

The book cover features a vibrant green background with a gradient from light yellow-green at the top to a darker green at the bottom. Several large, detailed green leaves with serrated edges are scattered across the top half of the cover. The text is centered and rendered in a clean, sans-serif font.

ROBERTO REPOLE

SEN O EVANJELIOVEJ CIRKVI

EKLEZIOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

ROBERTO REPOLE

SEN O EVANJELIOVEJ CIRKVI

EKLEZIOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

2020

Pre súkromnú potrebu preložené z talianskeho originálu

Roberto Repole: *Il sogno di una Chiesa evangelica*,
Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017.

Nepredajné.

EDÍCIA

TEOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

JÜRGEN WERBICK: *Slabosť Boha pre človeka. Vízia Boha u pápeža Františka*

LUCIO CASULA: *Tváre, gestá a miesta. Kristológia pápeža Františka*

PETER HÜNERMANN: *Ludia podľa Krista dnes. Antropológia pápeža Františka*

ROBERTO REPOLE: *Sen o evanjeliovej Cirkvi. Ekleziológia pápeža Františka*

CARLOS GALLI: *Kristus, Mária, Cirkev a národy. Mariológia pápeža Františka*

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS: *„Jednota preváži nad konfliktom.“* Ekumenizmus pápeža Františka

ARISTIDE FUMAGALLI: *Kráčať v láske. Morálna teológia pápeža Františka*

JUAN CARLOS SCANNONE: *Evanjelium milosrdenstva v duchu rozlišovania. Sociálna etika pápeža Františka*

MARINELLA PERRONI: *Kerygma a proroctvo. Biblická hermeneutika pápeža Františka*

PIERO CODA: *„Cirkev je evanjelium.“* K prameňom teológie pápeža Františka

MARKO IVAN RUPNIK: *Podľa Ducha. Spirituálna teológia na ceste s Cirkvou u pápeža Františka*

SKRATKY

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

AG *Ad gentes*

AL *Amoris Laetitia*

CD *Christus Dominus*

DV *Dei Verbum*

EG *Evangelii gaudium*

EN *Evangelii nuntiandi*

EV *Enchiridion Vaticanum*

GS *Gaudium et spes*

LF *Lumen fidei*

LG *Lumen gentium*

LS *Laudato si'*

MeM *Misericordia et Misera*

MV *Misericordiae Vultus*

RS *Ratio studiorum*

ÚVOD DO EDÍCIE

Keď sa pápež František večer po zvolení po prvýkrát objavil na Námestí sv. Petra, všetkým bolo jasné, že Františkov pontifikát sa bude niesť v znamení novosti štýlu. Striedme oblečenie, skutočnosť, že sa nazval biskupom Ríma, že „v ohlušujúcom tichu“ preplneného námestia požiadal o modlitbu ľudu, že prítomných pozdravil jednoducho „dobrý večer“... to všetko boli výrečné znaky, že nastala zmena v „spôsobe uvádzania sa“, a teda v „jazyku“.

Gestá a slová, ktoré po tejto príležitosti nasledovali, len potvrdili a upevnili prvý dojem. Ba mohlo by sa povedať, že v ďalších rokoch z toho vzišiel rozhodne zmenený obraz pápežstva, ktorý zahŕňa aj prednesené homílie, príhovory a vydané dokumenty.

Ako sa dalo sa predvídať, vyvolalo to aj protichodné mienky, najmä pokiaľ ide o jeho učenie. Ak totiž mnohí prijali jeho magistérium s veľkým nadšením a sympatiou, lebo v ňom cítili čerstvé vanutie evanjelia, niektorí k nemu pristupovali skôr s odstupom, a niekedy s podozrením. Nechýbali ani veľmi kategorické sudy, ktoré dospeli tak ďaleko, že vo Františkovom učení spochybňovali existenciu teológie.

Takýto súhrnný pohľad mohol vzniknúť z rozdielnej proveniencie Františka a jeho predchodcu Benedikta XVI. Benedikt, ako je známe, bol jedným z najvýznačnejších a najslávnejších teológov dvadsiateho storočia a svoju osobnú vypracovanú teológiu nepochybne využíval v bohatom pápežskom magistériu, ktorého hĺbku neprestávame oceňovať. Bergoglio má za sebou, predovšetkým a na prvom mieste, dlhú a radikálnu skúsenosť rehoľníka a pastiera.

To však neznamená, že jeho magistériu chýba teológia. Skutočnosť, že nebol predovšetkým alebo iba „profesionálnym“ teológom, neznamená, že jeho magistérium sa neopiera o teológiu.

Keby tomu tak bolo, museli by sme z toho vyvodit' záver, že teológia chýbala väčšine jeho predchodcov, keďže Ratzinger predstavuje skôr výnimku ako pravidlo.

V každom prípade zo skutočnosti, že bolo možné diskutovať o teologickom význame Františkovo magistéria, ako aj z faktu, že veľmi často sa niektoré jeho výrazne evokatívne a bezprostredné vyjadrenia natoľko zneužili – a to v novinárskom i v cirkevnom prostredí –, že sa stratila ich hĺbka, podnietilo to ako odpoveď múdry čin v podobe edície, ktorú mám tú česť predstaviť.

Využívajúc kompetenciu a dôkladné štúdium teológov pochádzajúcich z rôznych kontextov a ich osvedčenú solídnosť, chceme skúmať, aké je teologické myslenie, o ktoré sa opiera pápežovo učenie, aké sú jeho korene, novosť a kontinuita s predchádzajúcim magistériom.

Výsledkom je obsah jedenástich zväzkov, ktoré tvoria edíciu s jednoduchým titulom: „Teológia pápeža Františka“.

Možno ich, samozrejme, čítať nezávisle jeden na druhom, tak ako ich nezávisle na sebe písali jednotliví autori. No želali by sme si, aby celá edícia bola nielen platným príspevom na zachytenie teológie, na ktorej sa zakladá Františkovo učenie v rôznych oblastiach teologického poznania, ale aj úvodom ku kľúčovým bodom jeho myslenia a učenia ako celku.

Nejde teda o zámer „apologetický“, tým menej o pridanie ďalšieho hlasu k tým mnohým, ktoré hovoria o pápežovi. Cieľom je usilovať sa vidieť a pomôcť vidieť, aké je teologické myslenie, o ktoré sa František vo svojom učení opiera s novosťou akcentu.

Medzi mnohými objavmi, ktoré čitateľ bude môcť urobiť pri čítaní týchto zväzkov, bude určite zistenie, ako výrazne sa Františkovo učenie zhoduje s novosťou koncilového učenia ako aj s teológiou, ktorá ho pripravila a ktorou sa preto koncil mohol riadiť. Keďže je možno príliš skoro, aby sa celému tomuto bohatstvu

dostalo spoločného, pokojného a úplného prijatia zo strany všetkých, neprekvapuje, že pápežovo učenie niekedy nie je hneď všetkým zrozumiteľné.

Vo Františkovom učení sa takisto javí ako nezvratná skutočnosť, čo učí nedávna teológia ako aj magistérium koncilu: že totiž náuka nie je a nemôže byť niečo cudzie takzvanej pastorácii. Pravda, ktorú je Cirkev povolaná uchovávať, je pravdou Kristovho evanjelia, a to sa musí odovzdávať ľuďom na každom mieste a v každom čase. Preto úlohou cirkevného magistéria musí byť aj pomoc pri komunikovaní evanjelia. Teológia sa teda nikdy nebude môcť obmedzovať len na aseptické cvičenie za stolom, odlúčené od života Božieho ľudu a od poslania umožňovať ľuďom súčasnej doby stretnúť sa s trvalou a nevyčerpatel'nou novosťou Ježišovho evanjelia.

Nezriedka si v týchto rokoch mnohí, čo počuli niektoré kritické vyjadrenia Františka na adresu teológie alebo teológov, mysleli, že z toho majú dedukovať, že ide o pápežovo osobné a bezvýhradné podhodnotenie. Možno ešte podrobnejšie štúdium, ako poskytuje táto edícia, ukáže, že ak je potrebné zostať vždy kritickí voči teológii, ktorá marí svoje životné ukotvenie v živej viere Cirkvi, ako protiváha je tu potrebná teológia, ktorá s „tvorivou vernosťou“ berie na seba úlohu kriticky premyslieť túto vieru, aby ju bolo možné naďalej ohlasovať.

Teológia, ktorá určite nechýba vo Františkovom učení. A teológia, akú si zaiste vyžaduje také magistérium, aké je to jeho, plné túžby, aby sa milosrdná Božia láska neprestávala dotýkať srdca a myslí ľudí našich čias.

ROBERTO REPOLE

Editor

PROLÓG NA UCHOVANIE A ROZVÍJANIE SNA

Sugestívnym spôsobom by sa mohlo povedať, že Cirkev vo svojich počiatkoch mohla „zájsť na hlbinu“ vďaka snu.

Vieme, že sny v Biblii sú často miestom, v ktorom sa zjavuje Boh, oznamuje svoju vôľu, ukazuje, kadiaľ ísť, a otvára nové cesty. Od patriarchu Jozefa, „pána snov“, až po Jozefa „spravodlivého“, Ježišovho otca a pestúna, Písmo prekypuje rozprávaním o snoch, v ktorých sa približuje Boh k človeku a ukazuje mu budúcnosť.

V knihe *Skutkov apoštolov* sa hovorí o videní, ktoré hraničí so snom. Peter prostredníctvom neho pochopí, že Cirkev sa nemôže obmedziť na skupinu kresťanov zo židovstva, ale je určená všetkým, lebo Boh nenadŕža nikomu. V *Sk 10* sa totiž hovorí, že v súlade s videním, aké mal pohan Kornélius v Cézarei, aj Peter bol uchvátený do vytrženia. Keď napoludnie v Jaffe vyšiel na terasu, aby sa pomodlil, bol hladný. Zatiaľ čo mu pripravovali jedlo, mal videnie. Autor *Skutkov* hovorí, že

padol do vytrženia. Videl otvorené nebo a zostupovať akúsi nádobu, ako veľké prestieradlo, spúšťané za štyri rohy na zem. Boli v nej všetky druhy štvornožcov, zemeplazov a nebeské vtáctvo. I zaznel mu hlas: „Peter, vstaň, zabíjaj a jedz!“ Ale Peter povedal: „Nijakým činom, Pane, veď som nikdy nejedol nič poškrvnené a nečisté.“ Ale hlas sa mu ozval znova, druhý raz: „Čo Boh očistil, ty nenazývaj poškrvneným.“ Toto sa opakovalo tri razy a hneď bola nádoba vzatá do neba. (Sk 10, 10-16).

Z videnia sa nepoučil len o tom, že už je prekonané akékoľvek rozdelenie medzi čistými a nečistými jedlami. Žiadosťou navštíviť Kornélia v jeho dome, adresovanou Petrovi a prvotnému kresťanskému spoločenstvu, sa stane čoraz zjavnejším, že aj pohanov bude treba prijať do jednoty Cirkvi.¹ Peter totiž nielenže vošiel do Kornéliovho domu, ale tam krstom ohlasuje evanjelium a spôsobí, že on a jeho rodina sú prijatí do spoločenstva.

Ide teda o „sen“ rozhodujúci pre čoraz hlbšie pochopenie, že Ježiš Kristus je Pánom všetkých (Sk 10, 36) a že v dôsledku toho Cirkev nie je tajným zhromaždením alebo sektou určenou len pre niekoľkých, ale naopak, je miestom zmierenia a jednoty židov aj pohanov a celého ľudstva (porov. Ef 2, 11-22).

Udalosť sa tak stáva rozhodujúcou pre budúcnosť Cirkvi a pre pochopenie jej skutočnosti. Možno totiž o nej hovoriť nielen vzhľadom na obrátenie Kornélia, ale aj na obrátenie Petra a pôvodnej kresťanskej komunity: „Krstom Kornélia a jeho rodiny sa „predefinuje aj náboženstvo“.“² Petrov „sen“ sa teda stal rozhodujúcim, aby Cirkev mohla objaviť seba samú a stať sa tým, čím má byť.

Rovnako sugestívne možno povedať, že počas svojich dlhých dvetisícročných dejín Cirkev vždy potrebovala kresťanov schopných znova oživiť tento sen, aby v priebehu času a v meniacej sa situácii zostala verná svojej vlastnej identite.

Nemalo by nás preto udivovať, keď aj dnes pápež František necháva často tušiť, aká je jeho vízia Cirkvi, akou cestou ju chce vidieť kráčať, alebo akým smerom ju treba podnecovať. Často sa pritom odvoláva na obraz sna alebo na metafory a jemné slovné

¹ Porov. *Skutky apoštolov* (komentár G. Stählina), Paideia, Brescia 1973, ss. 271-272.

² S. B. Bevans – R. P. Schroeder, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, s. 60. Porov. aj ss. 58-59.

zvraty, schopné vyjadriť predovšetkým prianie, túžbu, spustenie procesov... ako to často rád hovoríeva.³

V tomto zmysle sa vyjadril hneď na druhý deň po zvolení. Keď hovoril o tom, ako došlo k voľbe mena František, a keď vysvetlil, že jeden z dôvodov, prečo ho prijal, je pozornosť, akú svätý František venoval chudobným, povedal: „Ach, ako by som chcel mať Cirkev chudobnú a pre chudobných!“⁴ Rovnakým tónom sa vyjadruje v *Evangelii gaudium (EG)*, v ktorej na základe hlavnej tematiky, charakterizujúcej pápežovu apoštolskú exhortáciu, hovorí: „Snívam o misijnej rozhodnosti schopnej všetko premeniť tak, aby sa zvyky, štýly, jazyk a všetky cirkevné štruktúry stali vhodnými prostriedkami na evanjelizáciu súčasného sveta – viac než prostriedkami sebazáchovy.“⁵ Pri príležitosti 5. národného stretnutia Cirkvi v Taliansku pápež sa ešte raz vrátil k slovám, ktoré pripomínajú myšlienku sna. Povedal: „Páči sa mi nepokojná talianska Cirkev, čoraz bližšia opusteným, zabudnutým, nedokonalým. Prajem si radostnú Cirkev s tvárou mamy, ktorá chápe, sprevádza, poláska. Aj vy snívajte o takejto Cirkvi, verte v ňu, obnovte ju v slobode.“⁶

Práve spôsob tohto prejavu (a mohli by sme k nemu priradiť mnohé ďalšie), počas ktorého František povzbudil Cirkev v Taliansku, aby si osvojila cítenie Ježiša Krista v pokore, nezištnosti a v radosť, nás oprávňuje povedať, že sen pápeža Františka je v podstate veľmi jednoduchý, a práve preto nás istým spôsobom prekvapil. Hneď na začiatku možno povedať, že ide o *sen o evanjeliovej Cirkvi*.

Rozumie sa tým Cirkev schopná neustále sa konfrontovať sama so sebou, so svojim životom, rozhodnutiami a štruktúrami vo

³ Gronchi týmto spôsobom pochopil pápežov prvý dokument. Porov. M. Gronchi, *Il sogno di papa Francesco*, in M. Gronchi – R. Repole, *Il dolce stil novo di papa Francesco*, Messaggero, Padova 2015, ss. 11-48.

⁴ František, *Audiencia pre zástupcov médií*, sobota 16. marca 2013.

⁵ *EG* 27.

⁶ František, *Stretnutie so zástupcami 5. stretnutia Cirkvi v Taliansku*. Katedrála Santa Maria del Fiore, Florencia, pondelok 10. novembra 2015.

sviežosti evanjelia, dobre si uvedomujúc, že evanjelium je poklad daný Cirkvi, ktorá ho má uchovávať a odovzdávať, aby z neho mohli žiť všetci ľudia. Evanjeliová Cirkev je teda cirkvou, ktorá je povolaná neustále zvládať túto šírku a bohatstvo Kristovho evanjelia. Zjavne nejde o nepokoj, aký pociťuje niekto, kto je stále neistý, pretože mu chýba stabilná identita. Naopak, ide o nepokoj toho, kto má „vzťahovú identitu otvorenú“ v rôznych smeroch, ako to uvidíme neskôr. Je to nepokoj, ktorý v konečnom dôsledku vyplýva pre Cirkev z toho, že je v službách jediného Pána, ktorý je vždy väčší a presahuje ju a ktorý je Pánom vesmíru a všetkých ľudí.

Falšovali by sme však skutočnosť, keby sme vyhlásili, že Františkov sen predstavuje absolútny začiatok. Ako jestvuje nebezpečenstvo neutralizovať jeho magistérium tvrdením, že je chudobné na myšlienky alebo na teológiu, rovnako jestvuje opačné nebezpečenstvo zvelebovať ho, ako keby šlo o učenie, ktoré nie je ukotvené v predchádzajúcom cirkevnom magistériu.

Keď pozorujeme a študujeme víziu Cirkvi obsiahnutú v hlavných dokumentoch a prejavoch pápeža Františka, hneď na začiatku môžeme zhrnúť, **že tu ide o novú fázu vnímania náuky o Cirkvi, ako ju vyjadril Druhý vatikánsky koncil.**

František je prvý pápež, ktorý sa nezúčastnil koncilových zasadaní. Je však plne synom koncilu a cirkevnej obnovy, ktorá sa začala na podnet tejto udalosti. Keď vidíme jeho činy, čítame jeho dokumenty a počúvame jeho príhovory, zo všetkého vyžaruje vízia Cirkvi hlboko zakorenená v perspektívach, aké otvoril posledný koncil, bohatá teológia, ktorá ho predchádzala, i tá, ktorá po ňom nasledovala. Napokon, on sám hovorí implicitne aj explicitne, že pozadím, do ktorého možno umiestniť jeho pontifikát a učenie, je Druhý vatikánsky koncil. V tomto zmysle nemožno prejsť bez povšimnutia skutočnosť, že v bule, ktorou bol vyhlásený Mimoriadny svätý rok milosrdenstva, František povedal, že si na jeho otvorenie zvolil 8. december, dátum, na ktorý pripadá

päťdesiate výročie ukončenia koncilu.⁷ A rovnako si nemožno nevšimnúť, že keď v *EG* predkladá niektoré línie na povzbudenie a orientovanie Cirkvi na novú etapu evanjelizácie, vyhlasuje, že sa odvoláva na učenie dogmatickej konštitúcie *Lumen gentium*.

Neznamená to, že perspektívy, aké ponúka František, nemajú určitú originalitu. Naopak. Možno tvrdiť, že z nich cítiť miesto, z ktorého Jorge Bergoglio pochádza, to „na konci sveta“, to jest na ktoré sa odvolal pri svojom prvom verejnom vystúpení, večer po zvolení na pápežský stolec. Prinášajú okrem iného dedičstvo tej osobitnej verzie latinskoamerickej teológie, ktorá sa nazýva „teológia ľudu“,⁸ ako aj osobitnej duchovnosti zodpovedajúcej moderným požiadavkám, akou je ignaciánska spiritualita.⁹

⁷ „Svätú bránu totiž otvorím na päťdesiate výročie ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu. Cirkev cíti povinnosť stále si uchovávať túto udalosť v pamäti živú. Začala sa ňou totiž pre Cirkev nová etapa jej dejín. Otcovia, ktorí sa zišli na koncile, silne pociťovali potrebu hovoriť o Bohu ľudom svojej doby zrozumiteľnejším spôsobom, vnímajúc to ako skutočné vanutie Ducha. Po zbúraní múrov, ktoré dlhý čas uzatvárali Cirkev do privilegovanej pevnosti, nastal čas hlásať evanjelium novým spôsobom. Nastala nová etapa evanjelizácie, ktorá je od počiatku stále tá istá.“ František, *Misericordiae vultus. Bula, ktorou sa vyhlasuje Mimoriadny svätý rok milosrdenstva*, 11. apríla 2015, 4.

⁸ Carlos Galli tvrdí, že „la gran novedad del pontificado de Francisco incluye la pequeña novedad de un primer conocimiento de aportes de la teología argentina“. C. M. Galli, *El “retorno” del Pueblo de Dios misionero. Un concepto. Un concepto-simbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco*, in V. R. Azcuy – J. C. Caamaño – C. M. Galli (zost.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Agape Libros, Buenos Aires 2015, ss. 405-471, s. 426. Teológia, na ktorú sa odvoláva, je práve tá takzvaná „teológia ľudu“, ktorej jedným z prvých a najdôležitejších predstaviteľov bol taliansko-argentínsky mysliteľ Lucio Gera (1924-2012). Porov. ss. 424-431.

⁹ V tomto zmysle zdieľame, čo vyhlásil Piero Coda, podľa ktorého pápež František „[...] istým spôsobom stelesňuje obnovu v duchu Druhého vatikánskeho koncilu. Je prvým mimoeurópskym pápežom, ktorý necháva do všeobecnej Cirkvi plynúť ovocie, aké koncilové magistérium prinieslo tak hojne a ako nikdy predtým práve na kontinente nádeje, v Latinskej

Táto originalnosť je však zarámovaná v línii, akú načrtol Druhý vatikánsky koncil. V tomto zmysle je vhodné povedať, že s Františkom vstupuje chápanie koncilu do novej fázy. Napokon, samotná skutočnosť, že je tu pápež pochádzajúci z Latinskej Ameriky, ktorý môže prispieť pokladom skúsenosti tejto Cirkvi, ako aj teológiou, aká sa tam vypracovala, je už prvým ovocím koncilu, ak je pravda, čo povedal Karl Rahner, že jedným z aspektov najväčšej novosti je fakt, že Cirkev sa stala svetovou.¹⁰ A na druhej strane pastoračný charakter koncilu a „aggiornamento“, o ktoré sa usiloval, si vyžadujú „tvorivú vernosť“ zvlášť v oblasti ekleziologického uvažovania. Budeme verní tomu, čo sa povedalo na koncile, ak v jeho línii budeme naďalej uvažovať vo svetle zjavenia a evanjelia o Cirkvi v dnešnom svete a vo „svetoch“ dneška. Toto je zjavná starosť celého magistéria súčasného pápeža.

Keď toto hovoríme, nemáme vo Františkovom učení hľadať systematickú víziu Cirkvi, ako ju napokon nemožno hľadať ani v učení žiadneho z jeho predchodcov. V jeho učení však možno jasne vidieť ekleziologickú perspektívu. Čo najlepšie ju vysvetliť a čo najviac jej dať za pravdu je hlavnou úlohou a cieľom tohto diela.

Amerike. Je prvým pápežom, ktorý programovo ponúka celej Cirkvi bohatstvo charizmy svätého Ignáca z Loyoly, svätca modernosti, a sv. Františka Assiského, svätca, cez ktorého sa *Forma Evangelii* predkladá ako *forma Ecclesiae*. P. Coda, *Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II*, Città Nuova, Roma 2015, s. 21. O tom, akú má váhu ignaciánska duchovnosť vo Františkovej teológii, je užitočné pozrieť si štúdiu A. Cozziho, *La verità di Dio e dell'uomo in Cristo. Il teologico e l'antropologico nella cristologia di J. Bergoglio*, in A. Cozzi – R. Repole – G. Piana, *Papa Francesco. Quale teologia?* (slovo na záver Gianfranco Ravasi), Cittadella, Assisi 2016, 13-67.

¹⁰ Porov. Karl Rahner, *Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II*, in K. Rahner, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Paoline, Roma 1982, ss. 343-361. Porov. v tom istom zväzku K. Rahner, *Il significato permanente del Concilio Vaticano II*, ss. 362-380.

1. KAPITOLA

PRIMÁT EVANJELIA

1. *De Trinitate Ecclesia*

Keď bol slávny teológ Joseph Ratzinger profesorom teológie a kolegom, nesúhlasil a dištancoval sa od niektorých postojov najznámejšieho žiaka Karla Rahnera Johanna Baptistu Metz. No neskôr, keď už bol kardinál Ratzinger prefektom Kongregácie pre náuku viery, vyriekol slová chvály na prednášku, ktorú mal Metz v roku 1993 na rozlúčku s katedrou v Münsteri. Čo bývalý kolega s nadšením vítal, bol dôraz, aký Metz kládol na centrálnosť veľkej otázky Boha pre európsky kontext – otázky, ktorej hrozilo, že sa dostane do úzadia pre toľké hovorenie o Cirkvi. Metz istým spôsobom v tomto prejave vypovedal, že Druhý vatikánsky koncil iba spolovice prijal dedičstvo Prvého vatikánskeho koncilu. Tento sa vskutku nezaoberal len otázkou ekleziológie, ale radikálnejšie otázkou Boha, zatiaľ čo posledný koncil hovoril o Bohu, ktorého ohlasuje Cirkev.

Pochvala Metzovej prednášky poslúžila Ratzingerovi, aby pri inej príležitosti vyjadril svoju základnú tézu o poslednom koncile, ktorú zhrnul nasledovne: „[...] Druhý vatikánsky koncil chcel jasne podporiť a podriaďiť reč o Cirkvi reči o Bohu, chcel predložiť ekleziológiu v riadnom teologickom zmysle, ale chápanie koncilu doteraz zatemňovalo túto určujúcu charakteristiku v prospech jednotlivých ekleziologických tvrdení [...]“¹¹

Možno namietat' proti takémuto chápaniu, rovnako ako proti postojom kardinála Ratzingera v tomto texte ohľadom rôznych

¹¹ J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione Lumen gentium*, in J. Ratzinger, *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, ss. 129-161, 132.

ekleziologických otázok. Predsa však nemožno opomenúť, že celkový obsah koncilových dokumentov v skutočnosti vedie k uznaniu, že koncil naozaj zapojil ekleziológiu do kristologického, a v konečnom dôsledku do teologického horizontu. Keď sa odvoláme na *incipit Lumen gentium (LG)*, mohol vtedajší kardinál Ratzinger správne tvrdiť, že

hneď prvá veta konštitúcie o Cirkvi vyjasňuje, že koncil nepovažuje Cirkev za skutočnosť uzavretú do seba, ale chápe ju ako vychádzajúcu z Krista: „Kristus je svetlom národov, preto tento posvätný koncil, zhromaždený v Duchu Svätom, veľmi túži, aby sa Kristovo svetlo odrážalo na tvári Cirkvi, osvietilo ľudí...“ V pozadí spoznávame obraz, prítomný v teológii otcov, ktorá vidí Cirkev ako mesiac. Nemá svoje svetlo sama od seba, ale odráža svetlo slnka, ktorým je Kristus. Ekleziológia sa prejavuje ako závislá na kristológii, je s ňou spojená. Keďže však nikto nemôže správne hovoriť o Kristovi, Synovi, bez toho, aby nehovoril o Otcovi, a pretože nemožno hovoriť správne o Otcovi a Synovi bez načúvaní Duchu Svätému, kristologická vízia Cirkvi sa nutne rozširuje na trojičnú ekleziológiu. Hovoriť o Cirkvi znamená hovoriť o Bohu, a iba tak je to správne.¹²

Prvý a najdôležitejší obrat na koncile v rámci ekleziológie nepochybne uviedla do pohybu prvá kapitola *LG*. Predstavuje sa v nej tajomstvo Cirkvi, ktorá za svoju existenciu vďačí tomu, že Boh vyšiel sám zo seba. Vďačí za ňu všeobecnému spásonosnému plánu Otca, ktorý sa prejavil tým, že poslal svojho Syna, a završuje sa darom Ducha (*LG* 2-4). Táto perspektíva je zhrnutá v citáte z Cypriána na konci *LG* 4, ktorý tvrdí, že Cirkev sa javí ako „ľud zhromaždený jednotou Otca a Syna a Ducha Svätého“. Cypriánov text slúži ako pripomenutie, že trojjediný Boh je základom Cirkvi.

¹² *Ibid.*, ss. 147-148.

Kompetentne sa teda mohlo tvrdiť, že prvý veľký zlom, ktorým Druhý vatikánsky koncil poznačil ekleziológiu, je skôr metodologického než obsahového poriadku.¹³ Spočíva v chápaní, že Cirkev má svoj základ a svoj cieľ, svoj hlboký dôvod existencie v Bohu, ktorý v nej neustále prebýva a z ktorého žije.¹⁴

Bolo by scestné hovoriť o Františkovej ekleziológii bez prvoradého zdôraznenia, že aj podľa neho Cirkev vďačí za svoje jestvovanie Bohu, ktorý sa jej plne odovzdal v Kristovi a v dare Ducha, a že z neho žije a k nemu smeruje. Niektorým jeho vetám nabitým metaforami hrozí, že sa stanú sloganmi, keď na úrovni žurnalistickej alebo cirkevnej reči stratia svoju hĺbku. Nutne sa to stáva, keď sa nezdôrazní predovšetkým práve toto teologické zakorenenie Cirkvi. Takými sú napríklad slovné zvraty „vychádzajúca Cirkev“, „Cirkev periférií“, „Cirkev poľná nemocnica“, pastieri, ktorí majú „páchnuť po ovciach“...

Stačilo by počúvať niektoré jeho homílie, aby sme si všimli fakt, že podľa Františka má Cirkev zmysel predovšetkým ako miesto pôsobenia Boha, lebo celá súvisí s Kristom a prebýva v nej Duch. Tak napríklad vyjadruje v homílii v týždni pred Turícami 2016, v ktorej hovoril o Duchu Svätom ako o tom, kto hýbe Cirkvou a pracuje v nej. Pri tejto príležitosti pápež povzbudil vyzývať Ducha slovami, ktoré jasne vyjadrujú závislosť Cirkvi od jeho pôsobenia, a toto znova vedie ku Kristovi. Vyzval prítomných týmito slovami: „Snažme sa rozprávať sa s ním a hovorme: ‚Viem, že ty vedieš Cirkev, že ty vytváraš jednotu medzi nami všetkými, ale medzi

¹³ Porov. A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati, prospettive*, in R. Latourelle (zost.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, zv. 1, Cittadella, Assisi 1988, ss. 361-388, 365. O dôležitosti tohto zlomu na koncile a o nie vždy priamočiarom prijímaní po koncile porov. W. Kasper, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, ss. 231-234.

¹⁴ Porov. H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Miláno 1997, ss. 13-31.

všetkými, ktorí sú veľmi odlišní, vedieš ju v rozličnosti nás všetkých.“¹⁵

A najmä v úvode *Evangelii gaudium* (EG), v jeho programovom texte, možno zachytiť, ako Cirkev vďačí za seba samú pôsobeniu a prítomnosti Boha. Spôsob, akým František tvrdí, že centrom Cirkvi nie je Cirkev, ktorá sa preto decentralizuje smerom k Bohu, nám pripomína, že za seba vďačí evanjeliu, ktoré je etymologicky prameňom radosti pre ľudí.

Nemnohí komentátori tohto dôležitého textu magistéria sa zastavili na jeho začiatku, v ktorom pápež dáva na vedomie, že Cirkev jestvuje len ako ovocie evanjelia. Hneď v prvých vetách totiž hovorí, že „radosť evanjelia naplňa srdce a celý život tých, ktorí sa stretávajú s Kristom. Tí, ktorí sa ním nechajú zachrániť, sú oslobodení od hriechu a smútku, od vnútorného prázdna a izolácie. S Ježišom Kristom sa stále znova a znova rodí radosť.“¹⁶ V čom spočíva toto evanjelium, František vysvetľuje trocha ďalej, keď používa slová svojho predchodcu a vysvetľuje, že evanjelium možno zhrnúť do stretnutia s osobou Krista, a teda s Božou láskou. Pápež totiž hovorí: „Nikdy ma neunaví opakovať slová Benedikta XVI., ktoré nás vedú do stredu evanjelia: ‚Na začiatku skutočnosti, že je niekto kresťanom, nestojí etické rozhodnutie alebo veľkolepá myšlienka, ale skôr stretnutie sa s udalosťou, s Osobou, ktorá ponúka životu celkom nový horizont, a tým aj zásadné smerovanie‘.“¹⁷ A v ďalšom bode tej istej apoštolskej exhortácie pápež vysvetľuje, že nemôže jestvovať protirečenie medzi kristocentrizmom a teocentrizmom, nakoľko stretnutie s osobou Krista je *ipso facto* stretnutím so samou Božou láskou.¹⁸

¹⁵ František, *Ranná meditácia v kaplnke Domus Sanctae Marthae*, pondelok 9. mája 2016.

¹⁶ EG 1.

¹⁷ Ide o citát z encykliky *Deus caritas est* z roku 2005. Porov. AAS 98 (2006), p. 217. Porov. M. Gronchi, *Il sogno di papa Francesco*, cit., ss. 18-19.

¹⁸ Porov. EG 8.

Skutočnosť, že Cirkev žije z tohto nepretržitého stretnutia s Božou láskou, potvrdzuje to, čo na záver exhortácie František hovorí, keď načrtáva ducha evanjelizátora. Poukazuje totiž, že tvrdenie o Kristovom vzkriesení nie je správou o udalosti z minulosti, ale skutočnosť, že Ježiš naďalej žije v Duchu, vo svojom víťazstve nad smrťou a hriechom.¹⁹ Stretnúť sa so Vzkrieseným pre kresťanov znamená nachádzať sa pod jeho láskavým pohľadom, ktorý uvádza do lásky Boha, do živého vzťahu, ktorý pretrvá.²⁰

2. *Evanjelium milosrdenstva*

Ak však jestvuje nový akcent, ktorým František vyjadruje toto prvenstvo Boha nad Cirkvou a na základe ktorého môžeme aj v tomto zmysle povedať, že ide o novú fázu chápania koncilového magistéria, je to dané centrálnosťou, akú v jeho učení zaujíma „evanjelium milosrdenstva“.

Podľa Františka milosrdenstvo nie je doplnkovým aspektom evanjelia alebo črtou, ku ktorej pristupujeme bez rozdielu ako

¹⁹ Porov. *ibid.*, body 275-280, zvlášť bod 276.

²⁰ Porov. *ibid.*, bod 264. Osobitne objasňujúce je to, čo pápež hovorí o Cirkvi, ktorá sa evanjelizovaním má nechať stále evanjelizovať. Tvrdí: „Je nevyhnutné, aby sa Božie slovo ‚stalo čoraz viac srdcom všetkých cirkevných aktivít‘. Počúvané a slávené Božie slovo, predovšetkým v rámci Eucharistie, živí a vnútorne posilňuje kresťanov; robí ich schopnými vydávať v každodennom živote autentické evanjeliové svedectvo. Už sme dávno prekonali starý protiklad medzi Slovom a sviatosťou. Ohlásené Slovo, živé a účinné, pripravuje na prijatie sviatosti, a práve preto vo sviatosti toto Slovo dosahuje svoju maximálnu účinnosť.“ *Ibid.*, bod 174. V tomto vyjadrení oceňujeme nové a plodné chápanie, ako to už od istého času zdôrazňuje súčasná ekleziológia. Totiž skutočnosť, že Cirkev nemá svoj pôvod v nejakom presnom momente Ježišovho príbehu, ale v celom jeho tajomstve. Z toho vyplýva, že Kristus nie je *zakladateľom*, ktorého vyobcujeme do minulosti, ale je trvalým a živým *základom*, ktorý neustále pôsobí v Duchu vo vnútri Cirkvi. Toto vedomie už od istého času zdieľa syntéza A. Antóna, *El mistero de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, BAC, Madrid-Toledo 1986, ss. 843-865, predovšetkým ss. 861-862.

k ostatným. Vyjadruje niečo základného z Božej tváre, čo sa dokonale zjavilo v Kristovi. Je to skutočnosť, ktorá musela byť majákom pre duchovnosť a pastoračiu Bergoglia už ako biskupa od okamihu, keď si napodobňujúc Bédu Ctihodného zvolil za biskupské heslo *Miserando atque eligendo* („Keď sa na mňa zahľadel očami milosrdenstva, vyvolil si ma“).²¹

Milosrdenstvom sa v každom prípade vyjadruje niečo centrálné v evanjeliu, čo možno zhrnúť v Kristovi. V tomto význame sú príznačné počiatkové slová *Misericordiae Vultus* (MV). „Ježiš Kristus je tvárou Otcovho milosrdenstva“, hovorí František. „Zdá sa, že v týchto slovách je zhrnuté tajomstvo kresťanskej viery. Milosrdenstvo sa totiž stalo živým, viditeľným a dosiahlo svoj vrchol v Ježišovi z Nazareta. [...] Kto vidí jeho, vidí Otca (porov. Jn 14, 9). Ježiš z Nazareta svojím slovom, činmi i celou svojou osobou zjavuje Božie milosrdenstvo.“²²

Dotýkame sa tu teda základného aspektu evanjelia, ktoré umožňuje existenciu Cirkvi a ktoré je zdrojom radosti pre ľudstvo, lebo sa dostáva do kontaktu s najcharakteristickejšou črtou Boha, ktorý sa komunikoval v Kristovi. František v rozhovore, ktorý poskytol Torielliemu, totiž tvrdí, že vychádzajúc z Ježišovho postoja a konania, nakoľko nimi zjavuje Boha, možno tvrdiť, že „milosrdenstvo je preukaz totožnosti nášho Boha. Boh milosrdenstva, milosrdný Boh. Podľa mňa to naozaj znamená preukaz totožnosti nášho Boha“.²³ Vstúpiť do kontaktu s osobou Krista, v ktorom je zhrnuté evanjelium, znamená teda dostať sa do vzťahu s Bohom, ktorý má srdce pre núdzných, najmä pre tých, čo sú

²¹ Porov. W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2015, s. 49. Porov. aj Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo. Rozhovor s Andreom Toriellim*, Fortuna Libri 2016, ss. 25-27.

²² MV 1.

²³ Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo. Rozhovor s Andreom Toriellim*, cit. dielo, s. 24. Porov. W. Kasper, *Milosrdenstvo. Základný pojem evanjelia – kľúč ku kresťanskému životu*, Trnava, SSV 2015, ss. 150-158.

zasiahnutí osobitnou biedou, a síce hriechom. Celé spásonosné pôsobenie Boha, vrcholiace v Ježišovi, možno zhrnúť v Bohu, ktorý má srdce pre biedy ľudstva vrátane hriechu. A má svoj základ v tom, že je trojičným Bohom. František totiž hovorí: „S pohľadom upretým na Ježiša a na jeho milosrdnú tvár môžeme zachytiť lásku Najsvätejšej Trojice. Poslanie, ktoré Ježiš prijal od Otca, bolo: zjaviť tajomstvo Božej lásky v jej plnosti. ‚Boh je láska‘ (1 Jn 4, 8. 16), tvrdí evanjelista Ján ako prvý a jediný v celom Svätom písme.“²⁴

Z čoho teda Cirkev žije a čo jej dáva existenciu, je spásonosné Božie pôsobenie vzhľadom na biedy ľudstva, vrátane hriechu. S vrcholom tohto pôsobenia sa môžeme stretnúť v Kristovi.²⁵ Milosrdenstvo, ako ho zhŕňajú podobenstvá v Lk 15, je podľa pápeža „jadrom evanjelia a našej viery, pretože milosrdenstvo sa predstavuje ako sila, ktorá všetko premáha, naplňa srdce láskou a utešuje odpustením“.²⁶ Milosrdenstvo je to, čo členovia spoločenstva veriacich v Krista zakúsili ako prví.²⁷

²⁴ MV 8. Skutočnosť, že táto perspektíva je prijateľná, nachádza potvrdenie v rozsiahlej bibliografii, akou Kasper, okrem systematického kľúča podopiera základnú dôležitosť tejto kategórie v poslanstve a príbehu Ježiša Krista: porov. W. Kasper, *Milosrdenstvo*, cit. dielo, ss. 94-232. Z neskorších diel porov. G. Ferretti, *Il criterio di misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017. Rovnako môže byť osožné vidieť, ako sa milosrdenstvo jasne skloňované v horizonte Božej transcendencie, stáva centrálnym aj u klasického autora, akým je Anzelm, často nejednoznačného v tomto bode dejín teologického myslenia. Porov. M. Corbin, *Introduction à l'Épistola et au Cur Deus homo*, in Anselme de Cantorbéry, *L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Cerf, Paris 1988, ss.15-163, 42-48.

²⁵ Azda najjasnejšie je to povedané in František, *Misericordia et misera (MeM)*, body 6-8, v ktorých sa celý liturgický život chápe ako aktualizácia Božieho milosrdenstva, ktorá umožňuje existenciu Cirkvi.

²⁶ MV 9.

²⁷ Porov. Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo*, cit. dielo, s. 80.

Aj v tomto prípade je zjavné, že sa nachádzame „o skok dopredu“ oproti tomu, čo sa hovorilo na Druhom vatikánskom koncile.

Keď sa totiž znova uvažuje o „štatúte“ Bohom zjavenej kresťanskej pravdy, posledný koncil umožnil poukázať na to, ako sa by sa malo zaobchádzať s pravdou, ktorá sa týka človeka v jeho slobode a v jeho vzájomnosti, hoci asymetrickej. Tak obrat, nachádzajúci sa v konštitúcii Dei Verbum (DV), podľa ktorej zjavenie možno spoznať v seba-komunikovaní Boha ľuďom – kde s nimi hovorí ako s priateľmi (DV 2) –, ako aj v zhode s Dignitatis humanae – v ktorej sa implicitne tvrdí, že náboženská sloboda, aká sa priznáva členom iných náboženských spoločností, sa musí predpokladať aj pre veriacich v Krista – vedú k jasnej úprave „štatútu“ kresťanskej pravdy.²⁸ Je teda zjavné prekonanie akejkoľvek domnelej dichotómie medzi objektívnosťou a subjektívnosťou. Keď totiž vezmeme do úvahy, že zjavujúcim sa je Boh, ktorý nám umožnil stretnúť sa s ním v Ježišovi, a že v tom spočíva pravda, javí sa jasným, že ide o pravdu, do ktorej sme „zatiehnutí“ a pre ktorú, aj keď len v perspektíve nesúmernosti, ľudia vôbec nie sú postavení mimo so svojou slobodou, osobitosťou a reálnou situáciou.²⁹

Túto skutočnosť pápež František rozvinul vo svojom magistériu, vychádzajúc z úvahy, že v Božom milosrdenstve, ktoré sa definitívne zjavilo v Kristovi, možno objaviť jadro evanjelia. Z toho totiž vyplýva, že evanjelium sa nemôže redukovať na „učenie“, že Boh sa stretá s ľuďmi v rôznosti ich kultúr a zachytáva ich v osobitosti ich života a ich existenciálnej situácie, že v stretnutí je zahrnutý slobodný súhlas človeka.

²⁸ Jasné chápanie toho, čo sa nachádza v tretej kapitole AG 13, v ktorej sa tvrdí, že „Cirkev prísne zakazuje donucovať niekoho k viere, alebo ho k nej privádzať a lákať nevhodným spôsobom, a rovnako dôrazne sa domáha práva, aby nik nebol odstrašovaný od viery nespravodlivým šikanovaním“.

²⁹ O týchto aspektoch porov. P. Coda, *Il Concilio della Misericordia*, cit. dielo, ss. 27-32.

Sú to aspekty, ktoré František jasne predkladá, keď je reč o Cirkvi v jej evanjelizačnom poslaní, ale ktoré sa istým spôsobom týkajú Cirkvi, aj a v prvom rade nakoľko je zasiahnutá evanjeliom a jestvuje v jeho sile.

2.1 *Evanjelium nemožno redukovať na ideu*

Keďže evanjelium spočíva v milosrdnej láske Boha, nie je mysliteľné redukovať ho na „abstraktnú ideu“ alebo na „učenie“. To neznamená, že tu nie je potrebné stanoviť formulácie viery na zachovanie evanjelia, ako by sa to mohlo vyvodzovať pri povrchnom chápaní niektorých Františkových vyjadrení. Ide skôr o potrebu uznať, že takéto formuly si nemôžu nárokovať zatieniť pravdu o evanjeliu milosrdenstva³⁰ a o skutočnosti, že ich úlohou je zachovať evanjelium v jeho transcencii a dať ho k dispozícii všetkým dobám a všetkým ľuďom. Je teda potrebné vziať do úvahy, akým spôsobom sú doktrínálne formuly vyjadrením pravdy v jej trvalej novosti, pripúšťajúc, že sú pravdivé v ich konečnosti a v tom, že sú vždy nutne ovocím určitého kontextu. Sú preto vždy zároveň definitívne aj dočasné, aby sme použili vyjadrenie W. Kaspera spred viacerých desaťročí.³¹ Takéto formulácie nemôžu preto tvoriť zákaz snahy o nové vyjadrenie tej istej pravdy ibaže iným spôsobom, pretože sa naozaj uskutočňuje stretnutie Krista živého v Duchu

³⁰ Partnerovi v rozhovore, ktorý sa ho pýta, či je možný rozpor medzi pravdou a milosrdenstvom, alebo medzi učením a milosrdenstvom, pápež odpovedá: „Milosrdenstvo je pravdivé, je to prvý atribút Boha. Možno viesť teologické úvahy o doktríne a milosrdenstve, ale bez toho, aby sme zabudli, že milosrdenstvo je učenie. No ja rád hovorím skôr, že milosrdenstvo je pravdivé.“ Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo*, cit. dielo, ss. 75-76.

³¹ W. Kasper, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, ss. 147-148. Porov. K. Rahner, *Che cos'è un asserto dogmatico?*, in K. Rahner, *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, ss. 113-165, 121; a J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, s.140.

s ľudskými osobami. A v tomto horizonte možno umiestniť a pochopiť, čo pápež František tvrdí v *EG*. Pápež hovorí, že v súvislosti s rýchlymi kultúrnymi zmenami je potrebné venovať pozornosť „hľadaniu spôsobov vyjadrenia večných právd takým jazykom, ktorý ľuďom umožní rozpoznať ich neustálu aktuálnosť a novosť“. A pokračuje takto: „Stáva sa totiž, že veriaci – zvyknutí na svoju reč, ktorej rozumejú – keď počúvajú bezchybný ortodoxný jazyk, odnesú si niečo, čo nezodpovedá skutočnému evanjeliu Ježiša Krista. So svätým úmyslom komunikovať pravdu o Bohu a človeku im pri niektorých príležitostiach ponúkame falošného boha alebo ľudský ideál, ktorý nie je opravdivo kresťanský.“³² Bez pochopenia hlbokého zmyslu a úlohy doktrinálnych formúl, ktoré sa nebránia novým formuláciám, a predovšetkým novému spôsobu vyjadrenia viery, môže dôjsť k paradoxnej situácii, že budeme počúvať formálne ortodoxný jazyk, ktorý nevedie k pravému Kristovmu evanjeliu.³³ V tomto kontexte to treba povedať predovšetkým o evanjeliu, ktoré takpovediac „robí Cirkev“ a neustále ju buduje.

2.2 *Evanjelium, ktoré je stretnutím*

Rovnako treba zdôrazniť, že evanjelium buduje Cirkev a (partikulárne) cirkvi, len ak sa dostane k ľuďom v ich rôznych kultúrach a rozdielnych existenciálnych situáciách.

Keď ide o prvý aspekt, je príznačné, čo pápež pripomína vzhľadom na jazyk homílie, keď hovorí, že „kresťanská kázeň [...]

³² *EG* 41.

³³ Ratzinger veľmi vhodne ukázal, že dogmatické formulácie majú základnú dôležitosť pri vyjadrení *celku* spoločnej viery. Z toho však nevyplýva, že vieru možno vyjadrovať len „takto“. Ohľadom dogmy Ratzinger hovorí niečo, čo je známe z najlepšej teológie dvadsiateho storočia a dnes prináša ovocie v stimuloch, ako ich poskytuje Františkovo magistérium: „nie výlučná možnosť vyjadrenia len takýmto spôsobom, a nie inak, ale možnosť takéhoto vyjadrenia *in comune*, to je základ jej záväznosti a trvalosti“. J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, cit. dielo s. 138.

nachádza v srdci ľudovej kultúry prameň živej vody, jednak pre to, čo treba povedať, ako aj pre objavenie správneho spôsobu, ako to povedať“.³⁴ Ohľadom druhého aspektu je zasa zvlášť poučné, čo hovorí v dnes už známej 8. kapitole *Amoris laetitia* (AL). Z nej je jasné, že jestvuje jednoznačné evanjelium rodiny, ako to potvrdzuje v bode 292.³⁵ Stáva sa takým, keď príde až k rodinám v ich konkrétnych existenciálnych situáciách. Preto je nevyhnutné neustále rozlišovanie a sprevádzanie, aby sa každému pomohlo „[...] nájsť vlastný spôsob účasti na cirkevnom spoločenstve, aby sa cítili byť predmetom nezaslúženého, bezvýhradného a nezištného milosrdenstva. Nik nemôže byť navždy odsúdený, pretože to nie je logika evanjelia. Nemám na mysli len rozvedených, ktorí žijú v novom zväzku, ale všetkých, v akejkol'vek situácii sa nachádzajú“.³⁶

2.3 *Evanjelium, ktoré sa dovoľáva slobodného priľnutia a obrátenia*

Odvolanie sa na evanjelium milosrdenstva, ktoré buduje Cirkev, nemožno nejakým spôsobom nesprávne pochopiť, no ako keby viedlo k ľahostajnosti vzhľadom na cestu obrátenia, aké sa od človeka požaduje, alebo čo je ešte horšie, akoby zľahčovalo jeho hriech. Mnohí z tých, čo sa pozerajú podozrievavo na to, ako

³⁴ EG 139.

³⁵ Hovorí sa tu, že „kresťanské manželstvo, odraz spojenia Krista s jeho Cirkvou, sa naplno uskutočňuje v spojení jedného muža a jednej ženy, ktorí sa jeden druhému navzájom darujú vo výlučnej láske a v slobodnej vernosti, patria si až do smrti a otvárajú sa pre odovzdávanie života, posvätení sviatosťou, ktorá im poskytuje milosť, aby sa stávali domácou cirkvou a kvasom nového života pre spoločnosť“. *AL 292.*

³⁶ *Ibid.* 297. Vzhľadom na tieto aspekty porov. S. Noceti, *Guida alla lettura della Esortazione Apostolica postsinodale di papa Francesco Amoris Laetitia*, in Francesco, *Amoris Laetitia. La gioia dell'amore*, Piemme, Milano, ss. 7-60, 45-50. Porov. aj C. Torcivia, *Criteri per una lettura pastorale del capitolo ottavo di Amoris Laetitia*, Elledici, Leumann (TO) 2016, ss. 18-24.

František naliehavo trvá na Božom milosrdenstve, a mnohí zasa, čo o ňom hovoria s príliš veľkým dôrazom, ho vidia spomínaným nejasným spôsobom. V jednom i druhom prípade ide o chápanie milosrdenstva daného „zdarma“ ako niečo, čo ho zbavuje zodpovednosti, a preto je to čosi neľudské.

No pozorné skúmanie myslenia pápeža nedovoľuje uchýliť sa k vyššie spomenutému nedorozumeniu. Pomyslíme si na pripomienku k uskutočňovaniu *púte* pri príležitosti vyhlásenia Mimoriadneho svätého roka milosrdenstva, ktorý predložil ako „znak, že aj milosrdenstvo je cieľ, ktorý treba dosahovať, a vyžaduje si úsilie a obeť. Púť nech je teda stimulom na obrátenie“.³⁷ Ale vezmíme do úvahy predovšetkým jasné rozlíšenie, aké robí medzi *hriešnikmi a pokazenými*. Zatiaľ čo tí prví neustále pociťujú potrebu Božieho milosrdenstva a vedia, že majú stále kráčať v stave trvalého obrátenia, tí druhí ospravedľujú seba samých a už nemajú ani pocit viny ako ten, čo má ťažký dych – hovorí pápež, znova používajúc peknú metaforu –, a neuvedomuje si svoj stav.³⁸

Skazenosť – tvrdí preto František –, je hriech, ktorý namiesto toho, aby si ho človek priznal ako taký, a robil ho pokorným, býva povýšený na systém, stáva sa navyknutým myslením, spôsobom života. Už necítíme potrebu milosrdenstva, ale ospravedľujeme seba samých a svoje správanie. [...] Hriešnik, ktorý sa kajú, a potom pre svoju slabosť znova a znova padá,

³⁷ MV 14. Všimnime si aj silnú výzvu na obrátenie adresovanú zločincovi, priaznivcovi alebo spolupáchateľovi korupcie, ako je to uvedené v bode 19. Pápež im s dôrazom hovorí, že „zostávať na ceste zla je len zdrojom ilúzií a smútku“.

³⁸ Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo*, cit. dielo, s. 95. Pozri celú kapitolu. Príklady, ktoré sa v nej nachádzajú ako jasné označenie niektorých sociálnych hriechov a hriechov proti stvoreniu, vyplývajúce z jeho najvýznamnejších dokumentov, pomáhajú uvedomiť si, že pápežovi vôbec neuniká kategória hriechu a jeho dramatickosť. Ak treba poukázať na novosť, je v skutočnosti, že sa dnes s väčším dôrazom hovorí o niektorých sociálnych hriechoch v porovnaní s inými, na ktoré sa mohol viac klástť dôraz v nedávnej minulosti.

*znova nachádza odpustenie, ak uzná, že potrebuje milosrdenstvo. Skazený je však ten, čo hreší a nekajú sa, ten, čo hreší a predstiera, že je kresťan, a svojím dvojakým životom dáva pohoršenie.*³⁹

Hoci milosrdenstvo dostávame zdarma, dosiahne svoj cieľ tam, kde sa stretne s ľuďmi, ktorí vo svojej slobode dovidia Kristovi, aby sa ich dotkol, a obrátili sa. Preto keď hovoríme o Božom milosrdenstve, ako povedal Kasper, „nejde o neškodné krasorečenie. Ono nás neuspí v pokoji a klamlivej bezpečnosti. Dáva nás do pohybu, chce, aby sme si otvorili ruky, a predovšetkým srdcia“.⁴⁰

Nie je to niečo neškodné pre jednotlivých kresťanov, ani pre Cirkev, ktorá je prvým veľkým ovocím Božieho milosrdenstva.

3. Cirkev ako matka. Dôležitosť sprostredkovania Cirkvi

Najdôležitejšou skutočnosťou je, že Cirkev sa necháva stvárňovať a poučovať evanjeliom milosrdenstva, aby mohlo naďalej znieť v tomto svete.

Dotýkame sa tu základného aspektu ekleziológie, ktorý premostuje učenie pápeža Františka. No ak ho riadne nezachytíme alebo jasne nevyjadríme, môže to viesť k prekrúteniu alebo

³⁹ Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo*, cit. dielo, ss. 92-93. Poznemenáva sa, ako je to s chápaním rozdielnosti, s ktorou Jorge Bergoglio vyšiel v deväťdesiatych rokoch a ktorú znova predložil v diecéze Buenos Aires v decembri 2005. Porov. J. M. Bergoglio – Francesco, *Guarire dalla corruzione*, Emi, Bologna 2013. V tomto kontexte medzi iným ukazuje, aký je tu *kvalitatívny skok* od hriešnika k skazenému človeku (ss. 34-35), a ako jeden z rozdielov spočíva v skutočnosti, že skazený sa uzatvára transcenciou (ss. 18-21).

⁴⁰ W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, cit. dielo, s. 55.

nepreniknutiu do hĺbky mnohých jeho tvrdení. Túto črtu možno synteticky vyjadriť nasledovne: len skutočne evanjeliová Cirkev umožňuje, aby evanjelium naďalej vstupovalo do sveta. Sprostredkovanie Cirkvi je nevyhnutné, aby milosrdný Boh, ktorý sa zjavil v Kristovi, mohol prísť k ľuďom dneška. Povedané ešte inými slovami, je absolútne zrejmé, že otázka Boha, ktorá sa stala v dnešnom svete centrálnou, sa predkladá bez relativizovania otázky Cirkvi. Iba Cirkev, z ktorej vyžaruje Boh, ako sa zjavil v Kristovi, môže spôsobiť, že zostane živý a schopný osloviť ľudí dneška a všetkých čias. On samozrejme presahuje Cirkev, dáva jej existenciu. Napriek tomu evanjelium milosrdenstva sa môže naďalej dostávať ľuďom len prostredníctvom služby Cirkvi.

Aj v tomto prípade sa nachádzame tvárou v tvár novej fáze chápania učenia Druhého vatikánskeho koncilu, zvlášť dynamizmu tajomstva Cirkvi, ako ho zdôrazňuje prvá kapitola *LG*, podľa ktorej sa s Kristovým svetlom a s Božou láskou možno stretnúť v „krehkom zrkadle“ Cirkvi.⁴¹

Do tohto horizontu treba zarámovat' Františkovu starosť o reformu Cirkvi, aby sa stala Cirkvou chudobnou a pre chudobných, Cirkvou milosrdnou.

V už citovanom prejave pri príležitosti 5. národného stretnutia Cirkvi v Taliansku František znova hovoril o *ecclesia semper reformanda*. Na potvrdenie toho, čo sa práve povedalo,

⁴¹ Porov. *Lumen fidei (LF)* 37. Pápež doslovne hovorí: „Ježišovo svetlo žiari v tvári kresťanov ako v zrkadle, a tak sa šíri k nám, aby sme mohli aj my mať účasť na tomto videní a odrážať na ostatných jeho svetlo, ako vo veľkonočnej liturgii svetlo jednej sviece zažína toľké iné sviece.“ Vzhľadom na dôležitosť, akú mal tento obraz „mesačného“ svetla Cirkvi u otcov porov. K. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesologia dei Padri*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, ss. 253-268.; H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, cit. dielo, ss. 15-18. Ohľadom spôsobu, akým téma súvisí s koncilom porov. V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, ss. 279-296.

pripomíname, že reforma, o ktorej František hovorí, je cudzia pelagianizmu, keďže „sa nevyčerpáva v entom pláne na zmenu štruktúr. Naopak, znamená zaštepíť sa a zapustiť korene v Kristovi a nechať sa viesť Duchom. Potom bude všetko možné v duchu a v kreativite“.⁴² Cirkev sa teda musí reformovať, aby v nej žiarila *forma Christi*. Je povolaná nechať sa stvárňovať, aby sa pripodobnila Pánovi. Zmena štruktúr je úmerná tomuto zaštepeniu do Krista.

Preto a len preto je povolaná byť Cirkvou *chudobnou a pre chudobných*. Iba chudobná Cirkev, zameraná predovšetkým na chudobných, vysunutých na okraj, vylúčených, vyradených zo spoločnosti, môže totiž vyžarovať Krista, v ktorom sa kondenzuje celé Božie evanjelium. Otázka chudoby Cirkvi a jej uprednostňovania chudobných, čo nie je vôbec číra sociologická alebo ekonomická otázka, je, naopak, primárne kristologickou, a teda teologickou otázkou. Slová v tomto zmysle, ktorými František znova hovorí o chudobnej Cirkvi pre chudobných, znejú jednoznačne zvlášť prostredníctvom hymnu z Listu Filipanom a odvolaním sa na slová Benedikta XVI. Pápež hovorí:

Pre Cirkev je pamätanie na chudobných viac teologickou než kultúrnou, sociologickou, politickou alebo filozofickou kategóriou. Boh im udeľuje „svoje prvé milosrdenstvo“. Toto Božie uprednostnenie má svoje dôsledky pre život všetkých kresťanov, ktorí sú povolani „zmýšľať tak ako Kristus Ježiš“ (Fil 2, 5). Ním inšpirovaná Cirkev si vybrala chudobných, aby im prejavila zvláštnu formu „prvenstva v preukazovaní kresťanskej lásky, ako o tom svedčí celá cirkevná tradícia“. Táto voľba – ako učí Benedikt XVI. – je zahrnutá v kristologickej viere v Boha, ktorý sa pre nás stal chudobným, aby nás svojou

⁴² František, *Stretnutie so zástupcami 5. národného stretnutia Cirkvi v Taliansku*, Katedrála Santa Maria del Fiore, Florencia, utorok 10. novembra 2015.

*chudobou obohatil. Preto túžim po chudobnej Cirkvi pre chudobných.*⁴³

Treba tu rozpoznať nové uvedenie a novú hermeneutiku toho, čo už zdôraznil koncil v podstatnom treťom odseku *LG* 8, poslednom zvyšku oveľa širšieho projektu celej koncilovej reči o Cirkvi vzhľadom na perspektívu chudoby.⁴⁴ Ide o pasáž – treba to priznať – nad ktorou sa počas päťdesiatich rokov, ktoré nás delia od Druhého vatikánskeho koncilu, prešlo mlčaním. Zaiste nie je náhoda, že túto tému znova predkladá celej Cirkvi s novosťou akcentu pápež, ktorý pochádza z Latinskej Ameriky a z cirkvi, ktorá tento odsek vnímala a rozvinula – či už na rovine teologickej reflexie, alebo na rovine učiteľského úradu.⁴⁵

⁴³ *EG* 198.

⁴⁴ Porov. M. Donati, *Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del cardinale Giacomo Lercaro*, Cittadella, Assisi 2010, ss. 197-227; G. Ruggieri, *Evangelizzazione e stili ecclesiali: Lumen gentium* 8,3, in Associazione Teologica Italiana, *Annuncio del Vangelo*, forma Ecclesiae, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, ss. 225-256. Ide o tému, ku ktorej sa vrátil v už klasickom texte Congar: porov. Y. M. Congar, *Per una chiesa serva e povera*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014. Talianske vydanie obsahuje na ss. 163-166 známu „Zmluvu z katakomb“, ktorú podpísali niektorí biskupi 16. novembra 1965, krátko pred ukončením koncilu. Bergoglio ju určite dávno pozná.

⁴⁵ V tomto ohľade treba spomenúť, že Bergoglio zohral rolu primárnej dôležitosti v rozšírení dokumentu z Aparecidy, ktorý viackrát cituje v *EG*. Galli v tejto veci tvrdí, že „ayer Bergoglio contribuyó con Aparecida; hoy Aparecida contribuye con Francisco“. C. M. Galli, *El “retorno” del Pueblo de Dios misionero*, cit. dielo, ss. 439-440. Porov. aj C. M. Galli, *La Chiesa latino-americana e la teologia argentina come radici della Evangelii gaudium*, in Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – Sezione di Torino (zost. R. Repole), *Siamo sempre discepoli-missionari* (Evangelii gaudium 120). *Quali “conversioni” per evangelizzare oggi?* Dehoniane, Bologna (v tlači).

Niečo analogické treba tvrdiť – ako to možno dedukovať z citácie EG 198 – vzhľadom na neustále Františkovo odvolávanie sa na Cirkev *milosrdnú*, schopnú pozerat' sa so súcitom na ľudskú biedu, hojiť rany, ponúkať odpustenie, a tak darovať novú možnosť žiť. A práve prostredníctvom milosrdnej Cirkvi sa môže dnešnému ľudstvu dostať evanjelium milosrdenstva tak, že ho znova budú môcť počuť a „zakúsiť“ ľudia z tela a kostí, a to z perspektívy ich situácie biedy a hriechu.⁴⁶ V už spomínanom rozhovore, ktorý František poskytol Torniellimu, je práve vyjadrenie tejto vízie. Pápež v ňom hovorí:

Áno, myslím si, že toto je čas milosrdenstva. Cirkev ukazuje zranenému ľudstvu svoju materskú tvár, tvár mamy. Nečaká, že zranení zaklopú na jej dvere, ide ich hľadať do ulíc, zbiera ich, objíma, lieči, dáva im pocítiť, že sú milovaní. [...] Táto milosrdná láska osvecuje aj tvár Cirkvi a prejavuje sa jednak cez sviatosti, zvlášť cez sviatosť zmierenia, alebo cez skutky lásky, spoločné aj individuálne. Všetko, čo Cirkev hovorí a koná, je prejavom milosrdenstva, aké Boh v sebe žíví pre dobro človeka.⁴⁷

Citácia je zvlášť príhodná, lebo sa odvoláva na jednu z obľúbených Františkových metafor, ktoré používa, keď hovorí o Cirkvi. Je ňou materskosť.⁴⁸

⁴⁶ Porov. *MeM*, body 12-19.

⁴⁷ Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo*, cit. dielo, ss. 22-23. Porov. aj dôležité ss. 76-83.

⁴⁸ Galli to viackrát zdôrazňuje: porov. C. M. Galli, *La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de Evangelii gaudium*, in *Gregorianum* 96 (2015/1), ss. 25-50, 45; C. M. Galli, *La Chiesa latino-americana e la teologia argentina come radici della Evangelii gaudium*, cit. dielo; porov. *LF*, body 37-45; porov. M. Cruciani, *Lo stile familiare di una*

Berúc do úvahy teologické referencie to zvlášť neprekvapuje. František totiž výslovne priznal teologický dlh vzhľadom na svojho spolubrata Henri de Lubaca (najmä keď ide o jeho dielo *Méditation sur l'Eglise*), pre ktorého mal tento obraz význačnú ekzeziologickú váhu.⁴⁹ Pápež ho používa práve na vyjadrenie funkcie sprostredkovania, akú má Cirkev, aby sa spásonosné a milosrdné Božie pôsobenie naďalej dotýkalo ľudstva. V tomto ohľade sú zvlášť poučné dve katechézy na Námestí sv. Petra – 3. a 10. septembra 2014, lebo zachytávajú dôležitosť a funkciu vo Františkovom myslení. Obraz materstva hovorí, ako sa prostredníctvom Cirkvi krstom rodíme pre život v Kristovi. A len cez ňu sa dostávame k evanjeliu.⁵⁰ Cirkev, hovorí pápež, nemá byť akési OSN, ale má plodiť deti, a to najmä prostredníctvom ohlasovania evanjelia. Keďže však evanjelium je evanjeliom Boha, ktorý má srdce pre ľudské biedy, táto materskosť sa vyjadruje aj milosrdným pôsobením Cirkvi

evangelizzazione gioiosa, in H. M. Yañez (zost.), *Evangelii gaudium: il testo interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, ss. 95-108, 97-102.

⁴⁹ Spadaro poznamenal, že na pochopenie Františkovej ekzeziologickej vízie je dôležité odvolať sa na de Lubacovu *Meditáciu o Cirkvi*: A. Spadaro, *La Biblioteca di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 165 (2014), ss. 490-498, 496. V rozhovore, ktorý poskytol šéfredaktorovi časopisu *La Civiltà cattolica*, sa zmienil o de Lubacovi, že spolu s de Certauxom je jedným z dvoch súčasných francúzskych mysliteľov, ktorých má pápež obľúbených. Porov. A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, in *La Civiltà cattolica* 164 (2013), ss. 449-477, 450. Vzhľadom na dôležitosť, akú obraz naberá v de Lubacovej ekzeziológii, dovoľm si odvolať sa na dielo R. Repole, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Glossa, Milano 2002, ss. 354-393. A ohľadom rozdielu v akcente v použití de Lubaca e pápeža Františka porov. R. Repole, *Introduzione alla Sezione terza Chiesa*, in H. de Lubac, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, Jaca Book, Milano 2017, IX-XX, XX. V druhej časti zväzok obsahuje de Lubacov text *Materskosť Cirkvi*.

⁵⁰ Porov. František, *Generálna audiencia. Streda, 3. septembra 2014*. Ohľadom súvisu medzi materstvom Cirkvi, jej reformy a jej prejavovaní sa ako milosrdná Cirkev porov. A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, ss. 461-464.

– kde sa bez toho, aby sme niečo uberali na osobitnej úlohe vysvätených služobníkov, pod Cirkvou rozumie celok kresťanov.⁵¹

Evanjelium môže naďalej žiť vo svete a možno ho v ňom počuť prostredníctvom sviatostí,⁵² ohlasovania evanjelia a existencie kresťanov, ich súcitu a skláňania sa k ranám ľudstva. A je to aj materskosť Cirkvi, ktorá umožňuje znova postaviť do centra otázku Boha. Nie „akéhokoľvek Boha“, ale Boha, ktorý nosí v srdci biedne a hriešne ľudstvo a stará sa oň.

Ide o skutočnosť, po ktorej má podľa pápeža súčasné ľudstvo napriek klamlivému zdaniu nekonečný smäd.⁵³

⁵¹ Porov. František, *Generálna audiencia. Streda 10. septembra 2014*. Porov. aj vyjadrenie pápeža pomocou metafory „Cirkev – poľná nemocnica“. Porov. A. Spadaro, *Rozhovor s pápežom Františkom*, cit. dielo, ss. 461-462.

⁵² Porov. *LF*, body 40-45.

⁵³ Pápež František, *Meno Boha je milosrdenstvo*, cit. dielo, ss. 30-31.

2. KAPITOLA

„SVÄTÝ ĽUD VERNÝ BOHU“

1. Boží ľud – návrat k ústrednej kategórii

Ak sa pýtame, na koho sa odvoláva František, keď hovorí o Cirkvi, že vďačí za svoju existenciu evanjeliu milosrdenstva a ktorá je matkou umožňujúcou, aby sa milosrdný Boh dostal ku všetkým, odpoveď je jasná: na svätý Boží ľud. Z tohto dôvodu možno povedať, že s Františkom sme vstúpili do novej fázy chápania Druhého vatikánskeho koncilu.

Ak sa ekleziologická obnova mohla očakávať tesne pred koncilom, dialo sa tak vďaka nanovo objavenej centrálnosti Pavlovej myšlienky Cirkvi ako Kristovho tela.⁵⁴ Vskutku najdôležitejšou kategóriou, v ktorej Druhý vatikánsky koncil hovoril o Cirkvi, bolo označenie Boží ľud.⁵⁵ Keď sa v *Lumen gentium* (LG) opisuje, čím je

⁵⁴ Týka sa to textov ako *1 Kor* 12, 4-29 a *Rim* 12, 3-8, v ktorých sa hovorí, že každý člen prispieva k utváraniu Kristovho tela, ako aj deuteropavlovské pasáže (*Ef* 1, 20-23; *Kol* 1, 15-20), v ktorých sa podčiarkuje vzťah Krista – hlavy s telom. Perspektíva sv. Pavla robí plodným text učiteľského úradu značnej dôležitosti pre ekleziologickú obnovu, akým je *Mystici corporis* (1943) Pia XII., ako aj dôležité ekleziologické štúdie. Medzi nimi treba napríklad uviesť H. de Lubaca a jeho *Méditation sur l'église*, Aubier-Montaigne, Paris 1952 a H. de Lubaca, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen age*, Aubier-Montaigne 1949. Pre pochopenie dôležitosti tejto kategórie pred posledným koncilom porov. Y. M. Congar, *L'église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 2009, ss. 413-472.

⁵⁵ Porov. D. Vitali, *Popolo di Dio*, Citadella, Assisi 2013, s. 119. Medzi najvýznamnejšie štúdie na obnovenie tejto kategórie v predkoncilovom období nemožno neuviesť dielo M. D. Kostera, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifacius, Paderborn 1940. Po koncile text, ktorý dobre a súhrnne vyjadruje pôsobivosť centrálnej kategórie v LG, a spolu s tým potrebu nezmarit' odvolanie sa na Krista, je Y. M. Congar, *Le concile de Vatican II*.

Cirkev ako tajomstvo, ktoré sa konkretizuje v dejinách, robí tak predovšetkým tvrdením, že je Božím ľudom. Skutočnosť, že je tomu venovaná celá druhá kapitola konštitúcie o Cirkvi a že koncilové texty spomínajú túto kategóriu aspoň 184 krát, je jasným znakom jej centrálnosti.⁵⁶

Pokoncilová hermeneutika a chápanie neboli však rovnako „pokojné“ a „priamočiare“. S úmyslom zamedziť sociologickú a demokratizujúcu interpretáciu Božieho ľudu synoda biskupov v roku 1985 potvrdila, že základnou a centrálnou myšlienkou koncilových dokumentov bola ekleziológia spoločenstva.⁵⁷ Nepochybne to pomohlo varovať pred možnými nejednoznačnosťami pri interpretovaní kategórie „Božieho ľudu“. A poslúžilo to na vyjasnenie, že základom Cirkvi je spoločenstvo s Bohom. Možno preto súhlasiť s tým, čo nedávno potvrdil Pottmeyer: „O jednej veci [...] nemožno diskutovať, totiž o tom, čo Druhému vatikánskemu koncilu veľmi ležalo na srdci – že *communio*

Son église peuple de Dieu et corps du Christ, Beauchesne, Paris 1984, ss. 109-122.

⁵⁶ Dôležitosť prijatia takejto kategórie a „koperníkovská revolúcia“ v umiestnení tejto kapitoly pred časť o hierarchii (najmä o biskupoch), sa významne zdôrazňuje od prvých čias po koncile: porov. G. Philips, *L'église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, tome I, Desclée, Paris 1966, 127-130; O. Semmelroth, *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, in G. Baraúna (zost.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica „Lumen gentium“*, Vallecchi, Firenze 1965, ss. 439-452.

⁵⁷ O tejto otázke porov. R. Repole, *Il Vaticano II e l'ecclesiologia di comunione* in *Euntes docete* 65 (2012/3), ss. 39-53. Kasper, ktorý dôveryhodne interpretoval synodu, jasne označil za jedno z nebezpečenstiev, na ktoré mal úmysel odpovedať, práve jednostrannú interpretáciu pojmu Božieho ľudu; porov. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, ss. 298-300.

medzi členmi Božieho ľudu môže rásť v tej miere, v akej rastie ich *communio* s trojjediným Bohom.“⁵⁸

Jedným z dôsledkov tejto novej fázy chápania a interpretovania koncilu však je aj to, že na túto kategóriu padne podozrenie, alebo že sa aspoň stane druhoradou s následným nebezpečenstvom, že na prvé miesto sa dostane vízia Cirkvi, v ktorej myšlienka spoločenstva môže ľahko viesť buď k prílišnej spiritualizácii alebo k prílišnému juridizmu.⁵⁹

Vidno to celkom zjavne, keď pristúpime k magistériu pápeža Františka a máme do činenia so znova objavenou centrálnosťou kategórie Božieho ľudu.

Spôsobom, ktorý vylučuje dvojznačnosť, to vyhlásil už na začiatku svojho pontifikátu.

Obraz Cirkvi, aký sa mi páči – povedal – je svätý Boží ľud verný Bohu. Je to definícia, ktorú často používam, a nachádza sa v Lumen gentium v bode 12. Patričnosť k ľudu má veľkú teologickú hodnotu – Boh v dejinách spásy zachránil ľud. Niet plnej totožnosti bez patričnosti k ľudu. Nikto sa nespasí sám ako izolovaný jednotlivec, ale Boh nás priťahuje, berúc do úvahy celú sieť medziosobných vzťahov, ktoré sa uskutočňujú v ľudskom spoločenstve. Boh vstupuje do tejto dynamiky ľudu. Ľud je subjekt. A Cirkev je Boží ľud na ceste dejinami

⁵⁸ H. J. Pottmeyer, *La Chiesa in cammino, per configurarsi come popolo di Dio*, in A. Spadaro – C. M. Galli (zost.), *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, ss 66-81, 81.

⁵⁹ Porov. G. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 96; a J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1997, s. 241.

*v radościach i boleściach. Cítil' cum Ecclesia pre mňa teda znamená byť súčasťou tohto ľudu.*⁶⁰

Prvá časť tretej kapitoly Evangelii gaudium (EG) je vzácnym potvrdením obnovenej centrálnosti, akú vo Františkovom myslení naberá kategória tak hlboko zakorenená vo Svätom písme, tradícii a v liturgickej modlitbe. Z citácie ako aj z čítania EG vidno, že táto znova objavená centrálnosť umožňuje pápežovi s novým akcentom a s novou aktualizáciou zdôrazniť dôležité aspekty ekleziológie, ako ich zastával koncil a neskôr ich rozvinula pokoncilová teológia. Čítanie Františkových slov umožňuje aj pohľad na jeho osobitnú teologickú interpretáciu Cirkvi ako Božieho ľudu.

1.1 Boh si volí a zachraňuje svoj ľud

Medzi aspektmi, ktoré sa vo Františkovom učení nanovo zhodnocujú, treba spomenúť predovšetkým skutočnosť, že cez Cirkev sa prejavuje Boží úmysel spasit' ľudí nie individuálne, ale ako členov jeho ľudu. Takto sa stáva zjavným, že byť spasený znamená vyjsť zo zamerania na seba a z individualizmu, aby sme sa otvorili Bohu a bratom. Na začiatku druhej kapitoly o Božom ľude LG 9 sa totiž hovorí, že „Bohu sa zapáčilo posväcovať a spasit' ľudí nie každého osve, bez akéhokoľvek vzájomného spojenia, ale vytvoril z nich ľud, ktorý by ho opravdivo poznal a sväto mu slúžil.“ Text sa tu odvoláva na ľud Izraela, ktorý v novosti, akú priniesol Ježiš, je trocha ďalej v tom istom odseku označený za „mesiášsky ľud“. Pápež znova zdôrazňuje túto črtu Cirkvi chápanú ako Boží ľud, pre ktorý si nás Boh vyvolil, keď si vyvolil svoj ľud, a prináša nám spásu v sieti vzťahov, ktoré prežívame v ľude. Možno to konštatovať, keď si prečítame prevzatý citát a to, čo takisto výslovne tvrdí EG. Pápež tu totiž vyhlasuje, že keď nám Boh ponúkol spásu, rozhodol sa

⁶⁰ A. Spadaro, *Rozhovor s pápežom Františkom*, cit. dielo, s. 459.

zhromaždiť ľudí „[...] ako ľud, nie ako izolované bytosti. Nik sa nespasí sám a nik sa nespasí iba svojimi silami. Boh nás povoláva s ohľadom na komplexnú sieť medziľudských vzťahov, ktoré sú súčasťou života v ľudskom spoločenstve.“⁶¹

Ide o rozmer Cirkvi, ktorý vyznieva zvlášť prorocky v západnom ako aj súčasnom svete, v ktorom jeden z prúdov postmodernity predstavuje odľudštené prejavy anarchistického individualizmu, kde sa jednotliviec chápe ako zbavený akéhokoľvek puta alebo zväzku a kde je subjektom neobmedzených práv.⁶² V ekonómii myslenia pápeža Františka je toto konštatovanie veľmi živé – pomyslime si len na to, ako v *Laudato si'* (*LS*) spája odpútanie sa človeka od prírody a zeme s odcudzením sa bratom, najmä tým najslabším.⁶³ A ako ďalší príklad uveďme, ako v *EG* odhaľuje jedno z pokušení, ktoré môže postihnúť egoistickou ľahostajnosťou aj pastoračných pracovníkov v Cirkvi.⁶⁴

1.2 Univerzálne určenie Cirkvi

Keď Cirkev považujeme za Boží ľud, umožňuje nám to lepšie ozrejmiť jej univerzálne určenie. Jednou z najväčších Františkových starostí, ktorá preto zdôvodňuje výzvu, s akou vo svojom programovom texte predkladá „novú etapu evanjelizácie, plnej horlivosti a dynamizmu“,⁶⁵ je potreba, aby Cirkev zostala otvorená voči všetkým, kde by sa ktokoľvek mohol cítiť povolaný, a ktokoľvek by sa mohol cítiť ako doma. Koncil pripomenul tento aspekt, keď tvrdil, že všetci ľudia smerujú k Božiemu ľudu, a že

⁶¹ *EG* 113. Všimnime si, že v poznámke je odkaz práve na vyššie citovaný text *Lumen gentium* 9.

⁶² Porov. L. Bruni – S. Zamagni, *L'economia civile*, il Mulino, Bologna 2015, ss. 130-136.

⁶³ Porov. *LS*, body 115-121.

⁶⁴ Porov. *EG*, body 81-83.

⁶⁵ *Ibid.* 17.

tento predstavuje všeobecnú sviatosť spásy.⁶⁶ Pápež priamym jazykom, „pomiešaným so snom“, znova predkladá túto perspektívu. „Rád by som povedal tým, ktorí sa cítia vzdialení od Boha a od Cirkvi, a tiež tým, ktorí sú ustráchaní alebo ľahostajní – Pán povoláva aj teba, aby si bol súčasťou jeho ľudu, a robí to s veľkou úctou a láskou!“⁶⁷ Môže byť osvetľujúce podotknúť, že táto univerzálnosť súvisí aj s myšlienkou milosrdnej Cirkvi, kde všetci môžu nájsť pohostinnosť. V bezprostredne nasledujúcom bode *EG* totiž hovorí: „Cirkev musí byť miestom nezištného milosrdenstva, kde sa všetci cítia prijatí a milovaní, kde nájdú odpustenie a povzbudenie žiť podľa vzoru dobrého života evanjelia.“⁶⁸ Jestvuje totiž vnútorná spätosť medzi touto univerzálnosťou a milosrdenstvom – najprv Božím milosrdenstvom a potom milosrdenstvom Cirkvi –, ktoré umožňuje postaviť na prvé miesto najvzdialenejších, chudobných a hriešnikov. Iba ak sa dostaneme až k nim, možno realizovať skutočnú univerzálnosť. Túto však nemožno vytvoriť, ak vychádzame z „najbližších“. Aj v tomto prípade nezabudnime zachytiť novosť akcentu, ktorým František uvádza univerzálne určenie Cirkvi. Je prvým pápežom pochádzajúcim z Latinskej Ameriky a vďaka nemu sa periférie juhu sveta dostávajú do centra Cirkvi,⁶⁹ umožňujúc jej lepšie pochopiť, že jej univerzálnosť nemôže nepostaviť na prvé miesto najchudobnejších a tých, čo najviac potrebujú milosrdenstvo. Ako hovorí argentínsky teológ Galli, Latinská Amerika je totiž

⁶⁶ Syntézu koncilového postoja v tomto ohľade možno nájsť in G. Canobbio, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, ss. 131-156.

⁶⁷ *EG* 113. V interview, ktoré poskytol Spadarovi, možno jasne nájsť tú istú perspektívu: „Táto Cirkev, s ktorou všetci musíme „cítiť“, je domom pre všetkých; nie je to malá kaplnka, do ktorej sa zmestí len skupinka vybraných osôb. Nemôžeme redukovať lono všeobecnej Cirkvi na chránené hniezdočko našej priemernosti.“ A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 460.

⁶⁸ *EG* 114.

⁶⁹ Porov. C. M. Galli, *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio evangelizzatore*, in A. Spadaro – C. M. Galli (zost.), *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, cit. dielo, ss. 37-65, 37-38.

„subkontinentom poznačeným najväčšou nerovnosťou, ktorá je výzvou pre svedomie kresťanov. Vrství sa v ňom chudoba a kresťanstvo – mnohí žijú chudobu na základe viery a všetci musíme žiť vieru, aby sme prekonalí nespravodlivú chudobu. Uprednostnenie chudobných a ľudové katolícke náboženstvo sú znakom fyziognómie Cirkvi chudobných.“⁷⁰

1.3 Rovnaká dôstojnosť a spoluzodpovednosť všetkých kresťanov

Evidentne najdôležitejším aspektom ekleziológie Božieho ľudu je však rovnaká dôstojnosť a spoluzodpovednosť všetkých kresťanov. Je to niečo, čo sa silno a s rozhodnosťou vynára už v *EG*, keď pápež priznáva, že evanjelizačným subjektom nemôže byť len niekto, ale celý Boží ľud, a teda všetci kresťania.⁷¹ A možno sa s tým stretnúť vo všetkých príhovoroch, v ktorých sa rozličným spôsobom dištancuje od akejkoľvek formy klerikalizmu. Zvlášť poučné vzhľadom na nový spôsob, akým František túto koncilovú perspektívu predkladá Cirkvi, je to, čo hovorí v liste, ktorý poslal predsedovi Pápežskej komisii pre Latinskú Ameriku a Karibik kardinálovi Ouelletovi. Mohlo by sa tu namietať proti používaniu termínu laik, keď sa hovorí o kresťanovi ako takom. Napokon otázka, či sa má alebo nemá zostávať na pozícii teológie laikátu, alebo či už bola istým spôsobom prekonaná teológiou Božieho ľudu, je niečo, o čom sa v pokoncilovom období veľa debatovalo, a vzhľadom na čo aj naďalej pretrvávajú rozdielne teologické postoje.⁷² Napriek tomu je neodškriepiteľná rozhodnosť a novosť,

⁷⁰ C. M. Galli, *Il forte vento del Sud*, in *Il Regno/At.* 59 (2014/2), 57-63, 59. Uprednostnenie chudobných sa chápe ako niečo, čo je v súlade s autentickou univerzálnosťou aj v iných dôležitých vyjadreniach latinskoamerickej teológie. Pozri napr. J. Sobrino, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995, ss. 63-67.

⁷¹ Porov. *EG*, body 120-121.

⁷² Zdá sa, akoby nedávny text P. Neunera, *Per una teologia del popolo Dio*, Queriniana, Brescia 2016, istým spôsobom „rozptylil“ kategóriu

s akou František znova predkladá učenie, podľa ktorého najhlbšou identitou všetkých veriacich v Krista je to, že sú kresťanmi. František hovorí:

[...] všetci vstupujeme do Cirkvi ako laici. Prvou sviatosťou, ktorá dáva navždy pečať našej identite a na ktorú by sme mali byť stále hrdí, je krst. Ním a pomazaním Svätým Duchom sú veriaci „posvätení na duchovnú stavbu a sväté kňazstvo“ (LG 10; EV 1/311). Naše prvé a základné posvätenie má svoje korene v krste. [...] Je dobré pripomínať si, že Cirkev nie je elita kňazov, zasvätených, biskupov, ale že všetci tvoríme svätý veriaci Boží ľud. [...] Ako zdôrazňuje Druhý vatikánsky koncil, sme Boží ľud, ktorého identita je „dôstojnosť a sloboda Božích detí, v srdci ktorých ako v chráme prebýva Duch Svätý“ (LG 9; EV 1/209).⁷³

Keď teda František stavia perspektívu Božieho ľudu, Cirkvou rozumie totalitu a spoločenstvo pokrstených, ktorých dôstojnosť je daná tým, že sú synmi Syna prostredníctvom pomazania Duchom, ktorý prebýva v každom z nich. To zjavne neumenšuje ani neuberá na význame a dôležitosť vysvätených služobníkov v Božom ľude, ale jasne určuje ich služobnú funkciu: sú v Cirkvi, aby slúžili jej existencii. Dôvod ich jestvovania preto nie je vo vyhľadávaní „seba a pre seba“, ale v pastoračnej službe ľudu, ktorého sú súčasťou a ktorý ich povoláva byť v úzkom kontakte s ostatnými kresťanmi.

kresťanského laika v znova nájdenej centrálnosti Božieho ľudu. Podľa mňa sa Canobbio presvedčivejším spôsobom usiluje zachovať jeho opodstatnenosť ako „symbolickej postavy“ niečoho, čo sa týka celej Cirkvi. Pozri dielo (užitočné na rekonštrukciu aj celej debaty predkoncilovej a pokoncilovej): G. Canobbio, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997.

⁷³ František, *Il santo popolo fedele di Dio*, in *Il Regno/Doc* 61 (2016/7), ss. 201-204, 202.

A František znova v tom istom dokumente tvrdí: „Pastiera nemožno chápať bez stáda, ktorému je povolaný slúžiť. Pastier je pastierom ľudu a ľud si ním slúži zvnútra. Veľakrát ide popredu, aby ukazoval cestu, inokedy sa vracia späť, aby nikto nezostal pozadu, a nezriedka kráča uprostred, aby dobre počul biť srdce ľudí.“⁷⁴

1.4 Ludové, nie populistické. Výzva mystického bratstva

S cieľom zachytiť jasný smer, aký dáva pápež tejto ekleziologickej vízii, a ukázať, že kategória Božieho ľudu nemusí nutne upadnúť do nejednoznačnosti, na ktorú chcela reagovať biskupská synoda v roku 1985, František starostlivo poukazuje na rozdiel medzi touto víziou Božieho ľudu a akoukoľvek formou populizmu.

V skutkovej podstate to znamená jasne sa dištancovať od ponímania Božieho ľudu ako cirkevného subjektu na ujmu ostatných, alebo, čo je horšie, ako protiklad voči nim. František hovorí, že pod Božím ľudom treba rozumieť „[...] spolu pastierov a ľud. Cirkev je totalita Božieho ľudu.“⁷⁵ Od populistickej interpretácie sa František dištancuje, aj keď predkladá pre dnešok koncilové učenie o všeobecnom povolaní k svätosti v Cirkvi a keď vyhlasuje, že oceňuje a pozýva spoznávať „svätosť všedného dňa“ tohto ľudu, s akou sa možno stretnúť u každého cirkevného subjektu v akejkoľvek životnej situácii. K tejto svätosti sa pripája trpezlivosť – nielen brat’ na seba zodpovednosť za existenciálne udalosti a situácie, ale prejavovať vytrvalosť v každodennom napredovaní.⁷⁶ S analogickým dištancovaním sa od nebezpečenstva populizmu sa stretávame v opakovanej výzve považovať za aktívne subjekty

⁷⁴ *Ibid.*, 201.

⁷⁵ A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 459.

⁷⁶ Porov. *ibid.*, cit. dielo, s. 460.

Božieho ľudu nielen niekoľkých kvalifikovaných pastoračných pracovníkov, ale všetkých a každého pokrsteného.⁷⁷

Mohlo by sa povedať, že z vízie Cirkvi ako Božieho ľudu František vyvodzuje „ľudovú“ koncepciu Cirkvi, v ktorej hlas a prínos každého sú reálne nevyhnutné a žiadna skupina, ani klerici ani laici, si nemôže nárokovať byť celok alebo nahradiť druhých.

Keď to obrátíme do pozitívnej podoby, táto perspektíva je víziou Božieho ľudu, ktorý je ním vďaka bratským zväzkom medzi kresťanmi ako niečo, čo je dané a zároveň sa deje v sile Ducha Svätého. Práve preto ide o bratstvo, ktoré žiada zaangažovanie sa každej jednotlivkej slobody, a preto sa preň neustále rozhoduje.⁷⁸ Zároveň je to bratstvo, ktoré je možné len na základe pohľadu na druhého, v ktorom je otvorenosť na odlišnosť Boha a na Boha, ktorý stále odkazuje na brata. Pápežovo tvrdenie v *EG* 92 je jasné a zhrňujúce. V *mystickom* bratstve vidí pravý liek proti chorobe individualizmu. František hovorí, že v rozhodnutí sa pre bratstvo je pravé uzdravenie,

[...] pretože spôsob nadväzovania vzťahov s druhými, ktorý nás skutočne uzdravuje namiesto toho, aby nám škodil, je mystické, kontemplatívne bratstvo, ktoré dokáže vnímať svätú veľkosť svojho bližneho, dokáže spoznať Boha v každom človeku, znášať ťažkosti spoločného života, spoliehajúc sa na lásku Boha, a otvárať tejto Božej láske svoje srdce, hľadajúc šťastie druhých podľa vzoru dobrého Otca.⁷⁹

⁷⁷ *EG* 120.

⁷⁸ Porov. *ibid.*, 91.

⁷⁹ *Ibid.*, 92.

Citovaný úsek veľmi prilehavo ukazuje, že Františkova koncepcia Cirkvi ako Božieho ľudu prekonáva nebezpečenstvo čisto sociologickej interpretácie tejto kategórie. Nejestvuje totiž medziosobné puto s bratmi, ktoré nie je zakorenené v Bohu; tak ako nejstvuje spojenie s Bohom, ktoré nevedie k sebadarovaniu, k otvorenosti a ku „[...] zmiereniu s druhými v ich fyzickej prítomnosti“.⁸⁰

Boží ľud je možný na základe tejto odlišenej, a predsa jedinečnej lásky, vo vzťahu k skutočnosti Krista, *vteleného Slova*: lásky k Bohu a lásky k blížnemu. Medziosobné spoločenstvo veriacich, ktoré sa realizuje v Kristovi v sile prítomnosti a pôsobenia Ducha, je znakom, postaveným uprostred sveta, znakom povolania k spojeniu s Bohom a bratmi, k čomu je pozvaná každá ľudská bytosť.

2. *Circumdata varietate a „pestrofarebné rúcho“*

Podľa niektorých cirkevných otcov alebo stredovekých autorov patriarcha Jozef mal dlhé rúcho zhotovené z mnohých farieb (*Gn 37*) a práve preto je symbolom Cirkvi – jednej, ale skvejúcej sa pestrosťou národov a kultúr.⁸¹

Jednou z nepochybných výhod používania kategórie Božieho ľudu, keď hovoríme o Cirkvi, je aj to, že možno tak prejaviť jej danosť, ktorou je *katolíckosť*. Boží ľud je totiž ponorený do dejín – z čoho, ako aj zo skutočnosti, že je univerzálny, vyplýva, že nemožno o ňom uvažovať ako o niečom na okraji rôznych národov, ktoré obývajú zem, a ich kultúr.

⁸⁰ *Ibid.*, 88.

⁸¹ Porov. H. de Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1992, s. 222.

Pokiaľ ide o *Boží ľud*, ovocie iniciatívy Boha a evanjelia, Cirkev sa zjavne nemôže vyčerpať v národoch a kultúrach, predsa však nemôže jestvovať, ak sa v nich a do nich neinkulturuje.

Aj v tomto prípade ide o aspekt chápania, ktorý jasne poukazuje na posledný koncil. Je tomu tak, ako sa to javí, keď pozeráme na jeho zámery a účinky: Druhý vatikánsky koncil bol totiž vyjadrením Cirkvi, ktorá túži začať konečne dialóg s modernou kultúrou, keďže sa medzi nimi počas storočí vytvorila priepastná vzdialenosť; a v dôsledku toho viac vnímal – aj keď zatiaľ len akoby na začiatku – Cirkev ako nielen európsku, ale obývanú rôznymi národmi zeme.

Keď sa pozeráme na koncilové texty, aj takéto povedomie je tu prítomné. Ich prostredníctvom napokon chápeme, že táto „danosť“ je len „úlohou“ a že vernosť koncilu preto znamená byť Cirkvou schopnou inkulturovať seba a evanjelium, z ktorého žije v rôznych národoch a ich kultúrach. Ako príklad chceme spomenúť text *LG 13*, v ktorom sa hovorí, že Boží ľud „nič neuberá dobrám ani jedného národa. Naopak, oceňuje a prijíma schopnosti, vlastnosti a mravy jednotlivých národov, pokiaľ sú dobré, zveľaďuje a osvojuje si ich, a tým ich očisťuje, posilňuje a povznáša“. A okrem toho treba vziať do úvahy, že v *Gaudium et spes (GS)* sa hovorí o vzťahu medzi Cirkvou a kultúrou (body 53-62).

2.1 Odkaz na „teológiu ľudu“

Bez akýchkoľvek pochybností túto „úlohu“ s veľkodušnosťou a tvorivosťou vzali na seba v pokoncilovom období latinskoamerické cirkvi a osobitným spôsobom cirkev v Argentíne. Táto skutočnosť podnietila teologickú obnovu v jej typicky argentínskej verzii nazvanej „teológia ľudu“.⁸² Teológia ľudu mala v taliansko-

⁸² Na pochopenie osobitosti a rekonštrukciu dejín porov. M. Castagnaro, *La teologia di Francesco. Intervista a Juan Carlos Scannone*, in *Il Regno/At* 58 (2013/6), 128; J. C. Scannone, *La teologia argentina del pueblo*, in

argentínskom teológovi Luciovi Gerovi – ktorému vďačíme za jeden z prvých komentárov prvej kapitoly *LG*⁸³ – hlavného predstaviteľa v období bezprostredne nasledujúcom po koncile a v posledných desaťročiach zaznamenala aj istý vývoj.

Charakterizuje ju skutočnosť, že berie do úvahy ľud vo svetle jeho jednoty, a preto sociálnu nespravodlivosť interpretuje ako namierenú *proti* ľudu. Ľud preto nechápe dialekticky ako *triedu* utláčanú kapitalistickým systémom, ale v spoločensko-kultúrnej perspektíve ako subjekt spoločných dejín a spoločnej kultúry. A považuje ho za nositeľa vlastnej kultúry, chápanej „*šťtýl spoločného života ľudu*“.⁸⁴ Kultúra preto dostáva sociologický a etnický význam podľa vízie, ktorá charakterizuje už chápanie *GS* 53 vypracované v Pueble.⁸⁵

Gregorianum 96 (2015/1), 9-24; J. C. Scannone, *Perspectivas eclesiológicas de la « teología del pueblo » en la Argentina*, in F. Chica – S. Panizzolo – H. Wagner (zost.), *Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al P. Angel Antón*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 686-704, 690-691.

⁸³ L. Gera, *El misterio de la Iglesia*, in V. R. Azcuay-J.C. Caamaño-C.M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, cit., 97-171. V tomto texte videl a už sa jasne odvolával na to, že „el misterio se manifiesta también en la historia de la Iglesia“ (s. 108).

⁸⁴ Porov. J. C. Scannone, *La teología argentina del pueblo*, cit. dielo, ss. 12-13.

⁸⁵ V dokumente z Puebly, za ktorý bol jedným zo zodpovedných práve Lucio Gera, sa totiž v bode 386 hovorí: „Con la palabra ‚cultura‘ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (*GS* 53b) de modo que puedan llegar a ‚un nivel verdadero y plenamente humano‘ (*GS* 53a). Es ‚el estilo de vida común‘ (*GS* 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de ‚pluralidad de culturas‘ (*GS* 53c)“. Scannone upozorňuje, že výraz „en un pueblo“ sa neobjavuje v *GS* 53 a že pripomína typicky argentínske vnímanie tohto textu: „así se desplaza el sentido conciliar más humanista de cultura de ambos primeros párrafos, hacia el que el Concilio relaciona luego su ‚aspecto histórico y social‘ y denomina ‚sentido sociológico y etnológico‘ que la Constitución aborda sólo en el tercer párrafo (53c). Por consiguiente,

V tejto teologickej perspektíve Boží ľud nemôže štrukturálne nejestvovať v rôznych národoch alebo v rozličných kultúrach – je to jediný Boží ľud, ktorý však jestvuje konkrétne ako sídliači v pluralite národov a kultúr, v ktorých žije.

2.2 *Ľud v národoch*

Je zjavné, že táto teológia ovplyvnila Františkovu ekleziologickú víziu a dnes vyžaruje z jeho dokumentov, najmä z *EG*: a tak sa uskutočňuje a uvádza do pohybu nová fáza chápania koncilovej ekleziológie, čo je aj ovocím špecifického teologického vývoja, aký ponúka juhoamerická a špeciálne argentínska teológia. Vo svetle toho, čo sme poznamenali, možno totiž pochopiť, prečo majú body 115-118 *EG* názov *Ľud mnohých tváří*, a pápež tu komunikuje víziu Božieho ľudu, ktorý sa vteľuje do rôznych národov a obohacuje sa ich kultúrou bez toho, aby sa s niektorou z nich pomiešal alebo sa v nej vyčerpával. František totiž hovorí:

Tento Boží ľud je súčasťou mnohých národov zeme, z ktorých každý má svoju vlastnú kultúru. Pojem kultúry je vzácnym nástrojom na pochopenie rozličných vyjadrení kresťanského života, zastúpených v Božom ľude. Ide tu o životný štýl istej spoločnosti, o konkrétny spôsob, ktorým jej členovia nadväzujú vzťahy medzi sebou navzájom, s ostatnými stvoreniami

Puebla relea 53 a y b desde la óptica de 53 c y, por ello, cambia el ángulo de enfoque de su comprensión de la cultura.“ *Ibid.*, ss. 12-13. Ten istý argentínsky teológ podotýka, že k tejto interpretácii došlo spontánne: porov. J. C. Scannone, Incarnazione, kénosis, inculturazione e povertà, in A. Spadaro – C. M. Galli (zost.), *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, cit. dielo, ss. 459-484, 463-464.

*a s Bohom. Takto chápaná kultúra sa vzťahuje na celý život určitého ľudu.*⁸⁶

V horizonte takéhoto teologického prístupu možno pochopiť aj Františkovo vyjadrenie, ktoré je odozvou Tomášovho *gratia praesupponit naturam*, (milosť predpokladá prirodzenosť)⁸⁷ keď pápež hovorí: „Božia milosť s kultúrou počíta, Boží dar sa vteľuje do kultúry človeka, ktorý ho prijíma.“⁸⁸ Ľudia totiž nielenže nejstávajú ako jednotlivci neukotvení vo vzťahoch s inými ľuďmi; jstávajú začlenení do určitého ľudu a sú tak účastní spoločného životného štýlu. Preto evanjelizácia *má vplyv* na kultúry a *premieňa* ich.

Cirkev, ktorá prebýva v rôznych kultúrach a „vteľuje sa“ do rôznych národov, ktoré utvárajú jediný Boží ľud, je nimi obohatená – istým spôsobom jej umožňujú, aby bola sama sebou; zároveň sa pre Cirkev otvárajú doteraz nepoznané aspekty samého zjavenia. Slovmi, ktoré na jednej strane vyjadrujú tradičné črty koncepcie katolíckosti Cirkvi a ktoré sú na druhej strane poznačené typickou argentínskou teológiou, pápež totiž hovorí, že „v kresťanských prejavoch národa, ktorému bolo ohlásené evanjelium, Duch Svätý skrášľuje Cirkev. Predstavuje jej nové aspekty zjavenia a darúva jej novú tvár.“⁸⁹

Vízia Božieho ľudu, ktorá žije v rôznych národoch, však znamená, že nejstávajú kultúra, v rámci ktorej by sa mohla Cirkev vyčerpať. Ak by sme si to mysleli, *de facto* by to znamenalo, že považujeme evanjelium za nedisponovateľné pre iné kultúry a zabraňujeme, aby Kristus, živý v Duchu, mohol stretnúť ľudí

⁸⁶ EG 115.

⁸⁷ Porov. *Summa Theologiae*, I, 2, 2, ad 1: „Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.

⁸⁸ EG 115. Vzhľadom na tento aspekt porov. D. Albarello, *La grazia suppone la cultura. Ordine culturale e pensiero della fede alla luce di Evangelii gaudium*, in *Teologia* 41 (2016/2), ss. 222-248.

⁸⁹ EG 116.

a umožnil stretnúť sa s ním ľuďom, ktorí sú „kultúrne situovaní“. To by v konečnom dôsledku znamenalo škodiť katolíckosti Cirkvi. František preto upozorňuje na povinnosť vyjasniť, že

aj keď je pravda, že niektoré kultúry boli úzko spojené s ohlasovaním evanjelia a rozvojom kresťanského myslenia, zjavené posolstvo sa neidentifikuje so žiadnou z nich a jeho obsah všetky kultúry presahuje. Pri evanjelizácii nových kultúr alebo kultúr, ktoré ešte neprijali kresťanské ohlasovanie, nie je preto pri predkladaní evanjelia nevyhnutné nástožiť na konkrétnej kultúrnej forme, čo ako peknej a starobylej. Posolstvo, ktoré ohlasujeme, vždy obsahuje aj určitú kultúrnu podobu; v Cirkvi však niekedy upadáme do márnivej sakralizácie vlastnej kultúry, čím môžeme prejavovať viac fanatizmu než autentického evanjelizačného nadšenia.⁹⁰

Citát poukazuje na to, že takáto ekleziologická perspektíva je fakticky kritická voči univerzalistickej vízii Cirkvi, podľa ktorej jednota nezahŕňa reálnu pluralitu a pri ktorej nevyhnutne dochádza k sakralizovaniu jedinej kultúry a jej uvádzaniu do všetkých národov. Javí sa aspoň rovnako zrejším, že takáto teológia Cirkvi prináša so sebou a vyvoláva aj svoju štrukturálnu reformu (bude o nej reč neskôr), ktorá predpokladá skutočné prekonanie centralizmu a v dôsledku toho napomôže účinnú decentralizáciu. Nemožno si totiž myslieť, že Cirkev bude Božím ľuďom existujúcim v rozličných národoch, ak nejestvujú cirkevné štruktúry, ktoré to dovoľujú a robia reálne možným.

Na druhej strane Františkovo vyjadrenie je aj symptómom, akým je v skutočnosti zložitý problém vzťahu medzi evanjeliom a kultúrou. Je totiž pravda, že evanjelium presahuje každú kultúru

⁹⁰ *Ibid.*, 117.

a ak je také, musí mať možnosť vyjadrenia a počúvania v každom období a vo všetkých kultúrach ľudstva. Avšak nejestvovalo evanjelium „v čistom stave“, ktoré by sa konkrétne nevčlenilo do určitej kultúry. Aj tí, čo mýtickým spôsobom zastávajú návrat k Písmu, musia uznať, že aj odtiaľ sa k nám evanjelium dostáva vždy v rámci určitých kultúr, ktoré sú navyše vzdialené tej dnešnej.

3. *Sensus fidei. Nové provokujúce chápanie*

Perspektíva ekleziológie postavená na kategórii Božieho ľudu, ktorá so všetkým týmto robí zjavnou jednak rovnakú dôstojnosť, *vera aequalitas* (LG 32) a spoločnú zodpovednosť všetkých kresťanov, umožnila koncilovým otcom vrátiť sa k učeniu o *sensus fidelium*. Pasáž LG 12 rozhodujúcim spôsobom zachytáva, že jestvuje neomylnosť *in credendo* (v tom, čo sa verí), na ktorej sa zakladá neomylnosť *in docendo* (v tom, čo sa učí).

Treba však poznamenať, že okrem sporadických zmienok táto téma nie je prítomná v pokoncilovom učiteľskom úrade.⁹¹ Javí sa preto ako vzácna novosť skutočnosť – znova orientujúca smerom k tvrdeniu, podľa ktorého Františkovo ekleziologické magistérium podnecuje Cirkev vstúpiť do novej fázy vnímania Druhého vatikánskeho koncilu –, že František v *EG* sa ňou zaoberá obšírnym spôsobom. Pápež totiž hovorí:

Vo všetkých pokrstených, od prvého až po posledného, pôsobí posväcujúca sila Ducha, ktorá povzbudzuje k evanjelizácii. Boží ľud je svätý vďaka tomuto pomazaniu, ktoré ho robí neomylným

⁹¹ Cfr. D. Vitali, *Una Chiesa di popolo: il sensus fidei come principio dell'evangelizzazione*, in H. M. Yañez (zost.), *Evangeliu gaudium: il testo interroga*, cit. dielo, ss. 53-66, 58-59.

„in credendo“. To znamená, že keď verí, nepochybí, aj keď možno vždy nedokáže nájsť vhodné slová na vyjadrenie svojej viery. Duch ho vedie v pravde a privádza ho k spáse. Ako súčasť tajomstva lásky voči ľuďom Boh daríva celku veriacich zmysel pre vieru – *sensus fidei* –, ktorý im pomáha rozlišovať to, čo skutočne pochádza od Boha. Prítomnosť Ducha dáva kresťanom istý druh bytostnej totožnosti s Božími vecami, ako aj múdrosť, v ktorej tieto veci dokážu intuitívne chápať, aj keď ešte nedisponujú adekvátnymi prostriedkami na ich presné vyjadrenie.⁹²

František sa odvoláva a znova predkladá pre celú Cirkev koncilové učenie, ktoré bolo centrálné v priebehu celej jeho predchádzajúcej služby.⁹³ Dôraz kladie na vlastnú skúsenosť, na rozvoj tejto témy v latinskoamerickej Cirkvi a na teológiu, aká tam vznikla.

3.1 Zmysel pre Božie veci a možnosť vyjadriť ich

Pápež pripomína, že v sile pomazania Svätým Duchom sa všetkým kresťanom udeľuje druhá prirodzenosť zameraná na Božie skutočnosti a schopnosť rozlišovať, čo pochádza od Boha. A toto vedie Boží ľud k pravde. Zachytáva sa tu aspekt Františkovej ekleziológie, ktorá vyžaruje už z toho, čo sa povedalo predtým, a ktorá poukazuje na tento bod: Boží ľud nie je niečo statické; je skôr dynamickou skutočnosťou ako mesiášsky, „pneumatický“ ľud, a teda

⁹² EG 119. V poznámkach je odkaz práve na text LG 12. Porov. aj A. Spadaro, *Entrevista a papa Francesco*, cit. dielo s. 459.

⁹³ Galli tvrdí, že „desde 1974 Bergoglio expone la doctrina conciliar del *sensus fidei fidelium* y la infalibilidad in *credendo* del Pueblo santo (LG 12)“. C. M. Galli, *El “retorno” del Pueblo de Dios misionero*, cit. dielo, s. 454.

subjekt, v ktorom prebýva Duch a vedie ho k „úplnej pravde“.⁹⁴ V tomto horizonte možno zachytiť celú priliehavosť odvolania sa na *sensus fidei* ako zmysel, ktorý umožňuje rozlišovať, čo pochádza od Boha na ceste k celej pravde.

V spôsobe, akým František hovorí o dôležitosti tohto ekleziologického učenia, ku ktorému sa vrátil koncil, je však zjavne nový akcent, ktorý pravdepodobne vychádza z jeho dlhej pastoračnej skúsenosti v Cirkvi, k tomu ešte v takej, akou je argentínska. Ide o vnímanie skutočnosti, že Boží ľud má schopnosť uchopiť, prežívať a odovzdávať vieru, aj keď mu nato chýbajú primerané pojmy. Je to veľmi silné zdôraznenie, keďže umožňuje predovšetkým uznať, že akt viery je vždy hlbší ako jeho formulácia – ona vyplýva práve z neho.⁹⁵ Predstavuje to teda výzvu voči tým, čo majú v Cirkvi úlohu správne vyjadrovať a odovzdávať vieru, aby zostali zakorenení v tej viere, v akej verí, žije a slávi Boží ľud.

Novosť akcentu môže okrem toho poslúžiť na uznanie, že v rozmanitosti Božieho ľudu môžu jestvovať rôzne spôsoby a odlišný jazyk, akými sa vyjadruje viera.

3.2 *Ľudová zbožnosť, jej hodnota a limity*

Typický dopad teológie ľudu v spôsobe, akým František interpretuje a predkladá učenie o *sensus fidei*, možno vidieť v skutočnosti, že ju dáva do vzťahu s témou ľudovej zbožnosti.

⁹⁴ Je to črta, ktorá sa v pokoncilovom vývoji ekleziológie objavila osobitným spôsobom vo významnom texte Y. M. Congara, *Un popolo messianico. La chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana, Brescia 1976.

⁹⁵ Je tu implicitné prepojenie so známym vyjadrením sv. Tomáša, podľa ktorého akt veriaceho „non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem“. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a.2 ad 2.

Argentínska teológia, ktorej je vzdialené pohrdať ľudovou zbožnosťou, ju totiž interpretovala ako vyjadrenie *sensus fidei fidelium* a vo vynikajúcej cirkulácii vidí ľudovú zbožnosť a eklesiologickú kategóriu Božieho ľudu – túto totiž možno spoznať vo veľkých prejavoch ľudovej zbožnosti a ona zároveň znova zahŕňa, očisťuje a transformuje skutočnosť Božieho ľudu.⁹⁶ V *EG* možno zachytiť, že František spája *sensus fidei* s ľudovou zbožnosťou vzhľadom na spôsob, akým o tom hovorí. Pápež ju totiž prezentuje ako vyjadrenie inkulturovaného evanjelia, a keďže je to dielo Ducha Svätého, ktorým sú kresťania pomazaní, vyzýva chápať jej prejavy ako výrazy teologálneho života. František totiž hovorí, že „kto miluje svätý ľud verný Bohu, ten v týchto prejavoch nevidí len prirodzenú túžbu po božstve. Sú prejavom bohumilého života oživovaného činnosťou Ducha Svätého, vliateho do našich sŕdc (porov. *Rim* 5,5).⁹⁷ Práve z dôvodu tohto prebývania Ducha v srdciach kresťanov treba podľa Františka vnímať ľudovú zbožnosť „ako duchovnosť stelesnenú v srdciach jednoduchých ľudí“.⁹⁸ Vyjadrenie *EG* je citácia z dokumentu z *Aparecidy*, do ktorého prispel hlavne Bergoglio a ktorý teraz slúži pápežovi na potvrdenie, že v ľudovej zbožnosti sa vyjadruje viera, i keď, ako hovorí, viac symbolicky než „inštrumentálnym dôvodením“, a napriek tomu, že sa v akte viery viac zdôrazňuje *credere in Deum* (veriť v Boha) než *credere Deum* (veriť Bohu). V ľudovej zbožnosti je totiž výraznejší osobný impulz, pod vplyvom ktorého sa veriaci, najmä tí najchudobnejší,⁹⁹ synovsky odovzdávajú Bohu, a nie „veriace“ poznanie Boha a jeho spásonosného plánu.¹⁰⁰ Pokiaľ ide o vyjadrenie kresťanskej viery a autentického teologálneho života, prejavy ľudovej zbožnosti treba

⁹⁶ Porov. J. C. Scannone, *Perspectivas eclesiológicas de la „teología del pueblo“ en la Argentina*, cit. dielo, ss. 696-697; C. M. Galli, *El „retorno“ del Pueblo de Dios misionero*, cit. dielo, ss. 452-454; C. M. Galli, *La reforma misionaria della Chiesa secondo Francesco*, cit. dielo, s. 52.

⁹⁷ *EG* 125.

⁹⁸ *Ibid.*, 124.

⁹⁹ Porov. *ibid.*, 125.

¹⁰⁰ Na vyjasnenie tohto rozlíšenia možno pripomenúť, čo František vyhlasuje na inom mieste: „Je to ako u Márie – hovorí – ak chceme vedieť, kým je, pýtame sa teológov; ak chceme vedieť, ako ju milovať, treba sa spýtať ľudu.“ A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 459.

čítať priam ako *teologické miesto*, ktorému treba venovať osobitnú pozornosť v optike novej evanjelizácie.¹⁰¹

Javí sa dostatočne zrejmé, že v perspektíve, ako ju v tomto ohľade načrtol František, cítiť silný vplyv teológie ľudu, cesty, akou v týchto desaťročiach prešla latinskoamerická Cirkev (na neposlednom mieste aj cesty, ktorá dozrela v dokumente z Aparecidy) a cirkevnej situácie práve v tomto kontexte. Pre špecifickosť záležitosti dochádza ku kritickej reflexii, najmä keď myslíme na to, že tento vývoj v koncilovom učení treba prijať v kontexte cirkví, ktoré sa nachádzajú v navzájom veľmi odlišných kultúrach.

V prvom kole je vhodné prijať pozvanie hľadiť na skutočnosť Cirkvi vychádzajúc z takzvaného juhu sveta, v ktorom býva väčšia časť kresťanov a pre mnohých z nich môže ľudová zbožnosť predstavovať naozaj najnormálnejší a najprirodzenejší spôsob, ako vyjadrovať a prežívať svoju kresťanskú a cirkevnú duchovnosť. Niektoré prejavy nedôvery, ktoré vznikajú v tomto ohľade v sekularizovanej Európe, môžu byť dedičstvom ešte silno eurocentrickej teológie a eurocentrickej Cirkvi.

Potom treba vziať do úvahy, že sa tu stáva prvoradou požiadavka načúvať viere kresťanov aj tam, kde nemajú kategórie a primeraný teologický aparát. Téma je maximálne dôležitá a možno ju rozšíriť aj na iné ekzeziologické požiadavky, ako je spoluzodpovednosť všetkých veriacich. V tom prípade tu môže byť nebezpečenstvo pomýliť si skutočné počúvanie veriacich s počúvaním len niektorých kresťanov – tých, ktorí sú viac akulturovaní alebo viac „klerikalizovaní“. Rovnako si možno pomýliť spoluzodpovednosť všetkých kresťanov s účasťou na cirkevnom živote tých, ktorí si osvojili určitý spôsob vyjadrovania, určitý jazyk. Nezabudnime v tejto veci, že František vidí ľudovú zbožnosť aj ako vyjadrenie evanjelizačnej činnosti všetkých, počnúc najjednoduchšími

¹⁰¹ Porov. EG 126.

a najchudobnejšími.¹⁰² Je jedným zo spôsobov, vďaka ktorým chudobní nie sú len adresátmi starostlivosti Cirkvi, ale protagonistami jej poslania. No mohli by sme sa ďalej pýtať, či v iných kultúrnych kontextoch nie je naliehavá potreba zachytiť *sensus fidei* kresťanov, ktorí žijú a vyjadrujú svoju vieru tak, že im je blízky iný jazyk – napríklad vyjadrovacie prostriedky rôznych vied, ktorých sú odborníkmi.

Napokon bez toho, že by sme niečo uberali na skutočnosti, že v istých sekularizovaných prostrediach je ešte možné, že ľudová zbožnosť u niektorých predstavuje autentické vyjadrenie viery, nemožno nezdôrazniť, že sa tam môže osudovo stať aj najväčším podľahnutím sekularizácii.¹⁰³ Jeden z jej rysov môže mať totiž korene nielen v autonómii rozličných spoločenských sfér (ekonomika, politika, umenie, citový život, náboženstvo...) ¹⁰⁴, ale aj vo vysunutí náboženstva na okraj reálneho života, a to najmä v období postmodernity, akým je to naše. V kontextoch tohto druhu môže byť ľudová zbožnosť aj to, čo zostáva zo sveta podriadeného účelovej logike a „únikovej ceste“ vzhľadom naň. Je preto zjavné, že v takom kontexte môže byť ľudová zbožnosť skôr než vyjadrením *inkulturovanej viery* prejavom *viery emarginalizovanej*.

A teda seriózne si osvojiť perspektívu jediného Božieho ľudu, ktorý jestvuje v rozličných národoch, znamená aj pýtať sa, ako prijať podnety na uvažovanie o cirkevnom dopade ľudovej zbožnosti v rámci kultúrnych kontextov dosť odlišných od prostredia Latinskej Ameriky alebo od takzvaného juhu sveta.

¹⁰² Porov. *ibid.*, 126. O aktívnej roli chudobných porov. J. C. Scannone, *Incarrazione, kénosis, inculturazione e povertà*, cit. dielo, ss. 475-477.

¹⁰³ V tomto ohľade môže byť vhodné rozlíšenie, ktorým vyzýva Angelini, keď poznamenáva, že „zapísanie sa kresťanstva do kultúrneho kódexu nejakého národa je niečo iné ako ľudová zbožnosť – je to rozhodne obsažnejšia skutočnosť.“ G. Angelini, *Evangelii gaudium. La conversione pastorale e la teologia*, in *Teologia* 39 (2014/4), ss. 493-508, 507.

¹⁰⁴ Ide o jasnú interpretáciu sekularizácie, akú predkladá N. Luhmann, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

3. KAPITOLA

EXTROVERTNÁ CIRKEV. CIRKEV, KTORÁ JESTVUJE PRE DRUHÝCH

Nezachytili by sme jadro Františkovho ekleziologického návrhu, keby sme opomenuli postaviť na prvé miesto víziu misijnej Cirkvi, ktorá vychádza zo seba. Ba stojíme tu zoči-voči najdôležitejšiemu a pravdepodobne originálnemu aspektu ekleziológie jeho magistéria.

Ani v tomto prípade si nemožno myslieť, že sa nachádzame pred „absolútnym začiatkom“. Je známe, že napriek vízii Cirkvi, ktorá by mohla považovať misie za nič, čo sa už uskutočnilo, alebo čo sa ohraničene týka iba niektorých miest (takzvaných „misijných území“) a niektorých cirkevných subjektov (misionárov a misionárov), posledný koncil ponúkol úplne nové chápanie. Urobil to odvolaním sa predovšetkým na to, že sama Cirkev, konkrétny Boží ľud, je ovocím Božieho poslania. Cirkev predstavuje počiatok zjednotenia ľudstva, prvý dôsledok skutočnosti, že Otec poslal na svet Syna a Ducha (porov. *Lumen gentium*, 2-4, LG). Umožňuje to vidieť, že vernosť takémuto pôvodu pre Cirkev nutne znamená, že je svojou štruktúrou misijná. Koncilový text, ktorý to so všetkou pravdepodobnosťou vyjadruje najplastickejšie, je *Ad gentes* (AG) 2. „Putujúca Cirkev“ – hovorí známa pasáž koncilového dokumentu, „je svojou povahou misijná, lebo má svoj pôvod v poslaní Syna a Ducha Svätého podľa plánu Boha Otca.“

Táto naliehavosť dostávala presné črty aj vďaka signálom z tradične kresťanských krajín, kde bolo badať potrebu reevanjelizovať kategórie osôb, pre ktoré sa Cirkev stávala čoraz cudzejšou. V týchto kontextoch šlo zjavne o fungovanie toho, čo František označil za „nové chápanie evanjelia vo svetle súčasnej kultúry“.¹⁰⁵ Jedným z dôsledkov takéhoto nového vnímania je myslieť na Cirkev ako na

¹⁰⁵ Porov. A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 467.

všeobecnú sviatosť spásy a vidieť, ako sa jediné poslanie uskutočňuje rôznymi spôsobmi v rozličných spoločensko-antropologických kontextoch. Iné sú totiž misie na miestach, kam sa ešte nedostalo ohlasovanie evanjelia, iné sú v prostrediach, ktoré sú už formálne kresťanské. V tejto perspektíve sa text AG 6 stáva osobitne dôležitým.

Niet pochýb o skutočnosti, tak na teologickej rovine ako aj na rovine magistéria, že to pre učenie koncilu znamená ďalší stupeňok v jeho rozvoji.¹⁰⁶ Pokiaľ ide o magistérium, osobitnú zmienku si zasluhuje *Evangelii nuntiandi* (EN) Pavla VI. pre jej veľký dopad na latinskoamerickú cirkev a pre jej obrovský význam vzhľadom na myslenie Jorgeho Bergoglia.¹⁰⁷ V Latinskej Amerike túto tému postupne prehľbovali a začleňovali do svojho kontextu, ako o tom svedčí dokument z *Aparecidy*, na vypracovanie ktorého rozhodujúcim spôsobom prispel Bergoglio a obsah ktorého sa dnes zlieva s Františkovým pápežským magistériom.¹⁰⁸

Vychádzajúc z týchto premís chápeme, že Františkova reč o Cirkvi, ktorá misijne vychádza zo seba, sa môže javiť osobitne

¹⁰⁶ Na teologickej rovine v talianskom kontexte myslíme na celé dôležité bádanie pod vedením Severina Dianicha. Porov. napr. S. Dianich, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987; S. Dianich, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987. Signalizujeme aj neskorší manuál, ktorý napísal so Serenou Nocetiovou: S. Dianich – S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

¹⁰⁷ Porov. C. M. Galli, *Il forte vento del Sud*, cit. dielo, ss. 59-60. V príhovore k účastníkom diecézneho stretnutia v Ríme v roku 2014 František o EN povedal: „Aj dnes je tento pastoračný dokument v pokoncilovom období najdôležitejší, nebol ešte prekonaný. Musíme sa k nemu stále vracieť. Táto exhortácia je pokladnicou inšpirácie. [...] A nebola prekonaná. Je pokladnicou vecí potrebných pre pastoračiu.“ František, *Prejav k účastníkom rímskeho diecézneho stretnutia venovaného téme: „Lud, ktorý plodí svojich synov, komunity a rodiny vo veľkých etapách kresťanskej iniciácie“*, pondelok 16. júna 2014.

¹⁰⁸ Porov. C. M. Galli, *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco*, cit. dielo, s. 41.

výrazná a bohatá práve pre cirkvi so starým kresťanstvom, poznačené dnes odkresťančovaním a sekularizáciou. Čo sa pred koncilom a počas jeho prác začínalo prejavovať, je totiž dnes úplne zjavné. Možno aj práve preto je na týchto miestach nová evanjelizácia taká naliehavá a neodkladná.

A vychádzajúc v prvom rade z tohto kontextu vidíme, že návrh obsiahnutý v pápežovom učení sa javí zvlášť stimulujúci.

1. Všetci sme učeníci misionári – subjekt, ktorý ohlasuje, a ohlasované evanjelium

Podľa Františka poslanie Cirkvi zjavne zodpovedá mandátu prijatému od Vzkrieseného, ako o tom svedčí záver Matúšovho evanjelia, v ktorom Kristus posielal učeníkov hlásať evanjelium v každom čase a na každom mieste (*Mt 28, 19-20*).¹⁰⁹ Avšak najhlbším dôvodom, pre ktorý je Cirkev povolaná vychádzať zo seba, spočíva v skutočnosti, že ona sama je ovocím misijnej iniciatívy milosrdného Boha, ktorý vyšiel v ústrety prvý. V tomto zmysle je osobitne priliehavé, čo František hovorí na začiatku prvej kapitoly *Evangelii gaudium* (EG):

*Spoločenstvo, ktoré ohlasuje evanjelium, si uvedomuje, že Pán prevzal iniciatívu, predišiel všetkých v láske (porov. 1 Jn 4, 10), a práve preto vie urobiť prvý krok. Vie prevziať iniciatívu bez strachu ísť dopredu, hľadať tých, čo sa vzdialili, a dôjsť na každú križovatku v snahe odovzdať pozvanie odlúčeným. Prežíva neuhasiteľnú túžbu ponúknuť milosrdenstvo, ovocie toho, že zažilo Pánovo nekonečné milosrdenstvo a jeho šíriacu sa silu.*¹¹⁰

¹⁰⁹ EG 19.

¹¹⁰ *Ibid.*, 24.

Táto pasáž osobitným spôsobom vystihuje dva podstatné aspekty Františkovo ekleziologického učenia.

Predovšetkým skutočnosť, že prívlastok misijný sa nevzťahuje na nejaký cirkevný subjekt, ale na celé spoločenstvo, ktoré sa preto nazýva „evanjelizačným spoločenstvom“. Povolaná evanjelizovať je Cirkev ako taká a každý subjekt v nej. A samozrejme, aspekt spojený s myšlienkou, že Cirkev je Boží ľud, v ktorom všetci kresťania majú rovnakú dôstojnosť Božích detí a sú rovnako zodpovední, lebo sú pomazaní Duchom. V tomto horizonte si totiž nemožno myslieť, že evanjelizácia sa týka len niekoho. Ak je Boží ľud svojou prirodzenosťou misijný, z toho vyplýva, že je takým každý kresťan. Ba čo viac, byť Kristovým učeníkom a misionárom nemožno od seba oddeliť. Pápež vyhlasuje, že je tu nerozlúčná spätosť medzi učeníkom a evanjelizátorom, preto oba termíny píše so spojovníkom. Hovorí: „Každý kresťan je misionárom v tej miere, v akej sa stretol s láskou Boha v Ježišovi Kristovi. Nehovorme už, že sme „učenici“ a „misionári“, ale nech sme vždy „učenici – misionári“.¹¹¹

Vyššie citovaná pasáž objasňuje aj to, kto je predmetom ohlasovania. Cirkev je povolaná ohlasovať evanjelium milosrdenstva, z ktorého má svoju existenciu, z ktorého žije a ktorým je neustále evanjelizovaná. Je to aspekt, ktorý treba brať do úvahy nielen na pochopenie, že vo Františkovom učení je jasný súvis medzi masívnym návratom k Božiemu milosrdenstvu a misijnej, vychádzajúcej Cirkvi, ale aj na zdôraznenie, že evanjelizáciu nemožno riešiť len čírym slovným ohlasovaním.¹¹² Aj keď je totiž rozdiel medzi evanjelizáciou a pozdvihnutím človeka, nemožno na ne hľadieť oddelene. Zaangažovanie Cirkvi za ľudský rozvoj má vnútorne dočinenia s evanjeliom; jeho centrom je Boh, ktorý má srdce pre biedy ľudstva vrátane hriechu. František preto na základe

¹¹¹ *Ibid.*, 120.

¹¹² Ide o črtu, ktorou sa osobitným spôsobom vyznačuje latinskoamerická teológia. Porov. J. Sobrino, *Gesù Cristo liberatore*, cit. dielo, ss. 154-155.

magistéria svojho predchodcu povzbudzuje brať do úvahy, že dobročinná láska nie je cudzia dielu evanjelizácie Cirkvi. Hovorí: „V srdci evanjelia nachádzame vnútorné spojenie medzi evanjelizáciou a pozdvihnutím človeka, ktoré sa musí nevyhnutne prejaviť a rozvíjať v celej evanjelizačnej činnosti.“¹¹³ Cituje motu proprio *Intima Ecclesia natura* pápeža Benedikta XVI. na potvrdenie, že „aj služba dobročinnnej lásky je základným rozmerom misie Cirkvi a neoddeliteľným vyjadrením jej vlastnej podstaty“. Ako je Cirkev podstatne misijná, tak z jej podstaty nevyhnutne vyplýva aj účinná láska k blížnemu – súciti, ktorý chápe, pomáha a podporuje.“¹¹⁴ Preto rozumieme, prečo pápež často povzbudzuje Cirkev ísť na periferie alebo nebáť sa byť „poľnou nemocnicou“. Sú to metafory, ktorým hrozí nebezpečenstvo, že sa stanú sloganom na škodu hĺbky toho, čo František predkladá, ak ich nepostavíme do takéhoto kontextu. Povinnosť Cirkvi skláňať sa nad všetkými ranami ľudstva a robiť tak, aby sa nikto nestal odpadom, nevyplýva z akejsi neutrálnej formy filantropie – je to požiadavka evanjelia milosrdenstva, ktoré má ohlasovať.

Keďže je ono ohlasovaním Božieho srdca, ktoré sa skláňa nad biedami, vrátane hriechu, a každého rozdelenia medzi ľuďmi, nemožno ho redukovať na individuálny vzťah jednotlivca s Bohom¹¹⁵ alebo na niečo, čo odkazuje na druhý svet a nemá nič spoločné so životom ľudí tu na zemi, často biednym. Pápež to objasňuje tým, že hovorí o sociálnom dopade evanjelizácie¹¹⁶ zdôrazňujúc skutočnosť, že evanjelium zahŕňa kralovanie Boha vo svete, čím umožňuje, aby sa spoločenský život stal „priestorom bratstva, spravodlivosti, pokoja a dôstojnosti pre všetkých.“¹¹⁷ A tým, že sa dištancuje od vízie kresťanstva ako náboženstva, ktoré sa zaoberá vnútornou sférou ľudí bez toho, aby sa aktívne

¹¹³ EG 178.

¹¹⁴ *Ibid.*, 180.

¹¹⁵ Porov. *ibid.*, 180.

¹¹⁶ Porov. najmä *ibid.*, body 176-185. V EG 180 výslovne hovorí: „Tak ohlasovanie, ako aj kresťanská skúsenosť majú tendenciu vyvolávať spoločenské dôsledky.“

¹¹⁷ *Ibid.*, 180.

angažovalo a premieňalo ľudskú spoločnosť a všetky jeho inštitúcie.¹¹⁸

Je jasné, že takéto nové videnie misijného poslania Cirkvi môže znamenať zvlášť sľubnú cestu pre cirkvi so starým kresťanstvom a tie, čo sa nachádzajú v spoločenských kontextoch, v ktorých by postmoderná ideológia a sekularizácia mohli spôsobiť vysunutie viery do individuálnej sféry.¹¹⁹ Rovnako v kontextoch ustupujúceho kresťanstva, kde sa už počúvalo evanjeliové ohlasovanie a často sa považuje za prekonané, a kde zároveň prebiehajú procesy straty dôstojnosti mnohých žien a mužov, mohla by sa stať osobitne účinnou Cirkev, ktorá by ukázala, že evanjelizácia zahŕňa svedectvo a zaangažovanie v aktívnych procesoch humanizácie.

2. Poslanie a pastoračné obrátenie

Misijná Cirkev vychádzajúca zo seba však musí prejsť pastoračným obrátením.

Už na začiatku *EG* pápež jasne vyjadruje, že prijatie myšlienky, že Cirkev je spoločenstvom učeníkov – misionárov, ktorí preberajú iniciatívu, aby ponúkli evanjelium Božieho milosrdenstva, z ktorého žijú, zaväzuje k pastoračnému obráteniu na všetkých úrovniach cirkevného života. Nemožno totiž nechať veci, ako sú. Aj v takom prípade je jasné, že sa to zakladá na myšlienke, že Cirkev je Boží ľud, ktorý oživuje a vedie Duch, aby sa všetci a každý mohli dostať do kontaktu s Božím milosrdenstvom – základ totiž vyplýva z vízie štrukturálne dynamického kolektívneho subjektu. Inak by sa mohlo povedať, že pre misijnú Cirkev prirodzene plynie povinnosť neustáleho pastoračného obrátenia. František preto hovorí: „Dúfam, že všetky spoločenstvá sa budú snažiť, aby použili potrebné prostriedky na vykročenie po ceste pastoračného a misijného

¹¹⁸ Porov. *ibid.*, 183.

¹¹⁹ Porov., čo pápež zdôraznil in *ibid.* 64.

obrátienia, ktoré nenechajú veci v takom stave, v akom sú. Teraz nám nestačí ‚bežné spravovanie‘.“¹²⁰

Obrátenie sa osobitným spôsobom týka schopnosti urobiť v ohlasovaní znova zjavným jadro evanjelia, alebo „[...] nádheru spásonosnej Božej lásky, ktorá sa prejavila v ukrižovanom a vzkriesenom Ježišovi Kristovi“.¹²¹

Je to dôležitá výzva, ale ľahko sa môže stať dvojznačnou. Stáva sa nevyhnutnou pre Cirkev, ktorá chce ešte ohlasovať evanjelium v prostredí, v ktorom už nemožno predpokladať kresťanstvo, ako je prípad západných cirkví v stave ustupujúceho kresťanstva. Tu je totiž nutné znova jasne ukázať, čo je centrom. A nielen to. Treba vidieť, že toto kristologické, trojičné centrum, zahrnujúce každú jednotlivú slobodu, nemožno nikdy a za žiadnych okolností považovať za isté alebo za už nadobudnuté. František tvrdí, že ak hovoríme, že takéto ohlasovanie je prvé „[...] to neznamená, že stojí na začiatku a potom sa naň zabudne alebo že je ho možné nahradiť inými obsahmi, ktoré ho prevyšujú. Je prvým v kvalitatívnom zmysle, pretože je hlavným ohlasovaním, teda tým, ktoré treba vždy znova rozličnými spôsobmi počúvať a stále nanovo ohlasovať katechézou a rozličnými formami vo všetkých etapách a vo všetkých situáciách.“¹²² Vychádzajúc z tohto bodu je tu zároveň potrebné v línii koncilu a v perspektíve misijnej Cirkvi pripomenúť existenciu „hierarchie pravd“. Okolo centra a vo vzťahu k nemu treba nanovo pochopiť rozličné pravdy, najmä morálne. Nemožno teda Františkovu výzvu nejakým spôsobom interpretovať, akoby viedla k umenšeniu integrálnosti evanjelia a pravdy. Je to skôr výzva znova nájsť jadro evanjelia, ktoré spočíva v spásonosnom stretnutí s Kristom, a teda s Božou láskou, aby bolo možné každú pravdu objaviť a integrovať v správnej perspektíve.¹²³

¹²⁰ *Ibid.*, 25. Porov. *ibid.*, 25-33.

¹²¹ *Ibid.*, 36.

¹²² *Ibid.*, 164.

¹²³ Porov. A. Cozzi, *La verità di Dio e dell'uomo in Cristo*, cit. dielo, ss. 14-22.

Keď myslíme najmä na cirkvi povolane vnímať toto pozvanie v kontextoch ustupujúceho kresťanstva a sekularizácie, treba prehliť rôzne aspekty.¹²⁴ Kvôli syntéze sú najvýznačnejšie štyri: reštrukturalizácia kresťanských spoločností na základe potreby ohlasovať evanjelium tým, ktorí ho nepoznajú alebo majú o ňom mylný pojem; ustanovenie miest autentického bratstva; prednostná voľba mladých; reálne a zodpovedné zaangažovanie sa kresťanských laikov.

Predovšetkým treba vziať do úvahy, že príliš často kresťanské spoločenstvá, ktoré sa sformovali v prostredí kresťanstva, sú ešte štrukturované na základe predpokladu, že všetci sú „normálne kresťanmi“, že vieru im odovzdali v rodine, z ktorej pochádzajú, že kresťanský život môže počítat s podporou spoločenského kontextu, ktorý odovzdáva jej hodnoty. Veľa energie sa preto vydáva na udržanie *status quo*; a v dôsledku toho zostáva málo zdrojov na ohlasovanie evanjelia tým, ktorým sa ešte nehlásalo, alebo na tých, ktorí majú z rôznych dôvodov pokrivené vnímanie evanjelia. Pápežova výzva by mala aktivovať energie a pastoračnú predstavivosť na reštrukturovanie spoločností tak, aby sa hlavné zdroje použili v poslednom naznačenom smere.

S týmto je úzko spätá požiadavka, aby kresťanské komunity boli skôr než miestami rozhodnutí, ktoré treba urobiť a iniciatív, ktoré treba vykonať, miestami, kde si môžu kresťania konfrontovať svoju vieru. V kontexte, v ktorom sa totiž už nepredpokladajú kresťania a v ktorom sú ľudia veriacimi v prítomnosti ľudí s existenciou neveriacich,¹²⁵ je potrebnéjšie ako kedykoľvek predtým konfrontovať

¹²⁴ Na nové uvažovanie o Cirkvi v takomto kontexte porov. R. Repole, *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Cittadella, Assisi 2012; a na premyslenie niektorých základných otázok kresťanskej viery v rámci súčasnej kultúry porov. G. Ferretti, *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013; G. Ferretti, *Spiritualità cristiana nel mondo contemporaneo. Per un superamento della mentalità sacrificale*, Cittadella, Assisi 2016.

¹²⁵ Odkazujeme na dôležité čítanie o sekularizácii od Charlesa Taylora. V ňom sa prekonáva interpretácia sekularizácie ako neodvratného

svoju vieru so spoločníkmi vo viere; rovnako, ako sa javí nevyhnutné prežívať skúsenosť autentického kresťanského bratstva.

Tretí aspekt, ktorý je dobré zdôrazniť, sa týka nutnosti pastorácie, ktorá by na rôznych úrovniach znamenala autentické rozhodnutie dať prednosť mladým. S nimi sa totiž „normálna“ komunikácia viery, s ktorou bolo možné rátať v kresťanskom usporiadaní, zreteľne prerušila.¹²⁶ A práve im je kresťanská komunita povolaná prioritne ohlasovať novosť Krista so všetkou výstižnosťou, akú so sebou prináša a ako už bola vyjadrená – nepovažovať stav mladých za akúsi „chorobu“; a nemyslieť si, že to možno urobiť podujatiami, ktoré odvádzajú od úsilia formovať si svedomie, od starostlivosti o svoj rast a od konania tak, aby Kristus v Duchu vstúpil do srdca a ožiaril tváre.

Napokon je zrejmé, že pastoračné obrátenie musí prechádzať aj a predovšetkým deklerikalizáciou Cirkvi, ktorá so sebou prináša faktické uznanie nevyhnutného prispenia všetkých kresťanov, predovšetkým zrejme kresťanských laikov, aby sa evanjelium dostalo k čo najväčšiemu počtu žien a mužov.

3. *Protagonizmus laikov*

Kvôli dôležitosti a forme, akú naberá v ekleziologickom myslení Františka, sa oplatí zastaviť nad spôsobom, akým pápež zvažuje úlohu laikov v Cirkvi, ktorá vychádza zo seba.

odsúvania toho, čo je náboženské, vzhľadom na napredovanie moderného sveta. Sekularizácia sa chápe skôr ako zmena podmienok pre vieru; ako možnosť veriť tvárou v tvár možnosti neviery, rovnakej a protirečivej, a „výlučného humanizmu“. Porov. C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

¹²⁶ Porov. napr. F. Garelli, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Mulino, Bologna 2016.

V horizonte, ako sme ho už pripomenuli vzhľadom na Cirkev Božieho ľudu, František počnúc *EG* trvá na dôležitosti obnovenia zmyslu a praxe protagonizmu laikov. Robí tak najmä tým, že medzi cirkevné výzvy, ktorým má misijná Cirkev vychádzajúca zo seba čeliť, vkladá pripomienku, že „laici, samozrejme, tvoria obrovskú väčšinu Božieho ľudu. K dispozícii je pre nich menšina – vysvätení služobníci.“¹²⁷ Že obnova ich protagonizmu predstavuje výzvu, to už nedávno ironickým tónom zdôraznil, keď pripomenul, koľkokrát sa už použilo vyjadrenie o tom, že odbila hodina laikov, avšak bez toho, aby po ňom nastala skutočná cirkevná premena. Povedal: „Spomeniem napríklad slávnú vetu: ‚Nastala hodina laikov‘, ale zdá sa, že hodiny sa zastavili.“¹²⁸

Na označenie špecifickosti pápežovho vyjadrenia v tomto ohľade je dôležité vyzdvihnúť, že podľa neho je absolútne isté, čo ako prínos ponúka druhá kapitola *LG*, podľa ktorej si nemožno myslieť, že jestvuje Cirkev *ad intra*, ako doména klerikov, a Cirkev *ad extra*, ako doména laikov. Všetci patria rovnakým spôsobom do Božieho ľudu a sú zodpovední za svoje poslanie. A bez toho, aby systematicky teologicky rozvíjal túto otázku, dáva vytušiť, že na tomto základe a bez narušenia danej vízie, možno brať do úvahy jeden z aspektov, ktoré myšlienka „sekulárneho charakteru“ laikov, ešte prítomná v 4. kapitole *LG*, zamýšľala zachovať – to jest skutočnosť, že Cirkev jestvuje pre iných, že je misijná, že je povolaná prebývať v skutočnostiach tohto sveta a premieňať ich. V tomto ohľade sú poučné dôvody, ktoré podľa Františka blokujú protagonizmus laikov – skutočnosť, že nie sú formovaní v duchu tejto svojej povinnosti; nenašli priestor v partikulárnych cirkvách; ale aj skutočnosť, že boli často pozývaní vziať na seba úlohy vo vnútri Cirkvi, čo je na škodu zaangažovanosti v rôznych skutočnostiach sveta.¹²⁹

¹²⁷ *EG* 102. Porov. E. Palladino, *I laici: l'immensa maggioranza del popolo di Dio*, in in H.M. Yañez (zost.), *Evangelii gaudium: il testo interroga*, cit. dielo, ss. 67-80, 76-77.

¹²⁸ František, *Il santo popolo di Dio*, cit. dielo, s. 202.

¹²⁹ Porov. *EG* 102.

Okrem úplnej teologickej diskusie na túto tému musíme aspoň pripustiť, že Františkova perspektíva predstavuje pozvanie nielen uznať, že Cirkev pozostáva zväčša z laických kresťaniek a kresťanov, že vysvätení služobníci sú tu pre službu tejto väčšine a že jedných i druhých viaže zväzok bratstva; ale aj to, že Cirkev *už vychádza zo seba* tam, kde existujú laičky a laici, ktorí žijú a odovzdávajú evanjelium vo svete. Je tu riziko, že každá rozprava o laikoch bude neúplná, ak sa nevyzdvihne táto skutočnosť ako podstatná danosť, aby sme boli Cirkvou. Z toho by totiž malo vyplynúť povedomie, že Cirkev jestvuje nielen vtedy, keď sa zhromažďuje, ale nachádza sa aj tam, kde najmä vďaka prítomnosti kresťanských laikov žije v skutočnostiach tohto sveta. Toto vedomie by malo byť stimulom pre pastoračnú konverziu (a možno aj pre Kódex kánonického práva), aby sa bralo do úvahy, že jestvujú miesta (napríklad orgány participácie), kde je možné načúvať bohatstvám a napätiam, ktoré zakusujú mnohí kresťania, keď sa stretajú s ľuďmi, prežívajúc skutočnosť práce, vykonávajúc rôzne profesie, starajúc sa o najslabších, pomáhajúc svojim deťom rásť, čeliac sociálnym otázkam... ohlasujú evanjelium.

4. *Štýl, ktorý je obsahom*

Na základe toho, čo sme doteraz vyjadrili, či už vzhľadom na predmet ohlasovania (čiže na evanjelium milosrdenstva), alebo vo vzťahu k subjektom (čiže ku všetkým kresťanom a primárne k obrovskej väčšine, akú tvoria laici), neprekvapuje, že František zdôrazňuje, že poslanie Cirkvi sa uskutočňuje vo vzťahu osoby s osobou.

Práve preto, že sa ohlasuje evanjelium milosrdenstva a má sa dotknúť osôb v ich osobitnej a neopakovateľnej situácii, ktorá je výzvou pre ich slobodnú osobnú odpoveď, nemôže sa redukovať na verbálnu komunikáciu, pretože zahŕňa činnú lásku a odovzdáva sa tak, že môže rátať s mnohorakými charizmami všetkých kresťanov (predovšetkým laikov), bolo by absurdné myslieť na „masovú

evanjelizáciu“. Odohráva sa vždy v stretnutí osôb. Jestvujú preto mnohoraké spôsoby evanjelizovania. Pápež hovorí: „Odvzdáva sa prostredníctvom takého počtu rozličných foriem, že je nemožné ich všetky opísať alebo katalogizovať. Ich kolektívnym subjektom je Boží ľud so svojimi nespočetnými činmi a znakmi.“¹³⁰

Je to aspekt, ktorý hovorí o tom, aký dôležitý je štýl ohlasovania až do tej miery, že možno povedať, že už štýl vyjadruje obsah. Zahŕňa vzťah a autentické stretnutie toho, od koho ohlasovanie prichádza a kto ho prijíma.

A v tomto horizonte treba čítať aj štýl učenia, aký si osvojil František evidentnou zmenou jazyka magistéria,¹³¹ tak ako učenie dané tomu, kto má v Božom ľude úlohu autoritatívneho ohlasovania. František prostredníctvom jazyka, ktorý má za cieľ zaangažovať toho, s kým hovorí, a sleduje všetky možné spôsoby postaviť sa na jeho úroveň, vyhľadávajúc existenciálne významné metafory, totiž ukazuje, že aj učenie magistéria môže a má byť normálnym pastoračným jazykom, lebo jeho cieľom je evanjelizácia. Zdá sa, že v tomto ohľade musíme registrovať, akú veľkú dôležitosť dáva František homílii ako bežnému prostriedku na vykonávanie svojho osobného magistéria ako rímskeho biskupa.¹³² Zároveň práve ohľadom homílie, jej prípravy a jej účinnosti, pápež nalieha, keď sa obracia na pastierov¹³³ – je to znak dôležitosti, akú musí mať aj

¹³⁰ *Ibid.*, 129. Porov. *ibid.*, 127-129.

¹³¹ Porov. čo ozrejnil C. Theobald, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, 20-25. Porov. aj M. Semeraro, *Introduzione*, in Francesco, *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 7-27, 11-12.

¹³² Porov. ako to jasne podáva S. Dianich, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Dehoniane, Bologna 2016, ss. 35-66. Iným spôsobom s novosťou jazyka vnútorne spojeného s činmi oboznamuje aj D. E. Viganò, *Fedeltà e cambiamento. La svolta di Francesco raccontata da vicino*, Rai-Eri, Roma 2015, ss. 103-124.

¹³³ Akú veľkú dôležitosť naberá táto téma, pozri *EG* body 135-159. Treba brať do úvahy najmä skutočnosť, že František dáva najavo dôležitosť personalizácie slova zo strany kazateľa, aby bol plne zaangažovaný v tom, čo hlása a aby bol svedkom (body 149-151). A naliehavosť, s akou

u nich odovzdávanie viery od človeka k človeku, keďže homília je forma živej komunikácie, kde ide o skutočné osoby, a v ktorej je základom vzťah, aký sa tvorí medzi tým, kto hovorí a kto počúva.

Takéto zdôraznenie netreba chápať ako zavrhnutie potreby „vymedzujúcejšieho“ alebo „dogmatického“ jazyka v prípade, keď by to bolo na škodu autentickejšie viery. Je to skôr signál, že takýto jazyk nemôže byť nástrojom, akým sa normálne odovzdáva viera. A pripomína aj to, že aj tento jazyk si vždy a v každom prípade vyžaduje osobné zainteresovanie veriaceho.

Keďže však ľudia nejestvujú mimo nejakej kultúry, poslanie Cirkvi podľa Františka vždy zahŕňa inkulturáciu a evanjelizáciu kultúr. Je jedinečné, že to pápež interpretuje pomocou kategórie prijatia, takmer akoby evanjelizovať kultúru znamenalo pre Cirkev pohostinnosť v niektorých jej rozmeroch. Pápež totiž hovorí: „Keď sa niektoré kategórie rozumu a vied stanú súčasťou ohlasovania posolstva, stanú sa aj nástrojmi evanjelizácie; je to voda premenená na víno.“¹³⁴ Zdôrazňujeme hoci bez citovania, že František tu používa ten istý príklad ako Tomáš na obranu pred tými, ktorí ho obviňovali, že svojou teológiou rozriedí evanjelium, lebo používa rozum a filozofiu.¹³⁵ Rovnako treba uviesť, že František vidí práve v teológii nevyhnutný prostriedok na uskutočnenie inkulturácie zo strany misijnej Cirkvi, ktorá vychádza zo seba.¹³⁶

Je zjavné, že aj táto zmena štýlu je potrebná v pastoračnom obrátení, najmä v prípade Cirkvi, ktorá žije v západnej kultúre. Pre

požaduje aj počúvanie *ludu*, aby slovo prišlo k tomu, ku komu hovoríme (body 154-155). Porov. aj G. Ravasi, *Una vera „Postfazione“: L'omelia secondo papa Francesco*, in A. Cozzi – R. Repole – G. Piana, *Papa Francesco. Quale teologia?*, cit. dielo, ss. 193-208.

¹³⁴ EG 132.

¹³⁵ Porov. Tomáš, *Expositio super librum Boetii de Trinitate*, q. 2, art. 3, ob. 5, e ad 5. Porov., čo hovorí Chenu o dynamizme očisťovania a osvietenia, aké táto transformácia prináša u Tomáša: M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1995, ss. 123-125.

¹³⁶ Porov. EG 132.

takéto prostredie pri autentickom prijatí perspektív, ako ich otvoril pápež, môže byť užitočné veľmi stručne zhrnúť *tri horizonty obrátenia*.

Prvý sa týka potreby prejsť *od Cirkvi, ktorá mohla rátať s „masovým kresťanstvom“*, k Cirkvi, ktorá sa štrukturuje vo vedomí, že *evanjelium možno odovzdávať len od človeku k človeku*. Toto musí znova prejsť v schopnosť rozlišovať, podporovať a zhodnocovať charizmy mnohých laických kresťanov, ktorí bežne ohlasujú evanjelium pri osobných stretnutiach v rôznych životných kontextoch. A v schopnosti vytvárať reálne priestor tým, ktorí prijímajú s vierou evanjelium a vstupujú do Cirkvi s ich novosťou, jedinečnosťou a osobitosťou. V tom zmysle dôraz na misijné poslanie Cirkvi musí ísť ruka v ruke s dôrazom na synodálnosť, o ktorej bude reč neskôr.

Druhý horizont sa týka dôležitosti, aká patrí *teológii*. Bez skutočného zhodnotenia teologickej práce bude Cirkev ťažko schopná urobiť evanjelium počutelným a inkulturovať ho do neskorej modernej a postmodernej kultúry. Len ako príklad si treba uvedomiť, aké je teologické zaangažovanie potrebné, aby sa evanjelium skutočne ohlasovalo v kultúre ovládanej vedou a víziou sveta, zbavenej kúzla.

Napokon úloha evanjelizovať kultúru prináša so sebou pre cirkvi, ktoré sa nachádzajú v spoločnostiach, akými sú západné, vo všeobecnosti demokratické, *nadobudnutie schopnosti obývať verejný priestor bez toho, aby ráтали s pozíciou sily a moci*; a aby sa napriek tomu nevzdali úlohy ponúknuť premieňajúcu silu evanjelia na uskutočnenie spravodlivejšej a bratskejšej spoločnosti.¹³⁷ Aby sa tak

¹³⁷ S cieľom pochopiť, ako sekularizácia poznačila aj verejný priestor a byť si vedomí zmeny, akú to prináša pre Cirkev, ktorá sa nechce vzdať ohlasovania evanjelia aj v takomto kontexte, môžu byť užitočné diela: M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, edizioni Dedalo, Bari 2008; M. Gauchet, *La religione nella democrazia*, edizioni Dedalo, Bari 2009; okrem toho pozri L. Diotallevi, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Dehoniane, Bologna 2017. Pre

stalo, kresťania budú musieť byť schopní vo verejných prejavoch ukázať humanizujúcu silu evanjeliových hodnôt a byť pripravení pôsobiť v bežnej „demokratickej hre“, aby presvedčili o humanizujúcom dopade týchto hodnôt aj na tých, ktorí nie sú kresťanmi.

Je to aspekt, ktorý pápežovi Františkovi veľmi leží na srdci.

5. Prorocký rozmer ohlasovania: odmietnutie praktického relativizmu

U Františka totiž nový obraz o Cirkvi, ktorá dnes misijne vychádza zo seba, sprevádza pranierovanie modlárstva, ktoré je charakteristické pre neskorý moderný a postmoderný globalizovaný svet, najmä idolatria peňazi¹³⁸ a modlárstvo, stopy ktorého možno objaviť v mýtickom zveľbovaní techniky.¹³⁹

Zo začiatku by sa mohlo zdať, že tieto dva rozmery navzájom nesúvisia. V skutočnosti je medzi nimi vnútorná súvzťažnosť – Cirkev by totiž nemohla ohlasovať evanjelium milosrdenstva, z ktorého čerpá svoju existenciu, bez toho, aby zároveň nepranierovala tieto idoly, ktoré si nárokuje zaujať miesto Boha, ako sa zjavil v Kristovi a žije v Duchu, a ktoré končia v dehumanizovaní

ekleziologickú reflexiu v tomto horizonte porov. S. Dianich, *Chiesa e laicità dello Stato*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011.

¹³⁸ Porov. *ibid.*, body 55-56. O bezduchosti modlárstva a jeho mýtických rozmerov porov. R. Repole, *Annuncio del Vangelo e idolatria*, in M. Gronchi – R. Repole, *Il dolce stil novo di papa Francesco*, cit. dielo, ss. 49-88, 80-88. Porov. G. Piana, *Il magistero morale di papa Francesco*, in A. Cozzi – R. Repole – G. Piana, *Papa Francesco. Quale teologia?*, cit. dielo, ss. 127-191, 148-156. O dôležitosti témy v rámci teológie porov. D. Marguerat, *Dio e il denaro*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014; D. R. Dufour, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoel, Paris 2007.

¹³⁹ Pozri zvlášť 3. kapitulu *LS* venovanú rozlišovaniu príčin ekologickej krízy.

ľudí a rozpade Zeme. Toto pápež objasňuje vzhľadom na modlárstvo peňazí preniknuté trhovým systémom, ktorý plodí nespravodlivú ekonomiku, odľudšťujúcu tých, čo sú jej obeťou, ako aj tých, čo ju podnecujú. A zdôrazňuje to aj vzhľadom skutočnosť nazývanú „technokratický vzorec“,¹⁴⁰ ktorá spôsobuje ničenie spoločného domu predovšetkým na ujmu života a dôstojnosti najchudobnejších.¹⁴¹

Ako hlas Cirkvi, ktorá práve preto, že je misijná, je schopná byť prorockou, František osobitným spôsobom vypovedá o vážnom nebezpečenstve, aké predstavuje praktický relativizmus.¹⁴² Benedikt XVI., ktorý pochádza zo stredu Európy, nachádzajúcej sa v kríze hodnôt a je podozrievavá voči akejkoľvek perspektíve pravdy, vhodne kládol dôraz na protievanjeliovú a odľudšťujúcu silu teoretického relativizmu. František, pochádzajúci z Latinskej Ameriky, v ktorej je zjavnejšia spoločenská nerovnosť a v ktorej možno vidieť svet z pohľadu najchudobnejších a obetí, dnes zdôrazňuje, že rovnaký protievanjeliový a odľudšťujúci dopad má praktický relativizmus. Jeho fenomenológia, ktorú predkladá, je široká, presná, a preto blahodarne znepokojujúca. František hovorí:

Kultúra relativizmu je tou istou patológiou, ktorá núti človeka využívať druhého a zaobchádzať s ním ako s predmetom; donucuje ho k núteným prácam alebo z neho robí otroka v dôsledku zadĺženia. Je to tá istá logika, ktorá vedie k sexuálnemu zneužívaniu detí alebo k opúšťaniu starých ľudí, ktorí už nie sú užitoční. Je to tiež vnútorná logika tých, ktorí hovoria: nechajme, nech neviditeľné sily trhu regulujú ekonomiku, pretože ich škodlivé vplyvy na spoločnosť a prírodu sú iba nevyhnutnými škodami. Ak neexistujú objektívne pravdy

¹⁴⁰ Porov. *ibid.*, body 107-109.

¹⁴¹ Porov. *ibid.*, body 48-52. Aká živá je táto téma v živote, ako aj v rôznych Františkových prejavoch, je zjavné v D. E. Viganò, *Fedeltà e cambiamento. La svolta di Francesco raccontata da vicino*, cit. dielo, ss. 125-132.

¹⁴² Porov. *EG* 80.

ani pevné princípy okrem uspokojenia vlastných túžob a bezprostredných potrieb, aké hranice môže mať obchodovanie s ľuďmi, organizovaný zločin, obchod s drogami, obchod s krvavými diamantmi a s kožušinami zvierat, ktorým hrozí vyhynutie? Nie je to tá istá relativistická logika, ktorá ospravedľňuje získavanie orgánov od chudobných s cieľom ich predaja alebo použitia na pokusy, alebo odstraňovania detí, pretože nezodpovedajú túžbe rodičov?¹⁴³

Je jasné, že v sile evanjelia, z ktorého Cirkev žije a ktoré je povolaná ohlasovať, musí byť prorockým hlasom zoči-voči teoretickému ako aj praktickému relativizmu. Tak bude vyjadrovať „kritickú výhradu“ aj vzhľadom na postmoderný globalizovaný svet a má ju premietat' do ktorejkoľvek kultúry. Jestvuje však špecifický druh praktického relativizmu, ktorý má značnú eklesiologickú dôležitosť. Môže sa vkraďnúť aj medzi kresťanov, ktorí si osvojili nepopierateľne správne učenie a ako hovorí František, môže sa týkať „[...] ešte aj tých, ktorí majú zdanlivo pevné doktrinálne a duchovné postoje [...]“¹⁴⁴ – aj títo môžu totiž žiť, akoby Boh neexistoval alebo rozhodovať sa, akoby tu neboli chudobní. Je totiž možné byť kresťanmi, vyznávať správne učenie a duchovné myšlienky, a predsa upadnúť do takéhoto relativizmu.

Preto ho František považuje za ešte nebezpečnejší od teoretického – javí sa totiž ako ľstivá hrozba, ktorá môže spôsobiť, že spoločenstvo veriacich v Krista bude hovoriť o evanjeliu bez toho, aby bolo samo evanjeliové. Preto je obrátenie pre Cirkev trvalou a nikdy neukončenou úlohou – rovnako ako je nevyhnutná jej reforma.

¹⁴³ LS 123. Pozri aj predchádzajúci bod.

¹⁴⁴ EG 80.

4. KAPITOLA

NUTNÁ REFORMA

Po dvadsiatich rokoch od ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu sa dnes zdá, že na jednej strane koncilové texty nie sú vždy také jednoznačné v načrtávaní transformácie Cirkvi aj na štrukturálnej rovine a že na druhej strane reforma niektorých dôležitých cirkevných inštitúcií, akú mnohí očakávali hneď po koncile, sa ešte vždy neuskutočnila.

Pri pohľade na ekleziologické učenie pápeža Františka a na niektoré jeho dôležité rozhodnutia je zrejme, že sme aj v tomto ohľade vstúpili do novej fázy chápania Druhého vatikánskeho koncilu. Keďže sa môže odvolať na rozvoj teológie, ktorý koncil pripravil a ktorý po ňom nasledoval, v oblasti reformy poskytuje jasné myšlienky a robí presné rozhodnutia.

Ako sme už poznamenali, podľa Františka reforma Cirkvi nie je „akákoľvek štrukturálna zmena“. Je potrebná na to, aby Cirkev v priebehu času a v meniacej sa situácii zostala stále evanjeliová a vyžarovala milosrdného Boha, ktorý v nej prebýva a dáva jej existenciu. Vo svetle toho, čo sme doteraz povedali, malo by sa stať rovnako zrejším, že reforma je práve preto vnútorne spojená s myšlienkou Cirkvi, ktorá zo seba misijne vychádza smerom von. Cirkev totiž cíti povinnosť vychádzať a umožniť, aby sa všetci stretli s milosrdným Bohom, ktorý sa nám naposledy komunikoval v Kristovi a v dare svojho Ducha, pretože dokáže jestvovať v sile milosrdenstva Boha, ktorý prevzal iniciatívu a vyšiel ako prvý.¹⁴⁵ Pápež to veľmi jasne a presne vyjadruje v prvej kapitole *EG*, keď hovorí: „Reformu štruktúr, ktorú si vyžaduje pastoračné obrátenie, možno chápať len v tomto zmysle: urobiť všetko tak, aby sa štruktúry stali viac misijnými; aby sa riadna pastorácia v každej zo

¹⁴⁵ Porov. *EG* 24.

svojich podôb stala expanzívnejšou a otvorenejšou, a tak všetkých, ktorí sú aktívni v pastoračnej službe, disponovala k postoju „vychádzania“ a pomáhala tak každému, komu Ježiš ponúka svoje priateľstvo, dať pozitívnu odpoveď.¹⁴⁶

Ani v tomto prípade nemožno očakávať od pápeža program systematickej reformy, poskytnutý organickým spôsobom. Zároveň je dobré zdôrazniť, že v tomto bode akoby sa František spoliehal *na* logiku a konal *podľa* logiky, na akú často poukazuje všetkým kresťanom, keď hovorí: nejde o to zaujímať priestory, ale dať do pohybu procesy.

Práve preto sa možno zdá byť nemožné a priam nezmyselné načrtnúť presný rámec reforiem, ktoré by sa mali uskutočniť. Urobiť tak by v podstate znamenalo vyvracať niektoré kľúčové body Františkovej ekleziologickej vízie, o niektorých už bola zmienka, a pri iných sa treba zastaviť: napríklad skutočnosť, že Cirkev je dynamický subjekt, vedený živou prítomnosťou Kristovho Ducha; skutočnosť, že všetci kresťania sú subjekty živé a aktívne v Cirkvi; skutočnosť, že miestne cirkvi nie sú administratívne obvody, ale cirkvi s vlastnou subjektivitou.

No i tak možno vo Františkovom učení sledovať niektoré základné línie reformy, ktoré vyplývajú z ekleziologickej vízie, ako ju doteraz predložil, a sú zároveň jasne navzájom prepojené. Týkajú sa synodálnosti Cirkvi a prekonania univerzalistickej vízie Cirkvi, dôležitosti intermediálnej kolegiality, pápežstva a skutočnosti synody biskupov.

1. Synodálnosť a prekonanie univerzalistickej vízie Cirkvi

Treba čestne uznať, že s pápežom Františkom sa prudko vrátila na scénu ekleziologická téma synodálnosti. Nebola to výslovná téma

¹⁴⁶ EG 27.

Druhého vatikánskeho koncilu. Vo vízii Božieho ľudu a v následnom pojme *sensus fidei* tu však boli predpoklady na jej rozvoj. V posledných rokoch však mohla táto téma vyvolať u niektorých podozrenie.¹⁴⁷

František ju uviedol do centra pozornosti Cirkvi a ekleziológie. Jeho reč, ktorá sa stala základnou pre vízie Cirkvi, je v tomto ohľade osobitne poučná. A objasňuje, že podľa pápeža cesta synodálnosti, akou treba prejsť, je tá, ktorá v tomto našom svete umožní aktivovať súčinnosť vzhľadom na poslanie Cirkvi.¹⁴⁸ Pri príležitosti 50. výročia ustanovenia synody biskupov 17. októbra 2015 pápež totiž hovoril o „synodálnosti ako o konštitutívnom rozmere Cirkvi“, keďže podľa vyjadrenia Jána Chryzostoma Cirkev a synoda sú synonymá. A František pokračuje: „...pretože Cirkev nie je nič iné ako „spoločné kráčanie“ Božieho stáda na chodníkoch dejín v ústrety Kristu Pánovi [...]“.¹⁴⁹ Základ tohto tvrdenia spočíva v skutočnosti, že Cirkev je Boží ľud; že všetci kresťania sú pomazaní Duchom, a preto existuje *sensus fidei*, ktorý robí Cirkev neomylnou *in credendo*; a že nemožno prísne oddeliť *ecclesia docens* od *ecclesia discens*. A teda nikto v Cirkvi nemôže byť postavený nad druhými. Kto berie na seba ministérium, je skôr postavený do služby druhým. Pápež sa nebojí hovoriť o Cirkvi ako o obrátenej pyramíde, podľa obrazu ktorej „vrchol sa nachádza dolu v jej v základoch“.¹⁵⁰

Čo tu treba predovšetkým pripomenúť, je skutočnosť, že kvôli správne pochopeniu je podľa pápeža nutné počúvanie, ktoré zahŕňa Cirkev na všetkých úrovniach a vo všetkých subjektoch. Pritom s antropologickou jemnosťou naznačil, že počúvať je viac než

¹⁴⁷ Podotýkame, že Talianske teologické združenie už malo príspevky na túto tému, pred niekoľkými rokmi jej venovalo kongres: porov. Associazione teologica italiana, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007. Porov. neskoršiu štúdiu G. Ruggieri, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari 2017.

¹⁴⁸ František, *Príhovor pri príležitosti 50. výročia ustanovenia synody biskupov*. Sobota 17. októbra 2015. Pozri začiatok prejavu.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

počuť.¹⁵¹ František totiž hovorí: „Synodálna Cirkev je Cirkvou načúvania vo vedomí, že počúvať ‚je viac než počuť‘. Je to vzájomné počúvanie, v ktorom sa každý má čo naučiť. Veriaci ľud, biskupské kolégium, rímsky biskup – všetci počúvajú všetkých. A všetci počúvajú Ducha Svätého, „Ducha pravdy“ (Jn 14, 17), aby sa dozvedeli, čo „hovorí cirkvám“ (Zjv 2, 7).¹⁵²

Synodálnosť preto zahŕňa Cirkev na každej rovine jej existencie. A je podstatné, aby v načúvaní všetkých bolo počuť hlas Ducha.

Táto záležitosť sa dotýka otázky reformy práve preto, že zaväzuje pýtať sa, kam sa vydá Cirkev, alebo aká je prvá a základná úroveň, na ktorej ide o uskutočnenie tohto vzájomného načúvania, ktoré je základom spoločného kráčania.

Vieme, že na Druhom vatikánskom koncile sa zjavne obnovila vízia, podľa ktorej sú miestne cirkvi skutočnými cirkvami, a perspektíva, podľa ktorej sa Cirkev chápe ako *communio Ecclesiarum*.¹⁵³ Vieme aj to, že k novému príklonu k takejto ekleziológii došlo ešte v kontexte Cirkvi, ktorá bola svojou povahou univerzalistická. Symbolom tohto stavu bol fakt, že kolégium biskupov sa ešte vnímalo ako skutočnosť čiastočne zbavená zväzku spoločenstva s cirkvami.¹⁵⁴ Neprekvapuje preto, že v posledných

¹⁵¹ Porov. EG 171, kde pápež vysvetľuje, že počúvanie nie je úplná pasivita, keďže „[...] nám pomáha nájsť vhodné gesto a slovo, ktoré nás prinúti opustiť pokojnú pozíciu divákov“.

¹⁵² František, *Prihovor pri príležitosti 50. výročia ustanovenia synody biskupov*, cit. text.

¹⁵³ Autorom textu, ktorý poukazuje na dosah a dôsledky zmeny vzhľadom na predchádzajúcu ekleziológiu, je H. Legrand, *La réalisation de l'église en un lieu*, in B. Lauret – F. Refoulé (zost.), *Initiation à la pratique de la théologie*, III, Cerf, Paris 1983, 145-345.

¹⁵⁴ Je to zrejme z kritického čítania LG 22, ak ho berieme doslova, čo umožnilo pokoncilové interpretácie, vedené v tom istom smere, ako je prípad *Apostolos suos* 12 Jána Pavla II. Porov. H. Legrand, *Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, collegium episcoporum*, in A. Spadaro – C.M. Galli (zost.), *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, cit. dielo, ss. 159-188, 159-164.

desaťročiach po dokumente Kongregácie pre náuku viery *Communio notio*, v ktorej sa tvrdilo, že univerzálna Cirkev ontologicky aj časovo predchádza miestne cirkvi, nastala intenzívna teologická dišputa s Ratzingerom a Kasperom ako hlavnými protagonistami. Zdá sa, že František sa s rozhodnosťou orientuje na koncepciu, podľa ktorej nemožno chápať univerzálnosť Cirkvi ako skutočnosť, ktorá predchádza existencii konkrétnych miestnych cirkví.¹⁵⁵ V tomto ohľade nie je bez významu spôsob, akým sa v *EG* 30 vyjadruje o partikulárnej cirkvi. Hovorí: „Každá miestna cirkev, teda podiel Katolíckej cirkvi, je pod vedením svojho biskupa povolaná na misijné obrátenie. Je subjektom evanjelizácie, lebo je konkrétnym vyjadrením jedinej Cirkvi na danom mieste sveta a v nej je „skutočne prítomná a pôsobí jedna, svätá, katolícka a apoštolská Kristova Cirkev“.¹⁵⁶ Pasáž z *EG* podčiarkuje fakt, že pápež hovorí o miestnej cirkvi nie ako o časti ale ako o podiele Cirkvi. A v poznámke pod čiarou odkazuje na *Christus Dominus (CD)* 11, jeden z textov, v ktorých sa zrelším spôsobom preberá a vyjadruje teológia miestnej Cirkvi Druhého vatikánskeho koncilu.

Rovnako nemožno prejsť bez povšimnutia skutočnosti, že v Mimoriadnom svätom roku milosrdenstva František žiadal, aby sa svätá brána otvorila aj v každej miestnej cirkvi¹⁵⁷ a že prvá svätá brána bola otvorená v Afrike.¹⁵⁸ Ide totiž o konkrétne znaky, ktorými sa dáva najavo, že miestne cirkvi nie sú časti alebo obvody všeobecnej Cirkvi, abstraktne chápanej ako skutočnosť, ktorá predchádzala ich existenciu. Sú skôr Cirkvou, nakoľko jestvuje na

¹⁵⁵ Kasper poznamenáva, že v téme vzťahu medzi univerzálnou Cirkvou a miestnymi cirkvami „[...]sa aj kardinál Bergoglio ako arcibiskup Buenos Aires príležitostne dostal do konfliktu s postojmi rímskej kúrie. A teraz – dodáva Kasper – sa znova vracia k téme *communio* v rámci ekleziológie a hovorí o decentralizácii Cirkvi a o posilnení biskupských konferencií (*EG* 16, 32)“. W. Kasper, *Pápež František*, cit. dielo, s. 73.

¹⁵⁶ *EG* 30.

¹⁵⁷ Porov. František, *Misericordiae vultus*, 3.

¹⁵⁸ Porov. D. E. Viganò, *Fratelli e sorelle, buonasera. Papa Francesco e la comunicazione*, Carocci editore, Roma 2016, ss. 143-144.

určitom „mieste“, tak ako to vyplýva z vyjadrenia v Pavlových listoch (porov. 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; 1 Sol 1,1).

Pretože tu ide o návrat k plnej opodstatnenosti miestnych cirkví, pochopíme, prečo sa podľa pápeža má synodálnosť uskutočňovať predovšetkým práve na tejto úrovni a prečo prináša so sebou nutnú reformu participiálnych orgánov, ktoré by mala využívať ako pomoc každá cirkev. Stojí za to uviesť, čo hovorí František v nasledujúcom prejave:

Prvá úroveň uskutočňovania synodálnosti sa realizuje v partikulárnych cirkvách. Kódex kánonického práva potom, ako uvedie vzácne ustanovenie diecéznej synody, v ktorej sú presbyteri a laici povolaní spolupracovať s biskupom pre dobro celého cirkevného spoločenstva, venuje široký priestor tomu, čo sa bežne nazýva „organizmy spoločenstva“ miestnej cirkvi – kňazská rada, zbor poradcov, kapitula kanonikov a pastoračná rada. Iba v miere, v akej tieto organizmy zostanú spojené s „terénom“ a vychádzajú z ľudí, z každodenných problémov, môže synodálna Cirkev nadobúdať svoju podobu – tieto nástroje, ktoré sa niekedy unavia, sa musia zhodnocovať ako príležitosť načúvania a zdieľania.¹⁵⁹

Tieto slová pápeža poukazujú na povedomie, dnes spoločné mnohým, že tieto ustanovizne často prešli krízou a treba ich revitalizovať. Odkazuje na práva a nezdá sa, že by ponúkal hotové riešenia. Možno to interpretovať práve v horizonte reálnej subjektivity každej jednotlivkej miestnej cirkvi, ktorá je povolaná vziať do rúk svoj osud. Je však vhodné všimnúť si, že v pápežových slovách je jasná orientácia – tieto participiálne organizmy nemajú byť len miestami organizácie činnosti *ad intra*, lebo majú vychádzať

¹⁵⁹ František, *Príhovor pri príležitosti 50. výročia ustanovenia synody biskupov*, cit.

z každodenných problémov, ktorými ľudia žijú. A tie sa nemajú riešiť len na miestach načúvania, ale aj zdieľania.

Nehovorí sa, s čím sme predovšetkým povolani zdieľať sa, ale vo svetle základných línií ekleziológie, aká je prítomná u Františka, možno rozumne predpokladať, že ide v prvom rade o konkrétne prežívanú a odovzdávanú vieru. Na uskutočnenie autentickej evanjelizácie v zložitom svete, v ktorom sa viera žije len v súčasnej možnosti neviery, je totiž viac než kedykoľvek potrebné, aby sa veriaci navzájom konfrontovali vo svojej viere, podporovali sa v nej a v spôsoboch, akými ju odovzdávajú. Participiálne rady sa môžu a majú čoraz viac stávať aj miestami takejto výmeny.

2 Konferencie biskupov a intermediálna kolegialita

Keďže však každá cirkev existuje *in communio* so všetkými ostatnými, a najmä s cirkvou Ríma, ktorá predsedá v láske (podľa známeho vyjadrenia Ignáca z Antiochie), z toho vyplýva, že synodalita by sa mala rozšíriť aj na ďalšie úrovne. A mala by zahŕňať biskupov, ktorí predsedajú cirkvám a ktorí ich musia „reprezentovať“. V tomto prípade ide o to, čo rozumieť pod pomenovaním biskupská kolegialita.

Zdá sa, že práve v tomto ohľade a špecificky na úrovni toho, čo sa vyjadruje intermediálnou kolegialitou, možno chápať základné inštalácie reformy pápeža Františka.

Na túto tému sa diskutovalo skôr počas desaťročí po koncile. Napriek tým, ktorí zastávajú názor, že tu bude *efektívne* vykonávanie biskupskej kolegiality aj v prípade konferencií biskupov, na ktorých sa zúčastňujú len biskupi určitého územia, boli tu aj takí, ktorí si, naopak, mysleli, že efektívne vykonávanie kolegiality je možné len za účasti všetkých biskupov. V iných prípadoch sa vyjadruje len *afektívna* kolegialita. Keby sa prijal tento posledný postoj, bolo by prakticky nemožné prekonať silnú centralizáciu. Z takejto

perspektívy totiž vyplýva, že okrem koncilu, ktorý zostáva výnimočnou skutočnosťou, zostala by tu vláda pápeža v tom, čo sa týka všeobecnej Cirkvi, a spravovanie každého jednotlivého biskupa vo veciach miestnej cirkvi. Okrem toho, že musíme podotknúť, že táto vízia protirečí praxi prvotnej Cirkvi, je dobré zdôrazniť, že by bola dosť málo funkčná pre misijnú Cirkev, ktorá nutne potrebuje intermediálne inštalácie, aby mohla robiť rozhodnutia na umožnenie ohlasovania evanjelia v cirkvách, ktoré žijú v navzájom citeľne sa líšiacich kultúrach.

Pápež František ide s rozhodnosťou v línii decentralizácie a teda efektívneho zhodnotenia požiadaviek intermediálnej kolegiality práve preto, že začína novú fázu evanjelizácie, v ktorej si praje, aby sa evanjelium milosrdenstva dostalo k ľuďom v ich jednotlivých situáciách a odlišných kultúrach.¹⁶⁰ To si zjavne vyžaduje, aby sa rozlišovanie a rozhodnutia prijali od miestnych episkopátov a nepostupovali sa do Ríma.¹⁶¹ V optike „vychádzajúcej“ misijnej Cirkvi nie je totiž centralizácia pomocou, ale prekážkou. Preto je pochopiteľné, prečo František sa už od *EG* vyjadruje v prospech efektívneho zhodnotenia intermediálnej kolegiality. V *EG* hovorí:

Druhý vatikánsky koncil povedal, že podobne ako starobylé patriarchálne cirkvi, aj konferencie biskupov môžu „mnohorakým a účinným spôsobom prispieť k tomu, aby zmysel pre kolegialitu vyústila do konkrétnych rozhodnutí“. Ale toto želanie sa naplno neuskutočnilo, pretože sa ešte dostatočne nestanovil štatút biskupských konferencií, ktorý by ich definoval ako nositeľky konkrétnych kompetencií vrátane určitej vlastnej učiteľskej autority. Prílišná centralizácia namiesto toho, aby

¹⁶⁰ Porov. J. Xavier, *Spalancamento del dinamismo ecclesiale: l'identità ritrovata*, in H. M. Yañez (zost.), *Evangelii gaudium: il testo interroga*, cit. dielo, ss. 39-52, 46-49. Tým sa dostávame k jasnejšiemu chápaniu toho, čo si priali konciloví otcovia v poslednom odseku AG 22 alebo v AG 31, práve v rámci uvažovania o misijnom poslaní Cirkvi.

¹⁶¹ Porov. *EG* 16.

*bola nápomocná, komplikuje život Cirkvi a jej misijnú dynamiku.*¹⁶²

K danej téme sa vrátil k citovanému príhovoru pri príležitosti päťdesiateho výročia ustanovenia synody biskupov a potvrdil, že jasne stojí za reformou v tomto smere preto, že vo svojich dokumentoch už od začiatku neuvádzal len svojich predchodcov, ale rozmanité prejavy rôznych biskupských konferencií.¹⁶³ Tým ukázal, že uznáva ich skutočný učiteľský úrad, že im pripisuje efektívnu hodnotu a že nechápe svoju službu jednote Cirkvi tak, aby prehliadala konkrétnosť cirkví, ale tak, ako po novom vníma službu Petra aj *LG* 13. V tomto kontexte sa totiž hovorí, že Petrova katedra „[...] chráni opravdivú rozmanitosť, ale pritom bdie, aby tieto osobitosti neškodili jednote, ale naopak, aby jej boli na osoh“.

Tomu, kto má naozaj na srdci Cirkev schopnú evanjelizovať súčasný svet – nepochybne globalizovanejší v ekonomickej oblasti, ale stále ešte zahŕňajúci rôzne kultúry –, bude prikladať dôležitosť efektívnej hodnote konferencií biskupov a bude podľa okolností vytvárať na základe rozmiestnenia kresťanov vo svete aj nové patriarcháty. Je to návrh, ktorý čoskoro po koncile preložil taký odborník na ekleziológiu, akým bol Joseph Ratzinger, ale ktorý fakticky zostal mŕtvou literou.¹⁶⁴

Zásluha Františkovo pontifikátu spočíva prinajmenšom v tom, že znova poukázal na jeho opodstatnenosť. A je jasné, že tým dal na prvé miesto nutnosť premyslieť úlohu pápežstva.

¹⁶² *Ibid.* 32.

¹⁶³ Hneď to poznamenal Semeraro vzhľadom na *EG*. Porov. M. Semeraro, *Introduzione*, cit. dielo, ss. 24-25. Len ako príklad to isté sa objavuje v *LS* 14; 38; 41; 51; 52; 54.

¹⁶⁴ Porov. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, ss. 155-156.

3. Pápežstvo a synoda biskupov

Ak sa obmedzíme hoci len na nedávne časy, zaiste nemožno povedať, že by potreba uskutočniť reformu, ktorá by zahŕňala aj pápežstvo, bola úplne nová, a to ani na teologickej úrovni, ani na rovine učiteľského úradu.

Na teologickej úrovni možno spomenúť ako príklad návrh, ktorý – pri rovnakej príležitosti, pri akej bola vyjadrená túžba vytvárať nové patriarcháty – predložil teológ Ratzinger: aby sa v budúcnosti jasne rozlišovalo medzi úradom Petrovho nástupcu a patriarchálnym úradom.¹⁶⁵ Na úrovni učiteľského úradu zasa treba určite spomenúť želanie Jána Pavla II., ako ho vyjadril v *Ut unum sint* v bodoch 95-96. Ide o zavedenie bratského dialógu so zodpovednými iných cirkví a ich teológmi s cieľom nájsť spôsob vykonávania primátu, ktorý by sa bez toho, aby sa vzdal podstatného vo svojom poslaní, otvoril novej situácii.¹⁶⁶

Pápež František postupuje jasne a rozhodne v tej istej línii. Môže byť v tejto veci príznačné, že od prvého večera svojho zvolenia sa Cirkvi predstavil titulom biskupa Ríma a aj naďalej sa častejšie takto predstavoval. Rovnako symbolickou môže byť skutočnosť, že v týchto rokoch svojimi spôsobmi a činmi pôsobil v smere zjavnej desakralizácie svojej úlohy. Predovšetkým je to on sám, ktorý zobral vážne do úvahy reformu pápežstva v horizonte misijne vychádzajúcej Cirkvi. V *EG* totiž uznal, že „aj pápežstvo a centrálné štruktúry univerzálnej Cirkvi potrebujú počúvať výzvu na pastoračné obrátenie“.¹⁶⁷

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Na požiadavku Jána Pavla II. významným spôsobom odpovedal O. Clément, *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, Jaca Book, Milano 1998.

¹⁶⁷ *EG* 32. František, uvedomujúc si jeho ekumenický dosah a uznávajúc, čo všetko sa možno učiť od pravoslávnych bratov, okrem iného povedal: „Chcem, aby sa pokračovalo v reflexii o uskutočňovaní Petrovho primátu, ktorú v roku 2007 začala zmiešaná komisia a ktorá viedla k podpísaniu

Mnohí uznávajú, že jedným zo symbolických a strategických miest, v ktorých s týmto cieľom zasahuje, je rímska kúria, aby nestála ani nad jednotlivými biskupmi, ani nad konferenciami biskupov, ale aby bola skôr nápomocná im aj pápežovi. Aj František prejavil úmysel vnieŕť reálne zmeny v tomto smere.¹⁶⁸ Ustanovenie rady kardinálov sa v tomto ohľade ukázalo ako dôležité rozhodnutie, ktoré bude mať blahodarný dopad: okrem toho, že sú nápomocní v riadení Cirkvi, majú ho podporiť práve v reforme kúrie.¹⁶⁹

Vo vzťahu k účinnej reforme pápežstva jednou zo základných ustanovizní, ktorá si takisto vyžaduje reformu, je synoda biskupov. Už desaťročia sa registruje istá nespokojnosť, či vzhľadom na jej dôležitosť alebo na prijatú procedúru.¹⁷⁰ František už od začiatku svojho pontifikátu neopomenul výslovne hovoriť o tom, že ide základnú inštitúciu, ktorá si však vyžaduje zmenu.¹⁷¹ No neobmedzil sa na to, aby povedal o nedostatkoch. Konkrétne urobil aj významné zmeny. Zvolaním mimoriadnej synody, ktorej predchádzala široká

dokumentu v Ravenne. Treba naďalej ísť po tejto ceste.“ A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 466.

¹⁶⁸ Je to Františkovo zjavné pranie. On sám totiž povedal, že „rímske dikastériá sú v službe pápeža a biskupov – majú pomáhať jednak partikulárnym cirkvám, ako aj konferenciám biskupov. Sú to mechanizmy pomoci. V niektorých prípadoch, keď nie sú správne pochopené, podstupujú riziko stať sa cenzorskými organizmami. Je dojímavé vidieť výpovede o chýbajúcej ortodoxii, ktoré prichádzajú do Ríma. Myslím si, že prípady sa majú študovať na pôde miestnych konferencií biskupov, od ktorých môže prísť do Ríma platná pomoc. Je totiž lepšie, ak sa kauzy riešia na mieste. Rímske dikastériá sú sprostredkujúce, nie intermediálne alebo riadiace.“ A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 465.

¹⁶⁹ Pápež okrem iného vyhlásil, že šlo o rozhodnutie, ktoré medzi kardinálmi dozrelo na generálnych kongregáciách kardinálov pred konkláve. Porov. A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 458.

¹⁷⁰ Porov. napr. A. Antón, *La collegialità nel Sinodo dei vescovi*, in J. Tomko (zost.), *Il Sinodo dei vescovi. Natura – Metodo – Prospettive*, LEV, Città del Vaticano 1985, ss. 59-111 a G. Routhier, *Le Synode des évêques: un débat inachevé*, in G. Routhier – L. Villemin (zost.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, Cerf, Paris 2006, ss. 269-293.

¹⁷¹ Porov. A. Spadaro, *Intervista a papa Francesco*, cit. dielo, s. 466.

konzultácia a po ktorej nasledovala riadna synoda o rodine na jeseň 2015, konal v tom zmysle, aby bola synoda čo najlepšie zasadená do širšieho *synodálneho procesu*. František vo svojom prejave pri príležitosti 50. výročia ustanovenia synody biskupov povedal: „Je isté, že takáto porada v žiadnom prípade nemôže stačiť na načúvanie *sensus fidei*. Ako by bolo možné hovoriť o rodine bez zapojenia rodín, bez toho, aby sme počúvali ich radosti a nádeje, ich bolesti a úzkosti?“¹⁷² Obmedzenie, ako sa o ňom vyslovil pápež, môže byť pomocou s väčšou objektivnosťou rozpoznať jednu z línií, po ktorej sa má uberať reforma: formalizácia štruktúr a procesov, pomocou ktorých sa pri zachovaní povahy synody biskupov, má zaangažovať celý Boží ľud a pomocou nich sa majú stať zodpovednými práve kresťania, ktorých sa diskutovaná téma toho ktorého zasadania týka.

Avšak spôsob, akým František pozýva uvažovať o synode biskupov, vedie k interpretácii, ktorou sa dostáva do hry aj pápežstvo. Pri príležitosti spomínaného príhovoru František totiž o ňom hovoril ako o výraze biskupskej kolegiality, „ktorá sa v istých okolnostiach môže stať ‚efektívnou‘,“ spájajúc „biskupov medzi sebou a s pápežom v starostlivosti o Boží ľud“.

Ide o dôležité tvrdenie, ktoré vedie k interpretácii synody ako výrazu biskupskej kolegiality, v ktorej biskupi spolu s pápežom a pod jeho vedením vykonávajú zodpovednosť riadenia univerzálnej Cirkvi. Dosah tejto indikácie na úrovni reformy cirkevných štruktúr je veľký – doteraz totiž tak *Motu proprio Apostolica sollicitudo* Pavla VI., ktorým bola ustanovená synoda biskupov, ako aj následný koncilový text *CD 5*, chápal synodu ako pomoc pápežovi v službe riadenia.¹⁷³

¹⁷² František, *Príhovor pri príležitosti 50. výročia ustanovenia synody biskupov*, cit. prejav.

¹⁷³ Na túto tému sa vo Vatikáne sa v roku 2016 konal seminár. Porov. L. Baldisseri (zost.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016)*, LEV, Città del Vaticano 2016. Porov. A.

Podľa Františkových slov sa však treba na ňu dívať ako na prostriedok riadenia biskupov zjednotených s pápežom kvôli univerzálnej Cirkvi – je to smer reformy, ktorá uskutočňuje požiadavky tých, čo pred koncilom a po ňom chceli v riadení Cirkvi podporiť väčšiu kolegialitu.

EPILÓG

ANGAŽOVAŤ SA ZA SEN, ABY SME ZOSTALI VERNÍ EVANJELIU

Ak bol Druhý vatikánsky koncil príležitosťou, aby Cirkev v priebehu času a v kontakte s modernou kultúrou premyslela seba samú v zrkadle večného evanjelia, Františkov pontifikát je v odstupe päťdesiatich rokov novým momentom chápania a novým vodidlom tejto akcie.

Cirkev sa tu javí ako svätý Boží ľud, ktorého trvalým a nevyčerpatelným prameňom je evanjelium milosrdenstva, ktoré má svoj stred v Kristovi a zostáva živý v Duchu. Z tohto zvláštneho akcentu sa odvodzuje možnosť učiteľského úradu, ktorý kladie do centra aspekty, na ktoré sa mohlo zabudnúť alebo zostali zabudnuté – skutočnosť, že evanjelium sa má dostať k osobám v ich jedinečnosti, slobode a v rámci určitej kultúry, hoci v asymetrickej vzájomnosti, počnúc chudobnými a tými, čo najviac potrebujú milosrdenstvo. Skutočnosť, že Boží ľud je dynamický a tvoria ho kresťania obdarení rovnakou dôstojnosťou a rovnakou spoluzodpovednosťou. Skutočnosť, že ide o ľud, ktorý žije v rozličných národoch Zeme. Skutočnosť, že základným je *sensus fidei*, ktorý sa vyjadruje v ľude, napriek neschopnosti vyjadriť vieru v pojmoch, ktorú kresťania vlastnia a ktorá oprávňuje venovať novú pozornosť synodálnemu rozmeru Cirkvi. Skutočnosť, že túto „ľudovosť“ Cirkvi si v žiadnom prípade nemožno zamieňať s nejakým druhom „populizmu“.

Dôsledkom zvláštneho dôrazu na Cirkev, ktorá sa rodí z Božieho milosrdenstva ako svätý Boží ľud, je vplyvom rovnako osobitnej Františkovej výzvy jej misiovosť. Vo svojej materskosti je povolaná dávať k dispozícii evanjelium milosrdenstva, z ktorého žije, všetkým a každému. Zodpovední za to sú všetci kresťania, lebo všetci sú učenci – misionári. Sú povolani ohlasovať evanjelium spôsobmi, ktoré sa navzájom od seba líšia a nemožno ich katalogizovať.

Ohlasovanie totiž predpokladá stretnutie osoby s osobou v štruktúrálnej rozdielnosti, ktorá závisí od rôznych faktorov, ako sú mnohoraké charizmy toho, kto ohlasuje evanjelium, jedinečnosť toho, kto ho prijíma, rôzne kultúry, v akých každý žije, skutočnosť, že evanjelium nie je len idea, ale keďže je to evanjelium milosrdenstva, zahŕňa aj ortoprax, čím prekonáva každé možné oddelenie evanjelia od činorodej lásky a napomáhania ľudského rozvoja.

Z tohto všetkého možno pochopiť, že podľa Františka misijná Cirkev je Cirkev prorocká – práve preto, že je povolaná ohlasovať evanjelium milosrdenstva, ktoré sa zjavilo v Kristovi, a vyslovovať sa proti akémukoľvek druhu modlárstva; takto sa stáva kritickou inštanciou nielen voči doktrinálnemu relativizmu, ale aj voči relativizmu praktickému, ktorý sa môže votrieť dokonca do jej vnútra. Zároveň zo všetkého tohto vyplýva potreba trvalého obrátenia Cirkvi, aby čoraz viac nadobúdala podobu Krista chudobného a milosrdného, aby z nej presvitalo jeho evanjelium a robilo ju trvalo k dispozícii všetkým. A je tu oprávnená potreba autentickej reformy cirkevných štruktúr.

Vo svetle stručne zhrnutých eklesiologických perspektív je rovnako jasné, že reforma sa musí orientovať na rozhodnú decentralizáciu Cirkvi v efektívnom prekonaní jej univerzalistickej vízie. Miestnym cirkvám musí priechnúť centrálnosť a subjektivitu, biskupskej kolegialite intermediálnu hodnotu a priniesť novú interpretáciu významu synody biskupov a služby pápežstva, ktorá by umožnila väčšiu kolegialitu v riadení Cirkvi.

No sen o takejto Cirkvi nemôže byť len snom pápeža.

Vyžaduje si to skutočné príľnutie bez kladenia prekážok zo strany všetkých cirkví a všetkých kresťanov. I keď majú rozličné zodpovednosti, sú doň zaangažovaní. Musí to teda byť spoločný sen, na základe rovnakého autentického zanietenia za evanjelium a skutočného prevzatia zodpovednosti zo strany všetkých cirkevných subjektov.

Keď myslíme najmä na horizonty reformy, ktorú pápež naznačuje, možno si želať, aby sen zapojil kresťanov, pastierov, teológov a odborníkov z kánonického práva do nového uvažovania, najmä pokiaľ ide o štruktúry synodálnosti v rámci miestnych cirkví.

Počas päťdesiatich rokov, ktoré nás delia od koncilu, sa totiž veľa diskutovalo a veľa povedalo o tom, čo bolo na úrovni štruktúry nepochybne ústrednou témou u koncilových otcov – vzťah medzi pápežstvom a biskupskou kolegiálnou. Dnes je zrejmé, že autentická reforma si vyžaduje „kreatívne pochopiť“ koncilový obrat sústreďujúc sa zvlášť na rovinu miestnych cirkví – na prekonanie „monarchickej“ vízie služby biskupa ako aj kňazov; osvojiť si realitu kňazstva a novosť diakonskej služby;¹⁷⁴ v novom uvažovaní o organizmoch participácie, aby sa lepšie zachytil *sensus fidei*, má sa uskutočňovať zhodnotenie rôznych chariziem a autentická spoluzodpovednosť; v novom zhodnotení inštitútu diecéznej synody, kde sa vysvätení služobníci a laici, hoci s odlišnými úlohami, nachádzajú pospolu, aby prevzali zodpovednosť za základné pastoračné rozhodnutia cirkvi, ku ktorej patria.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Porov. R. Repole, *Il vescovo nel suo presbiterio. Ripensare oggi la realtà del presbiterio*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 98 (2017/6), ss. 405-419. Dnes sa pociťuje potreba ísť za koncilové texty, ešte nedozreté a „sploštené“ prevzatím ignaciánskeho modelu zasadeného do cirkevného kontextu, ktorý je dnes úplne odlišný. V tomto zmysle môže byť dosť poučné použitie aj iných, viac synodálnych modelov ministeria, aké sa vyskytovali v prvej Cirkvi, ktoré umožňujú premyslieť skutočnosť episkopátu a dať hutnosť téme kňazstva, a aby viac zodpovedali výzvam zložitosti súčasnej doby. Porov. E. Norelli, *La nascita del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014, 132-135; P. T. Camelot, *Introduction*, in Ignace d'Antioche-Policarpe de Smyrne, *Lettres (Sources Chrétiennes)*, Cerf, Paris 1958, 7-61, 47-48; A. Jaubert, *Introduction*, in Clemente, *Epistola ad Corinthios (Sources Chrétiennes)*, 167), Cerf, Paris 1971, ss. 14-96, 90.

¹⁷⁵ Porov. R. Repole, *Il Sinodo diocesano. Una prospettiva teologica*, in *Rassegna di Teologia*, 57 (2016/4), ss. 579-603. Porov. aj G. Routhier, *Le Synode diocésain. Le comprendre, le vivre, le célébrer*, Novalis, Ottawa 1995.

Sú to len niektoré príklady vykreslenia sna o evanjeliovej Cirkvi, aký nám dnes predkladá pápežovo magistérium. Na mnohých úrovniach si od všetkých vyžaduje srdce, rozum a vôľu, aby sa stal skutočnosťou.

Na ekleziologickej rovine je možno toto hlavnou výzvou Františkovho učenia.

OBSAH

SEN O EVANJELIOVEJ CÍRKVI	2
EKLEZIOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA	2
EDÍCIA	4
SKRATKY	5
ÚVOD DO EDÍCIE	7
PROLÓG NA UCHOVANIE A ROZVÍJANIE SNA.....	11
1. KAPITOLA	17
PRIMÁT EVANJELIA	17
1. <i>De Trinitate Ecclesia</i>	17
2. <i>Evanjeliium milosrdenstva</i>	21
2.1 <i>Evanjeliium nemožno redukovať na ideu</i>	25
2.2 <i>Evanjeliium, ktoré je stretnutím</i>	26
2.3 <i>Evanjeliium, ktoré sa dovoľáva slobodného príľnutia a obrátenia</i> 27	
3. <i>Cirkev ako matka. Dôležitosť sprostredkovania Cirkvi</i>	29
2. KAPITOLA	36
„SVÄTÝ ĽUD VERNÝ BOHU“	36
1. <i>Boží ľud – návrat k ústrednej kategórii</i>	36
1.1 <i>Boh si volí a zachraňuje svoj ľud</i>	39
1.2 <i>Univerzálne určenie Cirkvi</i>	40
1.3 <i>Rovnaká dôstojnosť a spoluzodpovednosť všetkých kresťanov</i>	42
1.4 <i>Ľudové, nie populistické. Výzva mystického bratstva</i>	44
2. <i>Circumdata varietate a „pestrofarebné rúcho“</i>	46
2.1 <i>Odkaz na „teológiu ľudu“</i>	47
2.2 <i>Ľud v národoch</i>	49
3. <i>Sensus fidei. Nové provokujúce chápanie</i>	52
3.1 <i>Zmysel pre Božie veci a možnosť vyjadriť ich</i>	53
3.2 <i>Ľudová zbožnosť, jej hodnota a limity</i>	54
3. KAPITOLA	58
EXTROVERTNÁ CIRKEV. CIRKEV, KTORÁ JESTVUJE PRE DRUHÝCH.....	58
1. <i>Všetci sme učeníci misionári – subjekt, ktorý ohlasuje, a ohlasované evanjelium</i>	60
2. <i>Poslanie a pastoračné obrátenie</i>	63
3. <i>Protagonizmus laikov</i>	66
4. <i>Štýl, ktorý je obsahom</i>	68
5. <i>Prorocký rozmer ohlasovania: odmietnutie praktického relativizmu</i>	72

4. KAPITOLA	75
NUTNÁ REFORMA	75
1. <i>Synodálnosť a prekonanie univerzalistickej vízie Cirkvi</i>	76
2. <i>Konferencie biskupov a intermediálna kolegalita</i>	81
3. <i>Pápežstvo a synoda biskupov</i>	84
EPILOG	88
ANGAŽOVAŤ SA ZA SEN, ABY SME ZOSTALI VERNÍ EVANJELIU	88
OBSAH	92

Roberto Repole



Narodil sa v roku 1967 v Turíne, je kňazom tejto diecézy. Licenciát a doktorát z teológie získal na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme prácou z ekleziológie o G. Marcelovi a H. de Lubacovi. Vyučuje systematickú teológiu na Teologickej fakulte severného Talianska na turínskej pobočke, na Vyššom inštitúte náboženských vied tohto mesta a na dvojročnej špecializácii sociálna morálna teológia piemontského cirkevného obvodu. Spolupracuje s rôznymi vedeckými časopismi. Od roku 2011 je predsedom Talianskeho teologického združenia a od roku 2015 je riaditeľom turínskej pobočky Teologickej fakulty severného Talianska.