and orientate such exploration.

Keywords: Theological anthropology; relationality; culture; mission

DOI: 10.14712/27880796.2024.12

Úvod

Jedným zo zásadných poznatkov vyplývajúcich z výskumu v oblasti antropológie je poznanie, že každá ľudská bytosť je v každej fáze svojho života zasadená do komplexnej a mnohovrstevnatej štruktúry vzťahov s ostatnými ľuďmi ako aj so svetom okolo seba.¹ Teologicky ukotvené antropológie zdôrazňujú ešte jeden typ vzťahu, a to vzťah človeka k tomu, čo ho presahuje a čo v kresťanskej tradícii označujeme ako Boh. Vychádzajúc z tejto základnej pozície sa v predkladanom článku sústredím na skúmanie dvoch základných otázok. Po prvé, akým spôsobom je možné teologicky-misiologicky uvažovať o ľudskej existencii. A po druhé, aké teologicko-misiologické implikácie má takéto uvažovanie. V článku navrhujem metaforu *pletiva života* ako jeden možný obraz, ktorý má potenciál poskytovať orientáciu tomuto uvažovaniu.²

1 Článok predstavuje prepracovanú verziu mojej habilitačnej prednášky, ktorá zaznela na UK ETF dňa 10. 11. 2023.

2 Vo svojom uvažovaní sa nechávam inšpirovať myšlienkami Lukea Brethertona, ktorý vo svojom projekte politickej teológie vníma vzťahovosť a prepojenosť ľudskej existencie.

Na začiatok ešte jedna terminologická poznámka ku cez spojovník písanému výrazu teologicko-misiologický, resp. teológia-misiológia, ktorý v článku používam. Inšpiráciu mi poskytuje Dorottya Nagy, ktorá trvá na integrálnom spojení oboch komponentov, ako aj na tom, že aj v rámci jednej disciplíny je nutné postulovať existenciu rôznorodých metodológií v zmysle východiskových predpokladov, na ktorých sa zakladá vedecké skúmanie. Nagy poukazuje na kľúčový význam socio-politických, ekonomických a kultúrnych procesov pre vznik rozmanitých teológií misie.³

Vzťahovosť: Medzi podmienenosťou a tvorivosťou

Tézu o zásadnej vzťahovosti ľudskej existencie rozvíjajú mnohí autori z perspektívy rozličných disciplín a prostredníctvom odlišných metodológií. Napríklad biologický antropológ Agustín Fuentes ponúka pohľad, ktorý berie do úvahy dynamiku vzájomného spolupôsobenia biologických a kultúrnych faktorov relevantných v procese stávania sa človekom. Tento proces je nevyhnutne vzťahový, pretože ľudia sú na sebe fundamentálne závislí, a to z materiálnych/telesných, psychologických a spoločenských dôvodov.⁴ Na spoločensko-politickej rovine zase tieto interakcie predstavujú to, čo filozof Charles Taylor nazýva *social imaginaries*, teda určitý výkladový rámec, ktorý nám umožňuje vzťahovať sa ku spoločnej kolektívnej žitej realite prostred-

Pozri Luke Bretherton, *Christ and the Common Life. Political Theology and the Case for Democracy*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2019. Samotný výraz *pletivo života* je však môj vlastný. Vo svojich anglicky písaných publikáciách venovaných teologickej antropológii používam okrem metafory pletiva života (*web of life*) i ďalší vlastný výraz *comm/unity*. Tento má naznačiť, že jednota, rozmanitosť a rešpekt voči inému predstavujú nevyhnutné znaky pravého spoločenstva, ktoré nie je žiaduce od seba oddeľovať. Pozri napr. Pavol Bargár, *Toward Comm/unity amidst Brokenness. Christian Mission as (a Pursuit of) Relational Anthropology*, *International Review of Mission* 110 (2021/2), 231–245, doi: 10.1111/irrom.12385. Som si vedomý toho, že slovenský výraz *pletivo života* nie úplne vystihuje obsahovú komplexnosť anglického *web of life*. Ako *organická* metafora (k tomu pozri viac nižšie) sa mi však javil z ponúkaných možností ako najvhodnejší. Napríklad výrazy ako *spleť* alebo *spletitosť* podľa môjho názoru príliš evokujú neusporiadanosť; výraz *sieť* je zase príliš funkcionálne zameraný.

- 3 Pozri Dorottya Nagy, *Minding Methodology. Theology-Missiology and Migration Studies*, *Mission Studies* 32 (2015/2), 203–233, doi: 10.1163/15733831-12341401; Dorottya Nagy, *Behind Missio Dei. Reflections on the International Missionary Council's 1952, Willingen, Germany, Conference – One Possible Way of Commemorating after Seventy Years*, *Verbum SVD* 63 (2022/2–3), 161–188.
- 4 Porovnaj Agustín Fuentes, *Race, Monogamy, and Other Lies They Told You. Busting Myths about Human Nature*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 2012, 29.

níctvom kategórií ako príslušnosť k určitej skupine, kultúra, poятие dejín, teritórium, budúcnosť či sebaurčenie.⁵

Z teologickej perspektívy berú tieto skutočnosti vážne napríklad naši kolegovia na UK ETF Ivana Noble a Zdenko Širka, keď vo svojom úvode ku kolektívnej monografii *Kdo je človek?* podčiarkujú význam hermeneutickej metódy pre teológiu.⁶ Podobne ako pre nich, aj pre mňa je zásadné rozpoznanie, že v našej teologickej práci neexistuje žiadny „bod nula“ ako východisko pre teologizovanie (a napokon, ani pre život). Človek ako čitateľ/vykladač vždy stojí v konkrétnej situácii, v dejinách, v určitej tradícii. Vstúpiť do diania v rámci týchto mnohovrstevnatých štruktúr a interakcií a vypovedať niečo o skúsenosti je možné prostredníctvom symbolickej reči. Kľúčovým predpokladom v tomto procese je teologické rozpoznanie, že do tradícií symbolickej reči sa rodíme Duchom: sme do nich vrhnutí, no zároveň v nich konáme voľby a spoluvytvárame ich.⁷

V oblasti teológie-misiológie bola pre potreby lepšieho uchopenia tejto komplexnej dynamiky zavedená výkladová kategória kontextu. Napríklad podľa teológa-misiológa Stephena Bevansa kontext zahŕňa štyri základné oblasti. Prvú oblasť predstavujú osobné i kolektívne situácie, ktoré ľudia zažívajú. Medzi príklady osobných situácií patrí úmrtie v rodine či, naopak, narodenie dieťaťa. Kolektívne zase zahŕňajú udalosti celospoločenského dosahu, ako napríklad Nežná revolúcia v 1989 alebo útok na World Trade Center v 2001. Druhú oblasť vymedzuje spoločenský stav danej osoby či komunity. Do úvahy je tu potrebné brať faktory ako pohlavie, ekonomický status či vzťahy medzi generáciami. Treťou oblasťou je konkrétna kultúra definovaná ako systém symbolov poskytujúcich orientáciu a zmysel v živote. A napokon, po štvrté, kontext je spoluvytváraný procesmi toho, čo Bevans nazýva spoločenskou zmenou. Ako príklad tu poslúžia rôzne typy technologických revolúcií alebo ekonomické regresie či, naopak, expanzie.⁸

5 Porovnaj Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, N.C.: Duke University Press, 2004. Pozri tiež Bretherton, *Christ and the Common Life*, 94, 308 a Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2005, 119–147.

6 Ivana Noble – Zdenko Širka, Úvod, in: Ivana Noble – Zdenko Širka (eds.), *Kdo je človek? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, 11–43, 29–34.

7 Noble – Širka, Úvod, 34. K druhému aspektu tejto dynamiky (t. j. schopnosti konať voľby a spoluvytvárať tradíciu i svoj život) sa ešte dostaneme nižšie.

8 Stephen B. Bevans, SVD, *Essays in Contextual Theology*, Boston, Mass.: Brill, 2018, 35, passim.

Tieto interakcie však majú aj svoj transcendentálny rozmer; nakoľko vyššie naznačená dynamika je takisto relevantná pre ľudský vzťah k Bohu (či k posvätnu) ako zásadnému inému. Predbežne teda môžeme zhrnúť, že vzťah človeka k ostatným ľuďom i k Bohu je podmienený a prebieha v určitom konkrétnom kontexte. Ľudská identita, príbeh a miesto v rámci tradície sú preto vždy ukotvené v konkrétnej dejinnej situácii a formované vo vzťahu k identite, príbehu a tradícii iného.⁹

A predsa je nutné povedať, že podmienenosť nepredstavuje jediný ani rozhodujúci rys vzťahovosti ľudskej existencie. Táto vzťahovosť má i svoj zásadný teologický aspekt, ktorý je možné presvedčivo vyjadriť prostredníctvom konceptu stvorenia človeka na Boží obraz a Božiu podobu a ktorý poskytuje významný priestor pre vlastnú ľudskú tvorivosť. Tim Noble pripomína, že nielenže Boha popisujeme vzťahovo – ako perichoretické spoločenstvo troch osôb – ale vďaka vzťahom aj človek, stvorený na Boží obraz a podobu, dochádza zjednotenia, stáva sa integrálnou osobou.¹⁰ Aj pre Ivanu Noble je kľúčovým rozpoznanie, že človek je vzťahová bytosť tak, ako je Boh vzťahovým Bohom – Otec, Syn a Duch Svätý. Človek je utkaný zo siete vzťahov a ako taký je previazaný so stvorením.¹¹ Zásadnou paradigmou je v tomto ohľade dynamika imanentnej i ekonomickej Trojice. Trojjediný Boh ako Otec, Syn a Duch Svätý sa k sebe navzájom vzťahujú, a tým vytvárajú dokonalé spoločenstvo lásky, prijatia a tvorivosti. Toto spoločenstvo transcenduje samé seba a pozýva k Božiemu kreatívnemu dielu celé stvorenie. Keďže trojjediný Boh je fundamentálne vzťahový, ľudia – ako nositelia Božieho obrazu – sú taktiež vzťahovými bytosťami.¹²

Vzťah k inému implikuje niekoľko aspektov, napr. „správna motivácia“; vedomie zodpovednosti a záväzku voči inému; odhodlanie vzdorovať formám nadvlády a útlaku, ktoré narušujú vzťahovú povahu medziludskej existencie; a snaha o nápravu nepravostí prostredníctvom oslobodenia od útlaku.¹³ Mnohovrstevnatú štruktúru medziludských vzťahov však charakterizuje nielen

9 Pozri tiež Jan-Olav Henriksen, *Religious Pluralism and Pragmatist Theology. Openness and Resistance*, Leiden – Boston, Mass.: Brill Rodopi, 2019, 36–37.

10 Tim Noble, Človek ve vztazích, in: Ivana Noble – Zdenko Šírka (eds.), *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, 44–57, 56.

11 Ivana Noble, Obraz a podoba Boží, in: Ivana Noble – Zdenko Šírka (eds.), *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2021, 127–143, 133.

12 Bargár, *Toward Comm/unity*.

13 Pozri Karen Lebacqz, *Justice in an Unjust World. Foundations for a Christian Approach to Justice*, Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House, 1987, 154–160.

vedomie zodpovednosti a záväzku voči inému, ale tiež reciprocita a stav vzájomnej závislosti (*interdependence*).¹⁴ Takúto komplexnú dynamiku je možné bližšie špecifikovať prostredníctvom kategórie vzájomnosti. A práve na ňu sa teraz zameriame.

Vzájomnosť: udržiavanie rozmanitosti a jednoty v rovnováhe

Vzájomnosť vnímam ako recipročnú stránku ľudskej vzťahovosti. Bolo by však chybou chápať tento termín len ako príklad kauzálneho diania aplikovaný na oblasť medziludských vzťahov. Vzájomnosť okrem reciprocity zahŕňa tiež spolupatričnosť, vzájomnú závislosť, solidaritu a zdieľanie. Poukazuje na skutočnosť, že entita je vždy väčšia než súčet jej častí. Je výsledkom súhrnu rôznorodých interakcií, ako aj kontakt s iným ako jedinečný faktor, ktorý nie je žiaduce brať ako samozrejmosť.

Dôraz na rozmanitosť je zásadným pre tento typ myslenia. Pomáha odolať absolutizujúcemu prístupu k skutočnosti a bytiu vo svete. Z teologickej perspektívy tento dôraz predstavuje prijatie výzvy, že život v tomto svete znamená uchopiť svoju existenciu ako takú, ktorá sa realizuje vo vzťahu k iným v ich vlastnej rozmanitosti. Niečo nové a pozitívne môže vzniknúť len vtedy, keď sa slobodné a voči inému otvorené subjekty vzájomne podporujú a obohacujú. To nazývam vzájomnosťou.

Aby sme však neupadli do pasce prílišného sústredenia sa na rozmanitosť, a tým monadizmu, je nutné v rovnakej miere postulovať zásadnú jednotu ľudstva. Usilovať o vzájomnosť znamená udržiavať v rovnováhe rozmanitosť a jednotu. Na vystihnutie tejto hlbokej spojitosti používam metaforu *pletiva života*.

Pletivo života

Ak sa ľudia k sebe navzájom vzťahujú v činoch vedených v duchu solidarity, altruizmu a pohostinnosti, pričom rešpektujú inakosť druhých, potom sa Božia prítomnosť stáva skutočnou a konkrétnou v prejavoch lásky uprostred pletiva života. Pletivo života je výraz, ktorý používam na označenie nášho spoločného života v Bohu. Táto metafora predstavuje úhrn rôznorodých

¹⁴ Bližšie k téme zodpovednosti a záväzku v medziludských vzťahoch pozri v Beverly W. Harrison, *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, ed. Carol S. Robb, Boston, Mass.: Beacon Press, 1985, 253.

vzťahov medzi jednotlivcami uznávajúcimi vzájomnú závislosť a zásadnú jednotu ľudstva založenú na myšlienke stvorenosti človeka na Boží obraz a podobu, ako aj prepojenosť ľudstva s ostatným stvorením. Z toho dôvodu má táto metafora, v mojom ponímaní, univerzálny charakter a predstavuje východiskovú pozíciu, cestu i cieľ zároveň.

Hoci pletivo života je možné interpretovať aj ako *textilnú* metaforu, ktorá by potenciálne mohla evokovať uniformitu a stratu jedinečnosti a významu jednotlivých súčastí *pletiva* na úkor celku, ja ju vnímam ako metaforu *organickú* – v pletive života, ako ho chápem ja, záleží na každom jednotlivom členovi, na každej jednotlivjej súčasti, ako aj na celku, ktorý spolu vytvárajú.¹⁵ Ako som zdôraznil vo výklade vyššie, jednota i rozmanitosť, súčinnosť i jedinečnosť, majú byť vo vzájomnej rovnováhe. Cieľom je kráčať v ústrety Božej vláde, to jest spoločnému životu v silovom poli Božej lásky, milosrdenstva a prijatia – a tak uskutočňovať povolanie ľudského bytia. V podobnom zmysle uvažuje i Jürgen Moltmann, keď píše, že v takýchto „vzťahoch ľudia preberajú zodpovednosť jeden za druhého; a už od novozákonných dôb boli tieto vzťahy v kresťanskej tradícii známe pod menom láska“.¹⁶

Vzťahová povaha ľudského života umožňuje preklenúť vzdialenosti medzi jednotlivcami i spoločenstvami. Je však dôležité, aby ľudia pri budovaní onoho pletiva života rešpektovali inakosť. Z kresťanskej perspektívy sú vzťahovosť a vzájomnosť objavované ako dar od Boha. Pomáhajú vytvárať spoločenstvo ľudských bytostí s Bohom, ktoré je v teologickom diskurze známe ako *koinonia*.¹⁷ Ako zdôrazňuje študijný dokument Komisie pre vieru a poriadok, „Kresťanské pohľady na teologickú antropológiu“ (*Christian Perspectives on Theological Anthropology*), *koinonia* pre nasledovníkov Ježiša Krista predstavuje príklad par excellence toho, čo znamená spoločenstvo. Je to spoločenstvo zhromaždených okolo Večere Pánovej, eucharistie. Kresťania sú povolani a zhromaždení ako Kristovo telo a v udalosti Večere Pánovej (eucharistie) prijímajú jeho telo. No zároveň berú vážne skutočnosť Kristovho ukrižovaného-

15 V tomto ohľade sa mi javí ako užitočný postreh Lenky Karfíkovej, ktorá pripomína, že v exegéze nie je žiaduce, ba ani možné, ponúknuť referenciu každého detailu interpretovaného obrazu či textu. Pozri Lenka Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky*, zv. 1, Praha: Oikoymenth, 1997, 20. Karfíková odkazuje na Origena, *De princ.* IV,2,2 / 302,65n.

16 Jürgen Moltmann, *The Living God and the Fullness of Life*, Geneva: World Council of Churches, 2016, 113.

17 Pozri Faith and Order Commission, *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document*, Faith and Order paper no. 199, Geneva: World Council of Churches, 2005, čl. 89, 101.

ho tela, stojac pritom tvárou v tvár ľudskému utrpeniu.¹⁸ Tým, že prijímajú pozvanie stať sa aktívnymi postavami v príbehu o tom, čo Boh pre stvorenie vykonal v Kristovi, sa zároveň stotožňujú so spomienkami pomáhajúcimi vytvárať odolnosť voči negatívnym javom v prítomnosti a víziu toho, čo má prísť. Eucharistická *koinonia* tak predstavuje príklad par excellence autentického pletiva života. Je niečím, čo reprezentuje oveľa viac než len súčet jej jednotlivých členov. Jej dynamika odráža niečo z dynamiky trojjediného Boha zameraného na transformáciu a naplnenie stvorenia.¹⁹

Vychádzajúc z učenia o stvorení na Boží obraz a podobu je možné rozšíriť koncept pletiva života nad rámec pochopenia eucharistickej *koinonie* v súradniciach inštitucionálnej cirkevnej príslušnosti. Inšpiratívne podnety v tomto ohľade ponúka M. Shawn Copeland, keď do pestrej tapisérie splieta vlákna nádeje, „nebezpečnej spomienky“ na Kristovo ukrižovanie a životnej skúsenosti Afroameričanov vo svojom úsilí hľadať priestor pre transformáciu vo svete, v ktorom dominuje násilie. Konkrétne sa o to pokúša tak, že užíva kategóriu „eucharistickej solidarity“, a nie „liberálnej empatie“. Tvrdí, že „keď eucharistická slávnosť formuje našu spoločenskú imagináciu, vedie nás k prehodnoteniu našich hodnôt a transformuje zmysel nášho ľudského bytia, vtedy dochádza k autentickému a pokornému prijatiu a uznaniu rozmanitých (ľudských) tiel v priestore a čase – dochádza k stelesneniu Krista (v spoločenstve).“²⁰ Takáto solidarita je na jednej strane nanajvýš intímna a fyzická, no zároveň výsostne politická, nakoľko Pán eucharistie z nás ako jednotlivcov i spoločenstiev tvorí niečo nové prostredníctvom názorov, spomienok, príbehov a snáh. Copeland to vyjadruje výstižne a krásne zároveň: „Jeho eucharistická hostina nás preskupuje, obnovuje, dáva nám nové určenie – zjednocuje nás.“²¹

Takéto pochopenie berie do úvahy bytostnú jednotu ľudstva, ktorá sa uskutočňuje v konkrétnych podmienkach *conditio humana* vyznačujúcej sa porušenosťou a utrpením, no zároveň charakterizovanej vzťahovosťou a vzájomnosťou. Predstavuje významný spôsob, akým sa ľudia ako súčasť Božieho stvorenia podieľajú na spoločnom živote v Bohu ako vízii pre budúcnosť

18 Pozri Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 109.

19 Pozri Robert Schreiter, Locating European Mission in a Wounded World in Deep Transformation, *Mission Studies* 37 (2020/3), 333–353, 348, doi: 10.1163/15733831-12341735.

20 M. Shawn Copeland, *Enfleshing Freedom. Body, Race, and Being*, Minneapolis, Minn.: Fortress, 2010, 127.

21 Copeland, *Enfleshing Freedom*, 128.

charakterizovanú zdieľaním, spravodlivosťou, zmierením a spoločnosťou s ostatnými. Tým autenticky naplňajú povolanie byť človekom. V záverečnej časti tohto článku sa pozrieme na niektoré aspekty metafory pletiva života, ktoré majú teologicko-misiologický význam. Ešte predtým však teológiu-misiológiu zasadím do širšieho rámca teológie kultúry.

Prečo teológia kultúry?

Teológiu-misiológiu zasadzujem do širšej oblasti teológie kultúry, pretože ju vnímam ako disciplínu, ktorá študuje misiu ako dialóg evanjelia s kultúrou.²² Teologické štúdium kultúry má bohatú tradíciu. Z novšej teológie je potrebné zmieniť Romana Guardiniho, ktorý svojím prístupom úctivého načúvania vytvára most medzi svetom viery a svetom kultúry, čím poskytuje zdroj pre oživenie kresťanského humanizmu.²³ Guardiniho teologická analýza kultúry je významná predovšetkým z dvoch dôvodov. Po prvé, venuje pozornosť polaritám života, akými sú rovnakosť a inakosť, stabilita a premenlivosť, či dynamická expanzia a udržiavanie daného stavu.²⁴ A po druhé, jej predmetom je (okrem iného) technokratická paradigma a jej neblahý vplyv na spoločenské hodnoty a spôsob života.²⁵

Ďalší významný katolícky teológ kultúry, Hans Urs von Balthasar, volí skôr teologicko-estetický prístup, keď tvrdí, že ľudské vnímanie krásy plní sviatostnú funkciu, pretože nás nielen upozorňuje na krásu vnímaného predmetu, ale takisto poukazuje za samotný predmet – k pravde a добрote Boha, ktorý je konečným zdrojom všetkej krásy.²⁶ Zatiaľ čo u niektorých Balthasarov pro-

22 Pozri Pieter Holtrop, *Landscape Retrieved – On Mission and Missiology*, in: Volker Küster (ed.), *Mission Revisited. Between Mission History and Intercultural Theology*, Münster: LIT Verlag, 2010, 63–77, 64. Holtrop okrem kultúry výslovne zmieňuje tiež politiku, ekonomiku a náboženstvo. Pre môj argument je v tomto ohľade zásadné, že ide pravidla o oblasti ľudskej činnosti, ktoré človeku poskytujú orientáciu v živote a pomáhajú mu (spolu)vytvárať zmysel jeho existencie.

23 Pozri John Sullivan, *Catholics, Culture and the Renewal of Christian Humanism*, *Religions* 13 (2021/325), 1–13, 10, doi: 10.3390/rel12050325.

24 Pozri Romano Guardini, *La Polarité*, Paris: Cerf, 2010.

25 Pozri Romano Guardini, *The End of the Modern World*, Wilmington, Del.: ISI Books, 1998. Guardini svojimi úvahami ovplyvnil aj myšlienky pápeža Františka prezentované napr. v apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* (2013) alebo encyklike *Laudato si'* (2015).

26 Pozri Hans Urs von Balthasar, *Behold the Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, Vol. 1. *Seeing the Form*, Edinburgh: T&T Clark, 1982, 118. Diskusiu k Balthasarovej teologickej estetike pozri tiež v Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, Malden, Mass. – Oxford: Blackwell, 2005, 185.

jekt teologickej estetiky vyvoláva kritické reakcie z dôvodu toho, čo vnímajú ako jeho nedostatok pozornosti venovanej každodennej ľudskej skúsenosti (predovšetkým chudobných a marginalizovaných ľudí),²⁷ iní zase oceňujú Balthasarov „vášnivý záujem predstaviť Božie jednanie so svetom spôsobom, ktorý sa neodvracia od všetko prestupujúcej reality zla“.²⁸

Na protestantskej strane je užitočné zmieniť Paula Tillicha, ktorý kultúru vníma ako prepojenú s náboženstvom. Zatiaľ čo náboženstvo ako „posledné zaujatie“ je podstatou kultúry, kultúra predstavuje celok foriem, v ktorých náboženstvo nachádza svoje vyjadrenie.²⁹ Tillichova teológia kultúry potom postupuje metódou korelácie, keď úlohou teológa je hľadať odpovede na otázky, ktoré vznáša (súčasná) kultúra. A – v tomto bode je Tillich jednoznačný – tieto odpovede môžu v konečnom dôsledku vzniknúť len z náboženskej tradície, a nie zo súčasnej kultúry.³⁰ Hoci na adresu Tillichovho projektu zaznievajú kritické hlasy,³¹ jeho prístup zostáva vo svojich základných rysoch stále nosný a inšpiratívny.

Pre moje vlastné pochopenie teológie kultúry sú však zásadné predovšetkým metodologické predpoklady, ktoré ponúkajú Kathryn Tanner a Clive Marsh. Podľa Kathryn Tanner kresťanská teológia pracuje s vlastnou tradíciou, avšak nie oddelene od všeobecnej kultúry – teológia je a má byť zrozumiteľná, no zároveň špecifická.³² Tanner zároveň používa termíny hybridita a vzťahovosť kultúrnej identity. Hovorí o nich ako o „niečom, čo žije medzi kultúrami rovnako, ako aj v ich vnútri“. Podľa tejto teologičky záleží na tom,

27 Pozri napr. Roberto S. Goizueta, *Theo-Drama as Liberative Praxis*, *CrossCurrents* 63 (2013/1), 62–76, 62, doi: 10.1111/cros.12013.

28 Pozri napr. Donald MacKinnon, *Some Reflections on Hans Urs von Balthasar's Christology with Special Reference to Theodramatik II/2 and III*, in: John K. Riches (ed.), *The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh: T&T Clark, 1986, 173; Maria Korusiewicz, *Circles of Failure, Strategies of Hope. A Girardian Perspective on the Tragic Vision*, *Forum Philosophicum* 23 (2018/2), 275–300, 284, doi: 10.35765/forphil.2018.2302.16.

29 Pozri Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1959, 42.

30 Pozri Tillich, *Theology of Culture*, 49.

31 Niektorí mu vytkajú, že kultúru nevníma ako svojbytnú mediátorku pravdy a dobra. K tomu pozri napr. Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, 103–104. Iní zase namietajú, že nevenuje dostatočnú pozornosť rozmanitosti kultúrnych foriem a žánrov, predovšetkým populárnej kultúre. Pozri napr. Clive Marsh, *A Cultural Theology of Salvation*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 39.

32 Kathryn Tanner, *Cultural Theory*, in: John Webster – Kathryn Tanner – Iain Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 527–542, 539.

aké odlišné kultúrne prvky sú realizované a použité v rámci kultúrnej identity, a to „prostredníctvom takých komplexných a spontánnych vzťahových procesov, akými sú vzdor, privlastnenie si, podvrtná činnosť a kompromis“.³³

Clive Marsh zase rozvíja projekt, ktorý nazýva kultúrnou teológiou (*cultural theology*). To, o čo takto koncipovanej teologickej reflexii kultúry ide, už nie je obsiahnuté v samotnom diele; nejde len o extrahovanie hotového zmyslu, ale o akt rozlišovania. Význam potom vzniká v interakcii medzi kultúrnym dielom ako textom (vo svetle širšej kultúrnej diskusie, ktorá existuje o danom diele) a interpretom (a teologickou tradíciou, v ktorej je tento interpret situovaný).³⁴ Kľúčové otázky pre teologickú hermeneutiku kultúry potom zahŕňajú: Ako nám to, čo interpretujeme v kultúrnom diele, pomáha lepšie pochopiť a stvárniť ľudské konanie v očakávaní Božej vlády? Ako naša vízia / záblesk / tušenie toho, čo je Božou vládou, formuje naše teologické výpovede?³⁵ Pritom je dobré nestrácať zo zreteľa, že kultúrne diela – a to aj tie, ktoré bývajú radené do oblasti tzv. populárnej kultúry – sú významné pre teologické skúmanie, aj keď sa explicitne nevenujú náboženstvu či témam s náboženstvom tradične spájanými (napr. spása alebo Boh). Dôležité je si všimnúť, či a akým spôsobom tieto diela predstavujú témy ako vina, hanebnosť, zlo, strach, pokánie, výčitky svedomia, odpustenie, spravodlivosť či milosť.

Teológia kultúry, ako ju rozvíjajú napr. Tanner alebo Marsh, je pre moje zámery v tomto článku dôležitá kvôli svojej otvorenosti pre skúmanie rôznych foriem, zdrojov a prejavov ľudskej existencie v rámci toho mnohohvrstevnatého diania, na priblíženie ktorého používam metaforu pletivo života. Dôraz na teológiu-misiológiu ako samostatnú disciplínu venujúcu sa dialógu evanjelia a kultúry potom zase považujem za podstatný kvôli tomu, že má vždy na zreteli neoddeliteľné spojenie reflexie a praxe, ako aj úsilie o transformáciu skutočnosti v ústrety prichádzajúcej Božej vláde.

33 Kathryn Tanner, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis, Minn.: Fortress, 1997, 58.

34 Pozri Marsh, *A Cultural Theology of Salvation*, 40.

35 Tamtiež, 42.

Teologicko-misiologické skúmanie: na spoločnej ceste v ústrety Božej vláde

Moje teologicko-misiologické skúmanie je metodologicky aj ideovo inšpirované viacerými zdrojmi. Juhoafrický protestantský novozákonník a misiológ David Bosch podrobne analyzoval model *missio Dei*, ktorý posúva misijnú paradigmu od ekleziocentrickej k trinitárnej a cieľ misie nachádza v uskutočňovaní hodnôt Božej vlády. Pre tento model je príznačné vnímanie misie z kresťanského pohľadu ako dynamického diania zloženého z mnohých aspektov, činností a perspektív. Bosch tak pojednáva o misii ako oslobodení, hľadaní spravodlivosti, sprostredkovaní spásy, kontextualizácii či nádejou nesenom konaní.³⁶ Už zmieňovaný americký katolícky teológ-misiológ Stephen Bevans so svojim kolegom a spolurehoľníkom Rogerom Schroederom zase razia termín „prorocký dialóg“ ako adekvátny spôsob súčasnej kresťanskej misie i misijnej teológie.³⁷ Zatiaľ čo dialogický princíp trvá na tom, že k inému je nutné pristupovať so všetkou vážnosťou a úctou, prorocký princíp zase kriticky analyzuje a posudzuje všetky javy v spoločnosti a stvorení, ktoré sa javia ako neprijateľné z perspektívy Písma a tradície.

Domnievam sa, že metafora pletiva života má potenciál do takto formovanej teologicko-misiologickej diskusie priniest relevantné podnety. Na úplne základnej, no pritom nesmierne pôsobivej rovine, sa táto metafora bytostne dotýka a uskutočňuje v bežných situáciách medziludských interakcií. Vytvára sa všade tam, kde ľudia dbajú jeden o druhého, vzťahujú sa ku svojim blízkym v prejavoch solidarity a vzájomne nesú svoje bremená (pozri G 6,2). V tejto súvislosti je treba brať mimoriadny zreteľ na tých, ktorí stratili možnosť využívať výhody poskytované súčasným socio-politickým poriadkom – tých, ktorí nezapadajú do systému kvôli svojej inakosti a nonkonformite, a to či už skutočnej alebo údajnej.³⁸ Cirkev má v tomto procese zohrávať významnú úlohu, keď volá ľudí k premene zmysľania, t. j. k prenavstaveniu pohľadu na

36 Pozri David J. Bosch, *Transforming Mission*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991, 368–510.

37 Hoci Bevans a Schroeder o prorockom dialógu píšú na viacerých miestach, na danú tému vydali tiež knižnú monografiu. Pozri Stephen B. Bevans – Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2011.

38 Pozri Schreiter, *Locating European Mission*, 348.

svet, ktorý by viedol k väčšej citlivosti voči potrebám marginalizovaných a chudobných.³⁹

Nejde však len o didaktickú úlohu. Ešte dôležitejšia je skutočnosť, že kresťania sú v procese vytvárania pletiva života volaní k stelesňovaniu toho, čo vyznávajú. Takým spôsobom prispievajú svojím dielom k transformácii sveta. Zároveň tak tiež ukazujú svoje odhodlanie nerezirovať tvárou v tvár porušenosti ľudstva a stvorenia v dôsledku hriechu. Ľudská porušenosť nemá byť bezmocne prijímaná ako prejav osudu, ale vnímaná ako niečo, čo je síce súčasťou pozemskej skutočnosti, no proti čomu treba vzdorovať a čo bude nakoniec prekonané. Tento postoj zároveň vydáva svedectvo o viere v hlbokú jednotu ľudstva, ba celého stvorenia. Rozmanitosť nepredstavuje hrozbu pre túto jednotu, ale práve naopak – je jej nedeliteľnou súčasťou. Takéto pochopenie implikuje, že pletivo života je zásadne teologicko-misiologickým konceptom, pretože zasadzuje vzťahovo založenú teologickú antropológiu do kontextu každodennosti.⁴⁰

Teologicko-misiologické skúmanie nesmie v žiadnom prípade obísť hlboký spirituálny rozmer tejto dynamiky. Zamerajme sa na dva body. Po prvé, pletivo života musí byť vyživované modlitbou, ak má prekvitať z dlhodobej perspektívy. Hoci o modlitbe je toho možné povedať hodne, na tomto mieste by som sa sústredil na úlohu modlitby v procese, ktorý Daniela Augustine nazýva nápravou a spoluvytváraním sveta. Modlitba a náprava/spoluvytváranie sveta predstavujú dva aspekty rovnakého diania, keď ľudia prichádzajú pred Božiu tvár s očakávaním a zároveň s odhodlaním k aktívnemu činu.⁴¹ Modlitba sa takto stáva spôsobom uskutočňovania partnerstva medzi Bohom a ľudstvom s ohľadom na transformáciu sveta. V modlitbe sa ľudia otvárajú Božiemu slovu – chcú sa nechať inšpirovať a zmeniť. Uznávajú, že jedine prostredníctvom Boha môže dôjsť k náprave ich bytostnej porušenosti a k formovaniu pletiva života. Modlitba je však zároveň priestorom, kde začí-

39 Pozri András Máté-Tóth, Wounded Words in a Wounded World. Opportunities for Mission in Central and Eastern Europe Today, *Mission Studies* 37 (2020/3), 354–373, 369, doi: 10.1163/15733831-12341736.

40 Domnievam sa, že teologicko-misiologické domýšľanie metafory pletiva života dokáže v tomto ohľade ponúknuť presvedčivú odpoveď na námietky niektorých hlasov zaznievajúcich v súčasnej teologickej diskusii, ktoré trvajú na tom, že kresťanská misia nevyhnutne predstavuje prejav kolonizácie a rasovej či kultúrnej nadradenosti.

41 Podrobnejšie rozvinutie týchto myšlienok pozri v Daniela Augustine, *The Spirit and the Common Good. Shared Flourishing in the Image of God*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2019, 54.

na aktívna angažovanosť, keďže ten, kto sa modlí, nemôže byť v skutočnosti pasívny a rezignovaný. Modlitba predstavuje tvorivý akt, nakoľko modlitebník sa stáva súčasťou toho, za čo sa modlí: spravodlivosť, pokoj, zmierenie a transformácia. V modlitbe tak začína rásť kvalitatívne nová skutočnosť. Modlitbu je preto možné vnímať ako dimenziu *missio Dei* ako realizácie Božieho príbehu a konania so stvorením.

Druhým bodom, ktorý zdôrazním pri pojednávaní o spirituálnom rozmere pletiva života z teologicko-misiologickej perspektívy, je rozpoznanie lamentovania spoločne s ostatnými, postoj solidarity s trpiacimi a prinášanie nádeje zúfalým, ako foriem misie. Už citovaný dokument „Kresťanské pohľady na teologickú antropológiu“ identifikuje lamentovanie ako starobylú reakciu na ľudské utrpenie a na výzvy spojené s telesnou existenciou človeka. Hoci lamentovanie je druhom trúčlenia, predstavuje zároveň oveľa viac. Lamentovanie ako čin jednotlivca i komunity spolu spája udalosti z minulosti s orientáciou na súčasnosť a očakávaniami voči budúcnosti. Lamentovanie berie do úvahy skutočnosť porušenia a „inštinktívne vytvára spojenie medzi trúčlením a uzdravením, spojenie, ktoré otvára možnosť vzniku nových, spravodlivých vzťahov v budúcnosti“.⁴² Nezatvára oči pred ničím, čo je ľudské, vrátane rôznych túžob a postojov, ale ponúka priestor pre explicitné vyjadrenie túžob po odplate i pre hľadanie odpustenia a uzdravenia.⁴³ Lamentovanie preto prezentuje utrpenie ako niečo intenzívne skutočné a nádej zase ako možnosť, ktorú nie je žiaduce brať ako samozrejmosť. Lamentovanie patrí k misijnej dimenzii pletiva života, pretože podčiarkuje myšlienku, že pre ľudskú existenciu je konštitutívna nielen porušenosť, ale tiež telesnosť, imaginácia⁴⁴ a vzťahovosť.

A naše teologicko-misiologické skúmanie napokon zohľadní ešte kozmický aspekt v snahe získať čo najkomplexnejší pohľad na metafóru pletiva života. Východisko pre tento typ skúmania je možné nájsť v širokom ekumenickom chápaní vzťahovosti zahŕňajúcej nielen ľudstvo, ale celé stvorenie. Z teologicko-misiologickej perspektívy interpretujem toto chápanie ako ochotu kresťanov aktívne sa zapájať – spolu s ostatnými ľuďmi – do pletiva života, a tak

42 Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 72.

43 Pozri Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 73.

44 Imagináciu chápem ako sprostredkovateľku, ktorá privádza do vzájomnej interakcie nielen ľudský intelekt, vôľu a emócie, ale tiež skúsenosti, príbehy, presvedčenia a názory človeka s cieľom vztiahnuť jeho vnútorný svet k vonkajšiemu svetu v záujme vzájomnej transformácie. Viac o imaginácii pozri v Pavol Bargár, *Embodied Existence. Our Common Life in God*, Eugene, Ore.: Cascade, 2023, 55–60.

sa stávať Božími partnermi pri písaní kapitol Božieho príbehu so stvorením. Ľudské bytosti sú k takejto úlohe zmocnené, pretože sú najskôr Duchom vtiahnuté do vzťahu s Bohom. Ba čo viac, prostredníctvom Ducha je celé ľudstvo, spoločne so stvorením, pozvané vytvoriť si svoj príbytok v Bohu, alebo ako hovorí Daniela Augustine, svoj „domov v mnohovrstevnatosti Trojice“. ⁴⁵ Biblia využíva obraz spoločenstva Letníc ako zásadný príklad prítomnosti a pôsobenia Ducha v dianí na prítomnej spoločenskej ako aj eschatologickej rovine. V tomto bode sa biblická eschatológia stretá s radikálnym rovnostárstvom. ⁴⁶

Kresťania majú v moci Ducha úlohu aktívne žiť svoje povolanie a kráčať v ústrety Božej vláde spoločne so zvyškom stvorenia a s trojjediným Bohom. S ohľadom na diskutovaný koncept vzťahovosti toto povolanie zahŕňa vytváranie štruktúr spoločného života, spoluprácu s celým ľudstvom a hlbokú solidaritu s celým stvorením tak, aby pletivo života mohlo prekvitať, či – biblicky povedané – aby „Boh bol všetko vo všetkom“ (1 K 15,28).

doc. Pavol Bargár, Ph.D.

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
bargar@etf.cuni.cz

45 Augustine, *The Spirit*, 51. Pozri tiež Faith and Order Commission, *Christian Perspectives*, čl. 82.

46 Pozri Augustine, *The Spirit*, 59. Pozri tiež John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, N.J.: St. Vladimir's Seminary Press, 1995, 131.